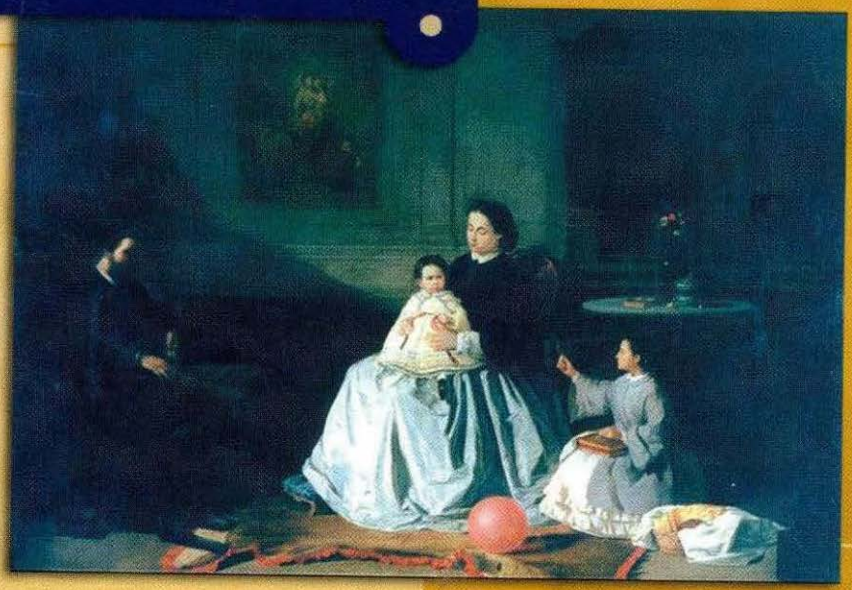

Problemas y Concepciones de la Historia

Antología de textos de teoría de la historia

Claudio Roberto Perdomo I.

Problemas y Concepciones de la Historia

Antología de textos de teoría de la historia

Claudio Roberto Perdomo I.

Sección Académica de Ciencias Sociales
Centro Universitario Regional
Universidad Pedagógica Nacional "Francisco Morazán"
San Pedro Sula

© **Claudio Roberto Perdomo I.**

Primera edición: enero 2006

Diseño y Diagramación:
Joselina Pagoada C.

Carátula:
Pintura ***"Retrato de Familia"*** de
Valeriano Domínguez Becquer (1834 - 1870)

Impreso y hecho en Honduras
por Ideas Litográficas, Tel.: 236-5386
Reservados todos los derechos

ÍNDICE

Prólogo 9

CAPÍTULO 1:
Objeto y Función de la Historia

1.1. Timeo 14
Platón

1.2. Naturalismo y vitalismo. De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida 22
Frederich Nietzsche

1.3. El hombre en la historia 31
Emile Brehier

1.4. Historia, ¿Para qué? 38
Carlos Pereyra

1.5. El historiador y los hechos 42
Edward Carr

1.6. El significado del significado 48
Erich Kahler

1.7. El significado de la historia 53
Erich Kahler

CAPÍTULO 2:
Historia, Verdad y Método

2.1. Las tres épocas de la filosofía de la historia 58
Heinrich Rickert

2.2. La verdad en los libros de historia 64
Benedetto Croce

2.3. La cotidianeidad y la historia 69
Karel Kosik

2.4. La objetividad de la verdad histórica 75
Adam Schaff

2.5. La unidad sujeto – objeto 84
Carlos Pereyra

2.6. Causalidad y explicación de la historia 87
Carlos Pereyra

2.7. La oposición formal fundamental del método 95
Heinrich Rickert

2.8. La observación histórica 100
Marc Bloch

2.9. La crítica 103
Marc Bloch

2.10. El método comparativo en historia 105
C. Cardoso y H. Pérez Brignoli

2.11. El problema de la síntesis en la historia 109
C. Cardoso y H. Pérez Brignoli

CAPÍTULO 3:
CONCEPCIONES TEÓRICAS SOBRE LA HISTORIA

3.1. La ciudad de Dios 116
San Agustín

3.2. El sentido de la historia en San Agustín 125
Juan Pegueroles

3.3. Positivismo 143
Augusto Comte

3.4. De los elementos 171
Giambatista Vico

3.5. Historia y valores en la filosofía de Vico 183
León Dujovne

3.6. Kantismo e idealismo 196
Inmanuel Kant

3.7. Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad 212
Johann G. Herder

3.8. El hombre contra la historia 225
Gabriel Marcel

3.9. De la experiencia dialéctica como totalización: el nivel de los concreto, el lugar de la historia 232
Jean Paul Sartre

3.10. Para leer a Hegel 246
Ricardo Ribera

3.11. Sobre el papel de las grandes personalidades en la historia 268
Jorge Plejánov

3.12. La crítica de la razón histórica 289
Dilthey

Bibliografía 310

PRÓLOGO

La interpretación de los procesos históricos constituye una actividad de la conciencia que se establece a partir de su interdependencia con las distintas objetivaciones producidas por los hombres en el marco de sus relaciones sociales fundamentales, de sus concepciones sobre la realidad y de la forma en que sus intervenciones se han hecho posibles y realizables.

Por esto la metodología de investigación y argumentación histórica, difícilmente puede ser instaurada y aplicada adecuadamente, si para ello se utilizan criterios unilaterales en los que se privilegian una o algunas dimensiones del mundo, de la existencia humana o de las visiones construidas para dotar de inteligilidad a los acontecimientos y giros cambiantes de un devenir que a veces se nos presenta como predecible y uniforme, y otras veces como caótico, estéticamente deformado y en estado de agitación constante.

Una de las inferencias que se puede establecer al respecto, consiste en afirmar que la justificación de la teoría de la historia jamás podrá brotar de posiciones dogmáticas mediante las que se cierran los debates y reflexiones críticas en el campo de las ciencias sociales, ni desde andamiajes verticalistas enarbolados para vaciar las expresiones ingenuas del subjetivismo y

objetivismo extremos en el afán desmedido por acaparar la comprensión histórica de los fenómenos sociales y de fundar representaciones y conceptos como adelantos y fundamentos que sirvan para elaborar la gran síntesis mediante la que se produce la explicación teórica de la historia.

No es obra del azar, entonces, que en los distintos momentos del pensamiento y de maduración del discurso filosófico sobre la historia, aparezcan planteamientos en los que se destaque la primacía de los hechos sobre la interpretación histórica, en los que se afirme que toda historia es historia contemporánea, que la historia no parte de los hechos sino de materiales históricos, o que como producto de las variantes del ejercicio intelectual, se diga que toda historia es historia del pensamiento (sólo para citar algunos casos).

Ante tal situación, lejos de asumir actitudes de desprecio sobre dichas proposiciones, conviene efectuar análisis cuidadosos que permitan escudriñar cuáles son los fundamentos lógicos, epistemológicos, ontológicos y axiológicos que sostienen estas ideas y visiones, porque sin lugar a dudas, son estas áreas de la filosofía las que mayormente aportan los elementos metodológicos, conceptuales y hasta los criterios de autoridad de los que se valen diversos precursores para legitimar sus concepciones sobre la historia.

El estudio de la teoría de la historia es de alguna manera, una actividad metacognitiva en la que el pensamiento induce y deduce cualidades esenciales de los argumentos explicativos constituidos para dar cuenta de los fenómenos sociales, pero, al mismo tiempo, implica reconocer la naturaleza dialéctica de la realidad, puesto que existe la necesidad de adecuar y distinguir rigurosamente el uso de estrategias teórico-metodológicas lineales con respecto a aquellas en las que dicha secuencialidad no basta para recrear los procesos de pensamiento y la naturaleza histórica fundada en la contradicción y la multiplicidad.

Los cambios y ajustes en los paradigmas que durante cierto tiempo han llegado a ser dominantes para comprender la historia, así como su negación constructiva, marcan nuevos espacios desde los que se producen enfoques de diversa contextura y finalidad. De ahí que al examinar las fuentes teóricas del pensamiento histórico, debamos reconocer que San Agustín en **La ciudad de Dios**, Vico en los **Principios de ciencia nueva**, Comte en el **Curso de filosofía positiva** –entre otros– ofrecen interpretaciones disímiles sobre el sentido de la historia y el papel que el hombre asume en su construcción, lo cual constituye una producción intelectual de incalculable valor para toda persona que se introduce en el estudio de las ciencias sociales, pero sobre todo,

ofrece un marco de investigación en el que se pueden contrastar modelos, valorar sus límites y alcances, así como sus implicaciones en los contenidos de la actividad política, económica, ética, científica, cultural, etc., llevada a cabo por los hombres en diferentes momentos de su existencia.

Uno de los propósitos de este libro consiste, precisamente, en ofrecer distintas visiones, la mayoría de ellas filosóficas, acerca de la historia. Su contenido se ha conformado a partir de una breve selección de textos divididos en tres capítulos fundamentales: el primero trata acerca del objeto y función de la historia; el segundo, comprende un conjunto de lecturas sobre historia, verdad y método; y el tercer capítulo contiene textos sobre concepciones teóricas sobre la historia.

Por tanto, la pretensión estriba en presentar distintas perspectivas introductorias respecto al estudio de la teoría de la historia que llevarán a los estudiantes y lectores a la búsqueda de conocimientos y habilidades de pensamiento más sazonadas, con visibles acercamientos a la complejidad de temas que rebasan el espacio académico para manifestarse en la vida misma, en lo cotidiano, para retornar a esferas del pensamiento desde la que se pueda reconstruir el discurso sobre la historia.

Claudio Roberto Perdomo I.

Capítulo 1.

Objeto y Función de la Historia

I.I. TIMEO

Platón

Hay en Egipto, dijo Solón, en el Delta, hacia cuyo extremo final el curso del río se divide, un cierto nomo llamado saítico, cuya principal ciudad es Salis. De allí era el rey Amasis. Los naturales de esta ciudad creen que la fundó una diosa: en lengua egipcia su nombre es Neith, pero en griego, según ellos dicen, es Atenea. Esas gentes son muy amigas de los atenienses y afirman ser de alguna manera parientes suyos. Solón contó que, una vez llegado a casa de ellos, adquirió entre ellos una gran consideración y que, habiendo interrogado un día a los sacerdotes más sabios en estas cuestiones acerca de las tradiciones antiguas, había descubierto que ni él mismo, ni otro griego alguno, había sabido de ello nada prácticamente, y una vez, queriéndoles inducir a hablar de cosas antiguas, se puso él a contarles lo que aquí sabemos como más antiguo. Les habló de Foroneo, ese a quien se llama el primer hombre, de Niobe, del diluvio de Deucalión, de Pyrra y de los mitos que se cuentan acerca de su nacimiento, y de las genealogías de sus descendientes. Y se esforzó por calcular su fecha, recordando los años en que ocurrieron esos acontecimientos.

Pero uno de los sacerdotes, ya muy viejo, le dijo:

Solón, Solón, vosotros los griegos sois siempre niños; ¡un griego nunca es viejo! A lo que replicó Solón: ¿cómo

dices esto?; y el sacerdote: "Vosotros sois todos jóvenes en lo que vuestra alma respecta. Porque no guardáis en ella ninguna ciencia encanecida por el tiempo. Y esta es la razón de ello. Los hombres han sido destruidos y lo serán aun de muchas maneras. Por obra del fuego y del agua tuvieron lugar las más graves destrucciones. Pero también las ha habido menores, ocurridas de millares de formas diversas. Pues, eso que también se cuenta entre vosotros de que, cierta vez Faetón, hijo de Helios, habiendo uncido el carro de su padre, pero incapaz de dirigirlo por el camino que seguía su padre, incendió cuanto había sobre la tierra y pereció el mismo, herido por un rayo, se cuenta en forma de leyenda. La verdad es ésta: a veces en los cuerpos que dan vueltas al cielo, en torno a la tierra se produce una desviación o paralaje. Y, con intervalos de tiempo muy espaciados, todo lo que hay sobre la tierra muere por la súper abundancia del fuego. Entonces, todos los que habitan sobre las montañas en los lugares elevados y en los que son secos, mueren, más que los que viven en lugares cercanos a los ríos y al mar. A nosotros, en cambio, el Nilo, nuestro salvador, igual que en otras circunstancias no preserva también en esta calamidad, desbordándose. Por el contrario, otras veces, cuando los dioses purifican la tierra por medio de las aguas y la inundan, sólo se salvan los boyeros y los pastores en las montañas, mientras que los habitantes de las

ciudades que hay entre vosotros son arrastrados al mar por los ríos. En este país, en cambio, ni entonces, ni en los demás casos descienden las aguas desde las alturas a las llanuras, sino siempre manan naturalmente de debajo tierra. Por este motivo, se dice, ocurre que se hayan conservado aquí las tradiciones más antiguas. Sin embargo la verdad es que, en todos los lugares en que ni un frío excesivo, ni un calor abrasador, puede hacer parecer la raza humana, siempre existe ésta, unas veces más numerosas, otras veces menos. Y por eso, si se ha realizado alguna cosa bella, grande o digna de nota en cualquier otro aspecto, bien sea, entre vosotros, bien aquí mismo, bien en cualquier otro lugar de que hayamos oído hablar, todo se encuentra aquí por escrito en los templos desde la antigüedad y se ha salvado así la memoria de ello. Pero, entre vosotros y entre las demás gentes, siempre que las cosas se hallan ya un poco organizadas en lo que toca a la recensión escrita y a todo lo demás que es necesario a los Estados, he ahí que nuevamente, a intervalos regulares, como si fuera una enfermedad, las olas del cielo se echan sobre vosotros y no dejan sobrevivir de entre vosotros más que a gentes sin cultura e ignorantes. Y así vosotros volvéis a ser nuevamente jóvenes, sin conocer nada de lo que ha ocurrido aquí, ni entre vosotros, ni en los tiempos antiguos. Pues estas genealogías que acaban de citar, ¡Oh Solón!, o que al menos acabas de reseñar aludiendo a los

acontecimientos que han tenido lugar entre vosotros, se diferencian muy poco de los cuentos de los niños. En principio, vosotros no recordáis más que un diluvio terrestre, siendo así que anteriormente ha habido ya muchos de esos. Luego tampoco sabéis vosotros que la raza mejor y la más bella entre los humanos ha nacido en vuestro país, ni sabéis vosotros que la raza mejor y la más bella entre los humanos ha nacido en vuestro país, ni sabéis que vosotros y toda vuestra ciudad descendéis de esos hombre, por haberse conservado un reducido número de ellos como semilla. Lo ignoráis porque, durante numerosas generaciones, han muerto los supervivientes, sin haber sido capaces de expresarse por escrito. Sí, Solón; hubo un tiempo, antes de la mayor de las destrucciones de las aguas, en que la ciudad que hoy en día es la de los atenienses, era entre todas la mejor en la guerra y de manera especial la más civilizada en todos aspectos. Se cuenta que en ella se llevaron a cabo las más bellas hazañas; allí hubo las más bellas realizaciones políticas de entre todas aquellas de que oímos hablar bajo el cielo.

Habiendo oído esto, Solón dijo que se quedaba sorprendido y, lleno de curiosidad, rogó a los sacerdotes le contaran exactamente y por orden toda la historia de sus conciudadanos de otros tiempos.

El sacerdote respondió: No voy a emplear ninguna clase de resistencia, sino que en tu gracia, ¡Oh Solón!, en la de vuestra ciudad y más aún en gracia de la diosa que ha protegido, educado e instruido vuestra ciudad y la nuestra, os la voy a contar. De nuestras dos ciudades es más antigua la vuestra en mil años, ya que ella recibió vuestra semilla de Gaia y Hefesto. Esta muestra es más reciente. Ahora bien, desde que ese país se civilizó, han transcurrido, según dicen nuestros escritos sagrados, ocho mil años. Así pues, os voy a descubrir las leyes de vuestros conciudadanos de hace nueve mil años, y, de entre sus hechos meritorios, os voy a contar el más bello que ellos llevaron a cabo. Para atender el exacto detalle de todo, lo recorreremos seguidamente otra vez, cuando tengamos tiempo disponible para ello, tomando los mismos textos. Ahora bien, comparad en principio vuestras leyes a las de esta ciudad. Numerosas muestras de las que entonces existían entre vosotros las hallaréis aquí aun hoy en día. En primer lugar la clase sacerdotal separada y aislada de todas las demás; luego las clases de los artesanos, ya que cada clase de artesanos desempeñan su oficio por separado, sin entremeterse en ninguna otra cosa; la clase de los pastores, la de los cazadores y la de los agricultores. En cuanto a la clase de los soldados, habéis comprobado vos mismo, sin duda, que es aquí igualmente distinta de todas las demás y que la ley ha

mandado a sus miembros que no se ocupen absolutamente de nada, como no sea lo concerniente a la guerra. Lo mismo por lo que se refiere a la forma de su armamento, los escudos y las lanzas, con los que hemos sido los primeros en armarnos entre los pueblos vecinos del Asia. Pues la diosa, igual que aquí, os lo ha enseñado a vosotros los primeros. En cuanto a los valores espirituales veis bien qué cuidado de ellos ha tenido aquí la ley desde su comienzo, igual que lo que se refiere a la educación, y de qué manera ella nos lo ha descubierto todo, hasta la adivinación y la medicina que tiene por objeto la salud, desde estas ciencias divinas hasta sus aplicaciones humanitarias, y de qué manera ella misma nos ha proveído de todas las demás ciencias que son consecuencia de aquellas. Pues bien, ese mismo orden de cosas y esa misma organización es la que la diosa os había dado en herencia a vosotros los primeros. Ella había elegido el lugar en que habéis nacido: había advertido el armónico mezclarse de las estaciones, cosa que lo hacía apto para producir los hombres más inteligentes. Y, puesto que esa diosa amaba a la vez la guerra y la ciencia, queriendo que ese lugar produjera los hombres más semejantes a ella, lo escogió personalmente y lo pobló al mismo comienzo. Vosotros lo habitasteis, pues, bajo leyes semejantes a las nuestras y aun incluso mejores. Aventajabais a todos los hombres en toda clase de cualidades, como corresponde a vástagos y discípulos

de los dioses. Numerosas y grandes fueron vuestras hazañas y las de vuestra ciudad: aquí están escritos y causas admiración. Pero; sobre todo, hay uno que aventaja a los otros en grandiosidad y heroísmo. En efecto: nuestros escritos cuentan de qué manera vuestra ciudad aniquiló, hace ya tiempo, y un poder insolente que invadía a la vez toda Europa y toda Asia y se lanzaba sobre ellas desde el fondo del mar Atlántico.

En aquel tiempo, en efecto, era posible atravesar este mar. Había una isla delante de este lugar que llamáis vosotros las columnas de Hércules. Esta isla era mayor que la Libia y el Asia unidas. Y los viajeros de aquellos tiempos podían pasar de esta isla a las demás islas y desde estas islas podían ganar todo el continente en la costa opuesta de este mar que merecía realmente su nombre. Pues, en uno de los lados, dentro de este estrecho de que hablamos, parece que no había más que un puerto de boca muy cerrada y que, del otro lado, hacia fuera, existe este verdadero mar y la tierra que lo rodea, a la que se puede llamar realmente un continente, en el sentido propio del término. Ahora bien, en esta isla Atlántida, unos reyes habían formado un imperio grande y maravilloso. Este imperio era señor de la isla entera y también de muchas otras islas y partes del continente. Por lo demás, en la parte vecina a nosotros, poseía la Libia hasta el Egipto y la

Europa hasta la Tirrenia. Ahora bien, esa potencia, concentrado todas sus fuerzas, intentó, en una sola expedición, sojuzgar vuestro país y el nuestro, y todos lo que se hallan a esta parte de acá del estrecho. Fue entonces, ¡oh Solón!, cuando la fuerza de nuestra ciudad hizo brillar a los ojos de todos su heroísmo y su energía. Ella, en efecto, aventajó a todas las demás por su fortaleza de alma y por su espíritu militar. Primero a la cabeza de todos los helenos, sola luego por la necesidad, abandonada por los demás, al borde los peligros máximos, venció a los invasores, se alzó con la victoria, preservó de la esclavitud a los que no habían sido nunca esclavos y, sin rencores de ninguna clase, liberó a todos los demás pueblos y a nosotros mismos que habitamos al interior de las columnas de Hércules. Pero, en el tiempo subsiguiente, hubo terribles temblores de tierra y cataclismos. Durante un día y una noche horribles todo vuestro ejército fue tragado de golpes por la tierra, y asimismo la isla Atlántida se abismó en el mar y desapareció. He aquí por qué todavía hoy ese mar de allí es difícil e inexplorable, debido a sus fondos limosos y muy bajos que la isla, al hundirse, ha dejado.

1.2. NATURALISMO Y VITALISMO. De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida

Friedrich Nietzsche

La facultad de poder sentir, en una cierta medida, de una manera no histórica, debería ser considerada por nosotros como la facultad más importante, como una facultad primordial, en cuanto encierra el fundamento sobre el cual únicamente se puede edificar algo sólido, algo verdaderamente humano. Lo no histórico se parece a una atmósfera cambiante, en que únicamente se puede engendrar la vida para desaparecer de nuevo con el aniquilamiento de esta atmósfera. A decir verdad, el hombre no es hombre hasta que no llega, pensando, repensando, comparando, separando y reuniendo, a restringir ese elemento no-histórico. De la nube que le rodea brota entonces un rayo de clara luz, y el hombre adquiere la fuerza de utilizar lo que ha pasado, en vista de la vida, para transformar los acontecimientos en historia. Pero cuando los recuerdos históricos se hacen demasiado abrumadores, el hombre deja de nuevo de ser, y si no poseyese ese ambiente no-histórico jamás comenzaría a ser, jamás se atrevería a comenzar. ¿Qué actos se hubiera atrevido a realizar el hombre, si no hubiera estado primeramente envuelto en esa nube no histórica?

Pero dejemos las imágenes e ilustremos nuestra demostración con un ejemplo. Imaginemos un hombre sacudido y arrastrado por una pasión violenta, sea por una mujer, sea por una gran idea. ¡Cómo se transforma el mundo a sus ojos! Cuando mira tras de sí, se siente ciego, todo lo que pasa en torno de él le es extraño, como si oyes sonidos vagos y sin significación: lo que percibió de aquel modo, con tanta intensidad, de un modo tan verdadero, tan cercano, tan coloreado y tan iluminado, como si lo penetrase por todos los sentidos a la vez. Todas las valoraciones han cambiado para él, han perdido su precio. Hay muchas cosas que no las prueban, porque han perdido el gusto para él. Se pregunta si no habrá sido durante mucho tiempo víctima de palabras de un idioma extranjero, de opiniones extranjeras también; se extraña de que su memoria de vueltas infatigablemente en el mismo círculo y que, sin embargo, se sienta débil y cansado para poder dar un salto y salir del círculo. Esta condición es la más injusta que podemos imaginar: es estrecha, ingrata hacia el pasado, ciega frente al porvenir, sorda a las advertencias. Podríamos compararla a un pequeño torbellino vivo en un mar de noche y de olvido. Y sin embargo, de tal estado de espíritu, por no-histórico y anti-histórico que sea, ha nacido no solamente la acción injusta, sino también toda acción verdadera; ningún artista realizaría su obra, ningún general alcanzaría su victoria, ningún pueblo

su libertad sin haberlas deseado y haber aspirado previamente a ellas en una semejante condición no-histórica. Del mismo modo que el que obra, según la expresión de Goethe, obra siempre sin conciencia, obra asimismo desprovisto de ciencia. Olvida la mayor parte de las cosas, para no hacer más que una sola cosa. Es injusto hacia el que está detrás de él, y no le reconoce más que una sola cosa. Es injusto hacia el que está detrás de él, y no le reconoce más que un solo derecho: el derecho de lo que está dispuesta a ser. Así todos los que obran aman su acción infinitamente más de lo que merece ser amada.

Para poder vivir, el hombre debe poseer la fuerza de romper un pasado y de aniquilarlo, y es preciso que emplee esta fuerza de cuando en cuando. Lo consigue llevando a la barra el pasado, instruyendo severamente un juicio contra él y, por último, condenándolo. Ahora bien, todo el pasado es digno de ser condenado; pues así sucede con las cosas humanas; siempre la fuerza y la debilidad humanas han sido aquí poderosas. No es la justicia la que juzga aquí; mucho menos es la gracia la que dicta el fallo. Es la vida, la vida únicamente, esa potencia oscura que impulsa y que es insaciable en desearse a sí misma. Sus decretos son bastante rigurosos, siempre injustos, porque nunca tienen su origen en la fuente pura del conocimiento; pero, en la mayor parte de los casos, la sentencia sería la misma

sí fuese la justicia en persona la que dictase. Pues todo lo que nace es digno de desaparecer. Por lo cual valdría más que no naciese nada. Es precisa mucha fuerza para saber vivir y olvidar, a la vez, cuánto se parecen estas dos cosas: vivir y ser injusto. Lutero mismo afirmaba un día que el mundo no había nacido más que de un olvido de Dios. Pues si Dios hubiera pensado en "los argumentos de gran calibre" no habría creado el mundo. Sin embargo, algunas veces sucede que la vida, esta misma vida que tiene necesidad de olvido, exige la paralización momentánea de ese olvido. Entonces se trata de darse cuenta de cuán injusta es la existencia de una cosa, por ejemplo, de un privilegio, de una casta, de una dinastía; de darse cuenta de hasta qué punto esta cosa merece desaparecer. Y se considera el pasado de esta cosa desde el ángulo crítico, se atacan sus raíces con el cuchillo, se atropellan despiadadamente todos los respetos. Este es un proceso peligroso; peligroso, digo, para la vida. Los hombres y las épocas que sirven a la vida jugando y destruyendo el pasado, son siempre peligrosos y están siempre en peligro. Pues desde el momento en que nosotros somos los extremos de generaciones anteriores, somos también el resultado de los errores de estas mismas generaciones, de sus pasiones, de sus extravíos y hasta de sus crímenes. No es posible desprenderse completamente de esta cadena. Si condenamos estos extravíos creyendo que nos hemos deshecho de ellos,

no por eso suprimimos el hecho de que de ellos traemos nuestro origen. En el mejor caso llegamos a un conflicto entre nuestra naturaleza transmitida y heredada y nuestro conocimiento; quizá también llegamos a la lucha de una nueva disciplina severa contra lo que ha sido adquirido por la herencia y la educación desde la más tierna edad; implantamos en nosotros un nuevo hábito, un nuevo instinto, una segunda naturaleza, de suerte que la primera se desea y cae. Es un esfuerzo para atribuirnos en cierto modo, un pasado de donde quisiéramos traer nuestro origen, en oposición a aquel de que se desciende verdaderamente. Ahora bien, esta tentativa es siempre peligrosa, porque la segunda naturaleza es, la mayor parte de las veces, más débil que la primera. Nos limitamos generalmente a reconocer el bien sin hacerlo porque sabemos lo que es mejor, sin ser capaces de practicarlo. Pero aquí y allá se suele conseguir la victoria y para los que luchan, para los que se sirven de la historia crítica, hay un consuelo especial, a saber; que esta primera naturaleza fue ella también, en otro tiempo, una segunda naturaleza, y que toda segunda naturaleza victoriosa se convierte en una primera naturaleza.

