

LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA

Anibal Romero

(2000)

1

El término “filosofía de la historia” parece haber sido utilizado por vez primera, de modo deliberado y sistemático, por Voltaire, en diversos estudios y ensayos.¹ En todo caso, Voltaire dió a la expresión su sentido moderno, distinto de la interpretación estrictamente teológica de la historia. Su filosofía consistía en considerar la historia desde la perspectiva de la razón, con base a una actitud crítica y escéptica en relación a los dogmas establecidos. Su intención era explicar el “espíritu de los tiempos y de las naciones”, y el progreso de la civilización en sus diversos aspectos, con un criterio “científico”². Su contemporáneo David Hume, en sus reflexiones sobre la historia, concluyó por su parte que no es posible desentrañar el significado último de los procesos históricos y revelar su “plan”, contentándose con poner de manifiesto el espectáculo de los eventos, sin pretender que los mismos responden a una determinada idea o propósito.³

A diferencia de estos pensadores, los idealistas alemanes de los siglos XVIII y XIX, muy en particular Kant y Hegel, dieron forma a un tipo de reflexión sobre la historia que penetra una dimensión más amplia, y que “quiere significar una interpretación sistemática de la Historia Universal, de acuerdo con un principio según el cual los acontecimientos históricos se unifican en su sucesión y se dirigen hacia un significado fundamental”.⁴ Se trata de un tipo de reflexión

¹ Voltaire, **Filosofía de la historia** (Madrid: Tecnos, 1990), p. 24

² Véase, Ernst Cassirer, **The Philosophy of the Enlightenment** (Princeton: Princeton University Press, 1951), pp. 216-223

³ David Hume, **Essays. Moral, Political, and Literary** (Indianapolis: Liberty Fund, 1985), pp. 562-568

⁴ Karl Lowith, **El sentido de la historia** (Madrid: Aguilar, 1968), p. 10

especulativa, que se distingue de la denominada “filosofía crítica” o “analítica” de la historia. En este segundo caso, nos referimos a una investigación sobre la naturaleza del pensamiento histórico, el carácter de la disciplina intelectual llamada “historia”, el análisis de los procedimientos del historiador y la comparación de éstos con los que se siguen en otras disciplinas, así como al estudio de las categorías empleadas en los juicios y explicaciones históricas y de los modos de argumentación que sustentan sus conclusiones.⁵ La filosofía especulativa de la historia, como ya se sugirió, persigue una finalidad más ambiciosa, e intenta proporcionar una interpretación global del proceso histórico en su totalidad, o como mínimo, como plantea Maritain, caracterizarla, interpretarla o descifrarla en cierta medida y en cuanto a ciertos aspectos generales: “hasta el grado que logramos descubrir en ella significados o fines inteligibles, y leyes que iluminan acontecimientos, sin necesitarlos.”⁶

Según Jurgen Habermas, la pretensión de conocimiento de la filosofía de la historia, en su sentido especulativo, es “delirante”.⁷ Semejante aseveración me parece exagerada e incorrecta, en cuanto que Habermas, a mi modo de ver, pretende reducir a límites demasiado estrechos la noción de “conocimiento”. Es cierto que la filosofía de la historia, tal y como se presenta en manos de autores como Kant, Hegel, Niebuhr, Voegelin, y otros que acá discutiremos, expresa un saber que no se ajusta a los cánones empírico-analíticos comunes en las ciencias naturales y sociales. Ello no implica, sin embargo, que la filosofía de la historia (en adelante, con esta frase me referiré exclusivamente a su versión especulativa) sea una disciplina deleznable. Por el contrario, como intentaré mostrar en estas páginas, a pesar de sus obvias debilidades —vistas desde una perspectiva rigurosamente científica—, la filosofía de la historia patentiza una

⁵ Véase, W. H. Walsh, **Introducción a la filosofía de la historia** (México: Siglo XXI editores, 1968, p. 142; P. Gardiner, ed., **The Philosophy of History** (Oxford: Oxford University Press, 1974), pp. 1-15; W. H. Dray, **Filosofía de la historia** (México: U.T.E.H.A., 1965), pp. 1-5

⁶ Jacques Maritain, **Filosofía de la historia** (Buenos Aires: Ediciones Troquel, 1967), p. 41

⁷ Jurgen Habermas, **La lógica de las ciencias sociales** (Madrid: Tecnos, 1990), p. 443. Collingwood comparte este punto de vista cuando escribe que “El intento de saber lo que no tenemos manera de saber es un camino infalible para crear ilusiones”. R. G. Collingwood, **La idea de la historia** (México: Fondo de Cultura Económica, 1968), p. 313

profunda necesidad humana, que seguirá recurrentemente poniéndose de manifiesto de distintas maneras, y a través de la reflexión de diversos autores. Esto es así debido a que encarna un hondo *motivo religioso*, que puede o no expresarse en términos seculares, y que tiene que ver con la aspiración de conocer el sentido de nuestra efímera existencia terrenal, así como, en ciertos casos, con un deseo no siempre plenamente articulado de salvación personal. En palabras de Jaspers, “Si queremos comprender la historia como un todo es para comprendernos a nosotros mismos”.⁸ El saber que representa la filosofía de la historia, y las incógnitas que intenta descifrar, se arraigan profundamente en nuestra condición humana y ejercen una perenne fascinación sobre nuestro espíritu, que encuentra normalmente muy difícil admitir que el curso de la historia pueda ser caótico e irracional, y se empeña en sentir que hay “algo moralmente afrentoso en la idea de que la historia no tiene en sí consonancia ni razón que impulse a los hombres a buscar una norma en la cadena de los acontecimientos históricos”.⁹ Sin esa “razón”, dice Maritain, nos aguarda la desesperación, al no ser capaces de “descifrar algún significado transhistórico en el abrumador avance del tiempo hacia la noche de lo desconocido, atestada perennemente de nuevos peligros”.¹⁰ Jaspers lo expresa con particular acierto:

“La historia del mundo puede verse como un caos de sucesos fortuitos...como si avanzase siempre de una confusión a otra, de una desdicha a otra, con cortos claros de dicha, islas que quedan un momento perdonadas por la corriente hasta que también son anegadas: en suma...la historia universal es como una calle que el diablo ha pavimentado con valores destruidos...Vista así, la historia no tiene unidad ni, por tanto, estructura ni sentido más que en las innumerables e inabarcables series causales tales como se presentan en el acontecer natural, solo que en la

⁸ Karl Jaspers, **Origen y meta de la historia** (Madrid: Editorial Revista de Occidente, 1968), p. 297

⁹ Walsh, p. 145

¹⁰ Maritain, p. 45. Ferrater Mora, por su parte, argumenta que el género “puede parecer un tanto fantástico, pero no cabe duda de que posee un elevado poder de sugestión”, pues quienes lo cultivan intentan “descubrir, en el aparente caos de la historia humana, su última y secreta clave”. José Ferrater Mora, **Cuatro visiones de la historia universal** (Madrid: Alianza Editorial, 1988), p. v

historia son mucho más inexactas...Pero la filosofía de la historia significa buscar la unidad, la estructura, el sentido de la historia universal —y a esto solo puede interesar la humanidad en conjunto”.¹¹

Eliade plantea el problema en estos términos: cómo puede soportar el hombre la historia, es decir, su insondable misterio? Y su respuesta es que un modo de enfrentarla consiste en procurar hallar en la misma un sentido.¹² Ciertamente, repito, el tipo de saber que proporciona la filosofía de la historia tiene una singularidad que le coloca en un plano muy especial, pero precisamente allí reside su interés: Por un lado, en el motivo religioso que le subyace, que intenta comprender el significado de la historia como el del sufrimiento y la angustia originados por el acontecer histórico en el frágil destino de los individuos; por otro, en el esfuerzo de notables pensadores —entre ellos Kant, Hegel, Dilthey, y Heidegger, por ejemplo— para distanciarse de ese motivo religioso, o secularizarle parcialmente, y sin embargo formular un recuento coherente e inteligible del curso histórico que a su vez le otorgue un *sentido transhistórico*. Otros autores, como Maritain y Voegelin, asumen plenamente ese motivo religioso y a la vez intentan ubicarle de modo equilibrado dentro del complejo marco de la existencia humana.

En lo que sigue procuraré, en primer lugar, dar cuenta de ese motivo religioso presente en la filosofía de la historia, a veces de manera implícita o recubierto de un ropaje “racional”; para ello comentaré brevemente la obra de Lowith y su radical convicción acerca de la influencia de la visión cristiana del mundo en la definición del pensamiento filosófico-histórico, hasta nuestros días. En segundo lugar, discutiré los proyectos intelectuales de Kant y Hegel en el terreno de la reflexión sobre la historia, a objeto de mostrar su sustrato y su trama. En tercer lugar, daré cuenta de la filosofía de la historia en Dilthey y Heidegger, en particular este último, como ejemplos relevantes de una constante

¹¹ Jaspers, pp. 345-346

¹² Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* (Paris: Gallimard, 1969), pp. 153, 155

propensión a hallarle un sentido orgánico y/o trascendente al curso de los eventos, a pesar de su aparente caos e irracionalidad. Veremos, en el caso específico de Heidegger, de qué modo la historia de la humanidad acaba por transformarse en la historia del ser, que se “revela”. Por último, en las obras de Maritain, Niebuhr y Voegelin, todos ellos pensadores inequívocamente religiosos, exploraré las pistas de lo que Maritain califica como “una filosofía de la historia genuina”, que, a su manera de ver, *tiene* que responder a una visión religiosa del mundo y de la existencia humana en el mismo, visión que —como diría Walter Benjamin— está indisolublemente ligada a una imagen de redención.¹³

2

Dilthey ha explicado con suma claridad la relación entre cristianismo y conciencia histórica:

“Mientras el cristianismo luchaba por el triunfo, en la lucha entre las religiones se formuló definitivamente el dogma de que Dios, frente a todas las revelaciones parciales que reclamaban los judíos y paganos, ha entrado en la revelación con su esencia, plenamente y sin resto, por medio de Cristo. Por consiguiente, todas las revelaciones anteriores se subordinaron como *etapas previas*. De este modo, la esencia de Dios, en oposición a su concepción en concepto de sustancia, cerrado en sí mismo, de la Antigüedad, fue aprehendida en una vida histórica. Y así surgió ahora por vez primera, tomando el vocablo en su más alto sentido, la *conciencia histórica*.”¹⁴

¹³ W. Benjamin, “Theses on the Philosophy of History”, en, **Illuminations** (London: Jonathan Cape, 1970), p. 256

¹⁴ Wilhelm Dilthey, **Introducción a las Ciencias del Espíritu** (Madrid: Alianza Editorial, 1986), pp. 373-374

Los pueblos arcaicos, antes del surgimiento de las civilizaciones griega y romana, pretendían abolir el tiempo y huir de la historia a través de la imitación de arquetipos y de la repetición de gestos paradigmáticos. En contraste, el interés por la irreversibilidad y la “novedad” de la historia constituye un descubrimiento reciente de la humanidad, un descubrimiento de honda raigambre judeo-cristiana¹⁵, que difiere radicalmente del reiterado esfuerzo de nuestros lejanos antepasados por *defenderse* ante la historia, su misterio y peligros, y frente a todo lo que la historia imponía como *nuevo* e *irreversible*.¹⁶

Los griegos y romanos, en particular los primeros, se impresionaron por el orden y la belleza patentes en el mundo, pero no pretendieron darle un sentido. En su universo intelectual, dominado por el esfuerzo de desentrañar la racionalidad del cosmos, no había lugar para la significación escatológica de un único e incompatible evento histórico. En lo que tiene que ver con el destino de la especie humana y de los individuos que la integran, los griegos concedieron a cada cual la posibilidad de enfrentar con serenidad de espíritu su condición terrena, sin concederse un camino de salvación. Su interés principal era el *logos* del cosmos y no el *Dios* supremo, ni tampoco el sentido último de la historia:

“Para los pensadores griegos, una *filosofía* de la Historia resultaría un contrasentido. La Historia fue, para ellos, una historia política, y, como tal, materia de estudio para estadistas e historiadores...Para los judíos y cristianos, por el contrario, la Historia fue primordialmente una historia de salvación, y en cuanto tal, de interés propio para profetas, predicadores y maestros. La existencia misma de la filosofía de la Historia, y la búsqueda de su significado, es debida a la historia de la salvación; se originó de una fe en un fin último...(la Historia) adquiere únicamente sentido

¹⁵ Eliade, pp. 124, 132-133

¹⁶ Eliade, pp. 14-15, 49-51, 63-64

cuando implica algún fin trascendente, más allá de los hechos reales”.¹⁷

Esta idea del pasado y del presente como una *preparación* para el futuro, choca con la concepción greco-romana según la cual, sucediera lo que sucediera, el porvenir tendría los mismos rasgos y características que los acontecimientos contemporáneos y que los ya pasados. Las posibilidades que el futuro encerraba, y la preocupación por el significado final de los hechos narrados no son, para Herodoto, Tucídides y Polibio, objeto de interés científico.¹⁸ En contraste, el punto de vista cristiano se fija en el futuro como horizonte temporal de un sentido y meta definitivos, y de hecho, “todos los intentos modernos de trazar la Historia como progreso lleno de significado, aunque indefinido, hacia una consumación, dependen de ese pensamiento teológico”.¹⁹ Para San Agustín, por ejemplo, el argumento decisivo contra la concepción pagana (clásica) de un tiempo cíclico y recurrente es de naturaleza moral: una doctrina semejante equivale a una eterna desesperanza, porque la esperanza y la fe tienen que ver esencialmente con el futuro, y éste no puede existir si lo pasado y lo venidero no son sino fases semejantes de un ciclo, sin comienzo ni fin.²⁰ Ahora bien:

“Nosotros, los hombres del presente, interesados en la unidad de la Historia Universal, de su progreso hacia un fin último, o, por lo menos, hacia un *mundo mejor*, nos encontramos todavía en la línea del monoteísmo profético y mesiánico; somos todavía judíos y cristianos, no obstante lo poco que podamos pensar de nosotros mismos en tales términos; pero al lado de esta tradición predominante somos también los herederos de la

¹⁷ Lowith, pp. 14-16

¹⁸ Véase, Herodotus, **The Histories** (Harmondsworth: Penguin Books, 1987), p. 41; Thucydides, **History of the Peloponnesian War** (Harmondsworth: Penguin Books, 1987), pp. 47-48, 161-163; Polybius, **The Rise of the Roman Empire** (Harmondsworth: Penguin Books, 1979), pp. 79-80, 303-304, 308-310, 344-345, 350

¹⁹ Lowith, p. 229

²⁰ San Agustín, **Obras**, T. II (*Las Confesiones*), (Madrid: B.A.C., 1968), pp. 415-423, 499-501; Lowith, pp. 234-235.

sabiduría clásica. Estamos en la línea del politeísmo clásico cuando nos interesamos en la pluralidad de las diversas culturas y exploramos con curiosidad ilimitada la totalidad del mundo natural e histórico, guiados solamente por un conocimiento desinteresado, sin preocupación alguna en la redención”.²¹

La filosofía de la historia en la época moderna, que alcanza momentos culminantes en la obra de los idealistas alemanes de los siglos XVIII y XIX, es un continuo intento por reconciliar la fe y la razón. Aun en los casos en que la fe cristiana queda explícita o implícitamente descartada, y que incluyen en tiempos más recientes a Jaspers y Heidegger, se mantienen antecedentes y consecuencias lógicas centradas en la concepción del pasado como preparación del futuro, en la visión del tiempo como una progresión lineal, y del porvenir como consumación y redención. De esa manera la historia cristiana de la salvación se transforma en la teología impersonal de una evolución progresiva, dentro de la cual cada etapa presente constituye la concreción de preparaciones pasadas y abre el terreno para etapas futuras.²² Esta ambigua situación, que intenta superar la “muerte de Dios” reconstruyendo la escatología cristiana en una historia secularizada, tiene sus raíces en nuestra indigencia y vulnerabilidad ante el misterio de nuestro destino. El hombre moderno, que a diferencia de los antiguos se halla desarraigado de los mitos, “no puede defenderse ante ese terror más que a través de la idea de Dios...(y de la) certidumbre de que las tragedias históricas tienen una significación transhistórica, aun si la misma no es siempre transparente para la actual condición humana”.²³ Por ello, el objetivo de establecer un plan significativo de la historia por medio exclusivo de la razón, tropieza con importantes dificultades. Ese propósito ha posibilitado grandes hazañas del pensamiento, plasmadas por ejemplo en las obras de un Kant y un Hegel, pero ha desembocado igualmente en el callejón sin salida de una historia

²¹ Lowith, p. 35

²² Ibid., pp. 237, 266, 298

²³ Eliade, p. 187

que se niega a reducirse a “un problema a ser resuelto” y se oculta repetidamente como un “misterio a ser contemplado”.²⁴

3

Dentro del marco de este estudio, la importancia de la filosofía kantiana de la historia reside en la manera clara y precisa con que el filósofo de Königsberg aborda los tres temas claves de la reflexión secularizada sobre el sentido de la trama histórica. Primeramente, el planteamiento según el cual la consideración filosófica de la historia responde al imperativo moral de hallar un significado al aparente caos de los eventos, al sufrimiento y las penalidades padecidos por nuestra especie en su recorrido a través de los siglos. En segundo lugar, la búsqueda de un argumento que, sin recurrir directamente a la voluntad divina, permita sin embargo conceder una *direccionalidad coherente* al proceso histórico, mediante la acción de un mecanismo o artificio que a su vez la explique. En Kant, ese “artificio” es la llamada “sociabilidad asocial”; en Hegel, la “astucia de la razón”. Por último, el contenido mismo de ese sentido de la historia es, para Kant, el avance de la civilidad y la ilustración, que no equivalen necesariamente al progreso moral de la humanidad en sentido estricto, y eventualmente la moralización de la sociedad; en Hegel, el fin de la historia

²⁴ Maritain, p. 40. Un ilustrativo esfuerzo de las dificultades para reconciliar la lógica de la escatología cristiana con la visión secular moderna de los histórico, se patentiza en la obra de Jaspers, ya citada, en la que la revelación divina se convierte en “la revelación progresiva del Ser”, de un “Uno, que, en verdad, no posee ni conoce, pero que le guía sin ser notado o en ciertos momentos le arrebatada con un entusiasmo subyugador”. En un párrafo del libro, Jaspers expresa que “el descubrimiento del Ser en su profundidad” equivale a la “revelación de la divinidad”. Esto le diferencia, como veremos, de Heidegger, quien se emplea a fondo para asegurar que su noción del “Ser”, su historia y su revelación, se distinga del concepto de “divinidad”. Véase Jaspers, pp. 313, 318, 331, 340

consiste en el desarrollo de la libertad, que es “idéntica a la razón moral del hombre”²⁵.

La obra de Kant pone de manifiesto de manera inequívoca el trasfondo moral de la reflexión filosófica sobre la historia. Con Kant, dice Walsh, “la filosofía de la historia fue un apéndice de la filosofía moral”, y cabe sostener que un pensador con sus peculiaridades “no habría tratado en absoluto la historia si no fuera por las cuestiones morales que parecía plantear”.²⁶ Según Kant, al contemplar el “confuso juego de las cosas humanas”, su “absurdo decurso”,²⁷ el hombre reflexivo,

“...siente una desazón (desconocida para el que no lo es) que puede dar lugar a la desmoralización. Se trata del descontento con la Providencia que rige la marcha del mundo en su conjunto, cuando se pone a calcular los males que afligen al género humano con tanta frecuencia y —a lo que parece— sin esperanza de una mejora. Sin embargo, es de suma importancia el *estar satisfecho con la Providencia* (aunque nos haya trazado un camino tan penoso sobre la tierra), en parte para cobrar ánimo en medio de tantas penalidades y, de otro lado, para evitar la tentación de responsabilizar por completo al destino, no perdiendo de vista nuestra propia culpa, que acaso sea la única causa de todos estos males...”²⁸

En otro lugar, Kant se refiere a la creencia de que existe una Providencia divina, y un sentido de la existencia humana histórica, como un “seguro contra la

²⁵ Collingwood, p. 117

²⁶ Walsh, p. 146

²⁷ Immanuel Kant, **Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia** (Madrid: Tecnos, 1994), pp. 5, 22. Una argumentación muy similar a la de Kant, seguramente influenciada por éste, puede hallarse en la obra de su distinguido contemporáneo Wilhelm von Humboldt, en sus **Escritos de filosofía de la historia** (Madrid: Tecnos, 1997). Humboldt también está convencido de que la historia tiene una “idea directriz” y un “nexo interior”.