El exceso de estudios históricos engendra la contradicción, analizada más arriba, entre el ser íntimo y el mundo exterior, debilitado de este modo la

personalidad. El exceso de estudios de nacimiento en una época a la ilusión de que ella posee más que cualquier otra época esa virtud, la más rara de todas, que se llama justicia. El exceso de estudios históricos perturba los instintos populares e impide al individuo, así como a la totalidad, llegar a la madurez. El exceso de estudios históricos propaga la creencia, siempre nociva, de la caducidad de la especie humana, la idea de que todos somos seres retardados, epígonos. El exceso de estudios históricos desarrolla un estado de espíritu peligroso, el escepticismo, y otro estado de espíritu más peligroso todavía, el cinismo; y de este modo la época se orienta insistentemente hacia un practicismo receloso y egoísta que termina por paralizar y destruir la fuerza vital.

Hora bien, todavía queda otra categoría terrible de historiadores, bravos caracteres, severos y honrados, pero cerebros estrechos. La voluntad de hacer el bien y de ser justo existe allí en el mismo grado que la fraseología del juez; pero todos los juicios son falsos, casi por la misma razón que hace que los decretos de los colegios de jurados ordinarios lo sean también generalmente. ¡Cuán inverosímil es la frecuencia del talento histórico! Aquí hacemos igualmente abstracción de las personas completamente irreflexivas, que en cuanto historiadores, escriben con la ingenua convicción de que su época, con sus ideas populares

tiene más razón que ninguna otra, y que escribir con arreglo a esta época equivale a escribir con justicia. Es esta una creencia de toda religión, y cuando se trata de religiones no se puede decir más, los historiadores ingenuos llaman "objetividad" al hábito de medir las opiniones y las acciones pasadas por las opiniones corrientes en el momento en que ellos escriben. Allí es donde encuentran el cañón de todas las verdades. Su trabajo es adaptar el pasado a la trivialidad actual. Por el contrario llaman "subjetividad" a toda forma de escribir la historia que no considera como canónicas estas opiniones populares.

Yo espero, pues, que la significación de la historia no se busque en las ideas generales, que serían, en cierto modo, sus flores y sus frutos, sino que su valor ha de consistir precisamente en parafrasear espiritualmente un tema conocido, quizá ordinario, una melodía universal, a fin de dejar entrever, en el tema primitivo, todo un mundo de profundidad, de poderío y de belleza.

El pasado no debe ser interpretado más que por un presente más fuerte que él; sólo la más fuerte tensión de vuestras facultades superiores os hará adivinar lo que es grande. ¡Lo igual por lo igual! De lo contrario, rebajaréis el pasado a nuestro nivel. No creáis en una historiografía que no salga del pensamiento de los cerebros más preciosos reconoceréis siempre la

cualidad de estos espíritus cuando se vean obligados a expresar una idea general o tengan que repetir una cosa universalmente conocida.

Por consiguiente, quien escribe la historia es el hombre superior y experimentado. Aquel que no haya tenido en su vida acontecimientos más grandes y sublimes que los que tuvieron sus semejantes no podrá interpretar lo que hay en el pasado de grande y sublime. La palabra del pasado es siempre palabra de oráculo. No podréis entenderla si no sois los constructores del porvenir y los intérpretes del presente.

Hoy se explica la extraordinaria influencia, tan lejana y profunda, de los oráculos de Delfos, principalmente por el hecho de que los sacerdotes délficos tenían un conocimiento profundo del pasado. Desde el momento en que vosotros miráis al porvenir y os imponéis un fin sublime, domináis al mismo tiempo ese instinto analítico exuberante que ahora os parece que devasta el presente y hace casi imposible toda tranquilidad, todo desarrollo apacible, toda madurez. Elevad en torno vuestro la muralla de una esperanza sublime y de vasta, de una aspiración henchida de esperanzas. Formaos una imagen del porvenir y dejad de creer que sois epígonos, lo que es una superstición. Bastante tendréis a la historia que os demuestre el por qué y el cómo.

Los contravenenos de lo que es histórico son lo "no-histórico" y lo "supra-histórico". Con estas palabras volvemos al comienzo de nuestras consideraciones y a sus puntos básicos. Con la denominación de "no-históricos" designo el arte y la fuerza de poder olvidar y encerrarse en un "horizonte" limitado. Llamo "supra-históricas" a las potencias que desvían del devenir la mirada, dirigiéndola hacia lo que da a la existencia un carácter de eternidad y de identidad: hacia el "arte" y la "religión". La "ciencia" ve en esta fuerza, en estas potencias, potencias y fuerzas adversas, pues sólo considera verdadero y justo el examen de las cosas, es decir, el examen científico, el cual ven en todas partes un devenir, una evolución histórica y no un ser, una eternidad. Vive en contradicción íntima con las potencias eternizadoras del arte y de la religión, tanto como detesta el olvido, la muerte del saber, tratado de suprimir los límites del horizonte, para arrojar al hombre en el mar infinito e ilimitado, en el mar de olas luminosas del devenir reconocido.

1.3. EL HOMBRE EN LA HISTORIA

Emile Brehier

En virtud de las tendencias que he señalado, nadie se admirará al ver que el objeto propio de la filosofía no es ahora ni la naturaleza ni el espíritu, sino el hombre en su realidad concreta, que es la síntesis de los dos. Ahora quisiera precisar las líneas generales de esta antropología filosófica, como se dice a veces. Comencemos por decir que el hombre que estudia particularmente no es el hombre según Descartes, sino el hombre según Pascal. El hombre de los Pensamientos de Pascal es el hombre del destino, arrojado en un rincón del universo, con su grandeza y su miseria, un problema para sí mismo. El hombre de Descartes desemboca en el hombre abstracto del siglo XVIII, el de La Mettrie, de Condillac y Helvétius: es un hombre desprendido de sus relaciones con el ser universal, y los filósofos están más preocupados de modificarle que de conocerle.

El filósofo actual, por el contrario, no considera al hombre más que en sus relaciones y podría apropiarse las palabras de Montaigne: "Los demás forman al hombre; yo le describo".

La relación del hombre con la historia, o como se suele decir, la historicidad del hombre como carácter fundamental de su estructura, será el objeto de este

capítulo. Ya el siglo XIX, por oposición al siglo XVIII, ha sido el siglo de la historia e incluso de las filosofías de la historia; basta citar a Hegel y a Augusto Comte. Pero esas filosofías son muy distintas de las de nuestros contemporáneos. Ignoran al individuo, si exceptuamos, a veces, y con categoría de hitos, algunos hombres excepcionales, en los que ven menos al individuo que a depositarios y representantes de una idea. Parece que para ellos la historia es una especie de realidad trascendente, que impone a los individuos su marcha y proyectos, forzándoles a ejecutarlo. Penetramos en la razón íntima de todo esto; la idea de las relaciones entre el hombre y la historia no fue introducida en el pensamiento occidental hasta el Cristianismo:

El pensamiento griego ignora al hombre histórico: su concepción familiar del tiempo es la del tiempo cíclico que se desarrolla en sí mismo: en estas condiciones no hay realmente antes y después; el hombre es indiferente a la historia, que no cambia en nada su destino; la aceptación del destino, recomendada por los estoicos, y la eliminación de la historicidad van paralelas. Con el Cristianismo todo cambia; se introduce un tiempo estructurado, un verdadero progreso, un antes y un después un pasado que va desde la creación a la caída y desde la caída a la redención, un porvenir que va desde la redención hasta el fin de los tiempos. El tiempo adquiere, finalmente,

un sentimiento gracias a las historias sagradas, que sostiene la historia profana. Es más, esta historia tiene un sentimiento para cada creyente, ya que ellos, en quienes el pecado, por la esperanza de la gracia, queda incrustado, en cierto modo, en el pasado: la historia externa y objetiva y la historia interna y subjetiva se interfieren y se completan mutuamente.

Es una realidad que la filosofías de la historia del siglo XX están en estrecha relación con este concepto cristiano del tiempo; también ellas iluminan el presente con la esperanza del porvenir en que se consumará el tiempo, ya sea que la realización de la humanidad para Comte, ya la revelación del espíritu a sí mismo para Hegel, ya la abolición de la oposición capitalismo proletariado, por medio de la revolución para Marx. De todas formas, y aquí quería llegar yo, el devenir objetivo, mantenido por la filosofía de la historia, al estar fundado en Hegel sobre la necesidad dialéctica, y en Comte sobre el conocimiento positivo, o considerado como tal, del progreso de la humanidad, no encuentra en la subjetividad de cada individuo el eco que encontraba la concepción cristiana del tiempo; efectivamente, la filosofía de Hegel y de Marx no se puede completar más que por el despotismo de Estado, y la de Comte por las instituciones religiosas, que son como una imagen desdibujada del culto católico.

El fallo de estas filosofías de la historia conduce, pues, sea a una vuelta a la fe cristiana, sea a una disociación entre el conocimiento histórico del pasado, conocimiento puramente especulativo, y la libre iniciativa de una acción presente, que no tiene por qué complicarse con el pasado. De todas formas en este segundo caso, una discontinuidad radical conduciría a una serie de absurdos, ya que es necesaria, de una forma o de otra, una duración continua y un empleo del conocimiento del pasado.

Esta observación tan sencilla es la que constituye la base de la doctrina que el filósofo italiano Benedetto Croce sostuvo a los comienzos del siglo XX sobre, el no historicismo. En completa oposición a estos sueños idílicos y a estos paraísos que nos promete la filosofía de la historia, y citándose no en el punto de vista del porvenir, sino en el punto de vista del presente, ha dado en su libro, que lleva el título característico de L'histoire comme pensée et comme actino (última edición, 1943), la siguiente definición del historicismo (utilizo la versión de Chaix-Ruy en un artículo reciente de la Revue philosophique): "*Historicismo quiere decir; crear su propio pensamiento, su propia poesía, partiendo de la conciencia presente del pasado: la cultura histórica es el hábito adquirido, la virtud que permite pensar así y obrar de esta forma: la educación histórica es la formación de este hábito*". Se puede observar el cambio de la

situación: todo se centra sobre la actividad subjetiva; lejos de estar supeditado a la historia; la historia es el conocimiento que el espíritu adquiere de su propio porvenir, de un porvenir siempre presente. Esta concepción de la historia nos aparta de la filosofía de la historia como afirmación de una realidad trascendente al sujeto, pero no nos aleja menos de la historia en el sentido corriente de la palabra, como conocimiento del pasado mediante documentos. Se impone precisar bien esta última distinción entre historiador e historicista. Por que las críticas bastantes fuertes dedicadas por Paúl Valery y otros a la historia, se apoyan, efectivamente, en la confusión entre uno y otro. Es cierto, como dice Valery, que el historiador con su información fragmentaria, no tiene derecho a llenar los vacíos con una exposición continua, sin traspasar los límites de la objetividad; pero también es verdad que si no lo hace, el buen historiador no puede ir más allá del alcance de los documentos. También es verdad que el historicista a la manera de Croce o de Raymond Aron, en su Introduction a la philosophic de l'hitoire, puede ser acusado de no ser objetivo; lo que pasa es que no quiere serlo; para él, el conocimiento del pasado se refiere a una situación presente; forma un bloque con el presente; el historicista es como un corredor que, detenido por un obstáculo, comienza por echarse atrás para saltar

mejor; no admite el pasado más que para fecundar la acción presente.

Esta afirmación de la historieidad en el pensamiento moderno es, a mi parecer, uno de los rasgos más característicos de este pensamiento. Hay que distinguirla: La filosofía de la historia nace en el Cristianismo, que se orienta sobre todo al porvenir; nuestro presente individual, cogido entre el pasado y el porvenir, pierde su autonomía; tenemos un tiempo estructurado, pero con una estructura que no es la nuestra. La historia erudita y crítica, que es conocimiento puro y objetivo del pasado mediante documentos, y es ocupación de especialistas; el tiempo no tiene para la historia estructura propia e independiente de la comprobación de los hechos; contrariamente a la filosofía de la historia, no imprime ninguna dirección al presente. La historicidad, que es la estructura del tiempo humano, del tiempo subjetivo; la existencia humana, como dicen Heidegger o Sartre, tiene en propiedad la inquietud, que va acompañada del proyecto, del esbozo, de lo que va a ser; el hombre vive siempre por delante de sí mismo en una superación de sí mismo; este presente cargado de pasado y orientado hacia el porvenir, es la estructura misma del tiempo.

La historia crítica era, al final del siglo XIX, un medio de desentenderse de la filosofía de la historia, pero era un medio puramente negativo, y que se sustraía al mismo tiempo a toda estructura; la historicidad, por el contrario, se libera de ella significando que el tiempo estructurado pertenece al sujeto tomado en su presente: el destino no le es impuesto al individuo; es lo que el hombre hace de él.

1.4. HISTORIA, ¿PARA QUÉ?

Carlos Pereyra

Cuando se interroga por la finalidad de la investigación histórica quedan planteadas cuestiones cuya conexión íntima no autoriza a confundirlas. La pregunta ¿Historia, para qué? Pone a debate de manera explícita el problema de la función o utilidad del saber histórico. Se trata de cuestiones vinculadas pero discernibles; unos son los criterios conforme a los cuales el saber histórico prueba su legitimidad teórica y otros, de naturaleza diferente, son los rasgos en cuya virtud este saber desempeña cierta función y resulta útil más allá del plano cognoscitivo.

No siempre se mantiene con rigor la distinción entre legitimidad y utilidad; nada hay de extraño en ello pues desde antiguo ambas aparecen entremezcladas. En las primeras páginas de la Guerra del Peloponeso, Tucídides escribe: "aquellos que quisieran saber la verdad de las cosas pasadas y por ellas juzgar y saber otras tales y semejantes que podrán suceder adelante, hallarán útil y provechosa mi historia; porque mi intención no es componer farsa o comedia que dé placer por un rato, sino una historia provechosa que dure para siempre".

En este caso verdad y utilidad son mutuamente correspondientes porque se parte del supuesto de que el conocimiento de ciertos fenómenos constituye una

guía para comportarse cuando ocurran de nuevo cosas semejantes.

La eficacia del discurso histórico no se reduce a su función de conocimiento: posee también una función social cuyas modalidades no son exclusivas ni primordialmente de carácter teórico. No hay discurso histórico que no interviene en una determinada realidad social. La confianza de que hay una vinculación directa e inmediata entre conocimiento y acción se apoya en la creencia de que la comprensión del pasado otorga pleno manejo de la situación actual: de ahí el peculiar carácter pragmático de la indagación histórica tradicional.

Durante largo tiempo la historia fue concebida como si su tarea consistiera apenas en mantener vivo el recuerdo de acontecimientos memorables según criterios que variaron en las distintas formaciones culturales. La función de esta disciplina se limitó primeramente a conservar en la memoria social un conocimiento perdurable de sucesos decisivos para la cohesión de la sociedad, la legitimación de sus gobernantes, el funcionamiento de las instituciones políticas y eclesiásticas así como de los valores y símbolos populares; el saber histórico giraba alrededor de imágenes con capacidad de garantizar una información compartida. Casi desde el principio la historia fue vista también como una colección de hechos ejemplares y de situaciones paradigmáticas

cuya comprensión prepara a los individuos para la vida colectiva. De ahí la antigua tendencia, ya mencionada, a solicitar de la historia que guíe nuestra acción. A finales del siglo pasado, sin embargo, ya aparecía como ilusión pasada de moda creer que la historia proporciona enseñanzas prácticas para guiarse en la vida. Las condiciones en las que se producen los actos humanos son raras veces suficientemente semejantes de un modo a otro para que las lecciones de la historia puedan ser aplicadas directamente.

El impacto de la historia no se localiza solamente, por supuesto, en el plano discursivo de la comprensión del proceso social en curso. Antes que nada impregna la práctica misma de los agentes, quienes actúan en uno u otro sentido según el esquema que la historia les ha conformado del movimiento de la sociedad. La actuación de esos agentes está decidida, entre otras cosas, por su visión del pasado de la comunidad a la que pertenecen y de la humanidad en su conjunto. Los grupos sociales procuran las soluciones que su idea de la historia les sugiere para las dificultades y conflictos que enfrentan en cada caso. La función teórica de la historia (explicar el movimiento anterior de la sociedad) y su función social (organizar el pasado en función de los requerimientos del presente) son complementarias; el saber intelectual recibe sus estímulos más profundos de la matriz social y, a la vez, los conocimientos producidos en la investigación

histórica están en la base de las soluciones que se procuran en cada coyuntura.

Parece obvio que las interpretaciones históricas incluyen siempre inicios de valor y ningún apego a la pretendida objetividad de los esquemas ideológicos en la narración explicativa. La tendencia a rehuir los juicios de valor para preservar una supuesta pureza científica y evitar la contaminación de los ingredientes ideológicos, exhibe incomprensión seria de cuáles son los modos en que interviene la ideología en la producción de conocimientos. Cierta orientación positiva insistió tanto en la neutralidad e imparcialidad propias de la ciencia que, como reacción justificada ante esa actitud pueril, se da con frecuencia una respuesta plenamente afirmativa a la cuestión anterior. Sin embargo no sólo las pretensiones de neutralidad son un obstáculo para el desarrollo, la manía de enjuiciar allí donde lo que hace falta es explicar. Es mucho más fácil centrar el examen del proceso social en un núcleo apologético o denigrativo que buscar en serio las causas inmediatas de los fenómenos históricos. Esta actitud no puede menos que empobrecer la función teórica de la historia. Por ello se pronuncia Febure contra el historiador-fiscal y señala que "ya es hora de acabar con esas interpretaciones retrospectivas, esa elocuencia de abogados y esos efectos de toga... no, el historiador no es un juez. La historia no es juzgar; es comprender y hacer comprender.

1.5. EL HISTORIADOR Y LOS HECHOS

Edward H. Carr

El siglo XIX fue una gran época para los hechos. Cuando Ranke, en el cuarto decenio del siglo, apuntaba, en legítima protesta contra la historia moralizadora, que la tarea del historiador era "sólo mostrar lo que realmente aconteció", este no muy profundo aforismo tuvo un éxito asombroso. Tres generaciones de historiadores alemanes, británicos e incluso franceses, se lanzaron al combate entonando esta fórmula mágica, a modo de conjuro, encaminada como casi todos los conjuros, a ahorrarles la cansada obligación de pensar por cuenta propia. Los positivistas, ansiosos por consolidar su defensa de la historia como ciencia, contribuyeron con el peso de su influjo a este culto de los hechos. Primero averiguad los hechos, decían los positivistas; luego deducid de ellos las conclusiones. En Gran Bretaña de Locke a Bertrand Russell, la teoría empírica del conocimiento presupone una total separación entre el sujeto y el objeto. Los hechos lo mismo que las impresiones sensoriales, inciden en el observador desde el exterior, y son independientes de su conciencia. El proceso receptivo es pasivo: tras haber recibido los datos se los maneja. La historia consiste en un cuerpo de hechos verificados.

Pero está claro que así no se llega a ninguna parte. No voy a embarcarme en una disquisición filosófica acerca de la naturaleza de nuestro conocimiento del pasado. Durante los últimos cincuenta años se ha llevado a cabo no poco trabajo serio a propósito de la pregunta: ¿Qué es la historia? De Alemania, el país que tanto iba a contribuir a perturbar el muelle del reinado del liberalismo decimonónico, salió en los dos últimos decenios del siglo XIX el primer gran desafío a la doctrina de la primacía y la autonomía de los hechos en la historia.

Pero no bien hubo empezado el nuevo siglo, Croce empezó a abogar por una filosofía de la historia que desde luego debía mucho a los maestros alemanes. Declaró Croce que toda la historia es "historia contemporánea", queriendo con ello decir que la historia consiste esencialmente en ver el pasado por los ojos del presente y a la luz de los problemas de ahora, y que la tarea primordial del historiador no es recoger datos sino valorar: porque si no valora, ¿cómo puede saber lo que merece ser recogido?

Croce ejerció un gran influjo sobre el filósofo e historiador de Oxford, Collingwood, el único pensador británico de este siglo que haya realizado una aportación seria a la filosofía de la historia. Puede resumirse como sigue el parecer de Collingwood, la

filosofía de la historia no se ocupa "del pasado en sí" ni de las opinión que de él en sí se forma el historiador, sino de ambas cosas relacionadas entre sí. Esta aseveración refleja los dos significados en curso de la palabra "historia": la investigación llevada a cabo por el historiador y la serie de acontecimientos del pasado que investiga. "El pasado que investiga el historiador no es pasado muerto, sino un pasado que en cierto modo vive aún en el presente". Más un acto está muerto, es decir, carece de significado para el historiador, a no ser que éste pueda entender el pensamiento que se sitúa tras él. Por eso, "toda la historia es la historia del pensamiento" y "la historia es la reproducción en la mente del historiador del pensamiento cuya historia estudia". La reconstrucción del pasado en la mente del historiador se apoya en la evidencia empírica. Pero no es de suyo un proceso empírico ni puede consistir en una mera enumeración de datos. Antes bien el proceso de reconstitución rige la selección y la interpretación de los hechos: esto es lo que los hace hechos históricos.

Ante todo, los hechos de la historia nunca nos llegan en estado puro, ya que ni existen ni pueden existir en una forma pura: siempre hay una refacción al pasar por la mente de quien los recoge. De ahí que cuando llega a nuestras manos un libro de historia, nuestro primer interés debe ir al historiador que lo escribió, y

no a los datos que contiene. No se puede hacer historia, si el historiador no llega a establecer algún contacto con la mente de aquellos sobre los que escribe. Sólo podemos captar el pasado y lograr comprenderlo a través del cristal del presente. El historiador pertenece a su época y está vinculado a ella por las condiciones de la existencia humana. La función del historiador no es ni amar el pasado ni emanciparse de él, sino dominarlo y comprenderlo, como clave para la comprensión del presente.

Si bien son éstas algunas de las ideas de los que yo llamaría visión Collingwoodiana de la historia, hora es ya sin embargo de pasar a considerar algunos de sus peligros. El énfasis puesto en el papel del historiador como hacedor de la historia tiende, llevado a sus lógicas consecuencias, a descartar toda historia objetiva: la historia es lo que hace el historiador. Collingwood, en su reacción contra la historia como algo brotado del cerebro humano, con lo que nos reintegra a la conclusión aludida por si George Clark, la de que "no existe verdad histórica objetiva".

Pero tras la hipótesis de Collingwood, se oculta otro peligro aún mayor. Sí el historiador ve necesariamente el período histórico que investiga con ojos de su época, y si estudia los problemas del pasado como clave para la comprensión de los presentes ¿no caería en una

concepción puramente pragmática de los hechos, manteniendo que el criterio de la interpretación recta ha de ser su adecuación a algún propósito de ahora? Según esta hipótesis, los hechos de la historia no son nada, y la interpretación lo es todo. El conocimiento es conocimiento para algún fin. La validez del conocimiento depende la validez del fin.

Nuestro examen de la relación del historiador con los hechos históricos nos coloca, por tanto, en una situación visiblemente precaria, haciéndonos navegar sutilmente entre el Escila de una insostenible teoría de la historia como explicación objetiva de los hechos, de una injustificada primicia del hecho sobre la interpretación, y el Caribdis de otra teoría igualmente insostenible de la historia como producto subjetivo de la mente del historiador, quien fija los hechos históricos y los domina merced al proceso interpretativo; entre una noción de la historia como centro de gravedad en el pasado, y otra con centro de gravedad en el presente. La espinosa tarea que incumbe al historiador es la de reflexionar acerca de la naturaleza del hombre. El hombre, salvo acaso en su infancia y en su más avanzada vejez, no está del todo absorbido por el mundo que le rodea ni incondicionalmente sometido a él. Por otra parte, nunca es del todo independiente de él, ni lo domina incondicionalmente. La relación del hombre con el

mundo circundante es la relación del historiador con su tema.

El historiador y los hechos de la historia si son mutuamente necesarios. Sin sus hechos, el historiador carece de raíces y es huero, y los hechos, sin el historiador, muertos y faltos de sentido. Mi primera contestación a la pregunta de qué es la historia, será pues la siguiente: un proceso continuo de interacción entre el historiador y sus hechos, un diálogo sin fin entre el presente y el pasado.

1.6. El SIGNIFICADO DEL SIGNIFICADO

Erich Kahler

Tengo que empezar aclarando una confusión común de la que es víctima hasta una mente tan sutil como la de R.G. Collingwood, en su idea de la historia escribe: "Me parece que todo historiador estará de acuerdo en que la historia es un tipo de investigación o inquisición". La historia replicaría que no es de ninguna manera idéntica a la historiografía o investigación histórica; de otra manera estos términos, establecidos desde hace mucho, no tendrían sentido alguno, el hecho de que términos tales existan, de que podamos concebir un "estudio de la historia", es prueba suficiente de que la historia ha de entenderse como el acontecimiento mismo, no como la descripción o investigación de él. De seguro que los conceptos y representaciones de la historia se funden con la historia misma; ellos por su parte se vuelven acontecimientos que influyen, sobre la historia, que engendran historia nueva. Pero sólo en esta capacidad activa y activadora constituye historia la historiografía, y no como una función separadora, teórica.

La historia es acontecer, un tipo particular de acontecer, y el torbellino que genera donde no hay acontecer no hay historia. La pura eternidad, la permanecía por siempre estable desprovista de todo

cambio, y esto quiere decir el vacío como tal, el absoluto nirvana, no tiene historia. Y lo opuesto, el puro acontecer, una mezcolanza completamente caótica, casual, tampoco constituye historia. Para volverse historia los acontecimientos deben ante todo estar relacionados entre sí, formar una cadena, un continuo flujo. La continuidad, la coherencia es el requisito previo elemental de la historia.