²⁸ *Ibid.*, p. 73

locura”.²⁹ Hay un evidente *interés* por parte de Kant en descubrir un hilo conductor, de racionalidad lógica y moral, bajo el curso aparentemente caótico y absurdo de una evolución de la especie tan llena de males y vicios, que le obliga a apartar sus ojos horrorizados “para no cargarse con un vicio más, a saber: el del odio a la Humanidad”.³⁰ El hecho de que los hombres esperan, en general, un fin del mundo “parece residir en que la razón les dice que la duración del mundo tiene un valor mientras tanto los seres racionales se conforman al fin último de su existencia, pero que si éste no se habría de alcanzar la creación les aparece como sin finalidad, como una farsa sin desenlace y sin intención alguna”.³¹ Weil enfatiza un elemento adicional: la necesidad de la *esperanza*, como acicate para la existencia terrena:

“Al igual que la naturaleza no se vuelve *comprensible* sin el auxilio de la finalidad, la existencia de la humanidad no cobra sentido sin la referencia de su fin natural, y todas sus dudas relativas al valor empírico de la humanidad, en tanto que nunca se transformarán en una certidumbre científica, no autorizan al individuo a negar la realidad, moralmente necesaria, de un progreso, no sólo material e intelectual (pues tal progreso es observable), sino moral; sin esta convicción, el ser finito, cayendo en la desesperación, cesaría de trabajar en pro del reino de los fines. La fe en un sentido de la historia, en el progreso moral, es un deber”.³²

La sociedad, dice Kant, es “como una caja de Pandora. De ella surge el despliegue de todos los talentos y al mismo tiempo de todas las inclinaciones; pero en el fondo subyace la esperanza”.³³ La esperanza funciona como una especie de herramienta con la cual el filósofo de la historia moldea la estructura

²⁹ I. Kant, **Filosofía de la historia** (México: FCE, 1987), p. 187. En torno a este punto, consúltese igualmente, I. Kant, **The Critique of Judgement** (Oxford: Oxford University Press, 1973), pp. 114-121

³⁰ Kant, citado por E. Menéndez Ureña, “Ilustración y conflicto en la filosofía de la historia de Kant”, en J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo, eds., **Kant después de Kant** (Madrid: Tecnos, 1989), p. 224

³¹ Kant, **Filosofía...**, p. 129

³² E. Weil, “Kant et le probleme de la politique”, **Annales de philosophie politique**, 4 (1962), pp. 6-7

³³ Citado por R. Rodríguez Aramayo, *Estudio Preliminar* a, I. Kant, **Ideas...**, p. XXXVIII

de su reflexión. Esa filosofía, de un lado, procura contemplar el curso de la libertad humana en bloque, “de tal modo que cuanto se presenta como enmarañado e irregular ante los ojos de los sujetos individuales pudiera ser interpretado a nivel de la especie como una evolución progresiva y continua, aunque lenta, de sus disposiciones originales”³⁴. De otro lado, el mecanismo mediante el cual esa marcha progresiva se genera es formalmente semejante al de la mano invisible de Adam Smith: “El medio del que se sirve la Naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad...”³⁵ Por “antagonismo” Kant entiende

“...la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad...El hombre tiene una tendencia a *socializarse*, porque en tal estado siente más su condición de hombre al experimentar el desarrollo de sus disposiciones naturales. Pero también tiene una fuerte inclinación a *individualizarse* (aislarse), porque encuentra simultáneamente en sí mismo la insociable cualidad de doblegar todo a su mero capricho y, como se sabe propenso a oponerse a los demás, espera hallar esa misma resistencia por doquier”.³⁶

De esta paradójica situación, no obstante, la “gran artista de la Naturaleza” genera una finalidad: “que a través del antagonismo de los hombres surja la armonía, incluso contra su voluntad”.³⁷ Conviene precisar que cuando Kant, repetidamente, habla de “la suprema intención de la Naturaleza”, de los “designios” de la Naturaleza y su “tarea más alta”, así como de su “plan oculto”³⁸, no quiere afirmar que existe una especie de mente real llamada Naturaleza que elabora conscientemente un plan que ha de cumplirse en la historia, sino que la historia procede *como si* existiera tal mente, del mismo modo

³⁴ Kant, **Ideas...**, p. 4

³⁵ *Ibid.*, p. 8

³⁶ *Ibid.*, pp. 8-9

³⁷ Immanuel Kant, **Sobre la paz perpetua** (Madrid: Tecnos, 1996), p. 31

que el hombre de ciencia habla de descubrir leyes de la naturaleza, para indicar que los fenómenos muestran una regularidad y un orden que deben ser descritos con una metáfora de ese tipo.³⁹ Kant está persuadido de que ese plan de la Naturaleza no es otra cosa que una “justificación de la Providencia”⁴⁰, y de hecho acaba cediendo el papel rector del proceso histórico a la Providencia “que rige la marcha del mundo”.⁴¹ La *finalidad* que persigue ese “gran teatro” y “agregado rapsódico”⁴² de las acciones, conflictos, pasiones y pequeñeces humanas, consiste en “llevar a cabo una constitución interior y...exteriormente perfecta, como el único estado en el que puede (la Naturaleza) desarrollar plenamente todas sus disposiciones en la humanidad”.⁴³ Así avanza la lógica de la historia, a través de la sociabilidad asocial y en el terreno de las acciones externas de los hombres (sin que ello necesariamente implique su motivación moral), y de las estructuras legales que imperan en la sociedad. Este es un proceso *civilizatorio*, pero que no debe ser confundido con el progreso *moral* de las personas, ya que:

“Estamos *civilizados* hasta la exageración en lo que atañe a todo tipo de cortesía social y a los buenos modales. Pero para considerarnos *moralizados* queda todavía mucho. Pues si bien la idea de la moralidad forma parte de la cultura, sin embargo, la aplicación de tal idea, al restringirse a las costumbres de la honestidad y de los buenos modales externos, no deja de ser mera civilización.”⁴⁴

Para moralizarnos se requiere “una vasta transformación interna de cada comunidad en orden a la formación de sus ciudadanos”.⁴⁵ Esto, insiste Kant, es distinto a los limitados —aunque importantes— efectos del mecanismo de la

³⁸ Véase, Kant, *Ideas...*, pp. 11, 13-14, 17

³⁹ Collingwood, p. 101

⁴⁰ Kant, *Ideas...*, p. 22

⁴¹ *ibid.*, p. 73

⁴² *Ibid.*, pp. 21-22

⁴³ *Ibid.*, p. 17

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

naturaleza: este último puede lograr “sólo una buena organización del Estado” mediante la orientación de las acciones de los hombres, “de manera que unas contengan los efectos destructores de las otras o los eliminen”. Se trata, por tanto, de un problema —el de la organización del Estado— que “tiene solución, incluso para un pueblo de demonios” (moralmente hablando), ya que los individuos podrían, en teoría, llegar a ser buenos ciudadanos a pesar de que no necesariamente fuesen buenos desde el punto de vista moral.⁴⁶ Ahora bien, esta meta legal y civilizatoria no era suficiente para Kant, pues el hombre, desde su perspectiva, es esencialmente un ser moral y solo en el terreno de la ética puede encontrar su suprema realización, pues “todo bien que no esté injertado en un sentimiento moralmente bueno no es más que pura apariencia y deslumbrante miseria”.⁴⁷ De allí que la filosofía de la historia kantiana se ocupe de construir, paralelamente al progreso en la dimensión legal y civilizatoria, una marcha progresiva en la dirección de lo moral. En cuanto a lo primero, es decir, el avance civilizatorio, corresponde a la sociabilidad asocial actuar como instrumento motorizador del proceso; el progreso moral, por otra parte, resulta, de acuerdo a Kant, de la *ilustración*, que no es otra cosa que “la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro”. De allí su admonición: “Ten el valor de servirte de tu propia razón!”⁴⁸

La idea de ilustración es usada por Kant en tres sentidos. En primer término, desde una perspectiva hermenéutica, Kant usa el concepto como un modelo de interpretación, como una especie de paradigma que le sirve para enjuiciar a los hombres y las sociedades. La ilustración es la meta a que debe aspirar tanto el individuo como la especie humana, y en tal sentido es la imagen modelo de la perfección que se busca y que nos permite valorar hombres y

⁴⁶ Kant, **Sobre la paz...**, p. 38

⁴⁷ Kant, **Ideas...**, p. 17

sociedades. En segundo lugar, la ilustración es un acto moral que tiene que ver con la autonomía de los individuos a la hora de obrar. En tercer lugar, la idea de ilustración tiene un contenido histórico en cuanto se refiere a un momento determinado de la historia, el momento en el cual vivió el propio Kant, y que es interpretado por el filósofo desde el paradigma del progreso.⁴⁹ Al respecto, dice Kant que: “Si ahora nos preguntamos, es que vivimos en una época ilustrada? La respuesta será: no, pero sí en una época de *ilustración*”, para la que el ser humano “no requiere más que una cosa, *libertad*...de hacer uso público de su razón íntegramente”.⁵⁰ Los tres sentidos del concepto de ilustración kantiano se sustentan en un basamento común: la razón humana, entendida como disposición (de racionalidad) que debe ser realizada por el hombre en la historia. Así, el progreso histórico no es exclusivamente resultado del “plan oculto de la naturaleza” (la sociabilidad asocial), sino también de los esfuerzos del individuo como agente moral y transformador de la sociedad, una vez que éste se eleva a la dignidad de su autonomía a través de la ilustración como pensar libre:

“Porque ocurre que cuando la Naturaleza ha logrado desarrollar, bajo esta dura cáscara, esa semilla que cuida con máxima ternura, a saber, la inclinación y oficio del *libre pensar* del hombre, el hecho repercute poco a poco en el sentir del pueblo (con lo cual éste se va haciendo cada vez más capaz de la *libertad de obrar*) y hasta en los principios del Gobierno, que encuentra ya compatible dar al hombre, que es algo más que una *máquina*, un trato digno de él”.⁵¹

De modo pues, que en la filosofía kantiana de la historia, se manifiesta una relación temporal entre los progresos legal (civilizatorio) y moral de la especie. Primeramente la humanidad progresa en el plano cultural, movida por la sociabilidad asocial, a espaldas de los individuos y merced al “plan oculto de

⁴⁸ Kant, **Filosofía...**, p. 25

⁴⁹ C. Flórez Miguel, “Comunidad ética y filosofía de la historia en Kant”, en, Muguerza y Rodríguez Aramayo, **Kant después de Kant**, p.207

⁵⁰ Kant, **Filosofía...**, pp. 28, 34

la Naturaleza”. Este progreso legal, por su parte, prepara las condiciones para que los individuos se hagan más ilustrados y comiencen gradualmente a hacer su propia historia con libertad y autonomía, *moralmente*.⁵² Si bien es cierto que en algunos textos Kant llega a afirmar que hasta un pueblo compuesto por “demonios” morales podría ser, a la vez, un pueblo de “buenos ciudadanos” (en un limitado sentido legal), la línea dominante de la reflexión kantiana indica que no es posible llegar a la creación de una legalidad perfecta en la práctica, si la misma no está sustentada en la moralidad de los individuos actuando en sociedad.