No hay acontecimiento aislado. Todo acontecimiento está ligado a otros, los que lo generaron y los que él produce. Más la conexión de acontecimientos no constituye en sí misma "una historia". La conexión de los acontecimientos debe tener algún sustrato, algo con lo que esté relacionado, alguien a quien acontezca. Este algo o alguien a lo que o a quien corresponde a la pura conexión de acontecimientos una coherencia actual, específica, que la convierte en "historia". Pero semejante coherencia específica no se da por si misma, es dada por una mente que percibe y que comprende. Es creada como un concepto, es decir como un significado. Así, para constituir así sea una sencilla "historia"se necesitan por lo menos tres factores: conexión de acontecimientos, su coherencia específica, y finalmente una mente comprensiva que perciba tal coherencia y cree el concepto que significa un significado.

Significado quiere decir coherencia, orden, unidad de diversos acontecimientos y fenómenos, tal como los percibe una mente que comprende. Semejante totalidad coordinada, tal como la ve la mente, semejante elucidación de un grupo de fenómenos como un orden coherente elevando dichos fenómenos desde el nivel del mero ser hasta el nivel de la comprensibilidad clara; con lo cual queda establecido el orden de la existencia en el mundo.

El significado, pues, es una indicación de algo que está más allá de la mera existencia, sea un fin y una meta o la noción de la forma. De ahí que pueden distinguirse dos modos de significación: significación como propósito o meta y significación como forma. Toda acción, intención, persecución o búsqueda lleva significado como propósito, toda obra de arte es significado como forma.

De todo esto se sigue que algo tiene significado sólo para alguien, sólo para la mente humana que lo comprende y comprendiéndolo, de hecho lo crea; aquel que capta un significado por vez primera crea algo nuevo; por su mero acto de comprender cambia el cuadro de su mundo y cambio su mundo mismo, la realidad de su mundo. Y así precisamente nació la historia.

Como una coherencia significativa requiere una mente consciente que la conciba, la historia sólo puede producirse y desenvolverse en conexión con la conciencia.

Conforme el hombre nota mejor la coherencia de lo que hace y lo que le ocurre, en analógica medida le atribuye significado y lo convierte en historia. De esta manera crea la historia, no sólo teóricamente, como concepto, sino actualmente como realidad. Pues no bien se forma un concepto, empieza a influir sobre el mundo real, y a cambiarlo. Se funde con la realidad, se vuelve parte de ella. La gente gradualmente va actuando teniendo en cuenta el nuevo concepto. Este se mantiene efectivo y a partir de la realidad conceptualmente cambiada va surgiendo una comprensión de la coherencia cada vez más complicada, o sea más y más conciencia que, a su vez, sigue transformando la realidad. Así la historia parece ser un proceso siempre en aumento de intercreación entre la comprensión consciente y la realidad material.

De ahí que el mundo vegetal y animal carezca de historia, aparte de la que el hombre, al ensancharse el alcance de su comprensión, le ha concebido. El animal no tiene historia porque carece de memoria conciente. La historia empieza en el hombre más, ya entre los

hombres. La persona privada ¿tiene historia? No la llamaríamos así: diríamos "carrera". La historia de acuerdo con esto, empieza en la esfera de lo supra-individual o, mejor, lo supraprivado; en el nivel de los grupos, de las instituciones, de los pueblos.

1.7. El SIGNIFICADO DE LA HISTORIA

Erick Kahler

La historia, en su esencia, no es ni el desarrollo de la conciencia histórica ni el mero curso de los acontecimientos. Es la interacción de ambos, y la historia de la historia es la constancia de esta interacción expansiva que en su totalidad es inherente a nuestra presente existencia, ya se registre conscientemente o se hunda en lo inconsciente.

Hay muchos teóricos recuentes de la historia que no logran enunciar con precisión lo que entienden por historia, y tampoco establecer una distinción clara entre el estudio y la sustancia de la historia. Ora identifican la historia con la historiografía, ora, al hablar de la historia, vacilan entre el acto de registrar y el material registrado.

Sin embargo, historiadores y filósofos parecen por ahora de acuerdo en que la historia no es una ciencia y no tiene nada que ver con la ciencia; el argumento más común (adelantado por vez primera por el filósofo alemán Heinrich Rickert) es que a la ciencia concierne lo general, a la historia lo individual y particular. Se hace referencia a la multitud y abundante variedad de fenómenos singulares, pueblos, personalidades, sucesos, condiciones – que son el sustrato de la historia y que el tratamiento científico es incapaz de

comprender en leyes generales. Karl Popper, nos da todo un catálogo de argumentos contra el carácter y capacidad científicos de la historia, tales como la imposibilidad de experimentación y cuantificación, los rasgos de novedad, complejidad, impredecibilidad, inevitable selectividad de presentación, insuficiencia de explicación causal, y así sucesivamente.

Todas estas características de la historia que la hacen no científica pueden derivarse, creo yo, de una diferencia esencial entre los fundamentos de la historia y de los de la ciencia. La ciencia sigue basándose en el viejo supuesto de la estabilidad, inmutabilidad e inamovilidad de la naturaleza, lo cual es imprescindible para que se puedan establecer "leyes de la naturaleza". De hecho, en la perspectiva humana la naturaleza es estable, sus cambios e irregularidades auténticas, fundamentales, acontecen en lapsos de tiempo tan gigantescos o minúsculos, que no son pertinentes en las circunstancias humanas. Sobre este fundamento de condiciones estables, la ciencia puede establecer la "leyes de la naturaleza".

El mundo humano, sin embargo, es nuestro; sus cambios y diversidades pueden notarse en nuestras propias dimensiones familiares, los seres humanos los experimentamos y registramos, por tanto,

experimentándolos, siendo afectados cada vez comunicativamente, por ellos, hemos ido desplegando esa interrelación creciente, cada vez más compleja, entre nuestra existencia y nuestras capacidades reflexivas que es la historia. El registro de nuestras experiencias acumuladas exhibe variedad y cambio, implica irregularidad y desenvolvimiento propio, y la sustancia de este registro no se presta a cuantificación y experimentación. Así, en rotundo contraste con el dominio de la investigación y los métodos científicos, este acontecer humano parece un cúmulo inagotable de entidades abigarradas, caóticas, peculiares y movidas por el azar.

Lo que, en el dominio de la historia, puede considerarse el modo de orden equivalente a las leyes científicas de la naturaleza es lo que llamaría yo el rigor de la coherencia. La coherencia histórica no consiste en simple causación, y así la cuestión fundamental de la ciencia por qué algo es o no acontecer no se aplica a la historia.

Esta peculiaridad de la historia, el porqué inalcanzable, tiene que ver con la naturaleza precaria y escurridiza de los hechos históricos. O las causas llevan de hecho a hecho o la verdad es que hay ciertos hechos distintos en la historia que se tienen en pie firmemente por sí mismos. Es posible establecer cuándo un hombre nació o cuándo murió, cuándo y dónde fue una batalla

o se emitió un decreto. Pero los datos establecidos con esta firmeza, únicos que pudieran compararse con los hechos científicos, están desprovistos de relación casual y adquieren pertinencia sólo merced a conexiones con datos de orden por completo distinto. Esto causa considerable incertidumbre, en vista de que estos datos no están solos, sino que dependen de múltiples relaciones y circunstancias que no pueden todas hacerse manifiestas, necesitan ser estructuradas por selección y complementados por interpretación.

Capítulo 2.

Historia, Verdad y Método

2.1. LAS TRES ÉPOCAS DE LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA

Heinrich Rickert

Podemos distinguir tres épocas en la filosofía de la historia. A ellas corresponden tres tipos que se presentan aún hoy en día, y a los cuales podemos dar las denominaciones Kantianas de dogmatismo, escepticismo y criticismo. Estas expresiones designan métodos histórico - filosóficos, y a través de la referencia a ellos se estructura de la siguiente forma el desarrollo.

Ya se ha destacado repetidas veces que a los griegos, si bien no les era ajeno el concepto de la historia en general, les era ajeno, en cambio, el del universo histórico, y que sólo el cristianismo hizo posible la idea de una "historia mundial" en el sentido estricto de la palabra. Lo decisivo es aquí la idea de la unidad del género humano. Ella es elaborada principalmente por medio de la referencia de las diferentes partes de la humanidad a Dios. Todos los pueblos han de buscar a Dios. De esta manera aparece todo el género humano, en su desarrollo único, como un todo. De algún modo los hombres descienden de una pareja. Así comienza pues la historia del mundo en un momento determinado, y habrá de llegar a su fin con el juicio final.

Se hace evidente cómo es posible representar sobre esta base una historia universal en la cual todo acontecimiento que sea significativo con respecto al sentido de la historia se transforma en miembro del todo, en etapa del desarrollo de una conexión unitaria y cómo puede por lo tanto llevarse a cabo la historia mundial en él verdadero sentido de la palabra, es decir, la historia del desarrollo del mundo en su totalidad.

Sin embargo, falta todavía un factor esencial para el perfeccionamiento detallado del cuadro. El desarrollo del todo no sólo se halla determinado temporalmente por medio del juicio final, sino que se halla también situado en un escenario especialmente abarcable con la mirada, y esto ya no pudo sostenerse al modificarse las nociones acerca del cosmos, cuando la filosofía de la historia paso a depender de la cosmología.

Mientras la mirada de los pensadores griegos había descansado sobre el ritmo eterno del acontecer, o se había dirigido hacia la imagen de un reino de formas sobrenaturales, pero igualmente totalmente históricas, intemporales, supraindividuales, se veía aquí la esencia del mundo en la evolución única e irrepetible referida a dios del mismo en su totalidad. Si tomamos las palabras en su aceptación más amplia imaginable, podemos decir que antes el mundo se había hecho naturaleza, ahora en cambio, se había tornado historia.

No interesa seguidamente qué fue lo que finalmente restó validez a todas estas tentativas histórico - filosóficas, y trajo la segunda época, que calificaremos de vuelco escéptico. En la base del mismo se halla, atendido, la transformación en las concepciones del cosmos, de las cuales había llegado a depender la filosofía de la historia Esas transformaciones tuvieran lugar a principios de la era moderna y todavía hoy día conservan su importancia porque crearon, en principio, la imagen del mundo en la que debemos ver lo definido. Lo decisivo no es en este caso tanto la substitución del punto de vista cosmocéntrico por el heliocéntrico. Lo revolucionario fue más bien la destrucción de la idea de una esfera universal, de un cosmos cerrado, abarcable con la mirada. Toda filosofía de la historia que quería ser "historia universal", en el sentido estricto de la palabra, se estrelló pues contra la teoría de Giordano Bruno sobre la infinitud del mundo. De lo temporal y especialmente ilimitado ya no hay sino ciencia de leyes. De esta manera, el mundo en su totalidad deja de ser historia y vuelve a ser lo que ya había sido en la antigua filosofía de la naturaleza.

La expresión historia universal pierde así para siempre su sentido originario, dado que ya nadie considera el todo del mundo como finito, y al mismo tiempo se torna problema el concepto de un todo histórico

último en general. Tampoco la historia del "mundo" más pequeño, humano es ya aquella unidad necesariamente referida en su individualidad a un valor absoluto, o más aún, que pueda ser medida según él mismo. Su escenario, la tierra, ha perdido significación como individuo, en el universo infinito.

Es importante destacar que todos los vuelcos hacia el escepticismo que destruyan el concepto de una historia universal ya se hallan dados a través de la biología moderna. La teoría de la descendencia fue ciertamente de extraordinaria importancia para las ciencias especiales. Ya fue demostrado que ella no es capaz de ofrecer principios filosóficos positivos para un examen histórico. De manera que fue la astronomía y no la biología la ciencia natural que resultó decididamente significativa para las cuestiones de la concepción del mundo, y en especial para el problema de la historia universal.

Nos referimos ahora a la tercera época. Podemos decir que el pasado decisivo para el nuevo vuelco positivo en el tratamiento de los problemas histórico - filosóficos ya había sido dado antes de que la biología filogenética hubiera llevado a cabo sus primeras conjeturas. El giro partió de Kant, a quien, por extraño que parezca, se creyó poder refutar mediante el darwinismo.

A través de Kant vuelve el sujeto a ser colocado en el centro del mundo, con pleno reconocimiento de las modernas teorías sobre la naturaleza. Ahora vuelve a girar todo en torno al sujeto. "La naturaleza" no es la realidad absoluta, sino que es determinada, de acuerdo con su ser general, por medio de formas de concepción "subjetivas" y justamente el universo "infinito" no es otra cosa que una "idea" del sujeto, el pensamiento de un quehacer que se le ha encomendado necesariamente. A través de ese "subjetivismo" de Kant, que nada tiene que ver con psicologismo o antropologismo, no se atenta contra los fundamentos de las ciencias naturales empíricas, sino que éstos son, al contrario afirmados aún más. En cambio, los fundamentos del naturalismo como cosmovisión (que niega todo sentido objetivo de la vida histórica, y que con ello hace imposible una filosofía de la historia) son totalmente socavados.

El trabajo de destrucción, que quita del medio en primer término los obstáculos para la captación del ser real como historia, es tanto más significativo por cuanto, como consecuencia de la estrecha vinculación entre gnoseología y ética, le sigue entonces inmediatamente la fundamentación para una construcción histórico - filosóficamente positiva. El hombre no sólo se halla ahora con su razón teórica como sujeto en el centro de la "naturaleza"

científicamente comprendida por él, sino que se capta a sí mismo, inmediatamente, con su razón práctica, como aquello que puede otorgarle un sentido positivo a la vida cultural, a saber, como personalidad libre, autónoma, consciente de sus deberes. La naturaleza ya no es el"mundo", sino una concepción del ser sensible realizada por el hombre de ciencia. El hombre, como razón práctica, está seguro de que la libertad es el verdadero sentido del mundo y de su historia.

2.2. LA VERDAD EN LOS LIBROS DE HISTORIA

Benedetto Croce

Los requerimientos prácticos que laten bajo cada juicio histórico, dan a toda la historia carácter de "historia contemporánea" por lejanos en el tiempo que puedan parecer los hechos por ella referidos; la historia, en realidad, está en relación con las necesidades actuales y las situación presente en que vibran aquellos hechos.

Supone que yo deba elegir entre realizar o eludir un acto de expiación y volver mis pensamientos hacia lo que es un acto de "explanación", las formas y las transformaciones porque ha parado tal institución o sentimiento, antes de llegar a un significado puramente moral. Aún el chivo expiatorio de los hebreos, y todos los ritos mágicos de los tiempos primitivos, tomarán parte, en tal ocasión, en mi drama espiritual, y mientras mi mente repasa su historia voy componiendo la historia en que yo mismo me hallo.

De modo semejante, el estado actual de mi mente, constituye el material, y, por consiguiente, la documentación de un juicio histórico, la documentación viva que yo llevo dentro de mí. Lo que suele llamarse, en sentido histórico, documentación, ya sea en escritos, esculturas, retratos o esté aprisionada en discos de gramófono, ya exista

en objetos materiales, esqueletos o fósiles, todo esto no llega a ser documentación efectiva, mientras no estimule y asegure en mí la memoria de estos estados de conciencia que son míos. Para los demás fines no son más que tintas coloreadas, papel, piedra, metal, etc.

Los documentos, reconocidos específicamente como tales por los investigadores, parecerán muy escasos en la masa total de documentos en que habremos de apoyarnos continuamente, como el lenguaje que hablamos, las costumbres que nos son familiares, la intuición y el razonamiento que empleamos casi por instinto, las experiencias que, por decirlo así, llevamos en nuestra carne. Sin estos otros documentos, algunos de nuestros recuerdos históricos serían difíciles, o del todo imposible, como se advierte en ciertos casos de enfermedad, de los que se sale con pérdida de memoria e identidad, como si fuese uno enteramente nuevo y extraño al mundo a que antes pertenecía. Ha de advertirse, de pasada, que la insinuación de esta verdad, que la historia no llega a nosotros de fuera sino que vive en nuestro interior. Fue uno de los motivos que condujeron a los filósofos del tiempo romántico (Fichte y otros) a desviarse hacia su teoría de una historia contenida a priori, derivada de una lógica pura y abstracta e independiente de toda documentación; aunque más tarde se contradijeran

(Hegel y algunos más) cuando, llamados a publicar una síntesis, buscaron colaboración entre el supuesto a priori, por una parte, y el supuesto a posteriori (es decir, los documentos), por otra.

Si los requerimientos prácticos y el estado de conciencia que los expresa son el material necesario, no había de hallarse conocimiento histórico ni otro conocimiento alguno en la supuesta reproducción o copia de aquel estado de conciencia, por la sencilla razón de que esto sería repetición inútil, y por lo tanto, extraña a toda actividad del espíritu que entre sus actividades no cuenta la de producir lo *útil*. Cuando los historiadores se empeñan en presentar la vida tal como se vivió en un sentido inmediato, la vanidad de sus propósitos se declara así . La historia escrita, por el *contrario*, debiera *ir más allá* de la vida tal como se vivió, para presentarla en forma científica. A lo más, mediante un proceso confuso, los escritores que creen hacer de historiadores tienden a convertir su material palpitante, en obra poética. Pero aunque este trabajo particular siga un proceso imaginativo o poético con mayor o menor rapidez, la historia como trabajo escrito no ha de ser imaginación sino pensamiento. Así, no solo comunica a la imagen un rasgo universal, como lo hace la poesía, sino que liga intelectualmente la imagen a lo universal, distinguiendo y unificando a la vez, dentro del juicio, los acontecimientos.

Algunas obras históricas lograron alabanza por la manera eficaz y sincera de contar los hechos, a un echándose de menos en ellas un criterio importante cuidadosamente ponderado y mantenido con firmeza, como también es de lamentar la confusión de las categorías intelectuales con las imágenes o clasificaciones generales introducidas para calificar o explicar hechos siendo esos en realidad grupos de hechos que necesitan de tales calificaciones o explicaciones. Pero si estos relatos de hechos fueran tan sinceros como se supone, fácilmente corregirían y rectificarían aquellos criterios inadecuados y desharían aquellas categorías falsas.

Cuando se dice de un libro, que a un mismo tiempo presentó de excelente modo los hechos y se apoyó en conceptos falaces, se hallara examinando, que en él existen dos historias diferentes y, relacionadas con ellas, dos filosofías diferentes, una gastada y convencional, otra fresca y espontánea; un mal expresada y mal juzgada, otra bien expresada y bien juzgada. Por otra parte, cuando el criterio es claro y firme, aunque abstracto y unilateral sus forzadas explicaciones resultarían como menos forzadas ilustraciones.

Pero en los libros de historia cuyos tipos de interpretación se ajuntan a los hechos que han de ser interpretados, late una vida pura. Las imágenes son

claras y persuasivas como lúcidos y convincentes los conceptos. Los hechos y la teoría se demuestran recíprocamente.

La crítica de la historia consiste en reconocer si una narración histórica es plena o vacía, es decir, si lleva o no en el corazón un motivo que la encadena con la seriedad de la vida tal como se vive, y en discutir hasta que punto el elemento intelectual se une en ella con el intuitivo; esto es, hasta qué punto ejerce el juicio histórico y hasta qué punto lo elude.

2.3. LA COTIDIANEIDAD Y LA HISTORIA

Karel Kosik

Es un hecho que la vida diaria de un siervo de la gleba era distinta de la de un monje, de un caballero errante y de un señor feudal, pero el común denominador, que marcaba el tiempo e imponía el ritmo y el desenvolvimiento de su vida, era un fundamento único: la sociedad feudal. La industria y el capitalismo trajeron, junto con los nuevos instrumentos, nuevas clases y nuevas instituciones políticas, y, con ello, un nuevo tipo de existencia cotidiana, esencialmente distinto de las épocas precedentes.

¿Qué es, pues, la cotidianeidad? La cotidianeidad no significa la vida privada en oposición a la pública. No es tampoco la vida profana en oposición a un mundo oficial más noble; en la cotidianeidad viven tanto el escribano como el emperador. Generaciones enteras y millones de personas han vivido y viven en la cotidianeidad de su vida como en una atmósfera natural sin que se les ocurra preguntarse cuál es su sentido. ¿Qué sentido tiene entonces preguntar por el sentido que se revela en esta problematización? La cotidianeidad es, ante todo la organización, día tras día, de la vida individual de los hombres; la reiteración de sus acciones vitales se fija en la repetición de cada

día, en la distribución diaria del tiempo. La cotidianeidad es la división del tiempo y del ritmo en que se desenvuelve la historia individual de los hombres; la reiteración de sus acciones vitales se fija en la repetición de cada día, en la distribución diaria del tiempo. La cotidianidad es la división del tiempo y del ritmo en que se desenvuelve la historia individual de cada cual. La vida cotidiana tiene su propia experiencia, su propia sabiduría, su horizonte propio, sus previsiones, sus repeticiones y también sus excepciones, sus días comunes y festivos. La cotidianidad no ha de entenderse, por ello, en oposición a lo que constituye la norma, a la festividad, a lo excepcional o a la historia; la hipótesis de la vida cotidiana como banalidad en contraste con la historia como excepción, es ya el resultado de cierta mistificación.

En la cotidianeidad, la actividad y el modo de vivir se transforma en un instintivo (subconsciente e inconsciente) e irreflexivo mecanismo de acción y de vida. Las cosas, los hombres, las acciones, los objetivos circundantes, el mundo, no son intuidos en su originalidad y autenticidad; no son examinados ni se manifiestan; son, simplemente, y se aceptan como un inventario, como parte de un todo conocido. En la cotidianeidad todo está al "alcance de la mano" y los propósitos del individuo son realizables. Por esta razón es el mundo de la intimidad, de lo familiar y de los

actos banales. Más allá de las fronteras de este mundo de la intimidad, de lo familiar, de la experiencia inmediata, de la repetición, del cálculo y del dominio individual, comienza otro mundo, que es exactamente lo opuesto a la cotidianeidad. El choque de estos dos mundos revela la verdad de cada uno de ellos. La cotidianeidad se hace problemática y se manifiesta como tal, si es alterada. La cotidianeidad no es alterada por acontecimientos inesperados, por fenómenos negativos. A la cotidianidad pertenece también la excepción cotidiana, así como también pertenece a lo cotidiano la festividad. Sí la cotidianeidad consiste en la distribución de la vida de millones de personas de acuerdo con ritmo regular y reiterado de trabajo, de actos y de vida, cuando millones de personas son arrancadas de ese ritmo se produce una interrupción de la cotidianeidad.

La guerra destruye la vida cotidiana. Separa por la fuerza a millones de seres humanos de su medio, también los arranca de su trabajo, los arrebata a su mundo familiar. La guerra es la historia. En el choque entre la guerra (la historia) y la cotidianeidad, ésta es arrollada: para millones de personas termina el ritmo habitual de su existencia. Pero también la cotidianeidad vence a la historia, porque también la guerra tiene su propia cotidianeidad.

En el encuentro de la cotidianeidad con la historia se produce un trastorno. La historia (la guerra) altera la cotidianidad, pero lo cotidiano sujeta a la historia, ya que todo tiene su propia cotidianeidad. La cotidianeidad y la historia se compenetran. En esa compenetración cambia su carácter, supuesto o aparente: la cotidianeidad no es lo que cree la conciencia común ni la historia es tampoco lo que se manifiesta a la conciencia ordinaria. La conciencia ingenua considera la cotidianeidad como la atmósfera natural o como la realidad íntima y familiar, mientras la historia se le aparece como la realidad trascendente, que se desarrolla a espaldas suyas y que irrumpe en la vida de cada día como una catástrofe en la que el individuo se ve arrojado de manera igualmente "fatal". Tal división escinde, al mismo tiempo, la realidad en historicidad de la historia y ahistoricidad de lo cotidiano. La historia cambia, lo cotidiano permanece y dura. La cotidianeidad es el pedestal y el material de la historia; es portadora de la historia y la nutre, pero en sí misma no tiene historia y está al margen de ella. La cotidianidad es un mundo fenoménico en el que la realidad se manifiesta en cierto modo y, a la vez, se oculta.

El análisis de la vida cotidiana constituye la vía de acceso a la comprensión y a la descripción de la realidad sólo en cierta medida, mientras que más allá de sus

posibilidades falsea la realidad. En este sentido no es posible comprender sobre la base de la realidad.

Si la cotidianeidad es la característica fenoménica de la realidad, la superación de la cotidianeidad reificada (cosificada) no se realiza como salto de la cotidianeidad a la autenticidad, sino como destrucción práctica de la realidad cosificada tanto en sus aspectos fenoménicos como en su esencia real. El naturalismo vulgar del siglo pasado suponía que los acontecimientos históricos tenían significado no en virtud de las causas que los habían originado, sino por la impresión que producían sobre las masas. Pero la proyección de las "grandes gestas" en la vida de la gente sencilla no elimina la visión idealista de la historia. En cierto sentido, incluso la refuerza. Desde el punto de vista de los héroes oficiales, a la historia sólo pertenece el llamado mundo noble. El mundo de las grandes hazañas y de los actos históricos, que ahogan la vida cotidiana. Por el contrario, en la concepción naturalista se niega este mundo noble y la mirada se concentra en las pequeñeces de las anécdotas cotidianas y los cuadros documentales de la vida sencilla. Pero en esta visión la cotidianidad es privada de dimensiones históricas, de la misma manera que la concepción idealista resulta así eterna, inmutable en su esencia, y, por tanto, compatible con cualquier época histórica.

La conciencia común o "religión" de la cotidianeidad considera la conciencia humana como algo manejable, la trata como tal, y como tal la despacha. Por cuanto el hombre se identifica con el ambiente que le rodea, con lo que tiene a mano, con lo que manipula y con lo que le es ónticamente más cercano, su propia existencia y su propia comprensión vienen a ser para él algo lejano y muy poco conocido. La familiaridad es un obstáculo para el conocimiento; el hombre sabe orientarse en el mundo que le es próximo, en el mundo de la preocupación y de la manipulación, pero "no se orienta a sí mismo", porque se pierde en el mundo de lo manipulable y se identifica con él.

¿Por qué el hombre, en primer lugar y con mayor frecuencia, se pierde en el mundo "exterior" y se interpreta sobre la base de éste? El hombre es, ante todo, lo que es su mundo. Este ser impropio es el que determina su conciencia y le dicta el modo de interpretar su existencia misma. El sujeto impropio, que no le pertenece, y ello tanto en la forma de falsa individualidad (el falso yo) como de la falsa colectividad ("el nosotros" fetichizado). El materialismo que afirma que el hombre es un conjunto de condiciones sociales, pero no agrega quién es el sujeto de esas condiciones deja libre campo a la "interpretación" para poner en ese lugar vacío al sujeto mistificado, para el cual el individuo real se transforma en un instrumento y en una máscara.

2.4. LA OBJETIVIDAD DE LA VERDAD HISTÓRICA

Adam Schaff

Considerando los presupuestos gnoseológicos en el análisis de la verdad histórica, hemos de distinguir tres acepciones del adjetivo "objetivo" empleado para calificar el conocimiento.

1. Es "objetivo", lo que procede del objeto, o sea cuánto existe fuera e independientemente de la conciencia cognoscente; por tanto, es "objetivo" el conocimiento que refleja, en una acepción particular del término, este objeto.
2. Es "objetivo" lo que es cognoscitivamente válido para todos los individuos.
3. Es "objetivo" lo que está exento de afectividad y, en consecuencia de parcialidad.

El adjetivo "subjetivo" designa respectivamente:

1. Lo que procede del sujeto;
2. Lo que no posee un valor cognoscitivo universal;
3. Lo que está coloreado emocionalmente y es, en consecuencia, parcial.

Empecemos por la primera acepción del término "objetivo". El conocimiento es objetivo, como hemos dicho, cuando procede del objeto, cuando constituye

su reflejo específico. Para un materialismo, esta tesis es trivial; pero las complicaciones empiezan a manifestarse y a multiplicarse, incluso para un materialista cuando se considera el papel del sujeto cognoscente o, en otras palabras, el papel del factor subjetivo en el conocimiento.

Al presentar nuestros presupuestos gnoseológicos, hemos indicado el riesgo que existía de una interpretación mecanicista del proceso de conocimiento, o sea del caso en que se concibiera el primer término de la relación sujeto - objeto como elemento pasivo y en efecto, a lo largo de nuestro análisis de la determinación del conocimiento histórico, hemos podido ver hasta que punto tal concepción era errónea. El sujeto desempeña un papel importante en el conocimiento porque éste siempre contiene una dosis de subjetividad. De lo contrario este conocimiento sería a-humano o sobrehumano.

Paul Ricouer tras haber analizado las formas principales del factor subjetivo en el conocimiento histórico (juicios de valor en relación de los materiales históricos, explicación casual y jerarquización de los varios tipos de las causas históricas, imaginación histórica y factor humano como objeto d la historia), formula la tesis de que el historiador constituye una parte de la historia. ¿Significa esto invalidar la objetividad de la verdad

histórica? De ningún modo. La llamada objetividad pura es una ficción: el factor subjetivo está introducido en el conocimiento histórico por el mismo hecho de la existencia del sujeto cognoscente. Como contrapartida, hay dos subjetividades: la "buena", o sea la que precede de la esencia del conocimiento como relación subjetivo - objetiva y del papel activo del sujeto en el proceso cognoscitivo; "la mala", o sea la subjetividad que deforma el conocimiento debido a factores tales como el interés, la parcialidad, etc. "La objetividad" es la diferencia entre la buena y la mala subjetividad, y no la eliminación total de la subjetividad.

El historiador (sujeto cognoscente) es un hombre como cualquier otro y no puede librarse de sus características humanas: no está en disposición de pensar sin las categorías de un lenguaje dado, posee una personalidad condicionada socialmente en el marco de la realidad histórica concreta, pertenece a una nación, a una clase, a un grupo de profesionales, etc. Si la objetividad del conocimiento significara la exclusión de todas las propiedades individuales de la personalidad humana, si la imparcialidad consistiera en emitir juicios de valor renunciado al propio punto de vista y al sistema de valores aceptados, la objetividad sería pura y simplemente una ficción.

El único medio de dominar la acción deformada del factor subjetivo es tomar conciencia de su naturaleza

y de su acción. Cuanto más conozcamos los contenidos y las modalidades de la intervención del sujeto en el conocimiento, mejor conoceremos cuantitativa y cualitativamente las propiedades del objeto.

La intervención de factores deformadores en el conocimiento, es un hecho del que los filósofos han tomado conciencia desde hace largo tiempo: Bacón ya la formuló teóricamente en su concepción de los "ídolos". El mérito del marxismo en este ámbito consiste principalmente en haber destacado las implicaciones teóricas, gnoseológicas de este problema en su teoría de la infraestructura y de la súper estructura y en su teoría de la ideología. La sociología contemporánea del conocimiento se sitúa en este marco de ideas que desarrolla y concreta. Y precisamente el hecho teórico consistente en aceptar que el condicionamiento social del conocimiento humano y la acción deformadora del factor subjetivo son regularidades, y no fenómenos fortuitos, constituye el punto de partida de las operaciones que constantemente intentan superar las formas concretas y sucesivas en que se manifiestan los límites y las deformaciones del conocimiento.

El sujeto cognoscente, el historiador en nuestro caso, está pues sometido a las más diversas determinaciones

sociales en función de las cuales introduce en el conocimiento los más diversos elementos de subjetividad: prejuicios, compromiso, predilecciones y fobias, que caracterizan su actitud cognoscitiva. Pero su conocimiento está en función de otros factores también determinados socialmente, tales como: su visión de la realidad social, ligada a la teoría y sistema de valores que ha aceptado; su modelo de articulación de la realidad, articulación que le induce a construir a partir de fragmentos, los hechos significantes en el sistema de referencia dado; su tendencia a esta o aquella selección de los hechos históricos, o sea de los hechos considerados importantes desde el punto de vista del sujeto histórico, etc. El sujeto no puede librarse de esa propiedad objetiva simplemente porque es un hombre y la personalidad humana solamente puede desarrollarse en sociedad, por diversas mediaciones sociales, la más importante de las cuales es la educación.

El científico (el intelectual) puede ser y en general es permeable a las fobias, a los prejuicios, a los modelos de interpretación y de valoración de los hechos y de los hombres, característicos de su época, de su clase, de su grupo social, de su medio profesional, etc. Todos estos factores modelan esencialmente su concepción del mundo, sus actitudes, su opiniones en materia de problemas sociales, lo que impregna, por consiguiente,

su visión del proceso histórico, la manera como construye y selecciona los hechos históricos, para no hablar ya de su interpretación cuando pasa a las síntesis históricas. Estos son los contenidos concretos que se ocultan bajo la criptonimia del "factor subjetivo en el conocimiento histórico".

Pero ¿pesa un factum irremediablemente, sobre el historiador que ha estado condicionado por estas y aquellas determinaciones sociales? La personalidad del historiador una vez formada, ¿es necesariamente inmutable, estática, fija para siempre? La limitación de sus opiniones, resultado del factor subjetivo dado que sufre, ¿ puede ser sobrepasado sólo por la crítica científica formulada exclusivamente por otros pensadores, sobre todo por aquellos que representan puntos de vista distintos, determinados por otros condicionamientos sociales, tales como un cambio a las condiciones generales de la época o de los intereses divergentes de clase?

Todas estas cuestiones son retóricas, y la respuesta evidentemente es negativa. Por experiencia sabemos que el hombre es un ser flexible, apto para transformarse, adaptarse y evolucionar conscientemente. Por experiencia sabemos que los puntos de vista teóricos son maleables, modificables y que los pensadores a menudo son capaces no sólo

de aportar "retoques" más o menos importantes a sus opiniones, lo que es completamente normal, sino también de modificarlos en profundidad de llevar a cabo una crítica científica que pueda conducirlos a abandonar las opiniones profesadas anteriormente.

En consecuencia con respecto a los científicos en general y al historiador en particular, se puede formular el postulado realista de una búsqueda de la objetividad del conocimiento, en el sentido de un proceso que intenta superar las influencias limitativas y deformadoras del factor subjetivo. A este postulado le damos una doble interpretación: la primera, más "primitiva", consiste en considerar la exigencia de escribir la historia, si no ir al estudio como una llamada a hacer caso omiso de las animosidades y de los intereses extra científicos que contrarrestan la verdad histórica; la segunda, más sutil y compleja, se limita a solicitar al historiador que produce una autorreflexión sobre el condicionamiento social de sus puntos de vista, como medio para superar las influencias limitativas y deformadoras del factor subjetivo.

Debe aceptarse que el conocimiento objetivo sólo puede ser una amalgama de lo que es objetivo y de lo que es subjetivo, dado que el conocimiento siempre es el acto de un sujeto; pero también se debe admitir que el progreso en el conocimiento y la evaluación

del saber adquirido gracias a él solamente son posibles si se superan las formas concretas, en cada ocasión distintas del factor subjetivo.

El punto de vista general, considerado en realidad como un axioma, es que el historiador empieza por los hechos y son precisamente ellos (los hechos históricos) el objeto de su estudio y de su conocimiento; el término "hecho" designa aquí un acontecimiento concreto del pasado. Ahora bien, es falso que los hechos constituyan el objeto de su empresa, el objeto sobre el cual ejerce su estudio y su conocimiento. Estos errores son secuelas dela fe positivista en un modelo de la historia escrita a partir de un mosaico de hechos constituidos que el historiador se limita a reunir y exponer. En esa falsa premisa se encuentra la clave que permite descifrar el problema que estudiamos.

En su trabajo, el historiador no parte de los hechos, sino de los materiales históricos, de las fuentes, en el más amplio sentido del término, con cuya ayuda construye lo que denominamos los hechos históricos. Los construye en la medida en que selecciona los materiales disponibles en función de un determinado criterio de valor y en la medida en que los articula confiriéndoles la forma de acontecimientos históricos. Así, a pesar de las apariencias y de las convicciones difundidas, los hechos no son un punto de partida, sino

un punto culminante, un resultado. Por consiguiente nada hay de sorprendente en que los mismos materiales, semejantes en esto a una materia prima, a una sustancia bruta, sirven para construcciones diferentes. Y aquí es donde interviene toda la gama de manifestaciones del factor subjetivo, desde el factor afectivo del sujeto sobre la sociedad hasta las más diversas determinaciones sociales.

2.5. LA UNIDAD SUJETO – OBJETO

Carlos Pereyra

La insuficiencia principal de todo planteamiento que postula un sujeto de la historia, radica en la incomprensión de la unidad dialéctica sujeto – objeto.

La primera tesis de Marx sobre Feuerbach aborda parte de la cuestión. "El defecto fundamental de todo materialismo tradicional – incluido el de Feuerbach – es que sólo concibe al objeto, la realidad, la materialidad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad humana material, como praxis, no de un modo subjetivo. En contra de esa tendencia a concebir la objetividad como un absoluto encerrado en sí mismo al margen de su relación con el sujeto, Marx introduce el concepto "praxis": la realidad social no existe como objeto en sí, es el producto de la práctica subjetiva. El materialismo contemplativo se funda en una noción de objetividad "en la que ésta queda reducida o asimilada a la constitución propia del objeto de la intuición o contemplación, es decir, a la constitución de un objeto que se impone, en plena exterioridad, como pura presencia casual a un sujeto preexistente que lo constata".

El proceso histórico no es el mero encadenamiento de circunstancias ajenas a la práctica social; de ahí la

necesidad de introducir en su descripción y explicación el aspecto subjetivo modificatorio de las circunstancias mismas. Sin embargo para el materialismo contemplativo el objeto está unilateralmente dado, al margen de la actividad subjetiva, y para el idealismo el objeto aparece como un acto unilateral de construcción subjetiva, de un sujeto también unilateralmente dado.

No existe una objetividad dada, preexistente, ajena a la praxis subjetiva. Tampoco existe una subjetividad pura, formada en un vacío de la realidad. No obstante, sigue predominado en la historiografía y en el análisis político el afán de explicar los actos de los protagonistas como si se tratara de sujetos inteligentes en s unilateralidad abstracta.

La principal aportación de la dialéctica hegeliana a la ciencia de la historia se encuentra en su ruptura con la ontología tradicional del sujeto y del objeto. Antes que nada la dialéctica es el rechazo a toda separación entre el sujeto y el objeto. El tema que abre Hegel a la comprensión de la historia reside, pues, precisamente en la aguda percepción de la unidad de pensamiento y ser, de la conciencia y del mundo y, por tanto la instancia de la totalidad o interconexión del universo. En efecto, la objetividad social (el proceso histórico) conforma tanto el "factor subjetivo" como las "condiciones objetivas".

La historiografía predialéctica tiende a considerar los fenómenos de la sociedad desde un punto de vista desde en el que no puede elaborarse ninguna explicación de la actividad humana; a lo sumo, aspectos parciales y elementos fragmentarios de la acción. El sujeto sólo puede ser conocido si se le coloca en la perspectiva de la totalidad.

La realidad social es infinitamente más rica y compleja que las "condiciones materiales". La realidad social no existe como "objeto" o suma de circunstancias dadas, sino ante todo como praxis, es decir, como situaciones creadas por la actividad de los agentes realizada conforme a fines establecidos por las formas ideológicas.

El problema de la articulación entre conciencia y realidad es una de las formas en que se expresa esta cuestión de la unidad sujeto – objeto. La dialéctica es, antes que nada, el rechazo de la concepción dualista de la relación entre conciencia y realidad, no para afirmar el supuesto de una "conciencia reflejo", pero si para oponerse a la idea de la "conciencia sustancializada" Cuando Lenin y los suyos trasladan la dialéctica unilateralmente al objeto, a la naturaleza y a la historia, y conciben el conocimiento como un mero reflejo positivo y una reproducción de este ser objetivo en la conciencia subjetiva, destruyen de hecho cualquier relación dialéctica entre el ser y la conciencia.

2.6. CASUALIDAD Y EXPLICACIÓN DE LA HISTORIA

Carlos Pereyra

Cuando se formula la pregunta por el carácter de la investigación historiográfica puede advertirse en que medida se conserva hasta nuestros días la versión según la cual esa tarea consiste en describir lo que ocurrió en la sociedad a través del tiempo. Con frecuencia se pretende, en efecto, que el ámbito de esa práctica científica se configura de modo exclusivo por la pregunta, ¿qué ocurrió? Al punto de eliminar la cuestión conexa ¿por qué ocurrió? La inteligibilidad del proceso se aprehendería con suficiencia desde tal perspectiva si la narración exhibe el movimiento social.

Sin embargo, a pesar de la reiteración en presentar la tarea de la historiografía como algo ajeno a las preocupaciones de orden explicativo, lo cierto es que en el discurso de esta disciplina a menudo aparecen planteamientos que rebasan el plano descriptivo y proponen esquemas comprensivos, es decir, establecen hipótesis respecto a los vínculos presumibles entre las entidades componentes del proceso. Si bien el discurso teórico de la historiografía adopta la forma de narración, lo cual constituye una peculiaridad probablemente excepcional que ninguna reflexión sobre las características de esta práctica narrativa incluya.

Al margen de los rasgos observables en la producción historiográfica existentes hasta la fecha, no parecen tener consistencia los argumentos en cuya virtud hubiera de limitarse la tarea de la historiografía a la labor descriptiva. Sin duda los textos están referidos en este campo cognoscitivo a situaciones y acontecimientos únicos e irrepetibles, casi todos sus enunciados remiten a instituciones y personas específicas con una precisa ubicación espacio temporal. La investigación sólo puede realizarse por la vía de examinar las particularidades concretas identificables en el período y aspecto históricos analizados, pero de ello nada se sigue respecto a la pertinencia de los enunciados generales en el estudio de fenómenos singulares. La antigua creencia, de raigambre aristotélica, según la cual sólo puede haber conocimiento explicativo de "lo general", pero no así de acontecimientos únicos, confunde el nivel de abstracción del discurso con las propiedades reales de las cosas. La función de los enunciados generales en la narración historiográfica no queda anulada por la singularidad irrepetible de los hechos históricos.

La narración procura reconstruir de manera inteligible lo que en primera instancia aparece como una sucesión caótica. En esta labor de ordenamiento se identifican entidades y conexiones entre estas: la actividad de los agentes sociales aparece inscrita en un conjunto de

circunstancias económicas – políticas e ideológicas – culturales.

La descripción pura es una alternativa ilusoria porque la conceptualización requerida no proviene de la observación y del registro de hechos. Ya el plano más elemental del trabajo narrativo, es decir, la respuesta a la pregunta de ¿qué ha pasado?, supone la presencia de la teoría, de la misma construcción discursiva que permite establecer vínculos e intentar respuesta a la otra cuestión ¿por qué ha tenido lugar esto? No puede sorprender, en consecuencia, el hecho de que los historiadores ajenos a ciertas opiniones corrientes en ámbitos filosóficos no sólo procuran explicar el proceso, sino, además, desarrollan a través de tales explicaciones buena parte de su esfuerzo crítico y polémico. Se mantiene es cierto, una tendencia descriptiva en historiografía, pero no parece estar allí el núcleo más vigoroso de quienes ejercen esta práctica científica.

Así pues, la explicación exigida cuando se pregunte por qué ha ocurrido cierto acontecimiento o por qué se ha configurado cierta situación incluye, según el modelo nomológico asumido aquí, dos conjuntos de enunciados: uno que describe las condiciones previas (o simultáneas) al explanandum con las cuales se presupone que éste se encuentra relacionado y otro que contiene hipótesis acerca de la regularidad de tales

relaciones. Es muy conocida la versión educativa de este modelo nomológico en la que las hipótesis en cuestión adoptan un carácter estrictamente universal. Conforme a esta versión, solo hay explicación cuando el enunciado que establece la ocurrencia de un acontecimiento se deduce rigurosamente del explanans, es decir, de los enunciados integrantes de los conjuntos arriba mencionados. Frente a esta versión hay otra, también muy conocida en la que la regularidad en juego no tiene carácter necesario y universal, sino probabilístico.

Parece no haber dudas de que en la investigación historiográfica la explicación se mueve más en el plano de la probabilidad que en el de la necesidad e inclusive, en una primera aproximación, el proceso explicativo apenas establece las condiciones que hicieron posible el explanandum. En efecto, no debe olvidarse que "cuando hablamos de explicación de acontecimientos éste es siempre, por supuesto, una manera imprecisa de hablar: ningún acontecimiento puede ser explicado respecto a todas sus propiedades a las cuales pertenecen todas las relaciones espacio temporales con todos los otros acontecimientos del universo sino sólo respecto a ciertas características que dependiendo de la situación aparecen menesterosas de explicación".

La explicación propuesta de por qué ocurre cierto acontecimiento no puede eliminar por completo la posibilidad de que hubiera ocurrido de otra manera (o, inclusive, que no hubiera ocurrido), porque el historiador no conoce todas las condiciones que intervinieron para producir el acontecimiento tal como realmente ocurrió.

La confusión entre hipótesis científicas y enunciados universales, así como la creencia de que sólo hay explicaciones científicas cuando el explanandum se deduce en sentido estricto del explanans a punto tal de excluir todo otro explanandum posible tiene su origen, en los vínculos peculiares entre la mecánica newtoniana y el sistema solar. En el ámbito de la historia no se da esa deducción lógica estricta: para que haya explicación basta con mostrar que en las circunstancias prevalecientes el "resultado" era probable.

Si el problema de la casualidad ha planteado discusiones interminables, éstas arrecian cuando se trata de explicar el desenvolvimiento de la vida social: son frecuentes las objeciones de historiadores y filósofos al empleo del término "causa" en el discurso historiográfico. A partir de Kant se contrapone a menudo el determinismo aceptado para el mundo natural y la "libertad" supuesta para el mundo de las "acciones humanas". Las dificultades para construir

una ciencia de la historia provienen en parte de los ataques que la noción de casualidad ha recibido de quienes sostienen la idea de la conciencia del sujeto (pretendidamente constituida al margen de la realidad social) cuyas acciones y decisiones libres van configurando el curso de la historia.

Se denomina comúnmente "causas" a las condiciones precedentes (o simultáneas) de las que el análisis presupone que se deriva el efecto. La casualidad en la derivabilidad de un efecto a partir de sus causas. Este es el núcleo, el rasgo común de la casualidad en sus varias clases. Los efectos derivan de, se originan en, proceden de, sus causas. No todas las circunstancias precedentes y simultáneas, por supuesto, operan como causas del explanandum: sólo es posible proponer como causas aquellos factores de los que es posible mostrar su vinculación con éste. La descripción presenta una secuencia no causal de acontecimientos, pero siempre habrá margen para descripciones alternativas sin que, en ningún caso, pueda decidirse respecto a la mayor o menor pertinencia de las circunstancias narradas para dar cuenta del fenómeno de elegir entre tales circunstancias a fin de destacar aquellas que tienen vinculación casual con el explanandum, es decir aquellas de las que puede argüirse constituyen ejemplares de una conexión regular.

La selección de condiciones casualmente relevantes para explicar un acontecimiento dado depende del modelo teórico utilizado, de los conceptos e hipótesis constitutivos de tal modelo. Se pueden identificar condiciones causales entre variables solo en el contexto proporcionado por una teoría científica. Con base en las simple información empírica es frecuente que se pretenda sostener vinculación causal donde sólo hay relaciones espurias: no puede extrañar, por tanto, que la atribución de tales vínculos descanse por completo en una construcción teórica previa. Ahora bien, dado que, como se dijo antes, la explicación no lo es del acontecimiento propiamente dicho, sino de facetas o aspectos del mismo, tampoco puede sorprender que la explicación jamás abandone el plano de la probabilidad. En un caso dado, por supuesto, uno no puede enumerar todas las causas que vuelvan inevitable la ocurrencia del acontecimiento particular. La totalidad absoluta de las condiciones relevantes, la idea de una explicación causal completa, es una idea regulativa en el sentido de Kant, que estimula nuestro avance sin conducir jamás a plena satisfacción.

El problema central de la explicación consiste, pues, en mostrar el fundamento de que ciertas condiciones (antecedentes o simultaneas) aparezcan en el explanans o, lo que es igual, mostrar con qué derecho se afirma la conexión de un acontecimiento o situación

con otro. La observación directa jamás permite establecer que acontecimiento es consecuencia de otro y, por supuesto, el orden cronológico tampoco es garantía al respecto.

2.7. LA OPOSICIÓN FORMAL FUNDAMENTAL DEL MÉTODO

Heinrich Rickert

Nos interesa entonces por ahora únicamente el hecho de que en las ciencias empíricas hay un sujeto cognoscente frente a objetos sensiblemente reales, que acepta como dados, ya sean estos anímicos o corporales, procesos naturales o productos culturales, y que el sujeto se propone entonces como fin de la cognición de esta parte o aquella, o también del todo del mundo dado. Se podrá observar fácilmente, pues, que la cognición no puede consistir, allí donde se trate de la realidad empírica del mundo en el tiempo y en el espacio, en una reproducción o en una imagen de la realidad, sino que el sujeto efectúa siempre una transformación de los objetos al conocerlos.

Como prueba de que debe ser así, basta aparte de todas las otras razones, la simple reflexión de que la realidad sensible inmediatamente dada, de la que parte toda ciencia empírica, se presenta, tanto en su totalidad como en todas sus partes, como una multiplicidad absolutamente inabarcable, imposible de ser representada en su totalidad. El contenido de todo juicio que enuncie algo sobre la realidad ha de ser, comparado con ésta, una enorme simplificación. En eso puede considerarse a la ciencia también como una traducción del material sensible intuitivamente dado,

en formaciones del pensamiento, para las cuales convendrá quizá usar la denominación de conceptos, para distinguirlas de la intuición. En un proceso conceptual transformador radica entonces el elemento constitutivo del método de una ciencia, que es de primordial importancia para la observación de las diferencias lógicas. La metodología ha de investigar, pues, la forma en que las distintas ciencias forman sus conceptos. Al hacerlo puede, más aún, dejar de lado todo contenido del material, para limitarse a las formas de la transformación.

La lógica inquirirá entonces acerca de las tareas y finalidades formales distintas unas de otras, que las diversas ciencias se imponen, tratará luego de comprender en su diversidad los métodos científicos, es decir, los tipos de formación de conceptos; tratará de comprenderlos como siendo los medios para alcanzar los diferentes fines.

Antes de que la ciencia comience su labor, ya ha tenido lugar, en todos los casos, una especie de conceptualización involuntaria, y son los productos de esa conceptualización precientífica, y no la realidad libre de concepciones, lo que la ciencia encuentra al comenzar su trabajo.

La gran mayoría de las cosas y de los procesos nos interesan únicamente a través de aquello que poseen

de común con otros. De ahí que solo presentemos atención a eso que les es común, aunque de hecho cada parte de la realidad sea distinta de la otra.

La limitación del interés por lo general, en el sentido de lo común a un grupo de objetos, o a la concepción generalizadora en base a la cual creemos injustificadamente que existe realmente algo así como igualdad y repetición en el mundo real es de enorme valor práctico. Ella nos estructura la multiplicidad y policromía inabarcable de la realidad y nos permite orientarnos en ella.

Por otra parte, la concepción generalizadora no agota de ningún modo aquello que nos interesa de nuestro mundo circundante, y que por ello también conocemos de él. Tenemos en cuenta éste o aquel objeto precisamente a través de lo que le es propio, y que la diferencia de todos los demás objetos. Nuestro interés y nuestro conocimiento se refieren pues a su individualidad, a lo que lo hace insustituible. Porque es necesario insistir en ello: en la realidad no existen objetivos generales sino únicamente individuales; sólo existe lo único, y no hay nada que realmente se repita. Debemos distinguir entonces "la individualidad" que corresponde a todo objeto o proceso cualquiera, de la individualidad significativa para nosotros.

En lo que concierne, en primer lugar, a la consideración generalizadora de los objetos, no existe duda alguna no solamente respecto de su significación práctica para la ciencia, sino también de su importancia teórica. El método de mucha ciencia consiste en la subordinación de lo particular a lo general, subordinación que coincide con la formación de conceptos específicos. Los conceptos que se originan de esta suerte poseen, los grados más distintos de generalidad.

Es posible deducir que el pensamiento científico en general, es decir, con la síntesis de lo común a una pluralidad de objetos, hallado a través de la abstracción o el análisis, y que por lo tanto no exista, desde el punto de vista puramente formal, sino un método científico. En especial la oposición entre una concepción generalizadora y una individualizadora tendría entonces para la lógica una significación únicamente en la medida en que la ciencia destaca siempre lo individual mediante conceptos generales. La vida espiritual, entiéndase por ella el ser anímico o el real pleno de sentido, ha de ser tratada tan generalizadora como el mundo corporal, y por eso debe también la ciencia histórica aplicar el método generalizador.

Esta opinión es, sin embargo, insostenible, porque es propio del ser de la ciencia histórica que en cuanto se comprenda a sí misma, no quiera realizar la elaboración

de la realidad, con respecto a lo que es común a los objetos. Y no lo quiere realizar porque por ese camino no es jamás posible alcanzar los fines que ella se impone como historia.