En síntesis, lo que Kant intenta mostrar es que la sociedad humana es *moralizable*, a pesar de las poco alentadoras lecciones de la experiencia⁵³, y que es precisamente la demostración de esa posibilidad lo que fortalece en los individuos la obligación ética⁵⁴ de contribuir libre y autónomamente a hacer más moral la sociedad. El plan de la Naturaleza, la sociabilidad asocial del hombre, no basta “para *vaticinar* (teóricamente) el futuro, pero, en sentido práctico, sí es suficiente y convierte en un deber el trabajar con miras a este fin (en absoluto quimérico)”.⁵⁵ El progreso histórico es, entonces, planteado por Kant como un rumbo hacia un mundo moral, que tiene sus bases en la sociedad civil y las leyes que los hombres establecen. Un segundo paso vendría dado por la armonía cosmopolita de todos los Estados, tema que Kant elabora en su opúsculo, ya varias veces citado, en torno a **La paz perpetua**. Finalmente, ya alcanzados el respeto a la ley en el plano jurídico y la paz en lo político, la marcha de la historia culminaría en la constitución de una comunidad ética según los principios de la virtud. Una tal comunidad ética es “el ideal utópico

⁵¹ Ibid., p. 37

⁵² Menéndez Ureña, p. 230

⁵³ Kant nos advierte que “tampoco hemos de esperar demasiado por parte de los hombres en relación con su progreso hacia lo mejor, para no ser objeto de escarnio por parte de los políticos, quienes se complacerían en considerar esta esperanza como la fantasía de una mente exaltada”, en, **Ideas...**, p. 97

⁵⁴ Menéndez Ureña, p. 231

⁵⁵ Kant, **Sobre la paz...**, p. 41

supremo de la razón como generadora de un mundo moral”⁵⁶, es decir, en resumen, el fin kantiano de la historia.

4

La argumentación a través de la cual se despliega la filosofía hegeliana de la historia es compleja, y conviene seguirla paso a paso, para minimizar los riesgos de extravío. Para comenzar, y a semejanza de Kant, Hegel parte de la convicción según la cual el “enorme sacrificio” que se patentiza en la historia “ha de tener por fundamento un fin último”.⁵⁷ Es en la historia universal donde “la masa entera del mal concreto aparece ante nuestros ojos”, y de allí que Hegel defina su reflexión como una *Teodícea*, es decir, “una justificación de Dios”, que se propone “hacer concebible el mal, frente al poder absoluto de la razón”.⁵⁸ Ante lo negativo, “que nos hace ver cómo en la historia universal lo más noble y más hermoso es sacrificado en su altar”, Hegel reivindica el poder y significado de la razón, “que quiere más bien en su lugar (de lo negativo, AR) un fin afirmativo: La razón no puede contentarse con que algunos individuos hayan sido menoscabados; los fines particulares se pierden en lo universal. La razón ve, en lo que nace y perece, la obra que ha brotado del trabajo universal del género humano, una obra que existe realmente en el mundo a que nosotros pertenecemos”.⁵⁹ El siguiente párrafo merece ser transcrito a plenitud, pues condensa aspectos claves de la visión histórica de Hegel:

⁵⁶ Florez Miguel, p. 210

⁵⁷ G. W. F. Hegel, **Lecciones sobre la filosofía de la historia universal** (Madrid: Alianza Editorial, 1997), p. 48

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 56-57. Ferrater mora indica que “Feuerbach dijo una vez que en todo el pensamiento de Hegel alentaba el fantasma de la teología. Sería más exacto decir que todo el pensamiento de Hegel es, en su entraña, teología...”, **Cuatro visiones...**, p. 95. Dice por su parte Maritain que “La filosofía de Hegel trató de abosorver toda la herencia teológica de la humanidad refundiéndola en términos puramente racionales”, **Filofofía de la historia**, p. 34

⁵⁹ *Ibid.*, p. 57

“...en lo tocante al verdadero ideal, a la idea de la razón misma, la filosofía debe llevarnos al conocimiento de que el mundo real es tal como debe ser y de que la voluntad racional, el bien concreto, es de hecho lo más poderoso, el poder absoluto, realizándose. El verdadero bien, la divina razón universal, es también el poder de realizarse a sí mismo. Este bien, esta razón, en su representación más concreta, es Dios. Lo que llamamos

Dios es el bien, no meramente como una idea en general, sino como una eficiencia. La evidencia filosófica es que sobre el poder del bien de Dios no hay ningún poder que le impida imponerse; es que Dios *tiene razón* siempre; es que la historia universal representa el plan de la Providencia. Dios gobierna el mundo; el contenido de su gobierno, la realización de su plan, es la historia universal. Comprender esta es la tarea de la filosofía de la historia universal, que se basa en el supuesto de que el ideal se realiza y de que solo aquello que es conforme a la idea tiene realidad. Ante la pura luz de esta idea divina, que no es un mero ideal, desaparece la ilusión de que el mundo sea una loca e insensata cadena de sucesos. La filosofía quiere conocer el contenido, la realidad de la idea divina y justificar la despreciada realidad, pues la razón es la percepción de la obra divina”.⁶⁰

Hegel, al igual que Kant, procura mostrar que la evidente irracionalidad de la historia no ocurre en vano, y que un principio de *razón* constituye de hecho el nexo interno que explica y concede sentido a los eventos. La tarea del filósofo consiste en “buscar en la historia un fin universal, el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo o del ánimo”, dando por supuesto, como verdad, “que en los acontecimientos de los pueblos domina un fin último, que en la historia universal hay una razón”. El filósofo se aproxima a la historia “con fe en la razón” y la trata “como un material...no dejándola tal como es, sino *disponiéndola* con arreglo al pensamiento y *construyendo a priori una historia*”, desentrañando “el espíritu de los acontecimientos” que responde a “una

⁶⁰ Ibid., p. 78

necesidad superior”.⁶¹ Dicho de otra manera, para Hegel la filosofía de la historia no es una mera reflexión filosófica sobre la historia, sino la historia misma hecha filosófica en cuanto distinta a la exclusivamente empírica, no sólo comprobada como una serie de hechos sino *comprendida* por “aprehensión de las razones por las cuales acontecieron los hechos como acontecieron”.⁶²

El gran contenido de la historia universal “es racional y tiene que ser racional”, afirma Hegel; y esa historia “se desenvuelve *en el terreno del espíritu*...El reino del espíritu es el creado por el hombre. Podemos forjarnos toda clase de representaciones sobre lo que sea el reino de Dios; siempre ha de ser un reino del espíritu, que debe ser realizado en el hombre y establecido en la existencia”.⁶³ El curso del espíritu es, pues, una creación humana, enmarcada dentro del plan de la Providencia, y esa creación humana constituye un curso de progreso, definido como la serie de fases por las que pasa la conciencia de la libertad.⁶⁴ En cuanto al plan de la Providencia, Hegel se explica de este modo:

“Podría no haber dicho que nuestra afirmación de que la razón rige y ha regido el mundo, se expresa en forma religiosa, cuando afirmamos que la Providencia rige el mundo. Así no hubiera recordado esta cuestión de la posibilidad de conocer a Dios. Pero no he querido dejar de hacerlo...para evitar la sospecha de que la filosofía se atemorice...de recordar las verdades religiosas y las aparte de su camino, como si, acerca de ellas, no tuviera la conciencia tranquila...Se acusa de orgullo a la razón por querer saber algo sobre Dios. Pero más bien debe decirse que la verdadera humildad consiste justamente en reconocer a Dios en todas las cosas, tributándole honor en todo y principalmente en el teatro de la historia universal”.⁶⁵

⁶¹ Ibid., pp. 41, 42, 44, 46

⁶² Collingwood, p. 117

⁶³ Hegel, pp. 45, 59

⁶⁴ Ibid., pp. 127, 131. En palabras de Walter Kaufmann, para Hegel “la historia es el relato de la libertad humana”, **Hegel** (Madrid: Alianza Editorial, 1985), p. 246

⁶⁵ Ibid., p. 52

Debe quedar claro, entonces, que la “razón” cuyos designios se patentizan en la historia no es, según Hegel, ni una razón natural abstracta ni una razón divina trascendente, sino la razón humana⁶⁶, una razón secular que, sin embargo, halla su sentido final en la suposición de un “plan divino”. Con respecto al progreso del espíritu, Hegel se refiere al “espíritu del pueblo”: “Los espíritus de los pueblos se diferencian según la representación que tienen de sí mismos, según la superficialidad o profundidad con que han sondeado, concebido, lo que es el espíritu...Los pueblos son el concepto que el espíritu tiene de sí mismo. Por tanto, lo que se realiza en la historia es la representación del espíritu. La conciencia del pueblo depende de lo que el espíritu sepa de sí mismo; y la última conciencia, a que se reduce todo, es que el hombre es libre”.⁶⁷ De acuerdo a esta visión del progreso de la conciencia sobre la libertad, Hegel traza a grandes rasgos su esquema de la evolución histórica, sosteniendo que “Los *orientales* no saben que el espíritu, o el hombre como tal, es libre en sí. Y como no lo saben, no lo son. Sólo saben que hay *uno* que es libre...Este *uno* es, por tanto, un déspota, no un hombre libre, un humano. La conciencia de la libertad solo ha surgido entre los *griegos*; y por eso han sido los griegos libres. Pero lo mismo ellos que los romanos solo supieron que *algunos* son libres, mas no que lo es el hombre como tal...Solo las naciones germánicas han llegado, en el cristianismo, a la conciencia de que el hombre es libre como hombre, de que la libertad del espíritu constituye su más propia naturaleza”. Y posteriormente asevera: “En la época cristiana, el espíritu divino ha venido al mundo, ha puesto su sede en el individuo, que ahora es perfectamente libre, con una libertad sustancial”.⁶⁸ Según este esquema, a cada nuevo paso, en el avance de sus fases sucesivas, la conciencia de la libertad aparece exaltada y enriquecida, convirtiéndose en el motor de la marcha del hombre hacia un ideal de perfección: “La historia universal, escribe, es la exposición del proceso divino y absoluto del espíritu, en sus formas supremas; la exposición de la serie de fases a través de las cuales el espíritu alcanza su verdad, la conciencia de sí mismo.