Porque, ¿cuáles son esos fines, en cuanto a su carácter puramente formal? La cuestión es captar, a toda costa, el objeto histórico, ya sea una personalidad, un pueblo, una época, un movimiento económico o político, si se lo quiere representar como un todo, en lo que tiene de único, en su individualidad irrepetible.

Por eso la historia no puede emplear, en lo que respecta a su fin último, la representación de su objeto en su totalidad, el método generalizador, dado que este coincide con la inobservancia de lo único como tal, y con el no tener en cuenta lo individual, y conduce de esta manera a lo opuesto a aquello que la historia tiene como meta.

Tampoco, quiere decir que ella representa todo su objeto en todas sus partes individualizándolas, sino que tenemos en cuenta, por ahora; únicamente la individualidad del todo, y ésta no coincide, de ningún modo, con la suma de las individualidades de sus partes.

2.8. LA OBSERVACIÓN HISTÓRICA

Marc Bloch

Los caracteres más aparentes de la información histórica entendida en este sentido limitado y usual del término han sido descritos muchas veces. El historiador se halla en la imposibilidad absoluta de comprobar por sí mismo los hechos que estudia. Ningún egiptólogo ha visto a Ramsés. Ningún especialista en las guerras napoleónicas ha oído el cañón de Austerlitz. Por lo tanto, no podemos hablar de las épocas que nos han precedido sino recurriendo a los testimonios. En una palabra, en contraste con el conocimiento del presente, el conocimiento del pasado será necesariamente "indirecto".

Supongamos que un jefe de ejército acaba de obtener una victoria. Inmediatamente trata de escribir el relato de ella. Él mismo ha concebido el plan de batalla. Él la ha dirigido, sin embargo, sobre más de un episodio esencial tendrá que remitirse al informe de sus tenientes. Así tendrá que conformarse, como narrador, con seguir la misma conducta que observó unas horas antes en la acción. Un conductor de hombres rara vez considera que su propio testimonio es suficiente. Pero conservando nuestra hipótesis favorable, ¿qué nos queda de esa famosa observación directa, pretendido privilegio del estudio del presente? Toda información sobre cosas vistas está hecha en

buena parte de cosas vistas por otros. Como explorador de la actualidad inmediata trato de sondear opinión pública sobre los grandes problemas del momento. ¿Y qué obtengo sino es la imagen que mis interlocutores tienen de lo que creen pensar o de lo que desean presentarme de su pensamiento? Porque en el inmenso tejito de los acontecimientos de los gestos y de las palabras de que está compuesto el destino de un grupo humano, el individuo no percibe jamás sino un pequeño rincón, estrechamente limitado por sus sentidos y por su facultad de atención. El investigador del presente no goza en esta cuestión de mayores privilegios el historiador del pasado.

Pero hay más. ¿Es seguro que la observación del pasado, incluso de un pasado muy remoto, sea siempre a tal punto "indirecta"? Si se piensa un poco se ve claramente por qué razones la impresión de este alejamiento entre el objeto del conocimiento y el investigador han preocupado con tanta fuerza a muchos teóricos de la historia. Es que ellos pensaban ante todo en una historia de hechos, de episodios; quiero decir en una historia que, con razón o sin ella, concede una extremada importancia al hecho de volver a registrar con exactitud los actos, las palabras o las actitudes de algunos personajes que se hallan agrupados en una escena de duración relativamente corta, en la que se juntan como en la tragedia clásica, todas las fuerzas críticas del momento.

Los especialistas del método han entendido generalmente por conocimiento indirecto el que no alcanza el espíritu del historiador más que el canal de espíritus humanos diferentes. Quizá el término no ha sido bien escogido; se limita a indicar la presencia de un intermediario; pero no se ve por qué la relación, la cadena, tiene que ser necesariamente humana. Aceptemos, sin embargo, el uso común, sin disputar sobre las palabras. En este sentido nuestro conocimiento de las inmolaciones murales en la antigua Siria no tiene nada de indirecto. El pedernal tallado por el artesano de la Edad de Piedra, un rasgo del lenguaje, un rito fijado por un libro de ceremonias o representado en una estela, son otras tantas realidades que captamos y que explotamos con un esfuerzo de inteligencia estrictamente personal. Para ello no necesitamos recurrir a ningún intérprete, a ningún testigo.

La primera característica del conocimiento de los hechos humanos del pasado y de la mayor parte de los del presente consiste en ser un conocimiento por huellas. ¿Qué entendemos por documentos sino una "huella", es decir, la marca que ha dejado un fenómeno, y que nuestros sentidos pueden percibir? El pasado, es por definición, un dato que ya nada habrá de modificar. Pero el conocimiento del pasado es algo que está en constante progreso, que se transforma y se perfecciona sin cesar. Los exploradores del pasado no son hombres totalmente libres.

2.9. LA CRÍTICA

Marc Bloch

Hace mucho que se está de acuerdo en no aceptar ciegamente todos los testimonios históricos. Nos lo ha enseñado una experiencia tan vieja como la humanidad: más de un texto se da como perteneciente a una época y a un lugar distintos de los que realmente les corresponden; no todas las narraciones son verídicas y, a su vez, ante la abundancia de falsificaciones, la duda fue muchas veces un reflejo natural de defensa.

Sin embargo, el escepticismo, como principio, no es una actitud intelectual más estimable ni más fecunda que la credulidad con la que, por otra parte, se combina fácilmente en muchos espíritus simplistas. De la misma manera, la crítica basada únicamente en el sentido común, que fue, durante mucho tiempo, la única practicada, y que todavía seduce a ciertos espíritus, no podía llevarnos más lejos. ¿Qué es, en efecto, las más de las veces, este pretendido sentido común? Nada más que un compuesto de postulados no razonados y de experiencias apresuradamente generalizadas.

El verdadero progreso surgió el día en que la duda se hizo "examinadora"; cuando las reglas objetivas, para decirlo en otros términos, elaboran poco a poco la

manera de escoger entre la mentira y la verdad. Fue un lugar común, entre 1680 y 1690, denunciar como una moda pasajera el "pirronismo de la historia". La propia palabra "critica", que no había designado hasta entonces, por lo general, sino un juicio del gusto, pasa entonces a adquirir el sentido casi nuevo de prueba de veracidad.

Tal como la ciencia cartesiana, la crítica del testimonio histórico no hace caso de la creencia. Al igual que la ciencia cartesiana también, no procede a este implacable derribo de todos los viejos puntuales sino para lograr nuevas certidumbres, en lo sucesivo debidamente experimentadas. En otros términos: La idea que la inspira supone una vuelta casi total a los antiguos conceptos de la duda. Lo cierto es que la duda no había sido considerada hasta aquel entonces sino como una actitud mental puramente negativa. Desde entonces se estima que, racionalmente conducida, puede llegar a ser un instrumento de conocimiento.

2.10. EL MÉTODO COMPARATIVO EN HISTORIA

C. Cardoso y H. Pérez Brignoli

Según Marc Bloch, "practicar el método comparativo en el marco de las ciencias humanas consiste en buscar, para explicarlas, las similitudes y las diferentes que ofrecen dos series de naturaleza análoga, tomadas de medios sociales distintos. Mencionemos también la definición del programa de historia comparativa de la Universidad de Brandeis, citada por Barraclough, según la cual se trata de la "conceptualización y estudio del pasado de acuerdo a paradigmas y categorías políticas, sociales, económicos, culturales y psicológicos, más que según divisiones nacionales o períodos.

La polémica entre defensores y detractores de la comparación en historia puede ser considerada como la manifestación, en el campo de nuestra disciplina, de la oposición entre dos actitudes científicas, ambas posiblemente necesarias: por una parte, la búsqueda de la precisión, de lo exactos y seguro, lo que lleva a poner el acento sobre el carácter individual y único de cada objeto observado; por otra parte, "la carrera creadora hacia los verdaderos descubrimientos", la cual exige el recurso a la comparación y a la abstracción. De todos modos, como de nuestra Witold Kula, ningún trabajo científico, por más limitado

y monográfico que sea, puede prescindir totalmente del recurso metódico comparativo, puesto que resulta imposible la introducción de fenómenos nuevos en un campo cualquiera de conocimientos, sin compararlos con los ya conocidos; dicha comparación, aunque a veces no aparezca explicitada, es absolutamente necesaria , ya que de otra forma no se podría atribuir su nombre a los mencionados fenómenos nuevos.

En 1970, exponiendo los factores que condujeron a algunas de las ciencias del hombre al estudio precientífico al de las "nomotéticas" es decir, que buscan establecer leyes, Jean Piaget planteaba en primer lugar entre dicho factores la "tendencia comparativista". Esta tendencia es, en efecto, un procedimiento esencial en el camino hacia la sistematización de los conocimientos, entre otras causas porque posibilita al observador alejarse de su propio punto de observación, de su sociedad particular: Sin ello, no hay objetividad posible en las ciencias sociales. Muchos de los investigadores actuales están conscientes de la importancia y del carácter insustituible del método comparativo, en el contexto de la investigación histórica, a la imposibilidad de aplicar el método experimental.

Varios factores explican el impulso tomado hoy día por el método que nos ocupa. El mismo contacto de

la historia con las ciencias sociales obliga a que se lo aplique. Veamos ahora las ventajas que se pueden esperar de la aplicación del método comparativo a las investigaciones históricas, lo más importante es, sin duda la posibilidad de un control efectivo sobre las hipótesis y generalizaciones explicativas. En otras palabras, la determinación de leyes históricas y la construcción de modelos históricos no se pueden hacer sin el recurso al método comparativo. La verificación de las generalizaciones explicativas se hace partiendo del principio de que existen factores causales de dependencia, la creencia en dichos factores se verá disminuida o abolida si comprobamos, en algunas de las sociedades comparadas, la presencia de una de las series y la ausencia de la otra.

Una gran utilidad adicional del método comparativo es que conduce a la ruptura de una pesada herencia de la historiografía decimonónica; el marco de las fronteras políticas como definición de unidades "naturales" de análisis; la actitud comparativa abre camino a las construcción de universos de análisis definidos según criterios conceptuales mucho más consistentes.

Respecto a las trampas y peligros en la aplicación del método comparativo, el primer peligro que acecha al investigador es confundir analogías superficiales con semejanzas profundas, sobre todo si se trata de

sociedades estructuralmente muy distintas, o muy alejadas en el tiempo.

Otro peligro posible consiste en la exageración de las virtudes del método comparativo, cuyas finalidades no incluyen la ilusión meta-histórica de una"receta", o de un pequeño número de elementos o factores que permitan "descifrar" el conjunto del devenir humano. Una preocupación de base es la de conocer bien aquello que se pretende comparar: Antes de buscar qué es lo que tiene determinada formación social de común o distinto con otras, hay que estar atento a su individualidad, a sus características específicas.

Por fin, es frecuente que se confunda comparación con yuxtaposición. Al acumular, una después de otras, descripciones de casos individuales, no por ello estamos procediendo a una comparación efectiva, ya que ésta queda implícita y como abandonada al lector.

2.11. EL PROBLEMA DE LA SÍNTESIS EN LA HISTORIA

C. Cardoso y H. Pérez Brignoli

Cuando hablamos de "síntesis histórica", debemo: precisar bien de que se trata, pues dicha expresió puede referirse a problemáticas bastante distintas e sí: En primer lugar, la dimensión del universo de análisis el nivel en el que el investigador debe ubicarse: ¿un región? ¿un Estado?, ¿un grupo de estados?, ¿el mund entero?, ¿cómo se relacionan tales niveles?. E segundo lugar, el planteamiento de la cuestión de cóm funciona y cambian las sociedad humanas, y por l tanto, el intento de desabrir en qué forma l económico, lo social, lo político, lo ideológico, actúa e interactúan en la estructura social global. En terce lugar, la cuestión de la integración del conocimiento, debido a la fuerte tendencia a la especialización y l consiguiente multiplicación de disciplinas históricas que a causa del carácter espacial y el carácter masivo de l producción de obras de historia, volviendo difícil mantenerse informado de lo que se está haciendo, e integrar de alguna manera tales conocimientos. Por fin, "síntesis" es una palabra que posee connotaciones lógicas amplias que trascienden el dominio de los estudios históricos y tiene que ver con la epistemología en general; ya sea en el sentido de una de las etapas lógicas de cualquier proceso de investigación (al

"análisis" sucede a la "síntesis"), o como el resultado de la resolución de una contradicción dialéctica (tesis / antítesis / síntesis).

La dimensión del universo de análisis ha evolucionado en función del contexto histórico de los siglos XIX y XX, y de la concepción predominante respecto al objeto de la historia. La creencia en el marco nacional como límite "natural" del objeto de estudio del historiador estuvo vinculado al nacionalismo del siglo pasado y al enfoque predominantemente político institucional entonces practicado, a partir del cual la historia aparece, en efecto, como historia de los estados y sus relaciones. Por otra parte, el euro centrismo estuvo ligado a la expansión colonial y al predominio europeo en el mundo. La descolonización, el desarrollo de los estudios históricos fuera de Europa, la pérdida de terreno de esta última en el escenario mundial, el carácter crecientemente integrado y universal de la vida contemporánea, y por fin la expansión del campo de interés de los historiadores más allá de lo político, institucional, en factores que plantean en nuestros días la necesidad de superar un marco estrictamente nacional y un horizonte casi solamente europeo para los estudios históricos.

Debemos evitar, sin embargo, la confusión entre dos cosas: por una parte, la ruptura del eurocentrismo y la ampliación de los horizontes, con el consiguiente

interés por culturas anteriormente despreciados; y por otra parte, la afirmación dogmática de la unilinealidad de la historia humana.

El rechazo a la posibilidad de ir más allá de una descripción, de una yuxtaposición de sectores o factores, es una pesada herencia de la historia tradicional que la evolución reciente de los estudios históricos va poco a poco eliminando. Antes de la segunda guerra mundial, el mundo de la historiografía aparecía dominado por cierto número de principios cuya aceptación era poco menos que universal, y que consagraban numerosos manuales; así fijados, dichos principios pasaban casi inalterados de una generación de historiadores a la siguiente. Tales fundamentos tan ampliamente aceptados reposaban, no obstante, en una base muy frágil: la síntesis contra la naturaleza de dos corrientes heredadas del siglo XIX, el positivismo y el idealismo.

Como el positivismo, la concepción idealista de la historia, con su estricta distinción entre "historia" y "ciencia y su insistencia en la"intuición" como forma privilegiada de la comprensión del pasado, es una herencia del siglo XIX. Pero su influencia con la de Dilthey y Croce se extendió a partir de los años veinte de nuestro siglo. Su forma más prestigiosa fue el llamado "historicismo alemán". Es probable que el único aspecto útil del historicismo haya sido el de

llamar la atención sobre las falacias del positivismo, ocultas bajo una espesa capa de optimismo beato, de suficiencia; sin embargo, resultó en el conjunto de una influencia negativa y esterilizante, pero cada vez más poderosa en la medida en que la primera guerra mundial, las dificultades de la post guerra y sus secuelas, iban destruyendo poco a poco las certezas, principios y visión del mundo que venían del siglo pasado. Su rasgo principal era el subjetivismo relativista: ¿cómo creer en la posibilidad de una historia objetiva y científica, si el historiador es incapaz de desprenderse de sus valores, de su afectividad, en suma, de su subjetividad? Mientras que las ciencias naturales constituyen el dominio de las cosas seguras, recurrentes, la historia se mueve a nivel de lo que es único, cambiante, huidizo. Como la naturaleza se opone al "espíritu", también el "mundo de la naturaleza" y el "mundo de la historia" se oponen; por consiguiente, las abstracciones y clasificaciones a las que proceden las ciencias naturales, su carácter nomotético, son de imposible aplicación a los estudios históricos, cuyo carácter es "ideográfico" (es decir basado en lo particular). El historiador sólo puede aspirar a una "comprensión intuitiva" de los hombres del pasado.

Resulta algo difícil explicar cómo pudo operarse el compromiso, la síntesis entre dos tendencias tan

excluyentes como lo son el positivismo y el idealismo. Por una parte, dicha síntesis era más bien una yuxtaposición, y su resultado, algo extremadamente inconsistente desde el punto de vista epistemológico: la separación entre dos fases en la investigación, aceptándose las reglas positivistas en cuanto se trataban de recoger y criticar el material documentado, mientras que la "intuición" y el marco individual de los valores del historiador se manifestaban en la etapa de la interpretación (elaboración de las síntesis, presentación crítica de la investigación) por otra parte, ambas corrientes coincidían en muchos aspectos por lo que hace a sus resultados prácticos, concretos: preocupación exagerada por la problemática de la casualidad y de la objetividad; culto del detalle y de lo individual; creencia, por fin, en el carácter gratuito de los estudios históricos.

El positivismo rechazaba, en nombre de la objetividad, la jerarquización de los hechos históricos: la exhaustividad sería la condición del conocimiento objetivo; la explicación, en ese caso, más que una verdadera síntesis, se volvía un catálogo, una descripción empírica. Además, la preocupación obsesiva por los aspectos políticos - institucionales y el mundo de las ideas, característica de los historiadores tradicionales, impedía una visión realmente global del funcionamiento de las sociedades

y de su evolución. La posición idealista del historicismo, su negación de la posibilidad de establecer leyes, su relativismo cuyo resultado es rehusar la intersubjetividad sin la cual no hay ciencia posible, son factores que iban en contra de cualquier intento de síntesis explicativa con pretensiones científicas. En fin, positivismo e idealismo historicista coincidían como vimos en el culto del detalle y de la monografía: la síntesis era propuesta indefinidamente; se consideraba que ella se cumpliría en el futuro, en forma automática, por la acumulación misma de conocimientos particulares y precisos.

Capítulo 3.

Concepciones Teóricas sobre la Historia

3.1. LA CIUDAD DE DIOS

San Agustín

CAPITULO III

De la creación del mundo que ni fue sin tiempo, ni se trazó como nuevo acuerdo que sobre ello tuviese Dios como si hubiese querido después lo que antes no había querido.

Entre todos los objetos visibles, el mayor de todos es Dios, pero que haya mundo lo vemos experimentalmente; y que haya Dios lo creemos firmemente. Que Dios haya hecho este mundo, a ninguno debemos creer con más seguridad en este punto que al mismo Dios; pero ¿dónde se lo hemos oído? Nosotros lo hemos oído y sabemos por el irrefragable testimonio de la Sagrada Escritura, donde dice su profeta: Al principio creó Dios el cielo y la tierra, pero pregunto: ¿Se que halló allí la sabiduría de Dios, por quien fueron creadas todas las cosas, la cual se comunica a las almas santas, las hace amigas y profetas de Dios, y a éstos en lo interior de su alma, sin estrépito ni ruido les manifiesta sus divinas obras e incomprensibles decretos.

Pero ¿por qué quiso Dios eterno e inmutable hacer entonces el cielo y la tierra, proyecto que hasta entonces no había realizado? Los que hacen esa pregunta, son de los que entienden que el mundo es eterno sin ningún principio, y por lo mismo quieren y

opinan que no le hizo Dios, se apartan de la verdad, y, alucinados con la mortal flaqueza de la impiedad, desvarían como frenéticos, porque, además de las expresiones y testimonios de los profetas, el mismo mundo, con su concertada mutabilidad y movilidad y con la hermosa presencia de todas las cosas visibles, entregándose al silencio en cierto modo, proclama y da voces que fue hecho, y que no puedo serlo sino por la poderosa mano de Dios, inefable e invisiblemente hermoso; pero si son los que confiesan que le hizo Dios, y, con todo quieren que no haya tenido principio en tiempo, sino sólo de creación, de manera que con un modo apenas concebible haya sido siempre hecho, ésos dicen lo bastante como para defender a Dios de una fortuita temeridad, para que no se entienda que de improviso le vino a la imaginación lo que nunca antes le había venido de crear el mundo y que tuvo un nuevo querer, no siendo de algún modo mudable; sin embargo, no advierto cómo en las demás cosas se pueda salvar este modo de decir, especialmente en el ala de la cual si dijeran que es co-eterno de Dios, de ninguna manera podrán explicar de dónde le sobrevino la nueva miseria que jamás tuvo antes eternamente. Porque si dijeren que hubo en todo tiempo alternativa entre su miseria y bienaventuranza en esto, a lo menos no lo será si antes ve su futura miseria y torpeza, y si no la prevé ni piensa que ha de ser miserable, sino siempre bienaventurada, con falsa opinión es bienaventurada, que no puede

decirse expresión más necia. Y si imaginan que infinitos siglos atrás existió siempre esta alternativa entre la bienaventuranza y la miseria del alma, pero que en adelante, habiéndose ya libertado, no volverá a la miseria; con todo, confesarán por necesidad pero nunca verdaderamente bienaventuranza, sino que en adelante empieza a serlo con una nueva y no engañosa bienaventuranza, y, por consiguiente, han de decir que le sucede algo nuevo extraordinario que nunca eternamente en lo pasado le sucedió. Y si negaren que la causa de esta novedad estaba en el eterno consejo de Dios, negarán también con esto que es el autor de su bienaventuranza, que es una impiedad abominable. Y si dijeren que él, con nuevo acuerdo, trazó que en adelante el alma para siempre fuese bienaventurada, ¿cómo demostrarán que en Dios no hay aquella mutabilidad, que es también contra la opinión de ellos? Y si confiesan que fue creada en el tiempo, pero que en lo sucesivo en ningún tiempo ha de perecer, como el número que tiene verdadero principio y no tiene fin, y que por eso, habiendo una vez experimentado la miseria, si se librase de ella nunca jamás vendrá a ser miserable; por lo menos, no pondrán duda en que esto se hace, quedando en su constancia la inmutabilidad del consejo de Dios. Así pues, crean también que pudo el mundo hacerse en el tiempo y que no por eso en hacerle mudó Dios su eterno consejo y voluntad.

CAPITULO IV

Que el principio de la creación del mundo y el principio de los tiempos es uno, y que no es uno antes que otro.

Porque si bien se distinguen la eternidad y el tiempo, en que no hay tiempo sin ninguna inestabilidad movible, ni alguna, ¿quién no advierte que no hubiera habido tiempos si no se formara la criatura que mudara algunos objetos con varias mutaciones, de cuyo movimiento y mudanza (como va a una y otra parte, que no pueden estar juntas, cediendo y sucediéndose en espacios e intervalos más cortos o más largos de pausas y detenciones) se siguiera y resultara el tiempo? Así que, siendo Dios, en cuya eternidad no hay mudanza alguna, el que creó y dispuso los tiempos, no advierto cómo puede decirse que creó el mundo después de los espacios de los tiempos; si no es que digan que antes del mundo hubo ya alguna criatura con cuyos movimientos corriesen los tiempos. Y si las sagradas letras (que son sumamente verdaderas) dicen que al principio hizo Dios el cielo y la tierra, de modo que no hizo otra cosa primero, porque dijeran antes lo que había hecho si hiciera algo antes de todas las cosas que hizo; sin duda que el mundo no se hizo en el tiempo, sino con el tiempo. Porque lo que se hace en el tiempo se hace después de algún tiempo pasado. Porque no había ninguna criatura con cuyos mudables movimientos fuera sucediendo. Hízoce el mundo con

el tiempo, pues en su creación se hizo el movimiento mudable, como parece se representa en aquel orden de los primeros seis o siete días, en que se hace mención de la mañana y tarde, hasta que todo lo hizo Dios en estos días se acabó y perfeccionó el día sexto, y al séptimo, con gran misterio, se nos declara que cesó Dios. Y el querer imaginar nosotros cuáles son estos días, o es asunto sumamente arduo y dificultoso, o imposible, cuanto más querer desierto.

CAPITULO V

De la opinión de aquellos que creen que así como el mundo existió siempre, los hombres también existieron.

Dejemos, pues, las vanas conjeturas de los hombre que ignoran lo que dicen sobre la naturaleza o creación del genero humano. Porque unos, así como lo creyeron del mundo, imaginan que siempre existieron los hombres. Así, describieron este género de animales, dice: Tomándolos particularmente, son mortales; pero generalmente, en todo su género son perpetuos. Y cuando les objetan: si siempre fue o existió el género humano, ¿cómo puede ser verdadera su historia cuando ésta refiere quiénes fueron, y de las artes e instrumentos de que fueron inventores, quiénes los primeros maestros de las artes liberales y de otras facultades, y quiénes principiaron a poblar esta o aquella isla? Responden que por ciertos

intervalos de tiempo se suelen despoblar y destruir muchas regiones de la tierra con los diluvios y los incendios, aunque no todas de modo que vienen a reducirse los hombres a un número muy limitado y corto, de cuya generación se vuelve a reparar y restaurar la perdida multitud, reparándose de este modo ordinariamente y creándose nuevos individuos como los primeros, siendo cierto que así se restituyen los que se interrumpieron y consumieron con las inmensas ruinas o desolaciones, siendo cierto que de ninguna manera puede proceder a derivarse el hombre sino de otro individuo de su misma naturaleza. Pero dicen lo que imaginan, y no lo que saben.

CAPITULO VI

De la falsedad de la historia que atribuye muchos miles de años a los tiempos pasados.

Engáñalos asimismo algunos mentirosos escritos, los cuales dicen que en la historia de los tiempos se contienen muchos millares de años; siendo así que de la Sagrada Escritura consta no haber transcurrido desde la creación del mundo hasta la actualidad más que seis mil años cumplidos; y por no alegar aquí infinitos testimonios que demuestren cómo se conoce y comprueba la vanidad y falacia de aquellos escritos donde se refieren muchos más millares de años, sin embargo de no hallarse en ellas autoridad alguna idónea, mencionaré, para ratificar esta falsa aserción,

aquella carta de Alejandro Magno a su madre Olimpia, en la cual insertó lo que refería a un sacerdote egipcio, tomando de las escrituras que entre ellos se tienen por sagradas, expresando juntamente en ella, según el orden de los tiempos, el origen de los reinos, de que tiene asimismo noticia la historia griega; entre los cuales, en la misma carta de Alejandro, se hace conmemoración del reino de los asirios, el cual pasa de cinco mil años, según lo relacionado en ella; pero en la historia de los griegos no tiene más que unos mil y trescientos desde que comenzó a reinar Belo, al cual coloca también el egipcio en el principio del mismo reino; y al imperio de los persas y macedonios, hasta el mismo Alejandro, con quien hablaba, le atribuye más de ocho mil años, siendo así que el de los macedonios, hasta la muerte de Alejandro no se halla entre los griegos que tengan más de cuatrocientos ochenta y cinco, y el de los persas, hasta que expiró con las victorias de Alejandro. Así que, sin comparación, es menor el número de estos años respecto de aquellos de los egipcios, ni pueden llegar a ellos, aunque se triplicaran. Pues escriben que los egipcios usaron por algún tiempo de años tan cortos que sólo tenían cuatro meses, y así el año más cumplido y verdadero, cual es el que en la actualidad tenemos nosotros. Pero ni aun de esta manera, como dije, concuerda la historia de los griegos con la de los egipcios en el número de los tiempos, y así, debemos dar crédito a la griega, porque no excede a la verdad

de los años que se hallan en nuestras Escrituras, que son verdaderamente sagradas. Y si esta carta de Alejandro, que fue tan notoria entre los egipcios, en orden al tiempo, desdice infinito de la probabilidad y fe de los realmente sucedido, ¿cuánto menos debe creerse a las historias y memorias que nos quieran alegar, llenas de fabulosas antigüedades, contra la autoridad de los libros tan conocidos y divinos, que vaticinaron y dijeron que todo el orbe había de darles crédito, y según lo expresaron así, todo el mundo les presto gustosamente su asenso, los cuales prueban y demuestran que dijeron verdad en lo que nos refieren de los sucesos pretéritos, cuando vemos que se va cumpliendo con tanta puntualidad todo cuanto dijeron que había de suceder.