⁶⁶ Collingwood, p. 121

⁶⁷ Ibid., p. 65

Las formas de estas fases son los espíritus de los pueblos históricos, las determinaciones de su vida moral, de su constitución, de su arte, de su religión y de su ciencia”.⁶⁹

Ahora bien, la urdimbre de la historia universal “no comienza con *ningún fin consciente*”; en la historia universal, “y mediante las acciones de los hombres, surge algo más de lo que ellos se proponen y alcanzan, algo más de lo que ellos saben y quieren inmediatamente. Los hombres satisfacen su interés; pero, al hacerlo, producen algo más, algo que está en lo que hacen, pero que no estaba en su conciencia ni en su intención”.⁷⁰ Esta idea se asemeja al tema kantiano de la “sociabilidad asocial”, y Hegel la conceptúa como “el ardid de la razón”, que hace “que las pasiones obren por ella”:

“El interés particular de la pasión es...inseparable de la realización de lo universal; pues lo universal resulta de lo particular y determinado, y de su negación. Lo particular tiene su interés propio en la historia universal; es algo finito y como tal debe sucumbir. Los fines particulares se combaten uno a otro y una parte de ellos sucumbe. Pero precisamente con la lucha, con la ruina de lo particular se produce lo universal. Este no perece. La idea universal no se entrega a la oposición y a la lucha, no se expone al peligro; permanece intangible e ilesa, en el fondo, y envía lo particular de la pasión a que en la lucha reciba los golpes...Lo particular es la mayoría de las veces harto mezquino frente a lo universal. Los individuos son sacrificados y abandonados. La idea no paga por sí el tributo de la existencia y de la caducidad; págalo con las pasiones de los individuos”.⁷¹

La historia sigue su camino racionalmente, haciendo uso de las pasiones humanas para hacer avanzar el proceso de autoconciencia del espíritu como

⁶⁸ Ibid., pp. 67, 132

⁶⁹ Ibid., p. 76

⁷⁰ Ibid., pp. 84-85

⁷¹ Ibid., p. 97

conciencia de la libertad. De allí que, por ejemplo, la importancia de los llamados “individuos histórico-universales” (como César y Napoleón) no pueda reducirse a sus intenciones y designios: seguramente fueron la mayor parte de las veces empujados por sus ambiciones y pasiones, pero en medio de esa turbulencia dieron origen a situaciones y resultados que no pretendían. Como lo expresa Walter Kaufmann, agudo analista del pensamiento hegeliano: “por lejos que haya estado de su conciencia (esos individuos) han contribuido, a la larga, al desarrollo de la libertad en el mundo moderno”.⁷²

5

Con el sistema hegeliano, la filosofía especulativa de la historia alcanzó uno de sus puntos culminantes. El rechazo al hegelianismo, por otra parte, sienta las bases para la llamada “filosofía crítica de la historia”, una reflexión que intenta distanciarse de manera definitiva del motivo religioso, y que no pretende ser expresión de los designios de la Providencia. Dos son los cuestionamientos fundamentales que el nuevo tipo de reflexión “científica” realiza a la filosofía de la historia, en el sentido de Kant y Hegel: En primer lugar, la brecha existente entre, de un lado, los principios *a priori* de la razón, y de otro lado la realidad empírica que no necesariamente se ajusta a las prescripciones del sistema: “Hay —escribe Walsh— todo un abismo entre la actividad del historiador que descubre datos sobre el pasado y la del filósofo que inventa un punto de vista desde el cual puede dárseles sentido. El filósofo, según parece, puede producir una explicación racional de la historia sin tener en cuenta el curso detallado de los cambios históricos”.⁷³ El punto puede formularse también así: si se nos asegura que la historia se ciñe y debe ceñirse a determinada norma, que estímulo resta para llevar a cabo la tarea de descubrirla en la realidad empírica? En segundo lugar, es igualmente válida la pregunta (y su cuestionamiento

⁷² W. Kaufmann, p. 258

⁷³ Walsh, p. 152

implícito): si la historia es un proceso inacabado, cómo entonces puede descubrirse empíricamente su plan general?⁷⁴

Dilthey, figura clave de la visión “crítica”, asume estos cuestionamientos y arremete contra la “superstición” que “somete los trabajos de los historiadores a un misterioso proceso de alquimia para transmutar la materia de lo singular, hallada en ellos, en el oro puro de la abstracción, y obligar a la historia a revelar su último secreto”, añadiendo que “No hay una última y simple palabra de la historia que exprese su verdadero sentido, del mismo modo que la naturaleza no tiene una palabra semejante que revelar”.⁷⁵ Frente a las aspiraciones, a su modo de ver excesivas, de la filosofía especulativa de la historia, Dilthey presenta como alternativa su concepción crítica, que sin embargo persevera en el intento de desentrañar un *sentido* de la vida y la historia, aunque secularizado.

El programa que propone Dilthey consiste en “una investigación histórica fundada en un dominio lo más amplio posible de las ciencias particulares del espíritu”, que permita comprender la realidad extremadamente compleja de la historia “mediante las ciencias que investigan las uniformidades de los hechos más sencillos en que podemos descomponer esa realidad”. Más en concreto:

“...el conocimiento del conjunto de la realidad histórico-social, frente a la que nos encontramos como ante el problema más general y último de las ciencias del espíritu, se realiza sucesivamente en un contexto de verdades, fundado en una reflexión gnoseológica sobre sí mismo, en el cual se edifican, sobre la teoría del hombre, las teorías particulares de la realidad social, y estas se aplican en una verdadera ciencia histórica progresiva, para explicar cada vez más de la realidad histórica efectiva, ligada a la interacción de los individuos. En este contexto de verdades, la interacción entre el hecho, la ley y la norma se conoce mediante la

⁷⁴ Ibid., p. 180

⁷⁵ Dilthey, **Introducción...**, p. 155

autognosis. De él resulta también hasta qué punto estamos aún lejos de toda posibilidad visible de una teoría general del curso de la historia, en qué sentido modesto puede hablarse de algo semejante. La historia universal, en la medida en que no es algo sobrehumano, sería la conclusión de ese todo de las ciencias del espíritu”.⁷⁶

El rechazo a la filosofía kantiano-hegeliana de la historia deviene para Dilthey en la formulación de una filosofía del hombre o de la “vida”, que enfatiza el carácter histórico de los valores y la relatividad de la verdad, sobre la base de una constante percepción del ser humano como ser histórico.⁷⁷ El sujeto, según Dilthey, es la totalidad síquica del ser viviente; la crítica histórica analiza las categorías a través de las cuales la vida se manifiesta, pues la vida es a la vez sujeto y objeto en la historia.⁷⁸ A pesar de su cuestionamiento a la búsqueda de un sentido superior en la historia, Dilthey no obstante argumenta —con planteamientos que recuerdan la “sociabilidad asocial” kantiana y el “ardid de la razón” de Hegel— que la observación científica es capaz de mostrarnos que la disociación de funciones y la acumulación de resultados permiten a los hombres “crear involuntariamente los sistemas progresivos de lo verdadero” en la historia.⁷⁹ Ya desaparecidos, presuntamente, los dogmas cristianos, y perdida la fe en un destino trascendente, queda solamente —y Dilthey quiere aceptarlo así con ecuanimidad— la creación del hombre por sí mismo a través del tiempo: “La historia se convierte de ese modo en el lugar donde se manifiesta el espíritu...(a través) de las religiones, así como en el arte, la ciencia, y la filosofía”.⁸⁰ No se trata del “espíritu” en la concepción hegeliana, sino de las manifestaciones supremas de la vida humana en su proceso de autocomprensión y despliegue

⁷⁶ Ibid., p

p. 159-160

⁷⁷ Wilhelm Dilthey, *Crítica de la razón histórica* (Barcelona: Ediciones Península, 1986), pp. 238-286

⁷⁸ Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire* (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1969), pp. 27-28; Dilthey, *Crítica...*, pp. 179-237

⁷⁹ Aron, p. 31; Dilthey, *Crítica...*, pp. 89-178

⁸⁰ Aron, pp. 33-34. Sobre este proceso, véase, W. Dilthey, “La conciencia histórica y la concepción del mundo”, en *Teoría de la concepción del mundo (Obras de Wilhelm Dilthey, VIII)*, (México: FCE, 1978), pp. 3-63

existencial en la historia, proceso que incluye las religiones, que Dilthey — aunque desde una perspectiva no-religiosa— sabe apreciar como expresiones legítimas del drama humano.

Ahora bien, Dilthey recalca que la vida no tiene una significación trascendente, sino que su significación es ella misma: Ninguna historia está acabada porque su significación “no puede definirse sino al término de la evolución (humana). La historia universal es la biografía, o podría quizás decirse la autobiografía de la humanidad: al igual que el significado de toda existencia, el de la humanidad solo se definirá cuando la aventura haya culminado...La última palabra de la filosofía no es, pues, el relativismo sino la soberanía de la razón, ni el escepticismo sino la fe en el hombre”.⁸¹ Dilthey pide que el rechazo a cualquier sentido trascendente de la vida y la historia no sea asumido como un fracaso sino como un signo de sabiduría y sensata resignación: “De vuelta de las ilusas ambiciones de la juventud, el hombre acepta virilmente la vida humana”.⁸² Y es precisamente en este punto, el de una historicidad vital asumida en su angustia y “nobleza”, donde se ubica la primera fase de la reflexión heideggeriana sobre el “sentido del ser”, expuesta de manera primordial en **El ser y el tiempo**. Heidegger interpreta el pensar de Dilthey en el sentido de mostrar que la fundamentación de la historicidad y de la historiografía es posible sólo a la luz de un replanteamiento del problema del ser.⁸³ Heidegger, dice Poggeler, “ha intentado apropiarse de la obra de (Dilthey) por lo que respecta al punto central y absolutamente decisivo”, que no es otro que el esfuerzo por responder a esta interrogante: “Puede la filosofía delimitar la historia acontecida como ámbito determinado y especial, o pertenece la meditación sobre la historia acontecida a la cimentación de la filosofía misma?”⁸⁴ Heidegger toma la segunda opción, en cuanto a concebir la meditación sobre la historia acontecida como un

⁸¹ Aron, pp. 87-88; Dilthey, **Teoría...**, pp. 81-93, 176-207/249-258

⁸² *Ibid.*, p. 97

⁸³ Martin Heidegger, **El ser y el tiempo** (México: FCE, 1971), pp. 423-435; Gianni Vattimo, **Introducción a Heidegger** (Barcelona: Editorial Gedisa, 1998), p. 18

⁸⁴ Otto Poggeler, **El camino del pensar de Martin Heidegger** (Madrid: Alianza Editorial, 1986), p.p. 32-33

pensar que pertenece a la cimentación de la filosofía misma, y en ese sentido aprueba la tarea planteada por Dilthey: “llegar a la comprensión filosófica de la ‘vida’, y dar a esta comprensión una base hermenéutica segura en la ‘vida misma’”.⁸⁵ En Dilthey, el intento de “fundar” una lógica de las ciencias del espíritu termina en la pregunta por la vida misma, acaecida históricamente; en Heidegger, el ser mismo vuelve a convertirse en problema, pues sólo a través de la pregunta que interroga por el sentido del ser “puede ser fundado en su originariedad el pensar históricamente acontecido”. La historia de la época moderna, sostiene Heidegger, no ha avanzado en dirección a una tal fundación, sino que ha seguido estando afectada por una insuficiente aprehensión del ser, heredada de los antiguos.⁸⁶

Al preguntarse, “qué es el ser?”, Heidegger responde: “El es el mismo”, y añade que “no es Dios y no es un fundamento del mundo”; el ser “está más allá de todo ente y a la vez más cercano al hombre que todo ente, sea éste una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, sea éste un ángel o Dios. El ser es lo más cercano. Pero la cercanía es para el hombre lo más lejos”.⁸⁷ Si bien el planteamiento es enigmático, es claro que para Heidegger la llamada “historia del ser” equivale a la historia de la relación del hombre con el ser, o, de modo más preciso, del ser (que es “lo más cercano”) con el ser humano y con la verdad. Esa historia, en particular la historia de Occidente, está “determinada metafísicamente”,⁸⁸ y la historia de la metafísica “determina nuestra existencia”.⁸⁹ Dicho en otros términos, la metafísica es al mismo tiempo historia del ser y *nuestra* historia, no como obra nuestra sino como situación que nos constituye.