CAPITULO VII

De los que opinan que este mundo, aunque no es eterno, sin embargo, se reproduce; esto es, que el mismo mundo al cabo de ciertos siglos vuelve a nacer.

Otros están persuadidos que el mundo no es eterno, ya que piensen que no es uno solo, sino que son innumerables; ya confiesen que es uno solo, pero que por ciertos intervalos de siglos nace y muere innumerables veces. Estos es necesario que confiesen que el linaje humano estuvo primero sin hombres que pudiesen procrear. Porque esto no suceda del mismo modo que en los diluvios e incendios de las tierras, los cuales no suceden generalmente en todo el mundo, y

por eso pretenden que siempre quedan algunos pocos hombres con quienes se pudo reparar la generación extinguida. Así también pueden éstos imaginar que, pereciendo el mundo, quedan algunos hombres en el mundo; pero así como piensan que el mundo renace de su materia, así piensan que brota de los elementos el linaje humano, y después de sus padres, la generación de los mortales, como la de los otros animales.

3.2. EL SENTIDO DE LA HISTORIA EN SAN AGUSTÍN

Juan Pegueroles

a) Concepción cíclica del tiempo:

El mundo precristiano se representaba el curso del tiempo en forma circular. Así como durante el año se suceden las estaciones, primavera, verano, otoño, invierno, del mismo modo las edades históricas se suceden unas otras en un curso circular: edad de oro, de plata, bronce, de hierro. Después de esta última viene una nueva edad de oro y recomienza la eterna rotación.

El pensamiento de la India concibe el período histórico sin fin, que en un eterno retorno levanta la cultura humana a su más alto grado de floración y luego la hunden otra vez en la barbarie, en un continuo movimiento de ascensión y decadencia simbolizado en la rueda en movimiento, cuyos radios ascienden y descienden sin cesar. Todo lo que ahora sucede sucedió ya infinitas veces y volverá a suceder otras tantas. Nada hay nuevo bajo el sol.

Algunos filósofos cristianos, escribe San Agustín, admitieron un tiempo cíclico (circuitos temporum). Según ellos, en la realidad siempre aconteció lo mismo, constantemente renovado y repetido, y siempre ocurrirá lo mismo en el rodar de los siglos que vienen

y se van. La razón última de esta concepción circular del tiempo, del pensamiento precristiano hay que buscarla en la ausencia de la noción de creación y de las importantes consecuencias que de ella se derivan.

Si el mundo no ha sido creado, no tiene principio, ha existido siempre. El mundo y el tiempo son eternos. Si Dios no ha creado el mundo, hay dos realidades básicas y paralelas: Dios y el mundo, eternidad y tiempo. Y estas dos realidades no son convergentes, el tiempo no desemboca en la eternidad. El tiempo, con su eterno retorno, con la repetición indefinida de lo mismo, intenta asemejarse (imitación y símbolo) al instante pleno y permanente de la eternidad.

El pensamiento griego es fundamental y esencialmente dualista. Dualismo entre el Absoluto y la empíria, lo divino y la materia. Dios no creó el mundo ni al hombre; no lo gobierna, antes lo ignora. El hombre no puede por tanto alcanzar a Dios, sino que tiene perpetuamente hacia Él. Ni progreso ni desarrollo, sino círculo, eterno retorno y la consiguiente visión pesimista de la vida, por grande que pudiera se la serenidad, la alegría de vivir y el optimismo congénito del pueblo griego.

Consecuentemente, si el tiempo del mundo es cíclico, no hay progreso real ni auténtico futuro, sino solamente repetición de lo mismo y retorno del pasado. No hay historia.

b) Concepción lineal del tiempo:

San Agustín, recalca, en primer lugar, que la concepción cíclica del tiempo es inhumana, incompatible con la felicidad del hombre. Si después de una vida tan llena de miseria y una vez alcanzada con una conducta conforme a la verdadera religión y a la sabiduría la felicidad imperecedera en la presencia de Dios, todavía hay que abandonar esa eternidad y esa verdad y esa felicidad y volver a este mundo de la muerte, del error y del dolor; y esto una y otra vez, sin pausa y sin fin, entonces la felicidad y la salvación del hombre es imposible. Si sufrimos aquí los males presentes y tenemos allí los futuros, siempre seremos desgraciados.

Pero sobre todo San Agustín sabe que la teoría del eterno retorno es falsa. San Agustín sabe por la revelación cristiana que la historia no es círculo y repetición, sino camino recto: Siguiendo el camino recto (Viam rectam), que para nosotros es Cristo y teniéndole a Él por guía y salvador, abandonemos esos círculos vacíos e inútiles. Hay un tono de triunfo y liberación en las palabras de San Agustín, cuando aduce la enseñanza de la Escritura: Una sola vez murió Cristo por nuestros pecados y una vez resucitó, estaremos siempre con Él. Circuli alli iam explosi sunt: las argollas del tiempo han sido rotas.

Toda las Sagrada Escritura enseña esta nueva

concepción del tiempo. Y San Agustín no hace más que explicar y pensar consecuentemente esta nueva conciencia judeocristiana de la historia.

El Antiguo testamento empieza con aquellas palabras: Al principio creó Dios el cielo y la tierra. He aquí algo totalmente nuevo: el hecho y la noción de creación. El mundo, el tiempo no es eterno, tiene principio, hay un señor del mundo y de la historia. El mundo, al tener un fin, tiene por lo mismo un sentido, es decir, a la vez una dirección y una significación. La concepción cíclica del tiempo se debía a la ignorancia del origen y fin del género humano.

Cuando Daniel interpreta el sueño de Nabucodonosor, ve simbolizadas en las diferentes partes de la estatua (de oro, de plata, de bronce, de hierro, y arcilla) diferentes épocas de la historia, cada vez más decadentes, que desembocan en un cataclismo final, la destrucción de la estatua. Pero ahora el ciclo no recomienda: la piedra que hiriera la estatua se convirtió en una gran montaña, que llenó toda la tierra. La era mesiánica es la última y definitiva época de historia. El reino del Mesías es el fin de la historia.

Esta concepción del tiempo es marcadamente lineal. El curso de la historia empieza en la creación del mundo y corre hacia la instauración y perfección del reino de Cristo. Hay un pasado irrepetible, hay un presente decisivo y hay sobre todo un futuro. El

tiempo se concibe, no sólo como línea recta, sino como tensión hacia el futuro: adesse festinant tempora.

San Agustín recalca, en esta concepción lineal del tiempo, un momento central: la Encarnación, Muerte y Resurrección de Jesucristo. Los tiempos antes de Cristo eran preparación y tensión hacia Él. Los tiempos después de Cristo preceden de y tienden a, son a la vez retrospectivos: se sustentan en el Cristo que ya vino, son la incoación de su reino; y prospectivos: tienden hacia el Cristo que ha de venir, hacia la plena implantación de este reino.

c) Concepción Musical del tiempo:

Será oportuno señalar aquí, a modo de breve nota, lo que Marrou ha llamado –concepción musical del tiempo de la historia-, de San Agustín. San Agustín con una imagen grandiosa ve en la historia entera el poema que recita y modula el Poeta-Dios: universi saeculi pulcritudo...velut mágnum carmen ciudsdam ineffabilis modulatoris. No es una mera imagen. A través de ella se expresa uno de los temas fundamentales del pensamiento agustiniano: la temporalidad esencial del ser finito. Mientras que el ser Infinito es eterno y condensa todo el ser en un instante pleno, el ser finito es temporal y tiene su ser desparramado por el tiempo; en cada instante de su existencia es y no es; no es lo que ya fue ni lo que

todavía no es, lo mismo que una melodía cuando se canta.

Una consecuencia importante para la antropología tiene esta concepción agustiniana y es la de afirmarnos como seres históricos, como seres en el tiempo, que llegan a ser en el tiempo; frente a la concepción griega que implicaba una actitud de huida y evasión del tiempo.

Por lo que se refiere a la teología de la historia, que ahora nos ocupa, la concepción musical del tiempo le sirve a San Agustín para poner de relieve el misterio de la historia. No podemos comprender (en su doble sentido de entender y abarcar) el poema de la historia, porque todavía no está terminado. No hemos de juzgar precipitadamente ante los males de una determinada época histórica: pueden ser la disonancia que prepara y se resuelve en el acorde siguiente. Sólo después del tiempo, desde la eternidad, acabado el poema abarcaremos la totalidad, comprenderemos y alabaremos al Hacedor. La providencia (moderatio) de Dios, da un curso ordenadísimo y bellísimo a todas las cosas temporales y transeúntes... Orden y belleza que no podemos nosotros percibir, pero que, si pudiéramos, nos llenaría de inefable dulzura... A los mortales que tienen alma racional Dios les hizo el don de la música, para enseñarles algo muy importante. El artista que compone una canción sabe qué tiempos

ha de dar a cada palabra para que sea bella la sucesión de las notas de la canción. Lo mismo Dios y mucho más...

Las distintas edades (temporum spatia) de las cosas que nacen y mueren son como las sílabas y las palabras de esta especie de cántico maravilloso que es la historia de lo temporal; y Dios las ordena y dirige y no permite que pasen ni más aprisa ni más despacio de lo planeado.

LAS DOS CIUDADES

Origen y Descripción

San Agustín, con visión genial, ha visto en el fondo del vasto y abigarrado panorama de la historia dos impulsos (amores) fundamentales y dos grandes grupos (civitates) que dividen radicalmente a los hombres.

Recojamos primero los textos principales en que se expresa la institución agustiniana. El pasaje más célebre se halla al final del libo XIV.

Dos amores hicieron dos ciudades. El amor a sí mismo hasta el olvido de Dios hizo la ciudad terrestre; el amor a Dios hasta de sí hizo la ciudad celeste. Se amplía un poco más la descripción más adelante. He dividido la humanidad en dos grandes grupos. Uno el de aquellos que viven según el hombre, y otro el de aquellos que viven según Dios. Simbólicamente (mystice) damos a estos dos grupos el nombre de ciudades, que es decir

sociedades de hombres. Una de ellas está predestinada a reinar eternamente con Dios, y la otra a sufrir un suplicio eterno con el diablo. Más de quince años antes había escrito Agustín en el De catechizandis rudibus: Dos ciudades, la de los pecadores y la de los santos recorren la historia, desde la creación del hombre hasta el fin del mundo. Ahora los cuerpos están entremezclados, pero las voluntades están separadas... Todos los hombres que se complacen en la voluntad de poder y en el espíritu de dominio están unidos en una misma ciudad. Y a su vez todos los hombres que buscan humildemente la gloria de Dios pertenecen a una misma ciudad.

¿Cuáles son los caracteres de los ciudadanos de una y otra ciudad? Resumidos las descripciones que dan los textos vemos que se caracterizan por su actitud frente a Dios y frente al mundo. Todo hombre, de una manera u otra, explícita o implícitamente, toma posición en su vida frente a Dios, frente al Absoluto, cualquiera que sea el hombre con que lo designe. Los que optan por Dios, renunciado a su autonomía, abriéndose al Absoluto, enajenándose, poniéndose a sí mismo como valor supremo, son por esto mismo ciudadanos de la Ciudad Eterna.

Los primeros utilizan los valores terrenos, el mundo, como medio para alcanzar el fin, Dios. Los segundos convierten en fin las realidades terrenas (en el fondo

se hacen fin a sí mismos). Los buenos usan del mundo para gozar de Dios; los malos al revés para gozar del mundo quieren usar de Dios.

LAS DOS CIUDADES ¿SON REALIDADES HISTÓRICAS O MÍSTICAS?

Una primera lectura de los textos nos enseña que se trata de realidades no históricas, es decir, no empíricamente observables a nivel sociológico o político, sino transempíricas o metahistóricas, captadas solamente por la reflexión del pensador, iluminado por la Palabra de Dios. Realidades místicas las llama San Agustín: quasmystice appellamus civitales duas. La discriminación de las dos ciudades se opera, como acabados de ver, en la conciencia y en la voluntad de cada hombre. Estas dos ciudades están entremezcladas en este mundo.

Esto es cierto. Pero también es cierto que San Agustín muchas veces llama Ciudad de Dios a la Iglesia. Y no se puede decir sin más que la Iglesia no es una realidad histórica. Por otro lado hay textos en que Roma aparece como la Ciudad Terrena. Escribe la Civitas Dei y la Civitas Terrena, que son a la vez realidades místicas y realidades históricas. Son fundamentalmente y sin duda alguna realidades místicas, metahistóricas. Pero, además, la Ciudad de Dios emerge en la Iglesia, parcial y típicamente, a Agustín, una contra-Iglesia, ni la encarnación, ni siquiera

parcial, de la Ciudad Terrena, como lo fue la Roma idólatra perseguidora de los cristianos y animada, no por el officium consulendi, sino por la libido dominandi. Escribe Ratzinger: La civitas que es Roma con su imperio, y la Civitas Dei de que se habla ya en el Antiguo Testamento, vienen a ser algo así como la "letra" y el "espíritu", dos categorías opuestas. A un lado la civitas terrea, al otro las civitas secundum spiritum, que es la Ecclesia: dos cantidades históricas que llevan consigo, en nuestro mundo terrestre, un valor espiritual.

LA CIUDAD DE DIOS Y LA IGLESIA

La Ciudad de Dios ¿se identifica con la Iglesia?, ¿ se distingue de ella? Generalmente los pensadores católicos reconocen que la Ecclesia y la Civitas Dei no se pueden ni separar ni identificar pura y simplemente. San Agustín dice continuamente, de un modo o de otro, formal o equivalentemente: la Ecclesia es la Civitas Dei. Pero también dice a propósito de la Ecclesia cosas que no dice a propósito de la Civitas Dei, sin que jamás formule claramente la diferencia entre ambas. En resumen, todo parece indicar que se trata de un solo y el mismo sujeto, pero en dos situaciones diferentes en las que este sujeto no tiene exactamente los mismos atributos:

a.- Para proceder de lo más claro a lo más oscuro recordemos ante todo un texto citado más arriba: la

ciudad de Dios está predestinada a reinar eternamente con Dios, la ciudad terrena está predestinada a sufrir un suplicio eterno con el diablo.

Tenemos, pues, una primera respuesta clara y taxativa a la pregunta fundamental:

¿ quiénes forman parte de la ciudad de Dios? La ciudad de Dios está formada por los predestinados, por todos aquellos (ángeles u hombres, cristianos o no cristianos) que Dios sabe que se han de salvar.

La Ciudad de Dios no se identifica simplemente con la iglesia. La Ciudad de Dios es más amplia, abarca, como acabamos de ver, a los predestinados de todos los tiempos. La iglesia en este sentido es parte de la Ciudad de Dios, como dice expresamente el mismo San Agustín.

No todos los que pertenecen a la Iglesia pertenecen también a la Ciudad de Dios. Hay quienes están en la Iglesia, pero no son de la Iglesia: vivunt in Ecclisia, sed non secundum Ecclesiam.

La Iglesia es el campo en el que crecen mezclados el trigo y la cizaña, la red en la que se recogen peces buenos y malos. Gilson, a quien siguen generalmente los agustinólogos católicos, resumen así toda esta cuestión: Las dos Ciudades no son exactamente coextensivas; por un lado, en efecto, la Iglesia contiene aquí abajo hombres que no estando destinados a la

vida celestial, no pueden ser llamados miembros de la Ciudad de Dios; por otro lado hay hombres que están destinados a la gloria, y que son por tanto miembros de la Ciudad de Dios, pero que en un momento dado no son miembros de la Iglesia. En resumen, la cualidad de miembro de la Ciudad de Dios se determina según un criterio diferente del que hacer reconocer la cualidad de miembro de la Iglesia, a saber, el criterio absoluto, cierto y definitivo de la predestinación divina.

LA CIUDAD TERRENA Y EL ESTADO

La ciudad terrena no se identifica con el Estado. No es una realidad sociológica o política sino metahistórica, como hemos visto. La ciudad terrena se relaciona íntimamente con la noción de mundo en San Juan. Son los hombres humanos, demasiado humanos, exclusivamente humanos, que se aman a sí mismos más que a Dios y que absolutizan los bienes terrenos, haciendo fines de los medios y medios de los fines.

LA IGLESIA Y EL ESTADO

Por sorprendente que parezca, no hay en San Agustín una elaboración expresa de las relaciones que deben medir entre la iglesia y el Estado. El fin de la Iglesia es ultramundano: busca y procura la paz eterna en Dios. El fin del Estado es intramundano: busca y procura la paz temporal (concordia y bienes terrenos). Ahora bien, la Iglesia necesita y usa como medio de esa pax

temporalis, que asegura el Estado. Y a su vez ella contribuye, formando buenos ciudadanos, a que aumente y prospere el mismo bienestar terreno del Estado. Así podría formularse la ley suprema que ha de regir las relaciones entre la Iglesia y el Estado, en el pensamiento de San Agustín.

Para captar mejor el anacronismo que se comete cuando se atribuye a San Agustín la idea medieval de un orden temporal cristiano, recojamos la tesis de Troeltsch, exacta en este punto. Para San Agustín, el Estado es una realidad que se coloca fuera de la Iglesia y frente a ella. Es verdad que la Iglesia utiliza eventualmente los servicios del Estado, pero es más profundamente verdad todavía que lo soporta (tolerat). La idea de una especie de simbiosis con miras a realizar un programa general de orden temporal cristiano es por principio extraña a las perspectivas del De civitate Dei: la Iglesia es peregrina, toda ella está consagrada a lo eterno y celestial.

LA DIVINA PROVIDENCIA NO QUITA LA LIBERTAD DE ALBEDRÍO

El gobierno de cualquier ser providente se ordena, o a conseguir la perfección de las cosas, o aumentarla o a conservarla. Luego lo que atañe a la perfección ha de ser conservando por la providencia mucho más que lo imperfecto y defectuoso. Ahora bien, en las cosas inanimadas, la contingencias de las causas nace de sus

imperfecciones y defectos, pues están determinadas por naturaleza a un efecto, que siempre alcanza de no ser impedidas o por debilidades de su potencia, o por algún agente externo, o por indisposición de la materia; y por esto las causas naturales no están determinadas a una y otra cosa, sino que frecuentemente producen su efecto de la misma manera y rara vez fallan. Más el que la voluntad sea contingente nace de su propia perfección, porque no está limitada en su potencia a una sola cosa, pudiendo producir este o aquel efecto; y por esto es contingente respecto de los dos. Luego la divina providencia corresponde mucho más conservar la libertad de la voluntad que la contingencia de las cosas naturales.

Es propio de la providencia divina servirse de las cosas conforme al modo de ser de las mismas. Y el modo de ser de cualquier cosa obedece a su forma, la cual es principio de acción. Sin embargo, la forma mediante la cual obra voluntariamente un agente no está determinada, pues la voluntad; y el entendimiento no tiene una sola forma determinada del efecto, puesto que por naturaleza abarca multitud de formas. Y, según esto, la voluntad puede producir los más variados efectos. Luego no corresponde a la razón de providencia al excluir la libertad de la voluntad.

Las cosas gobernadas son conducidas al fin conveniente por el gobierno del providente; por eso Gregorio

Niseno dice de la providencia divina que es "la voluntad de Dios, mediante la cual todo cuanto existe alcanza una dirección conveniente". Es así que el fin último de cualquier criatura es alcanzar la divina semejanza. Según esto, se opondría a la providencia divina el que una cosa se viera privada de aquello por lo que consigue la divina semejanza. Más el agente voluntario la alcanza por el hecho de obrar libremente, pues, según demostramos en el libro primero, Dios tiene libre albedrío. Por lo tanto, la providencia divina no quita la libertad de la voluntad.

A la providencia pertenece el multiplicar los bienes en las cosas gobernadas. Luego no puede pertenecer a ella aquello por lo cual desparecerían muchos bienes de las cosas. Más, si se quitar la libertad de la voluntad, muchos bienes desaparecerían. Pues desaparecerían la alabanza de la virtud, que no existiría si el hombre no obrar libremente; quedaría suprimida también la justicia de quien premia y castiga, si el hombre no pudiera hacer libremente el bien o el mal; cesaría incluso la circunspección al aconsejar, pues los consejos están de sobra si las cosas se han de hacer necesariamente. Luego sería contrario al concepto de providencia el suprimir la libertad la voluntad.

Por esto se dice en el Eclesiástico: "Dios creó al hombre en un principio y le dejó al arbitrio de su propio consejo". Y nuevamente: "Ante el hombre, la vida y

la muerte, el bien y el mal; lo que a él le agradare, eso le dará".

Y con esto se rechaza la opinión de los estoicos, quienes, "Según cierto orden inalterable de causas, decían que todo acontece necesariamente.

LA DIVINA PROVIDENCIA NO EXCLUYE LO FORTUITO NI LO CASUAL

Se dice que hay fortuna o casualidad en aquellas cosas que suceden pocas veces. Pues de no haber cosas así, todo acontecería por necesidad, cuando la mayor parte de cosas contingentes sólo se diferencian de las necesidades en que en ocasiones puedan fallar. Además, si todo aconteciere necesariamente, se destruiría el concepto de providencia. Lo mismo sucedería si las cosas sujetas a la providencia no obraran por un fin, porque a ella corresponde ordenarlo todo fin. Además, sería contrario a la perfección del universo el que no existiera nada corruptible y que ninguna potencia pudiera fallar cómo consta por lo dicho. Más la casualidad se da cuando algún agente falla en lo que intentó al obrar por un fin. Si no existieran, pues, cosas casuales, no habría providencia ni perfección del universo.

La multitud y diversidad de causas nace del orden y disposición de la divina providencia. Ahora bien, supuesta la diversidad de causas, es preciso que alguna vez se encuentre una con otra impidiéndola o

ayudándola a producir su efecto. Pero por el encuentro de dos o más causas resulta a veces algo casual, apareciendo un fin no buscado por alguna causa concurrente, como en el caso de aquel que va a la plaza para comprar algo y se encuentra con el deudor, por la exclusiva razón de que este también fue allí. Luego no es contrario a la divina providencia que existan algunas cosas casuales y fortuitas.

Lo que no tiene existencia no puede ser causa de algo. Por eso es preciso que una cosa cualquiera tal como tiene la existencia tenga la causalidad. Según esto, los diversos órdenes de causas corresponderán justamente a los diversos órdenes de existencia. Pero, en vistas a la perfección de las cosas, se requiere que haya seres substanciales y también seres accidentales; pues las cosas cuya subsistencia no tiene la última perfección, deben recibir alguna perfección por los accidentes, y tantas más recibirán cuanto más alejadas estén de la simplicidad divina. Ahora bien, por el hecho de que un sujeto tiene muchos accidentes síguese que se una determinada entidad accidental; porque el sujeto y el accidente, e incluso dos accidentes de un sujeto, constituyen una sola entidad accidental; por ejemplo, hombre blanco, y músico blanco. Por lo tanto, para perfección de las cosas es preciso que haya causas accidentales. Pero lo que procede de algunas causas accidentales, decimos que sucede casual o fortuitamente. Luego no es contra el concepto de

providencia, la cual conserva la perfección de las cosas, que algunas suceden casual o fortuitamente.

Corresponde a la ordenación de la providencia divina que haya orden y grados en las causas. Y cuanto más elevada es una causa, tanto mayor es su poder. Sin embargo, la intención de cualquier causa creada no puede rebasar los límites de su propia potencia, pues sería en vano. Según este, es preciso que la intención de una causa particular no se extienda a todo cuanto puede acontecer. Ahora bien, lo casual y fortuito se da precisamente por que acontece al margen de la intención de los agentes. Por lo tanto, el orden de la divina providencia requiere que haya cosas casuales y fortuitas.

3.3. POSITIVISMO

Augusto Comte

Según esta doctrina fundamental, todas nuestras especulaciones, cualesquiera, están sujetas inevitablemente, sea en el individuo, sea en la especie, a pasar sucesivamente por tres estados teóricos distinto, que las denominaciones habituales de teológico, metafísico y positivo podrán calificar aquí suficientemente, para aquellos, al menos, que hayan comprendido bien su verdadero sentido general. Aunque, desde luego, indispensable en todos aspectos, el primer estado debe considerarse siempre, desde ahora, como provisional y preparatorio; el segundo, que no constituyen en realidad más que una modificación disolvente de aquél, no supone nunca más que un simple destino transitorio, a fin de conducir gradualmente al tercero; en éste, el único plenamente normal, es en el que consiste, en todos los géneros, el régimen definitivo de la razón humana.