⁸⁵ Heidegger, **El ser y el tiempo**, p. 429

⁸⁶ Poggeler, p. 35

⁸⁷ Martin Heidegger, **Carta sobre el humanismo** (Madrid: Taurus, 1966), p. 28

⁸⁸ Martin Heidegger, **The question concerning technology and other essays** (New York; Harper & Row, 1977), p. 57,

⁸⁹ Martin Heidegger, **Escritos sobre la Universidad alemana** (Madrid: Tecnos, 1989), p. 72

En una primera etapa de su pensar, que incluye **El ser y el tiempo** y encuentra uno de sus puntos culminantes en el discurso pronunciado al asumir el Rectorado de la Universidad de Friburgo en 1933, Heidegger concede al ser humano un peso histórico en la definición de una existencia auténtica, ya que “el espíritu es el decidirse, originariamente templado y consciente, por la esencia del ser. Y el *mundo espiritual* de un pueblo no es una superestructura cultural como tampoco un arsenal de conocimientos y valores utilizables, sino que es el poder que más profundamente conserva las fuerzas de su raza y de su tierra”.⁹⁰ En esa fase inicial, caracterizada por la importancia que Heidegger concede a la angustia del individuo (*Dasein*), que siente que todo su mundo se hunde en la insignificancia⁹¹, su filosofía parece conceder a lo que hace o deja de hacer el *Dasein* un impacto real. A partir de mediados de la década de los treinta, no obstante, se perfila con nitidez el llamado “giro” o “viraje” del pensamiento heideggeriano, según el cual “La historia no acontece primeramente como suceder”⁹². En este nuevo esquema, el hombre está “arrojado” por el ser, y su papel consiste en “cuidar” la verdad del ser para que “en la luz del ser aparezca el ente en cuanto el ente que lo es. Si él aparece, si y cómo el Dios y los dioses, la historia y la naturaleza vienen, se presentan y se ausentan; sobre esto no decide el hombre”.⁹³ El *Dasein* es ahora el pasivo “pastor del ser”⁹⁴, y el motivo religioso, aliado a una visión de la historia, adquiere en Heidegger un más claro perfil. La historia del ser deviene la historia del “olvido del ser” por parte de un *Dasein* extraviado en el nihilismo, es decir, en una situación de “ocultamiento” del ser.⁹⁵ Este proceso incluye una “caída”, un “misterio”, una “revelación”, un “advenimiento”, así como una posibilidad de “salvación”.⁹⁶ Como con acierto señala Lowith, la segunda fase del pensamiento heideggeriano intenta articular algo en esencia inefable. Su influencia sobre tantos espíritus se explica por su

⁹⁰ Ibid. pp. 12-13

⁹¹ Heidegger, **El ser y el tiempo**, pp.204-211; Vattimo, pp. 67-68

⁹² Heidegger, **Carta...**, p. 33

⁹³ Ibid., pp. 27-28

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ Heidegger, **The question...**, pp. 109-110

⁹⁶ Ibid., pp. 25, 27, 37, 39, 47, 66,

tono místico-religioso y por su naturaleza escatológica, que atrae a aquellos que “ya no son cristianos creyentes pero que sin embargo quieren acceder a un compromiso religioso”.⁹⁷

Heidegger interpretó su “giro” como un “evento fundamental en la historia”, orientado a “conducir la humanidad contemporánea a una relación primaria con el ser”.⁹⁸ La historia que Heidegger dibuja comienza con el platonismo y su fatídica distinción entre las esferas de lo sensible y lo suprasensible, distinción que —argumenta Heidegger— distorsionó decisivamente nuestra comprensión del ser, cuya verdad a partir de entonces es concebida como “idea” o “representación”, es decir, como algo que pertenece al sujeto. De allí se desprendió a su vez la degeneración del pensamiento a su nivel instrumental, raíz primigenia de la “voluntad de poder” que nos lleva a procurar un total control técnico sobre el mundo. Esa voluntad de instrumentalización tecnológica es rasgo fundamental de la imagen moderna de la vida, una imagen de acuerdo a la cual el ser (y los entes) son objetos disponibles para nuestro dominio.⁹⁹ Ahora bien, esta historia “no es un mero producto humano”, sino que es destinada así por el ser, y el hombre sólo es libre si “se hace parte de esa destinación y se apresta a oír y escuchar” los designios del ser.¹⁰⁰ En otras palabras, el olvido de la distinción entre el ser y los entes, la colocación del ser en el mismo plano que los entes, el olvido de la verdad del ser, es el propio destino del ser y se hace patente como designio del ser, no solamente por una falla o error humano en la interpretación filosófica y el equívoco metafísico desde el platonismo a nuestros días. En ese rumbo, el hombre corre el peligro de “una precipitada caída”¹⁰¹: “En la medida en que no somos otra cosa que la apertura al ser del ente, la metafísica como modo de abrirse al ente olvidando al ser, es nuestra misma esencia y en ese sentido se

⁹⁷ Karl Lowith, **Martin Heidegger and European Nihilism** (New York: Columbia University Press, 1995), pp. 34, 38-39, 46-47, 96, 133

⁹⁸ Carta de Heidegger a Sartre, 28 de octubre de 1945, citada por Lowith, *ibid.*, p. 12

⁹⁹ Heidegger, **The question...**, pp. 11-13, 19, 24-25, 65, 109-110; Lowith, p. 21

¹⁰⁰ *Ibid.*,

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 27

puede decir que es nuestro destino”.¹⁰² El ser no sólo es olvidado sino que él mismo se oculta o desaparece: el Occidente es la tierra de la metafísica, como tierra del ocaso y crepúsculo del ser.¹⁰³

Tenemos entonces, en primer término, la definición platónica del ser como *idea*, que a su vez está en la base de la reducción cartesiana del ser verdadero (y del verdadero ser) a la certeza del sujeto que piensa, equivale a una reducción de las cosas a sí mismo por parte del yo, y tiene el carácter de una toma de posesión, del ser a la voluntad del sujeto. Este proceso de la metafísica constituye los modos de ocultarse y de revelarse del ser mismo, lo cual significa que a este desarrollo filosófico corresponde —pues está fundado en él— un desarrollo del modo de ser efectivo del hombre en el mundo.¹⁰⁴ En palabras de Heidegger: “sólo en cuanto la iluminación del ser se apropia y acontece, se entrega en propiedad al ser del hombre. Pero el que el En, la iluminación como verdad del ser mismo, se acontezca y apropie es el envío del ser mismo”.¹⁰⁵ Semejante aseveración plantea una muy especial perspectiva sobre la verdad y la libertad, pues:

“...el pensamiento del ser como verdad ontológica, como institución del proyecto en el cual aparecen las cosas, no puede pertenecer al hombre como producto de éste porque el mismo hombre (en todo hacer, elegir y producir) presupone ya abierta esa apertura. Elegir y hacer, también pensar, en el sentido en que esto se entiende como una actividad del hombre, exigen que ya esté abierto un ámbito en el que el hombre se encuentre en relación con los entes y consigo mismo. Todo acto libre del hombre presupone esta libertad más originaria posee la libertad, sino que la libertad posee al hombre”.¹⁰⁶

¹⁰² Vattimo, p. 78

¹⁰³ Ibid., p. 81; Heidegger, *The question...*, pp. 65, 109-110,

¹⁰⁴ Vattimo, p. 85

¹⁰⁵ Heidegger, *Carta...*, pp. 34-35

La *técnica* expresa, en el plano del modo de ser del hombre en el mundo moderno, el despliegue y cumplimiento de la metafísica. Al darse el ser ya solamente como voluntad, que es el modo extremo de su ocultamiento —dejando aparecer sólo al ente—, corresponde la técnica moderna, que se concreta efectivamente, como “organización total”, como orden del mundo. Queda así abolido el ya pálido recuerdo de la diferencia ontológica entre el ser y los entes. El ser del ente es totalmente el ser impuesto por la voluntad del hombre productor y organizador, y la metafísica es cumplida en la instrumentalización plena del mundo.¹⁰⁷ Qué nos ocurre entonces? Y responde Heidegger: “Todo funciona. Esto es precisamente lo inhóspito, que todo funciona y que el funcionamiento lleva siempre a más funcionamiento y que la técnica *arranca al hombre de la tierra cada vez más y lo desarraiga* (énfasis AR)...el desarraigo del hombre es un hecho. Sólo nos quedan puras relaciones técnicas...Sólo un dios puede aún salvarnos”.¹⁰⁸ Ese desarraigo se dá en medio de la organización total, donde todo es conocido o potencialmente cognoscible a través del método científico, y allí, sin “misterio”, al hombre —escribe Heidegger— “le es negada la posibilidad de acceder a una más original revelación y por ende a experimentar el llamado de una verdad primordial”.¹⁰⁹ No obstante, existe una esperanza de salir del desarraigo:

“Piénsase aquí en la posibilidad de que la civilización mundial...deje atrás un día la configuración cuyo signo técnico, científico e industrial lleva, como la única medida de una estancia del hombre en el mundo —que la deje atrás no, desde luego, partiendo de sí mismo y de sus propias fuerzas, sino a partir de la disponibilidad de los hombres para un destino para el cual no deja de llegar a nosotros, los hombres, en el corazón

¹⁰⁶ Vattimo, p. 98

¹⁰⁷ Ibid., pp. 86-87

¹⁰⁸ Heidegger, **Escritos...**, pp.70-71

¹⁰⁹ Heidegger, **The question...**, p. 28

de una partida no detenida aún, y se la oiga o no se la oiga, una llamada".¹¹⁰

Quién nos "llama"? De dónde proviene la llamada? Cómo la escuchamos? Cómo podemos responderle? La filosofía de Heidegger penetra finalmente un territorio que bien podemos calificar de cuasi-místico, aunque su referencia pretende ser histórica. Su reflexión sobre el desarrollo de la metafísica intenta mostrar que el ser tiene una historia, y que ésta no es otra que el "eventualizarse" del ser en los diversos modos en que dicha historia define o determina el modo de relacionarse el *Dasein* con los entes y consigo mismo. Las aperturas del ser acontecen de vez en vez, y por ello mismo pueden hallarse y ser reconocidas. En ocasiones, Heidegger parece sugerir que ese reconocimiento de la apertura del ser por parte del *Dasein* resulta de una "iluminación" del ser, que acontece en el hombre, quien empero no dispone de ella pues es más bien la iluminación la que dispone de él.¹¹¹ Dicho de otra manera, la "iluminación" es como una "gracia" del ser.¹¹² Otras veces, sin embargo, el filósofo indica que el hombre tiene la posibilidad de contribuir a hacer efectiva la apertura del ser, por el hecho de que esa apertura no es una estructura trascendental sino que es un evento, aún en el sentido literal de *hecho* o acontecimiento histórico.¹¹³ El hombre está en capacidad de preparar un "refugio", un "hogar", una "morada" para el ser, y así dar fin a la "apatridad" del ser, que por los momentos (antes del "retorno al hogar" del ser, de la reconciliación y reencuentro del *Dasein* en la apertura del ser) es el "destino del mundo".¹¹⁴

¹¹⁰ Martin Heidegger, "El final de la filosofía y la tarea del pensar", en, varios autores, **Kierkegaard vivo** (Madrid: Alianza Editorial, 1966), p 166

¹¹¹ Vattimo, pp. 101, 104

¹¹² Véase, Heidegger, **The question...**, p. 47

¹¹³ Vattimo, p. 104. Heidegger encuentra en el arte un campo donde la actividad del hombre no es sólo óptica (interior al mundo del ente), sino también ontológica (determinante de la apertura misma en la cual se presenta el ente). El arte no es, sin embargo, el único modo de darse la verdad en la actividad del hombre. Véase, Vattimo, pp. 102-115

¹¹⁴ Heidegger, **Carta...**, pp. 37-38; **The question...**, p. 40

Si bien Heidegger no elabora con la precisión deseable su idea de una vuelta al hogar del ser, es clara en su obra tardía una aspiración de “salvación”¹¹⁵ del hombre a través de un “reencuentro” en la apertura del ser, de un “viraje” en la relación de los hombres con el ser. Se trata de una especie de redescubrimiento de lo sagrado, en el “advenimiento del ser”¹¹⁶, de una *parusía* que está por llegar, que por ahora sólo podemos presagiar, pues tal vez “no estamos aún maduros”¹¹⁷ para concebirla a plenitud. De modo que, por un lado, el pensar de Heidegger se despliega en un contexto histórico, en cuanto que sostiene que el ser emerge a su apertura en encrucijadas decisivas y definibles de la historia; pero, por otro lado, la reflexión heideggeriana trasciende lo estrictamente histórico, distanciándose de todo “representar” y concibiendo la historia como destinación del ser.¹¹⁸ Estos dos planos del pensar convergen en una aspiración de reconciliación del hombre con el ser, reconciliación que, en la época moderna, requiere de nuestra parte una manera diferente de relación con la técnica. Cabe citar *in extenso* a Poggeler sobre el punto:

“Lo que salva no se halla fuera de la técnica, sino que se enraiza y fructifica en la esencia de ésta. El hombre no alcanzará nunca aquello que salva mientras se limite a impulsar...la técnica a ciegas, ni tampoco mientras la condene como obra diabólica, sino que sólo lo alcanzará cuando torne a hospedarse en su esencia. Experimentada en su esencia, la técnica misma deja vía libre al desocultamiento que custodia al ser en su esencia, y que se asienta en el mundo como arquitectura de éste. En la experiencia de la esencia de la técnica, la técnica es conocida y reconocida como una manera determinada del salir de lo oculto (por parte del ser, AR), viéndose...de tal manera restringida a dejar que acontezca la acción de salir de lo oculto que no desplaza ni desquicia ya las otras maneras de salir de lo oculto ni la esencia del desocultamiento mismo...el hombre gana serenidad

¹¹⁵ Heidegger, *The question...*, pp. 28, 32-33

¹¹⁶ Heidegger, *Carta...*, p. 66

¹¹⁷ Heidegger, *The question...*, p. 94; Lowith, pp. 55, 60-63, 70

¹¹⁸ Lowith, *Martin Heidegger...*, p. 93

para utilizar los aparatos y sistemas técnicos sin tomar al emplazar y solicitar técnicos como única manera del hacer salir de lo oculto. Viene a abrirse así al misterio, al ocultamiento como centro cordial del desocultamiento, llegando con ello a ser libre para la eclosión del mundo”.¹¹⁹

6

Hemos visto que el pensamiento de Heidegger retoma con fuerza el motivo religioso, que consideramos fundamental en el contexto de la filosofía de la historia. En tal sentido, el pensar heideggeriano representa un viraje con respecto al rumbo que venía tomando la relexión sobre el curso de la historia a partir de Dilthey. Si bien fue Dilthey quien condujo el pensar histórico moderno a tomar conciencia sobre su propia naturaleza, potencial y limitaciones, según Heidegger el planteamiento diltheyano también se enmarca dentro del esquema metafísico-moderno, heredero de la tradición platónico-cartesiana, que pretende establecer lo verdadero en función de la certeza del sujeto, contribuyendo así al ocultamiento de la verdad y al “olvido del ser”.¹²⁰ La reinterpretación de la tradición teológica por parte de Heidegger, sin embargo, se mantiene a prudente distancia de la fe estrictamente religiosa, aunque como ya constatamos al analizar la dirección general y terminología de su pensar, tal “distancia” a veces luce muy corta.

Sería un error suponer que esa tradición engloba contenidos uniformes y unívocos. Se trata, en realidad, de una línea de especulación sobre el hombre y la historia que, ciertamente, se desprende de la semilla agustiniana, pero que en nuestro tiempo presenta variaciones y peculiaridades dignas de ser destacadas. En ese orden de ideas, cabe señalar que el pensamiento de Agustín ha sido, con razón, sistemáticamente interpretado en términos de una radical distinción

¹¹⁹ Poggeler, p. 267

¹²⁰ Ibi., p. 203

entre, de un lado, un mundo terrenal, que puede o no ser pues depende de la palabra creativa de Dios, y de otro lado el espacio infinito de la fe cristiana, como firme confianza en lo que es invisible y en consecuencia indemostrable, aunque sí susceptible de adhesión a través de un compromiso personal. El cristiano, de acuerdo a esta tendencia dentro de la tradición agustiniana, menosprecia al mundo así como los intentos de reconciliar revelación con razón:

“De aquí que la *historia* de la Ciudad de Dios no se coordine con la de la Ciudad del Hombre, sino que es la única verdadera historia de salvación, y el curso histórico (*procurus*) de la Ciudad de Dios consiste en su *peregrinatio*. Para San Agustín, y para todos los que piensan genuinamente en cristiano, el *progreso* no es más que un peregrinaje...Para un hombre como San Agustín, todas nuestras lucubraciones acerca del progreso, de las crisis y del orden mundial le hubieran parecido pueriles, porque desde un punto de vista cristiano, no existe más que un progreso: aquel dirigido a una más marcada distinción entre la fe y la falta de ella, entre Cristo y Anticristo. Solo hay dos crisis de real importancia: Edén y Calvario, y únicamente un orden del mundo: la dispensación divina, mientras que el orden de los imperios es ‘un desenfreno en una variedad infinita de torpes placeres’”.¹²¹

Esta interpretación de la visión cristiana de la historia, lleva a extremos una tendencia que no es, sin embargo, universalmente compartida por los filósofos cristianos modernos. Para Maritain, por ejemplo, Agustín intenta mostrar el sentido inteligible de la historia, de la secuencia de los acontecimientos *en* el tiempo, sin que se establezca una radical ruptura entre la sabiduría filosófica y la teológica. La filosofía de la historia tiene que ver no con la conducta del individuo sino con todo el desenvolvimiento de la humanidad, y pertenece por consiguiente a la filosofía moral. Según Maritain, como apuntábamos al comienzo de este estudio, la historia —vista desde la óptica

¹²¹ Lowith, *El sentido de la historia...*, pp. 243, 246-247

cristiana— no es un problema a ser resuelto sino un misterio a ser contemplado: “un misterio que es en cierto modo suprainteligible (hasta donde depende de los propósitos de Dios) y en cierto modo infrainteligible (en cuanto reúne materia y contingencia y depende de la insignificancia inyectada por el hombre cuando comete el mal)”. Maritain reivindica para la cristiandad la aceptación del tiempo y de su historia, aceptación que requiere, para no hundirse en una oscura angustia, descubrir un significado transhistórico a los eventos. La historia de la Iglesia conduce hacia la Revelación final del Reino de Dios, que, como dice Agustín, está más allá de la historia, y su sola finalidad es la revelación plena de ese Reino. Mas la historia del mundo tiene también sus fines, que se oponen absolutamente, pues conduce al mismo tiempo hacia el reino del mal y la perdición y hacia el Reino de Dios, como términos que están más allá de sus fines naturales:

“Y respecto del fin relativamente último, al fin natural del mundo, se hace necesaria la misma consideración: este fin natural es...triple: dominio sobre la naturaleza, conquista de autonomía, y manifestación de todas las potencialidades de la naturaleza humana. Pero hay un fin opuesto (en el sentido del resultado final), el desperdicio y el desecho consistente en la acumulación del mal en el curso de la historia. Aquí tenemos —en esta perspectiva filosófica— una especie de infierno, del cual el mundo y la historia del mundo pueden ser liberados sólo si el mundo cesa de ser, sólo si hay un comienzo completamente nuevo y una tierra nueva, un mundo transfigurado. Así, tenemos un acceso filosófico a la noción teológica de la transfiguración del mundo”.¹²²

Tenemos entonces que la marcha de la historia es un doble y antagónico movimiento de ascenso y descenso, un doble “progreso” o avance simultáneo en el sentido del bien y del mal, que encuentra su significado, como lo expresa

¹²² Maritain, **Filosofía de la historia**, pp. 30, 40-41, 45, 123-124,

Niebuhr, en “El misterio de la Divina Providencia”.¹²³ Para Niebuhr, a semejanza de Maritain y otros filósofos cristianos, nada menos que una revelación divina, como la articulada por la teología cristiana, suministra una base sólida para desentrañar el significado de la historia. A diferencia de la tradición kantiano-hegeliana, Niebuhr enfatiza la noción de “misterio” como esencial para una interpretación adecuada de los procesos históricos, y cuestiona las expectativas excesivas que algunos pensadores —Hegel en particular— conceden a la libertad humana creciente como garantía del progreso social racional. No hay, dice Niebuhr, una necesaria conexión entre libertad y virtud, y es falso que se pueda, como creía Hegel cambiar finalmente toda la “situación humana”.¹²⁴ La visión cristiana se protege ante estas exageradas expectativas mediante una concepción más realista de la naturaleza humana, según la cual el mal que existe en la historia no es algo accidental o pasajero, sino que es componente esencial y permanente de una condición humana “caída” por el pecado original. Desde una perspectiva moral, por ende, la historia está “amenazada continuamente por la falta de significado”¹²⁵, debido al uso destructivo que el hombre da a su libertad.