ESTADO TEOLÓGICO O FICTICIO

En su primer despliegue, necesariamente teológico, todas nuestras especulaciones muestran espontáneamente una predilección característica por las cuestiones más insolubles, por los temas más radicalmente inaccesibles a toda investigación decisiva. Por un contraste que, en nuestros días, debe parecer inexplicable, pero que, en el fondo, está en plena

armonía con la verdadera situación inicial de nuestra inteligencia, en una época en que el espíritu humano está aún por bajo de los problemas científicos más sencillos, busca ávidamente, y de un modo casi exclusivo, el origen de todas las cosas, las causas esenciales, sea primeras, sea finales, de los diversos fenómenos que le extrañan, y su modo fundamental de producción; en una palabra; los conocimientos absolutos. Esta necesidad primitiva se encuentra satisfecha, naturalmente, tanto como lo exige una situación tal, e incluso, en efecto tanto como pueda serlo nunca, por nuestra tendencia inicial a transportar a todas partes el tipo humano, asimilando todos los fenómenos, sean cualesquiera, a los que producimos nosotros mismos y que, por esto, empiezan por parecernos bastante conocidos, según la intuición inmediata que los acompaña. Para comprender bien el espíritu, puramente teológico, resultado del desarrollo, cada vez más sistemático, de este estado primordial, no hay que limitarse a considerarlo en su última fase, que se acaba a nuestra vista en los pueblos más adelantados, pero que no es, ni con mucho la más característica: resulta indispensable echar una mirada filosófica sobre el conjunto de su marcha natural, a fin de apreciar su identidad fundamental bajo las tres formas principales que le pertenecen sucesivamente. La más inmediata y la más pronunciada la constituye el fetichismo propiamente dicho, que consiste ante todo en atribuir a todos los cuerpos

exteriores una vida esencialmente análoga a la nuestra, pero más enérgica casi siempre, según su acción, más poderosa de ordinario. La adoración de los astros caracteriza el grado más alto de esta primera fase teológica, que, al principio, apenas difiere del estado mental en que se detienen los animales superiores. Aunque esta primera forma de la filosofía teológica se encuentra con evidencia en la historia intelectual de todas nuestras sociedades, no domina directamente hoy más que en la menos numerosa de las tres grandes razas que componen nuestra especie.

En su segunda fase esencial, que constituye el verdadero politeísmo, confundido con excesiva frecuencia por los modernos con el estado precedente, el espíritu teológico representante netamente la libre preponderancia especulativa de la imaginación, mientras que hasta entonces habían prevalecido sobre todo el instinto y el sentimiento en las teorías humanas. La filosofía inicial sufre aquí la más profunda transformación que puede afectar al conjunto de su destino real, en el hecho de que la vida es por fin retirada de los objetos materiales para ser misteriosamente transportada a diversos seres ficticios, habitualmente invisibles, cuya activa y continua intervención se convierte desde ahora en la fuente directa de todos los fenómenos exteriores e incluso, más tarde, de los fenómenos humanos. Durante esta fase característica, mal apreciada hoy, de donde hay que estudiar principalmente el espíritu

teológico, que se desenvuelve en ella con una plenitud y una homogeneidad ulteriormente imposible: este tiempo es en todos aspectos, el de su mayor ascendiente, a la vez mental y social. La mayor parte de nuestra especie no ha salido todavía de tal estado, que persiste hoy en la más numerosa de las tres razas humanas, sin contar lo más escogido de la raza negra y la parte menos adelantada de la raza blanca.

En la tercera fase teológica, el monoteísmo, propiamente dicho, comienza la inevitable decadencia de la filosofía inicial, que conservando mucho tiempo una gran influencia social- sin embargo, más que real, aparente, sufre desde entonces un rápido decrecimiento intelectual, por una consecuencia espontánea de esta simplificación característica, en que la razón viene a restringir cada vez más el dominio anterior de la imaginación, dejando desarrollar gradualmente el sentimiento universal, hasta casi insignificante, de la sujeción necesaria de todos los fenómenos naturales a leyes invariables. Bajo formas muy diversas, y hasta radicalmente inconciliable, este modo extremo del régimen preliminar persiste aún, con una energía muy desigual, en la inmensa mayoría de la raza blanca; pero, aunque así sea de observación más fácil, estas mismas preocupaciones personales traen hoy un obstáculo demasiado frecuente a su apreciación juiciosa, por falta de una comparación bastante racional y bastante imparcial con los dos modos precedentes.

Por imperfecta que deba parecer ahora tal manera de filosofar, importa mucho ligar indisolublemente el estado presente del espíritu humano al conjunto de sus estados anteriores, reconociendo convenientemente que aquella manera tuvo que ser durante largo tiempo tan indispensable como inevitable. Limitándose aquí a la simple apreciación intelectual, sería de pronto superfluo insistir en la tendencia involuntaria que, incluso hoy, nos arrastra a todos, evidentemente, a las explicaciones esencialmente teológicas, en cuanto queremos penetrar directamente el misterio inaccesible del modo fundamental de producción de cualesquiera fenómenos, y sobre todo respecto a aquellos cuyas leyes reales todavía ignoramos. Los más eminentes pensadores pueden comprobar su propia disposición natural al más ingenuo fetichismo, cuando esta ignorancia se halla combinada de momento con alguna pasión pronunciada. Así, pues, si todas las explicaciones teológicas ha caído, entre los occidentales, en un desuso creciente y decisivo, es sólo porque las misteriosas investigaciones que tenían por designio han sido cada vez más apartadas, como radicalmente inaccesible a nuestra inteligencia, que se ha acostumbrado gradualmente a sustituirlas irrevocablemente con estudios más eficaces y más en armonía con nuestras necesidades verdaderas. Hasta en un tiempo en que el verdadero espíritu filosófico había ya prevalecido respecto a los más sencillos

fenómenos y en un asunto tan fácil como la teoría elemental del choque, el memorable ejemplo de Malebranche recordará siempre la necesidad de recurrir a la intervención directa y permanente de una acción sobrenatural, siempre que se intenta remontarse a la causa primera de cualquier suceso. Y, por otra parte, tales tentativas, por pueriles que hoy justamente parezcan, constituían ciertamente el único medio primitivo de determinar el continuo despliegue de las especulaciones humanas apartando espontáneamente nuestra inteligencia del círculo profundamente viciosos en que primero está necesariamente envuelta por la oposición radical de dos condiciones igualmente imperiosas. Pues, si bien los modernos han debido proclamar la imposibilidad de fundar alguna teoría sólida sino sobre un concurso suficiente de observaciones adecuadas, no es menos incontestable que el espíritu humano no podría nunca combinar ni siquiera recoger, esos indispensables materiales, sin estar siempre dirigido por algunas miras especulativas, establecidas de antemano así, estas concepciones primordiales no podían, evidentemente, resultar más que de una filosofía dispensada, por su naturaleza, de toda preparación larga, y susceptible, en una palabra de surgir espontáneamente, bajo el solo impulso de un instinto directo, por quiméricas que debiesen ser, por otra parte, las especulaciones así desprovistas de todo fundamento real. Tal es el feliz privilegio de los principios teológicos, sin los cuales se

debe asegurar que nuestra inteligencia no podía salir de su torpeza inicial y que, ellos solos, han podido permitir, dirigiendo su actividad especulativa, preparar gradualmente régimen lógico mejor. Esta actitud fundamental fue además, poderosamente secundada por la predilección originaria de espíritu humano por los problemas insolubles que perseguía sobre toda aquella filosofía primitiva. No podemos medir nuestras fuerzas mentales, por consecuencia, circunscribir certeramente su destino más que después de haberlas ejercitado lo bastante. Pero este ejercicio indispensable no podía primero determinarse, sobre todo en las facultades más débiles de nuestra naturaleza, si en el enérgico estimulo inherente a tales estudios, donde tanta inteligencia mal cultivada persisten aún en buscar la más pronta y completa solución de las cuestiones directamente usuales. Hasta a sido preciso, mucho tiempo, para vencer suficientemente nuestra inercia nativa, recurrir también a las poderosas ilusiones que suscitaba espontáneamente tal filosofía sobre el poder casi indefinido del hombre para modificar a su antojo un mundo, concebido entonces como esencialmente ordenado para su uso, y que ninguna gran ley podía todavía, sustraer a la arbitraria supremacía de las influencias sobrenaturales. Apenas hace tres siglos que, en lo más granado de la humanidad, las esperanzas astrológicas y alquimista, último vestigio científico de ese espíritu primordial, han dejado realmente de servir

a las acumulación diaria de las observaciones correspondientes, como Kepler y Berthollet, respectivamente, lo han indicado.

Se puede así demostrar, primero, plenamente cuánto tiempo ha debido ser el espíritu teológico indispensable para la combinación permanente de las ideas morales y políticas, más especialmente todavía que para la de todas las otras, sean en virtud de su complicación superior, sea porque los fenómenos correspondientes, primitivamente demasiado poco pronunciados, no podían adquirir un desarrollo característico sino tras un despliegue muy prolongado de la civilización humana. Es una extraña inconsecuencia, apenas excusable por la tendencia ciegamente crítica de nuestro tiempo, el reconocer, para los antiguos la imposibilidad de filosofar sobre los asuntos más sencillos, de otro modo que siguiendo el método teológico, y desconocer, sin embargo, sobre todo entre los politeístas, la insuperable necesidad de un régimen análogo frente a las especulaciones sociales. Pero es menester, además, advertir, aunque aquí no pueda establecerlo, que esta filosofía inicial no ha sido menos indispensable para el despliegue preliminar de nuestra sociabilidad que para el de nuestra inteligencia, ya para constituir primitivamente ciertas doctrinas comunes, sin las que el vínculo social no habría podido adquirir ni extensión ni consistencia, ya suscitando espontáneamente la única autoridad espiritual que pudiera entonces surgir.

SUPERIORIDAD SOCIAL DEL ESPIRITU POSITIVO

Organización de la revolución

Para que esta sistematización final de las concepciones humanas esté hoy lo bastante caracterizada, no basta apreciar como acabamos de hacer, su destino teórico; es menester también considerar aquí, de manera distinta, aunque sumaria, su necesaria aptitud para constituir la única salida intelectual que pueda tener realmente la inmensa crisis social desarrollada, desde hace medio siglo, en todo el Occidente Europeo y sobre todo en Francia.

IMPORTANCIA DE LAS ESCUELAS ACTUALES

Mientras se realizaba gradualmente, durante los cinco últimos siglos, la irrevocable disolución de la filosofía teológica, el sistema político cuya base mental formaba sufría cada vez más una descomposición no menos radical, presidida de igual manera por el espíritu metafísico. Este doble movimiento negativo tenía por órganos esenciales y solidarios, de un lado, las universidades primero, emanadas, pero pronto rivales del poder sacerdotal; de otro lado, las diversas corporaciones de legistas, gradualmente hostiles a los poderes feudales: a medida que la acción crítica se diseminaba, sus agentes, sin cambiar de naturaleza, se hacían más numerosos y subalternos; de modo que, en el siglo XVIII, la principal actividad revolucionaria

hubo de pasar, en el orden filosófico, de los doctores propiamente dichos a los menores literatos, y luego, en el orden político, de los jueces a los abogados. La gran crisis final comenzó necesariamente cuando esta común decadencia, espontánea primero, luego sistemática, a la que, por otra parte, todas las clases, sin distinción, de la sociedad moderna habían contribuido de diversos modos, llegó por fin al punto de hacer universalmente irrecusable la imposibilidad de conservar el régimen antiguo y la necesidad creciente de un orden nuevo. Desde su origen, esta crisis tendió siempre a transformar en un vasto movimiento crítico de los cinco siglos anteriores, presentándose como destinada sobre todo a realizar directamente la regeneración social, todos cuyo preámbulos negativos se hallaban ya suficientemente terminados. Pero esta transformación decisiva, aunque cada vez más urgente, ha tenido que ser hasta ahora esencialmente imposible, por falta de una filosofía verdaderamente propia para procurarle una indispensable base intelectual. Al mismo tiempo que la realización suficientemente de la previa descomposición exigía el desuso de las doctrinas puramente negativas que la habían dirigido, una ilusión fatal, entonces inevitable, condujo, a la inversa, a conceder espontáneamente al espíritu metafísico, el único activo durante este largo preámbulo, la presidencia general del movimiento de reorganización. Cuando una experiencia plenamente decisiva hubo

comprobado para siempre, a los ojos de todos, la absoluta impotencia orgánica de tal filosofía, la ausencia de toda teoría distinta no permitió satisfacer por de pronto las necesidades de orden, que ya prevalecían, sino por una especie de restauración pasajera de aquel mismo sistema, mental y social, cuya irreparable decadencia había dado ocasión a la crisis. Finalmente, el desarrollo de esta reacción retrógrada hubo de determinar luego una memorable manifestación, que nuestras lagunas filosóficas hacían tan indispensable como inevitable, a fin de demostrar irrevocablemente que el progreso constituye, tanto como el orden, una de las dos condiciones fundamentales de la civilización moderna.

El concurso natural de estas dos pruebas irrecusables, cuya renovación se ha hecho ahora tan imposible como inútil, nos ha conducido hoy a esta extraña situación en que nada verdaderamente grande puede emprenderse, ni para el orden, ni para el progreso, por falta de una filosofía realmente adaptada al conjunto de nuestras necesidades. Todo esfuerzo serio de reorganización se detiene pronto ante los temores de retroceso que debe naturalmente inspirar, en un tiempo en que las ideas de orden emanan todavía esencialmente de tipo antiguo, que se ha hecho justamente antipático a los pueblos actuales; igualmente, las tentativas de aceleración directa del progreso político no tardan en ser radicalmente estorbadas por las inquietudes muy legítimas que

deben suscitar sobre inminencia de la anarquía, mientras las ideas de progreso sigan siendo sobre todo negativas. Como antes de la crisis la lucha aparente permanece, pues, entablada entre el espíritu teológico, reconocido como incompatible con el progreso, que ha sido llevado a negar dogmáticamente, y el espíritu metafísico, que después de haber ido a parar, en filosofía, a la duda universal, no ha podido tender, en política, más que a constituir el desorden, a un estado equivalente de desgobierno. Pero, por el sentimiento unánime de su común insuficiencia, ni uno ni otro pueden ya inspirar desde ahora, en los gobernantes o en los gobernados, profundas convicciones activas. Su antagonismo sigue; sin embargo, manteniéndolos mutuamente, sin que ninguno de ellos pueda más caer en verdadero desuso que alcanzar un triunfo decisivo; por que nuestra situación intelectual los hace todavía indispensables para representar, de un modo cualquiera, las condiciones simultáneas del orden, por una parte, y del progreso, por otra, hasta que una misma filosofía pueda satisfacerlas igualmente, de manera que haga por fin tan útil a las escuela retrógrada como a la escuela negativa, cada una de las cuales está destinada principalmente hoy a impedir la completa preponderancia de otra. No obstante, las inquietudes opuestas relativas a estos dos dominios contrarios, deberán persistir naturalmente a la vez, mientras dure este interregno mental, por una inevitable consecuencia de esa escisión irracional entre las dos

caras inseparables del gran problema social. En efecto, cada una de las dos escuelas, en virtud de su preocupación exclusiva, no es ya ni siquiera capaz de contener suficientemente en adelante las aberraciones inversas de su antagonista.

A pesar de su tendencia antianárquica, la escuela teológica se ha mostrado, en nuestros días, radicalmente impotente para impedir el despliegue de las opiniones subversivas, que después de haberse desarrollado sobre todo durante su principal restauración, son propagadas con frecuencia por ella, por frívolos cálculos dinásticos. De igual modo, cualquiera que sea el instinto antirretrógrado de la escuela metafísica, no tiene ya hoy toda la fuerza lógica que exigiría su mero oficio revolucionario, porque su inconsecuencia característica la obliga a admitir los principios esenciales de aquel sistema cuyas verdaderas condiciones de existencia ataca sin cesar.

Esta deplorable oscilación entre dos filosofías opuestas, que se han hecho igualmente vanas y que no pueden extinguirse más que aún tiempo, debía suscitar el desarrollo de una especie de escuela intermedia, esencialmente estacionaria, destinada sobre todo a recordar directamente el conjunto de la cuestión social, proclamando por fin como igualmente necesarias las dos condiciones fundamentales que aislaban a las dos opiniones activas. Pero, por falta de una filosofía apropiada para realizar esta gran

combinación del espíritu de orden con el espíritu de progreso, este tercer impulso resultó lógicamente más impotente todavía que los otros, porque sistematiza la inconsecuencia, consagrando simultáneamente los principios retrógrados y las máximas negativas, a fin de poder neutralizarlas mutuamente. Lejos de tender a terminar la crisis, una disposición semejante no podría llevar sino eternizarla, oponiéndose directamente a toda verdadera preponderancia de un sistema cualquiera, si no se limitara a un mero papel pasajero, para satisfacer empíricamente las más graves exigencias de nuestra situación revolucionaria, hasta el advenimiento decisivo de las únicas doctrinas que pueden convenir en adelante al conjunto de nuestras necesidades. Pero así entendido, este expediente provisional se ha hecho hoy tan indispensable como inevitable. Su rápido ascendiente práctico, reconocido implícitamente por los dos partidos activos, confirma cada vez más en los pueblos actuales, el amortiguamiento simultáneo de las convicciones y las pasiones anteriores; sean retrógradas o críticas, reemplazadas gradualmente por un sentimiento universal, real aunque confuso, de la necesidad y hasta la posibilidad de una conciliación permanente entre el espíritu de conservación y el espíritu de mejoramiento, pertenecientes de igual modo al estado normal de la humanidad. La tendencia correspondiente de los hombres de Estado, de impedir hoy, en cuanto es posible, todo gran movimiento político, se encuentra

espontáneamente conforme, por otra parte, con las exigencias fundamentales de una situación que no admitirá más que instituciones provisionales, mientras una verdadera filosofía general no haya unido suficientemente las inteligencias. Sin que los poderes actuales se percaten de ello, esta resistencia instintiva concurre a facilitar la verdadera solución, ya que impulsa a transformar una estéril agitación política en un activo progreso filosófico, de modo que siga por fin la marcha prescrita por la naturaleza propia de la reorganización final, que debe primero realizarse en las ideas, para pasar luego a las costumbres y, en último término, a las instituciones. Una transformación semejante, que ya tiende a prevalecer en Francia, deberá desarrollarse naturalmente cada vez más en todas partes, en vista de la necesidad creciente en que se encuentran ahora nuestros gobiernos occidentales de manera con grandes gastos el orden material en medio del desorden intelectual y moral, necesidad que debe absorber poco a poco esencialmente sus esfuerzos cotidianos, conduciéndolos a renunciar implícitamente a toda presidencia seria de la organización espiritual, entregada así en adelante a la libre actividad de los filósofos que se mostrarán dignos de dirigirla. Esta disposición natural de los poderes actuales está en armonía con la tendencia espontánea de los pueblos a una aparente indiferencia política, fundada en la impotencia radical de las diversas doctrinas en circulación, y que debe persistir siempre,

mientras los debates políticos sigan degenerando, por falta de conveniente impulso, en vanas luchas personales, cada vez más mezquinas. Tal es la feliz eficacia práctica que el conjunto de nuestra situación revolucionaria procura de momento a una escuela esencialmente empírica, que, en el aspecto teórico, nunca pude producir más que un sistema radicalmente contradictorio, no menos absurdo ni menos peligroso, en política, que lo es, en filosofía, el eclecticismo correspondiente, inspirado también por una vana intención de conciliar, sin principios propios, opiniones incompatibles.

CONDICIONES DE ADVENIMIENTO DE LA ESCUELA POSITIVA

(Alianza de los Proletarios y los Filósofos)

ORDEN NECESARIO DE LOS ESTUDIOS POSITIVOS

Hemos caracterizado la importancia capital que presenta hoy la universal propagación de los estudios positivos, sobre todo entre los proletarios, para constituir en adelante un indispensable punto de apoyo, a la vez mental y social, a la elaboración filosófica que debe determinar gradualmente la reorganización espiritual de las sociedades modernas. Pero tal apreciación quedaría aún incompleta, e incluso insuficiente, si el fin de este Discurso no estuviera directamente consagrado a establecer el orden fundamental que conviene a esta serie de estudio para

fijar la verdadera posición que debe ocupar, en su conjunto, aquel de quien este tratado se ocupará luego exclusivamente. Lejos de que esta coordinación didáctica sea casi indiferente, como nuestro régimen científico hace suponer demasiado a menudo, que depende sobre todo de ella la principal eficacia, intelectual o social, de esta gran preparación. Existe, por otra parte, una íntima solidaridad entre la concepción enciclopédica de donde resulta la ley fundamental de evolución que sirve de base a la nueva filosofía general.

LEY DE CLASIFICACIÓN

Un orden tal debe, por su naturaleza, cumplir dos condiciones esenciales, una dogmática, otra histórica, cuya convergencia necesaria es menester reconocer ante todo: la primera consiste en ordenar las ciencias según su dependencia sucesiva, de manera que cada una descanse en la precedentes y prepare la siguiente; la segunda prescribe disponerlas según la marca de su formación efectiva, pasando siempre de las más antiguas a las más recientes. Ahora bien: la equivalencia espontánea de estas dos vías enciclopédicas procede, en general, de la identidad fundamental que existe inevitablemente entre la evolución individual y la evolución colectiva, las cuales, teniendo un origen igual, un destino semejante y un mismo agente, deben siempre ofrecer fases correspondientes, salvo las únicas diversidades de

duración, de intensidad y de velocidad, inherentes a la desigualdad de los dos organismos. Este concurso necesita, pues, concebir estos dos modos como dos aspectos correlativos de un único principio enciclopédico, de manera que pueda emplearse habitualmente aquel que, en cada caso manifieste mejor las relaciones consideradas, y con la precisa facultad de poder comprobar constantemente por uno lo que resulte por el otro.

La ley fundamental de este orden común, de dependencia dogmática y de sucesión histórica, ha sido establecida completamente en la gran obra indicada anteriormente, y cuyo plano general determina. Consiste en clasificar las diferentes ciencias, según la naturaleza de los fenómenos estudiados, según su generalidad y su independencia decrecientes o su complicación creciente, de donde resultan especulaciones cada vez menos abstractas y cada vez más difíciles, pero también cada vez más eminentes y completas, en virtud de su relación más íntima con el hombre, o más bien con la humanidad, objeto final de todo el sistema teórico. Esta clasificación toma su principal valor filosófico, sea científico o lógico, de la identidad constante y necesaria que existe entre todos estos diversos modos de comparación especulativa de los fenómenos naturales, y de donde resultan otros tantos teoremas enciclopédicos, cuya aplicación y uso pertenecen a la obra citada, que además, en el aspecto activo, añade esta importante relación general: que

los fenómenos resultan así cada vez más modificables, de manera que ofrecen un dominio cada vez vasto a la intervención humana. Basta aquí indicar sumariamente la aplicación de este gran principio a la determinación racional de la verdadera jerarquía de los estudios fundamentales, concebidos directamente desde ahora como los diferentes elementos esenciales de una ciencia única, la de la humanidad.

LEY ENCICLOPÉDICA O JERARQUÍA DE LAS CIENCIAS

Este objeto final de todas nuestras especulaciones reales exige, evidentemente, por su naturaleza, a la vez científica y lógica, un doble preámbulo indispensable, relativo, por una parte, al hombre propiamente dicho, y por otra parte, al mundo exterior. No se podría, en efecto, estudiar racionalmente los fenómenos, estáticos o dinámicos, de la sociabilidad, si no se conociera antes suficientemente el agente espacial que los realiza y el medio general en que se cumplen. De ahí resulta, pues, la división necesaria de la filosofía natural, destinada a preparar la filosofía social, en dos grandes ramas, orgánica una y otra inorgánica. En cuanto a la disposición relativa de estos dos estudios igualmente fundamentales, todos los motivos esenciales, sean científicos o lógicos, coinciden en prescribir, en la educación individual y en la evolución colectiva, que se comience por el segundo, cuyos fenómenos, más

sencillos y más independientes, por razón de su superior generalidad, permiten únicamente, primero, una apreciación verdaderamente positiva, mientras que sus leyes, en directa relación con la existencia universal, ejercen luego una influencia necesaria sobre la existencia especial de los cuerpos vivos. La Astronomía constituye necesariamente, en todos aspectos, el elemento más decisivo de esta teoría previa del mundo exterior, ya como más susceptible de una plena positividad, ya en tanto que caracteriza el medio general de todos nuestros fenómenos cualesquiera, y manifiesta, sin ninguna otra complicación, la mera existencia matemática, es decir, geométrica o mecánica, común a todos los seres reales. Pero aún cuando se condenen lo más posible las verdaderas concepciones enciclopédicas, no se podría reducir la filosofía inorgánica a este elemento principal, porque quedaría entonces aislada enteramente de la filosofía orgánica. Su vínculo fundamental, científico y lógico, consiste sobre todo en la rama más compleja de la primera, el estudio de los fenómenos de composición y de descomposición, los más eminentes de los que lleva consigo la existencia universal y los más próximos al modo vital propiamente dicho. Así es cómo la filosofía natural, considerada como el preámbulo necesario de la filosofía social, descomponiéndose primero en dos estudios extremos y un estudio intermedio, comprende sucesivamente estas tres grandes ciencias:

la astronomía, la química y la biología, la primera de las cuales se refiere inmediatamente al origen espontáneo del verdadero espíritu científico, y la última, a su destino esencial. Su despliegue inicial respectivo corresponde, históricamente, a la antigüedad griega, a la edad media y a la época moderna.

Una apreciación enciclopédica semejante no cumplirá aún suficientemente las condiciones indispensables de continuidad y de espontaneidad propias de tal cuestión: de un lado deja una laguna capital entre la astronomía y la química, cuya unión no podría ser directa; de otro lado, no indica bastante la verdadera fuente de este sistema especulativo, como una mera prolongación abstracta de la razón común, cuyo punto de partida científico no podía ser directamente astronómico. Pero para completar la fórmula fundamental basta, en primer lugar, insertar en ella, entre la astronomía y la química, la física propiamente dicha, que sólo ha adquirido existencia distinta con Galileo; en segundo lugar, poner al comienzo de este vasto conjunto la ciencia matemática, única cuna necesaria de la positividad racional, tanto para el individuo como para la especie. Si, por una aplicación más especial de nuestro principio enciclopédico, se descompone a su vez esta ciencia inicial en sus tres grandes ramas, el cálculo, la geometría y la mecánica, se determina por fin, con la última precisión filosófica, el verdadero origen de todo el sistema científico, nacido primero,

en efecto, de las especulaciones puramente numéricas, que al ser, en tres todas, las más generales, las más sencillas, las más abstractas y las más independientes, se confunden casi con el impulso espontáneo del espíritu positivo en las inteligencias más vulgares, como todavía lo confirma a nuestros ojos la observación diaria del desarrollo individual.