El interés particular de la reflexión de Niebuhr se encuentra precisamente en la tensión entre Dios y los hombres históricos que su pensamiento quiere poner de manifiesto. Todos los destinos históricos, sostiene Niebuhr, están “bajo el dominio de un solo soberano divino”, que por lo tanto proporciona el marco general de significación a la historia. Es por este factor, y no por cualquier lazo de unión racional o empírico, por lo que la historia es “potencial y finalmente una *historia*”.¹²⁶ Ahora bien, si solamente la soberanía divina proporciona unidad a la historia, cabe entonces preguntarse: de qué modo se manifiesta esa soberanía, enfrentándose a la rebelión humana contra sus propósitos? Dios, dice Niebuhr, coloca un “límite último” al desafío de los hombres, ofrece oportunidades para el

¹²³ Reinhold Niebuhr, **Faith and History** (New York: Charles Scribner’s Sons, 1949), p. 38

¹²⁴ *Ibid.*, pp. 15-16

¹²⁵ *Ibid.*, p. 121; W. H. Dray, **Filosofía de la historia**, pp. 170, 173-174

¹²⁶ Niebuhr, pp. 107, 112, 120; Dray, 176

renacimiento y la renovación cuando se arrepienten. La soberanía de Dios se revela, en su primera esfera, en los constantes e inevitables fracasos de los hombres que intentan convertirse en “centros de significación” de la historia, fracasos que el cristiano interpreta como el juicio condenatorio de la divinidad sobre esas pretensiones. En su segunda esfera, la gracia de Dios se manifiesta siempre que los hombres renuncian a sus ilusas pretensiones, pues esa gracia busca “tanto encontrar el carácter malvado del pecado como vencerlo”.¹²⁷ En vista de esta doble función de la soberanía divina en el curso histórico, Niebuhr argumenta que la historia no es otra cosa que una dramática “contienda entre Dios y los hombres”, que expresa Su lucha continua para vencer las corrupciones de la libertad humana. En suma, la historia no “progresa”, sino que se mueve entre el orgullo humano y la redención divina, y el cristianismo,

“...tiende a hacer normativa la visión irónica de la maldad en la historia. Su concepto de la redención de la maldad la lleva más allá de los límites de la ironía, pero su interpretación de la naturaleza de la maldad en la historia humana es consistentemente irónica. Esta consistencia se logra con base a la creencia de que todo el drama de la historia humana está bajo el escrutinio de un juez divino, quien se ríe de las pretensiones humanas sin ser hostil a sus aspiraciones. La risa es el juicio divino a las pretensiones. El juicio se transforma en misericordia si logra abatir las pretensiones y si conduce al hombre a reconocer contrito la vanidad de su imaginación”.¹²⁸

Si bien la historia se halla en última instancia sometida a esa soberanía divina, Niebuhr admite que las evidencias al respecto son oscuras e inexactas, y que “Se ejecutan juicios morales en la historia, pero nunca con precisión”; de allí que “el reto humano y la maldad parecen gozar de largos períodos de inmunidad”, y aunque de vez en cuando se producen nuevos comienzos, por

¹²⁷ Niebuhr, pp. 22, 27, 28, 103, 125, 125; Dray, p. 177

¹²⁸ Reinhold Niebuhr, **The Irony of American History** (New York: Charles Scribner’s Sons, 1952), p. 133

obra de la Divina Gracia, el proceso histórico en su conjunto “no se emancipa progresivamente de la maldad”. Desde la perspectiva cristiana, la historia no puede entonces ser considerada como plenamente significativa, sino solo “potencialmente” o “provisionalmente” significativa”; en ella existen solamente “facetas” o “tangentes” de significado.¹²⁹ Esta perenne oscuridad moral se deriva del hecho de que la Providencia no actúa mediante intervenciones milagrosas, sino que usa instrumentos históricos que son siempre moralmente defectuosos.¹³⁰ En síntesis, la gracia de Dios “completa la estructura del significado más allá de los límites de la inteligibilidad racional en el reino de la historia”; la revelación cristiana afirma pues un “misterio” que en sí mismo da sentido a la historia.¹³¹

La visión que articula Niebuhr, como la de Maritain, tiene la virtud de no condenar el proceso histórico a una total oscuridad moral, preservando sin embargo un amplio espacio para la tensión que se suscita entre un ser humano “caído” y una divinidad “irónica”. La conciencia de esa “tensión”, y su inescrutable misterio, constituyen a mi modo de ver las bases fundamentales de una genuina filosofía cristiana de la historia. Así lo ratifica Eric Voegelin en sus lúcidas obras, que enfatizan una y otra vez que todo intento de interpretar la existencia humana en el tiempo como una empresa inmanente, con un sentido inevitable y totalmente cognoscible, expresa una incapacidad para reconocer el carácter de ese existir como movimiento en la *metaxis*, es decir, en el “campo de tensiones” entre el hombre y Dios, el tiempo y la eternidad, la opacidad y la luminosidad, la perfección y la imperfección del ser. El hombre tendría que ser desde ya un ser “completo”, tener una esencia o naturaleza plenamente determinada y cognoscible, para que pudiese formularse una filosofía de la historia capaz de definir su dinámica, predecir su despliegue y descubrir su sentido final. No obstante, argumenta Voegelin, no tenemos una “naturaleza humana” de ese tipo. La naturaleza del hombre consiste en existir en el “entre”,

¹²⁹ Niebuhr, **Faith and History**, pp. 114, 125, 129, 132, 136, 233

¹³⁰ Dray, p. 180

en un proceso, una búsqueda, una lucha por la verdad y el orden; no se le puede acceder de manera definitiva y solo puede conocerse *existencialmente* en su misterio.¹³² La vida no está dada; para hallar la vida “se requiere la cooperación del hombre”.¹³³ El hombre se ve impelido, por su naturaleza, a responder “cooperativamente” con el polo que representa la perfección del ser, y está en su esencia hallarse “en el camino” hacia la plenitud: “El rechazo a admitir la tensión de la existencia, y su carácter como una condición en la cual los polos inmanente y trascendente se encuentran, en una humanidad definida por su participación en ambos, impide el conocimiento de la divina presencia en la cual, y únicamente, los más hondos anhelos del alma humana pueden hallar su realización”.¹³⁴ La “tensión” es paradójica e inevitable, y no cabe disminuirla mediante la minimización de la búsqueda de perfección por parte del hombre; la lucha por la trascendencia tiene siempre lugar en condiciones de finitud, y el problema central de la filosofía de la historia consiste en preservar un balance entre las dimensiones inmanente y trascendente de la existencia humana en el tiempo. La pérdida de ese balance oculta el hecho de que el hombre es un ser encarnado, no sólo un espíritu que aguarda el rescate de su prisión terrena para retornar a su verdadero hogar en el más allá. Semejante error de perspectiva equivale a tratar al hombre como un ser desprovisto de espíritu y de una libertad esencial, y regido por leyes que solamente requieren ser conocidas y dominadas por un planificador ilustrado, capaz entonces de manipularle por su propio bien y el de la sociedad toda —definido ese bien, desde luego, por el propio planificador.¹³⁵

Voegelin defiende su propuesta de balance aún ante la tradición agustiniana, que concibe la ciudad terrena como un lugar de desorden o falso orden, perdiendo de vista que “una sociedad debe existir como un cosmos ordenado, como una representación del orden cósmico, antes de pretender que

¹³¹ Niebuhr, **Faith and History**, pp. 38, 103

¹³² Eugene Webb, **Eric Voegelin. Philosopher of History** (Seattle & London: 1978), pp. 237-238

¹³³ Eric Voegelin, **Anamnesis** (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1978), p. 105

¹³⁴ Webb, pp. 240-241

también representa una verdad del alma”.¹³⁶ Con su relativo desdén por la ciudad terrena, Agustín “dejó en su camino el vacío de una “esfera desdivinizada de la existencia política”,¹³⁷ y la apocalíptica carencia de interés de La Iglesia, desde sus orígenes, por la humanidad en la historia “limitó su horizonte intelectual tan severamente que le impidió desarrollar una adecuada filosofía de la historia”.¹³⁸ El “balance de la conciencia”, que es, según Voegelin, la postura acertada a partir de la cual emprender una reflexión filosófica acertada desde una perspectiva cristiana sobre la historia, exige tener presente que “el éxodo desde la realidad es un movimiento dentro de la realidad”, y que también el “hombre espiritual” habita en el cosmos.¹³⁹ Esta conexión con los dos polos, el inmanente y el trascendente, que proporciona el sentido de balance, debe complementarse en la filosofía de la historia con una clara distinción entre lo que es un misterio y un mero acertijo. El sentido de la historia no es una adivinanza o especie de acertijo para el cual puedan, con un poco de inteligencia y esfuerzo, hallarse respuestas; el sentido de la historia y de la existencia es un *misterio*, y el intento de reducirlo a un acertijo para el cual podemos descubrir una solución constituye un error de concepción tanto sobre el terreno como acerca de la naturaleza misma de la investigación:¹⁴⁰ “El proceso histórico, y aquél orden que en el mismo pueda ser discernido, no es un relato que pueda narrarse desde su comienzo hasta su feliz o infeliz término; es un misterio en curso de ser revelado”.¹⁴¹ De modo que, para Voegelin, la historia no es susceptible de explicación a partir de un esquema prefijado y necesario, sino una función del hombre en su movimiento hacia la trascendencia, respondiendo a una “invitación” a abrirse a la existencia, una invitación que proviene del más allá de

¹³⁵ Ibid., pp. 243, 245

¹³⁶ Eric Voegelin, **The New Science of Politics** (Chicago: University of Chicago Press, 1952), p. 162

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ Eric Voegelin, “World Empire and the Unity of Mankind”, **International Affairs**, 38, 1962, p. 186

¹³⁹ Eric Voegelin, **Order and History**, Vol IV (*The Ecumenic Age*), (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1974), p. 227

¹⁴⁰ Webb, p. 254

¹⁴¹ Voegelin, **Order and History**, IV, p. 6

la historia.¹⁴² En última instancia, “el juego cósmico está en manos de Dios, y sólo El conoce a plenitud su significado”.¹⁴³

7

Los tumultuosos y trágicos eventos de nuestro siglo veinte; las guerras mundiales, los totalitarismos nazi y comunista, los campos de concentración y los genocidios, acabaron decisivamente con el ingenuo optimismo de la tradición kantiano-hegeliana. Está visto que los seres humanos somos más maleables e impredecibles de lo que muchos creyeron, y que la voluntad malévola de algunos es capaz de torcer el rumbo de la historia y derribar las utopías de progreso que tantas ilusiones una vez suscitaron.

Tales realidades, a mi modo de ver, fortalecen el potencial de una reflexión filosófica sobre la historia que sea capaz de preservar el balance al que hace referencia Voegelin, que no es otra cosa que el respeto por la cualidad dual de nuestra naturaleza, terrenal y espiritual al mismo tiempo, sostenida precariamente a una sucesión de logros y pesadumbres, y ansiosa de trascender más allá de sus fracasos y limitaciones.

El desorden de los eventos, su indescifrable sentido de dirección, pero por encima de todo la cruel presencia del mal en el mundo, continúan poniendo de manifiesto los enormes obstáculos que se interponen ante cualquier intento de hallar un significado de la historia tan sólo a través de la razón. El misterio de la vida y la muerte nos sugiere un horizonte de posibilidades, y a la vez una barrera infranqueable para cualquier tipo de reflexión que no respete los enigmas de la existencia. De allí que, frente al mal, la filosofía de la historia no pueda rehusar su responsabilidad de asumir el destino de los hombres en su

¹⁴² Webb, p. 265

doble dimensión de conquista espiritual y de tragedia temporal, en medio de una lucha constante por alcanzar un siempre inasible absoluto.

¹⁴³ Eric Voegelin, **Order and History**, Vol III (*Plato and Aristotle*), (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1957), p. 235