Así se llega gradualmente a descubrir la invariable jerarquía, a la vez histórica y dogmática, de igual modo científico y lógica, de las seis ciencias fundamentales: la matemática, la astronomía, la física, la química, la biología y la sociología; la primera de las cuales constituye necesariamente el punto de partido exclusivo, y la última, el único fin esencial de toda la filosofía positiva, considerada desde ahora como algo que forma, por su naturaleza, un sistema verdaderamente indivisible, donde toda descomposición es radicalmente artificial, sin ser, por otra parte, de ningún modo, arbitraria, y que se refiere finalmente a la humanidad, única concepción plenamente universal. El conjunto de esta fórmula enciclopédica, exactamente conforme con las verdaderas afinidades de los estudios correspondientes y que, por otra parte, comprende evidentemente todos los elementos de nuestras especulaciones reales, permite al fin a toda inteligencia renovar a su antojo la historia general del espíritu positivo, pasando, de un modo casi insensible, de las menores ideas matemáticas a los más altos

pensamientos sociales. Es claro, en efecto, que cada una de las cuatro ciencias intermedias se confunde, por así decirlo, con la precedente en cuanto a sus fenómenos más sencillos, y con la siguiente en cuanto a los más eminentes. Esta perfecta continuidad espontánea resultará sobre todo irrecusable para todos los que reconozcan, en la obra antes indicada, que el mismo principio enciclopédico da también la clasificación racional de las diversas partes que constituyen cada estudio fundamental, de manera que los grados dogmáticos y las fases históricas pueden aproximarse tanto como lo exija la precisión de las comparaciones o la facilidad de las transiciones.

En el estado actual de las inteligencias, la aplicación lógica de esta gran fórmula es aún más importantes que su uso científico, ya que el método es, en nuestros días, más esencial que la doctrina misma, y además lo único susceptible inmediatamente de una plena regeneración. Su principal utilidad consiste, pues, hoy en determinar rigurosamente la marcha invariable de toda educación verdaderamente positiva, en medio de los prejuicios irracionales y de los viciosos hábitos propios del desarrollo preliminar del sistema científico, formado así gradualmente de teorías parciales e incoherentes, cuyas relaciones mutuas debían permanecer inadvertidas hasta ahora por sus sucesivos fundadores. Todas las clases actuales de sabios violan ahora, con igual gravedad, aunque en distintos aspectos, esta obligación fundamental. Para limitarse aquí a indicar los dos casos

extremos, los geómetras, justamente orgullosos de estar situados en la verdadera fuente de la positividad racional, se obstinan ciegamente en retener al espíritu humano en ese grado puramente inicial del verdadero desarrollo, los biólogos, preconizando con perfecto derecho la dignidad superior de su tema inmediatamente próximo a ese gran destino, persisten en mantener sus estudios en irracional aislamiento, eximiéndose arbitrariamente de la difícil preparación que su naturaleza exige. Estas disposiciones opuestas, pero igualmente empíricas, conducen hoy con demasiada frecuencia, en unos, a una vana pérdida de esfuerzos intelectuales, consumidos desde ahora, en gran parte, en investigación cada vez más pueriles; en los otros, a una inestabilidad continua de las diversas nociones esenciales, por falta de una marcha verdaderamente positiva. Sobre todo en este último aspecto, se debe observar, en efecto, que los estudios sociales, bajo el estéril dominio del espíritu teológico – metafísico; que en el estén constituidos académicamente, tampoco han alcanzado hasta ahora una verdadera positividad, puesto que ninguna doctrina capital está en ellos suficientemente perfilada, de modo que el campo de las ilusiones y de las juglaría sigue siendo en ellos, todavía, casi indefinido. Pero la deplorable prolongación de una situación semejante tiene esencialmente, en uno y otro caso , al insuficiente cumplimiento de las grandes condiciones lógicas determinadas por nuestra ley enciclopédica, pues nadie

discute ya, desde hace mucho tiempo, la necesidad de una marcha positiva; pero todos desconocen su naturaleza y sus obligaciones, que sólo pueden caracterizar la verdadera jerarquía científica. Qué esperar en efecto, sea acerca de los fenómenos sociales, sea incluso acerca del estudio, más sencillo, de la vida individual, de una cultura que aborda directamente especulaciones tan complejas sin haberse preparado dignamente para ellas por una sana apreciación de los métodos y de las doctrinas relativos a los diversos fenómenos menos complicados y más generales, de manera que no puede conocer suficientemente ni la lógica inductiva caracterizada principalmente, en el estado rudimentario, por la química, la física y, ante todo, la astronomía, ni siquiera la pura lógica deductiva, o el arte elemental del razonamiento deductivo, que sólo la iniciación matemática puede desarrollar de un modo conveniente.

Para facilitar el uso habitual de nuestra fórmula jerárquica conviene mucho, cuando no se tiene necesidad de una gran precisión enciclopédica, agrupar sus términos dos a dos, de modo que se reduzca a tres parejas: una inicial, matemático- astronómica; otra final, biológico-sociológica, separadas y reunidas por la pareja intermedia, físico-química. Esta afortunada condensación resulta de una apreciación irrecusable, puesto que existe, en efecto, mayor afinidad natural, científica o lógica, entre los dos elementos de cada pareja que entre las parejas

consecutivas misma, como lo confirma a menudo la dificultad que se experimenta para separar netamente la matemática de la astronomía y la física de la química, a causa de los hábitos vagos que aún dominan acerca de todo, continúan casi confundidas en la mayor parte de los pensadores actuales. Sin llegar nunca hasta estas viciosas confusiones, que alterarían radicalmente las transiciones enciclopédicas, será con frecuencia útil reducir así la jerarquía elemental de las especulaciones reales a tres parejas esenciales, cada una de las cuales podrá además designarse brevemente según su elemento más especial, que es siempre, efectivamente, el más característico y el más propio para definir las grandes fases de la evolución positiva, individual o colectiva.

IMPORTANCIA DE LA LEY ENCICLOPÉDICA

Esta somera apreciación basta aquí para indicar el destino y señalar la importancia de una ley enciclopédica semejante, en la que finalmente reside una de las dos ideas madres cuya íntima combinación espontánea constituye necesariamente la base sistemática de la nueva filosofía general. La determinación de este largo Discurso, donde el verdadero espíritu positivo ha sido caracterizado en todo los aspectos esenciales, se aproxima así a su comienzo, puesto que esta teoría de clasificación debe ser considerada, en último término, como

naturalmente inseparable de la teoría de evolución expuesta al principio; de manera que el presente Discurso forma él mismo un verdadero conjunto, imagen fiel, aunque muy contraída, de un vasto sistema. Es fácil comprender, en efecto, que la consideración habitual de tal jerarquía ha de resultar indispensable, ya para explicar convenientemente nuestra ley inicial de los tres estados, ya para disipar de modo suficiente las únicas objeciones serias que pueda permitir, pues la frecuente simultaneidad histórica de las tres grandes fases mentales respecto a especulaciones diferentes constituiría, de cualquier otro modo, una inexplicable anomalía, que resuelve, por el contrario, espontáneamente, nuestra ley jerárquica, relativa tanto a la sucesión como a la dependencia de los diversos estudios positivos. Se concibe igualmente, en sentido inverso, que la regla de la clasificación supone la de la evolución, puesto que todos los motivos esenciales del orden así establecido resultan, en el fondo, de la desigual rapidez de este desarrollo en las diferentes ciencias fundamentales.

La combinación racional de estas dos ideas madres, al constituir la unidad necesaria del sistema científico, todas cuyas partes concurren cada vez más a un mismo fin, asegura también, por otra parte, la justa independencia de los diversos elementos principales, todavía alterada con demasiada frecuencia por

aproximaciones viciosas. En su desarrollo preliminar, el único realizado hasta ahora, al haber tenido el espíritu positivo que extenderse así gradualmente de los estudios inferiores a los estudios superiores, éstos han sido expuestos inevitablemente a la opresiva invasión de los primeros, contra cuya ascendiente su indispensable originalidad no encontraba, por lo pronto, garantía más que en una prolongación exagerada de la tutela teológica metafísica. Esta deplorable fluctuación, muy sensible aún en la ciencia de los cuerpos vivos, caracteriza hoy lo que contiene de real, en el fondo, las largas controversias, por lo demás tan vanas en todos los otros aspectos entre el materialismo y el espiritualismo, que representan de un modo provisional, en formas igualmente viciosas, las necesidades, igualmente graves, aunque por desgracia opuestas hasta ahora, de la realidad y la dignidad de nuestras especulaciones cualesquiera. Llegado desde ahora a su madurez sistemática, el espíritu positivo disipa a su vez estas dos órdenes de aberraciones, al terminar estos estériles conflictos por la satisfacción simultánea de estas dos condiciones viciosamente contrarias, como lo indica inmediatamente nuestra jerarquía científica combinada con nuestra ley de evolución, puesto que ninguna ciencia puede llegar a una verdadera positividad sino en tanto que la originalidad de su carácter propio esté plenamente consolidado.

3.4. DE LOS ELEMENTOS

Giambatista Vico.

Proponemos aquí los siguientes axiomas o dignidades, tanto filosóficas como filológicas, unas cuantas cuestiones razonables y discretas, junto a algunas claras definiciones; que, al igual que la sangre por el cuero animado, así deben recorrer y animar interiormente a esta ciencia en todo cuanto ella razona respecto a la naturaleza común de las naciones.

I

El hombre, por la indefinida naturaleza de la mente humana, cuando ésta se sumerge en la ignorancia hace de sí mismo la regla del universo.

Este axioma que, habiendo recorrido un camino tan largo como es el del origen del mundo, ha sido el manantial perenne de todas las fantásticas opiniones habidas hasta hoy sobre la lejanísima antigüedad desconocida para nosotros.

II

Otra propiedad de la mente humana es que cuando los hombres no pueden hacerse ninguna idea de las cosas lejanas y no conocidas, las consideran desde las cosas por ellos conocidas y presentes.

Este axioma muestra la inagotable fuente de todos los doctos en torno a los orígenes de la humanidad; ya que han supuesto los orígenes de la humanidad como los de los tiempos ilustrados, cultos y magníficos en

los que comenzaron unos a descubrirlos, otros a comprenderlos, cuando por naturaleza deberían haber sido precarios, toscos y muy oscuros.

III

Respecto a la vanidad de las naciones recordemos aquel brillante dicho de Diodoro el siciliano: que las naciones, griegas o bárbaras, siempre habían tenido la vanidad de haber sido las primeras de todas en encontrar las cosas cómodas de la vida humana y conservar la memoria de su pasado desde el principio del mundo.

Este axioma reduce a una migaja la vanagloria de los caldeos, escitas, egipcios, chinos, de haber sido ellos los primeros en alcanzar la humanidad en el mundo antiguo. Sin embargo, Flavio Josefo el hebreo libra a su nación de este orgullo con aquella magnánima confesión que antes hemos oído: que los hebreos habían vivido desconocidos para todos los gentiles; y la historia sagrada presenta un mundo casi joven por su edad respecto a la vejez que le atribuían los caldeos, los escitas, los egipcios y hasta el día de hoy, los chinos. Lo que constituye una importante prueba de la verdad de la historia sagrada.

IV

A tal vanidad de las naciones se añade aquí la vanidad de los doctos, quienes, lo que saben, desean, que sea antiguo como el mundo.

Este axioma disipa todas las opiniones de los doctos en torno a la indescriptible sabiduría de los antiguos;

revela la impostura de los oráculos de Zoroastro el caldeo, de Anacarsis el escita, que no nos han llegado, así como del Primandro de Mercurio Trismegisto, de los órficos (o sea, de los versos de Orfeo), del Carme aureo de Pitágoras, en lo que coinciden todos los más sutiles críticos; y rechaza por inoportunos todos los significados místicos dados por los doctos a los jeroglíficos egipcios y las alegorías filosóficas atribuidas a los mitos griegos.

V

La filosofía, para ayudar al género humano, debe elevar y gobernar al hombre caído y débil, no violentar su naturaleza ni abandonarlo a su corrupción.

Este axioma aleja de la escuela de esta ciencia a los estoicos los cuales pretenden la insensibilización de los sentidos, y a los epicúreos que convierten los sentidos en regla, negando ambos la providencia aquellos dejándose arrastrar por el destino, éstos abandonándose al azar y manteniendo la opinión de que el alma humana muere con el cuerpo, por lo que a ambos se les debería denominar –filósofos monásticos o solitarios-.

En cambio, caben en ella los filósofos políticos, y principalmente los platónicos, que convienen con todos los juristas en estos tres puntos principales: que existe una providencia divina que debe moderar las pasiones humanas y convertirlas en virtudes humanas, y que las almas son inmorales. Y, en consecuencia, este axioma no proporcionará los tres principios de esta ciencia.

VI

La filosofía considera al hombre tal como debe ser, y así no puede agradar más que a aquellos pocos que querían vivir en la república de Platón, y no revolcarse en la escoria de Rómulo.

VII

La legislación considera al hombre tal cual es, para hacer un buen uso del mismo en la sociedad humana: como de la ferocidad, de la avaricia y de la ambición, que son los tres vicios que se extienden a través de todo el género humano, la milicia, el comercio y la corte, y de este modo la fortaleza, la opulencia y la sabiduría de las repúblicas; y de estos tres grandes vicios, que con toda seguridad destruirían la generación humana sobre la tierra, se consigue la felicidad civil.

Las cosas fuera de su estado natural ni se extienden ni duran.

Puesto que el género humano desde que se tiene memoria del mundo ha vivido y vive soportablemente en sociedad, este axioma por sí solo ha determinado la gran disputa entre los mejores filósofos y teólogos morales.

Este mismo axioma, junto con el séptimo y su corolario, prueba que el hombre tiene libre albedrío, aunque débil, para hacer de las pasiones virtudes: pero que es ayudado por Dios de forma natural mediante la divina providencia y de forma sobrenatural con la gracia divina.

IX

Los hombres que no saben la verdad de las cosas procuran atenerse a lo cierto, puesto que, al no poder satisfacer el intelecto con la ciencia, al menos la voluntad descansa sobre la conciencia.

X

La filosofía contempla la razón, de donde procede la ciencia de lo verdadero; la filología estudia la autoridad del albedrío humano, de donde procede la conciencia de lo cierto.

La segunda parte de este axioma define como filólogos, a todos los gramáticos, historiadores, críticos, que se ocupan del conocimiento de las lenguas y de los hechos de los pueblos, tanto internos, como son las costumbres y las leyes, cuanto externos, como las guerras, las paces, las alianzas, los viajes, el comercio.

XI

El albedrío humano, por su naturaleza muy incierto, se fija y determina con el sentido común de los hombres en torno a las necesidades o utilidades humanas, que son las dos fuentes del derecho natural de las gentes.

XII

El sentido común es un juicio sin reflexión alguna, comúnmente sentido por todo un orden, por todo un pueblo, por toda una nación o por todo el género humano.

XIII

Las ideas uniformes nacidas en pueblos enteros desconocidos entre sí deben tener un motivo común de verdad.

Este axioma constituye un importante motivo que establece que el sentido común del género humano es el criterio enseñado a las naciones por la providencia divina para garantizar la certeza en el derecho natural de las gentes, lo que consiguen al comprender los elementos sustanciales de tal derecho, en los que todas convienen con diversas modificaciones. De ahí surge el diccionario mental, de establecer el origen de todas las diversas lenguas articuladas, con el cual se pone en conceptos la historia ideal eterna, que nos da las historias de todas las naciones en el tiempo; diccionario e historia de los que después se ofrecerán sus propios axiomas.

Este mismo axioma acaba con todas las ideas que hasta hoy han estado vigentes en torno al derecho natural de las gentes, al que se ha considerado originario de una primera nación, de la cual las otras lo habían recibido; error que elevaron a escándalo los egipcios y los griegos, que vanamente se jactaban de haber sido ellos quienes diseminasen la humanidad por el mundo; error que, ciertamente, debía hacer llegar la ley de las XII Tablas desde los griegos a los romanos. Pero, de este modo, se trataría de un derecho civil comunicado a otros pueblos por disposición humana, y no ya un derecho contenido en las costumbres humanas

establecidas naturalmente por la providencia divina en todas las naciones. Este será uno de los trabajos constantes en estos libros: demostrar que el derecho natural de las gentes nace privadamente en los pueblos sin saber nada los unos de los otros; y que después, con ocasión de las guerras, embajadas, alianzas, comercio, se reconocería común a todo el género humano.

XIV

La naturaleza de las cosas no es sino que nacen en ciertos tiempos y bajo ciertas circunstancias, las cuales siempre que son las mismas, de ellas las mismas y no otras cosas nacen.

XV

Las propiedades inseparables de los sujetos deben ser producidas por las modificaciones o circunstancias; por lo que nos pueden confirmar que es tal y no otra la naturaleza o el nacimiento de esas cosas.

XVI

Las tradiciones populares deben haber tenido un elemento público de verdad, de ahí que nacieran y se conservan en pueblos enteros durante largos intervalos de tiempo.

Este será otro importante trabajo de esta ciencia: el de encontrar los elementos de verdad que, con el transcurrir de los años y con el cambio de las lenguas y

de las costumbres, nos ha llegado recubierta de falsedad.

XVII

Las hablas vulgares deben ser los testimonios más sólidos de las antiguas costumbres de los pueblos, que se practicaban en la época en que se formaron las lenguas.

XVIII

La lengua de una nación antigua que se haya conservado viva hasta que llega a su plenitud debe ser un importante testimonio de las costumbres de los primeros tiempos del mundo.

Este axioma confirma que las pruebas filológicas del derecho natural de gentes (del cual la más sabia de todas las naciones del mundo fue, si rival, la romana) sacadas de la lengua latina son muy sólidas. Por la misma razón podrán hacer otro tanto los doctos en lengua alemana, que tiene esta misma propiedad de la antigua lengua romana.

DILUVIO
XXVII

La historia griega, de la que hemos recibido cuanto sabemos del resto dela antigüedad gentilicia (exceptuada la romana), toma sus orígenes del diluvio y de los gigantes.

Estos dos axiomas ponen al descubierto la totalidad del género humano dividido en dos especies: una, la

de los gigantes, y la otra, la de los hombres de estatura normal; aquellas, la de los gentiles, y ésta, la de los hebreos (diferencia que no puede tener otro origen que el de la educación salvaje de aquellos y humana de éstos); y, en consecuencia, los hebreos deben haber tenido un origen diferente al que han tenido los demás pueblos gentiles.

XXVIII

Contamos con dos vestigios de la antigüedad egipcia, que antes hemos señalado de los cuales uno de ellos es que los egipcios reducían el tiempo del mundo transcurrido antes de ello a tres edades, que fueron: edad de los dioses, edad de los héroes y edad de los hombres. El otro es que a lo largo de todas estas edades se hablaron tres lenguas, en el orden correspondiente a dichas tres edades, que fueron: la lengua jeroglífica, o sea sagrada, la lengua simbólica o por semejanza, que es la hebraica, y la epistolar o vulgar de los hombres, mediante signos convenidos mpara las necesidades cotidianas de su vida.

XXIX

Homero, en cinco pasajes de sus dos poemas que más adelante se refieren, menciona una lengua más antigua que la suya, que efectivamente fue una lengua heroica, y a la que llama "lengua de los dioses".

XXX

Varrón tuvo la diligencia de recopilar treinta mil nombres de dioses (pues tantos contaron los griegos),

cuyos nombres se relacionaban a otras tantas necesidades de la vida natural, moral, económica o, finalmente, civil, de los primeros tiempos.

Estos tres axiomas establecen que el mundo de los pueblos en todas partes comenzó por las regiones: el cual será el primero de los tres principios de esta ciencia.

XXXI

Donde los pueblos se rigen por las armas, de modo que no tengan en ellos sitio las leyes humanas, el único medio de someterlos es la religión.

Este axioma establece que en el Estado sin ley la providencia divina puso el principio para que los fieros y violentos se condujeran hacia la humanidad e instauraran las naciones despertando en ellos una idea confusa de la divinidad, que por su ignorancia atribuyeron a algo que no se correspondía; y de esta manera, por el medio a dicha imaginaria divinidad, comenzaron a comportarse con algún orden.

Thomas Hobbes no supo ver tal principio de las cosas entre sus "fieros y violentos" porque fue a buscar los principios errantes a través del "azar" de su Epicuro; por lo que con tan magnánimo esfuerzo como infeliz resultado creía acrecentar la filosofía griega con esta importante parte de la que ciertamente carecía, a saber, la que considera al hombre en la sociedad completa del género humano. Ni Hobbes en otro caso lo habría

pensado, si no le hubiese dado el motivo la religión cristiana, la cual ordena a todo el género humano no ya, la justicia, sino la caridad. Y por esto se comienza a refutar a Polibio en su falsa afirmación de que si existiesen en el mundo los filósofos no harían falta religiones; contestándole que si no hubiese en el mundo repúblicas, las cuales no pueden haber nacido sin religiones, no existirían filósofos en el mundo.

LA RELIGIÓN COMO ORIGEN DE LAS REPÚBLICAS

XXXII

Los hombres, ignorantes de las causas naturales que producen las cosas, cuando no son capaces de explicarlas aunque sólo sea mediante cosas semejantes, les otorgan su propia naturaleza humana, a la manera que el vulgo, por ejemplo, dice que el imán está enamorado del hierro.

Este axioma es un aspecto del primero, según el cual la mente humana, debido a su naturaleza indefinida, cuando se sumerge en la ignorancia hace de sí misma la regla del universo respecto a todo cuanto ignora.

XXXIII

La física de los ignorantes es una metafísica vulgar, mediante la cual ponen a la voluntad de Dios como causa de las cosas que se ignoran, sin considerar los medio de mlos que la voluntad divina se sirve.

XXXIV

Una verdadera propiedad de la naturaleza humana es aquella que señala Tácito, cuando dice que una vez que los hombres son arrebatados por una espantosa superstición, a ella reducen todo lo que imaginan, ven e incluso hacen.

XXXV

La sorpresa es hija de la ignorancia; y cuanto mayor es el efecto admirado, tanto más en proporción crece la sorpresa.

XXXVI

La fantasía es tanto más robusta cuanto más débil es el raciocinio.

XXXIX

La curiosidad, propiedad connatural al hombre, hija de la ignorancia, que engendra la ciencia al provocar el asombro de nuestra mente, conlleva este hábito: que al observar efectos extraordinarios en la naturaleza, tales como los cometas, el parhelio o estrella de mediodía, enseguida se pregunta qué significa o qué quiere decir tal cosa.

3.5. HISTORIA Y VALORES EN LA FILOSOFIA DE VICO

León Dujovne

En 1725 se publicó en Nápoles la primera edición de la obra de Vico: **Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones**. Cinco años después apareció del mismo libro una segunda edición, considerablemente ampliada. En 1744 apareció una nueva edición, que no ofrece mayores variantes con relación a la segunda. A diferencia de otros autores de su tiempo, Vico sentía particular interés por los cambios en el orden jurídico, por la filosofía, las creaciones poéticas y por los procesos históricos concretos. Las ideas de Vico sobre el proceso de vida de las sociedades humanas están vinculadas a su concepción de la validez del saber histórico, por lo que se fundan en una teoría del conocimiento. Croce distingue en ella una "prima forma della gnoseología vichiana" y una "seconda forma della gnoseología vichiana". Lo peculiar de esta teoría del conocimiento aparece nítidamente en su confrontación con la visión de Descartes. Descartes había pensado que la geometría era el ideal de la ciencia perfecta y que sobre el modelo de ella debía elaborarse todo conocimiento; la filosofía debía partir de una verdad primitiva e intuitiva, de la cual se deducirían "las ulteriores afirmaciones, teológicas, metafísicas,

físicas y morales", la evidencia intuitiva, la claridad y la distinción de las ideas era para Descartes el criterio de lo verdadero; todo conocimiento no reducible "a percepción clara y a deducción geométrica" carecía de importancia. No podían merecer la atención del filósofo la historia, que se funda en testimonios.

Contra esta concepción cartesiana se pronuncia Vico; para él, las ciencias que Descartes exalta, con excepción de las matemáticas, son inferiores en valor e importancia a las ciencias que el cartesianismo menospreciaba, entre ellas la historia. Si el saber matemático tiene validez, ésta deriva, "no de la evidencia, sino de la conversión del conocer con el hacer: matemática demostramuns, quia verum facimus". Esto no significa que Vico reconociera a las matemáticas la condición de "ciencias aristocráticas, destinadas a redimir y a gobernar las ciencias subalternas". Para él, el valor de las matemáticas, dentro de su ámbito, derivaba del hecho de que el objeto de ellas era obra humana, "de la conversión del conocer con el hacer". Es aquí, precisamente, donde aparece la novedad de la teoría del conocimiento de Vico, que tiene su punto de partida en un hallazgo filológico, "En latín, dice Vico, los términos varum y factum se toman el uno por el otro, o, como dicen asumir que los sabios de la Italia antigua admitían la siguiente doctrina sobre lo verdadero: lo verdadero es el hecho mismo". Pero el que las

matemáticas sean exactas no significa para Vico que puedan fundar las otras ciencias, pues ellas, las matemáticas, son arbitrarias. A su vez, la física es indemostrable porque se ocupa de una realidad que no es producto de nuestra actividad. El hombre no pudo conocer la naturaleza de las cosas, naturaleza que es obra de Dios, el único, entonces, que la conoce. Estas ideas son el fundamento de la crítica del conocimiento del cartesianismo y constituyen lo esencial de la "prima forma della gnoseología vichiana", gnoseología de la humanidad que, es a un tiempo débil y fuerte, que es hombre y Dios". En su "seconda forma della gnoseología", Vico supera "los obstáculos psicológicos" derivados de su condición de creyente, que lo ligaban a determinada metafísica. En esta etapa, "teniendo firme el criterio general de verdad, opuesto al criterio cartesiano o sea, que sólo quien hace las cosas las conoce, dividió todas las cosas en el mundo de la naturaleza y el mundo humano". El hombre tiene la ciencia del mundo humano porque este mundo es obra del hombre. De este modo fue la tesis de la conversión de lo verdadero y lo hecho, trasladada al dominio de las obras humanas, el fundamento de la confianza de Vico en el conocimiento histórico, con tal confianza escribió Principios de una Ciencia Nueva en torno a la Naturaleza común de las Naciones. El título alude a la novedad de una ciencia, no sólo por ella misma, sino también por el objeto a que se

aplicaba. Esta "ciencia" es una doctrina acerca de la historia de la humanidad, a un tiempo varia y única.

A través de su lectura se advierten los conocimientos de Vico en derecho romano, filosofía griega y Sagrada Escritura, así como se advierte su vocación de filólogo y su interés por las más antiguas creaciones poéticas de la humanidad. Pero Vico, para elaborar una concepción del proceso histórico de la humanidad, procuró informarse de la historia de distintos pueblos y religiones, aparte de Grecia, de Roma y de la cristiandad. En su libro se refiere también a los hebreos, los caldeos, los escitas, los fenicios y los egipcios. Lo singular de su método se traduce en el propósito deliberado "de introducir principios de coherencia en los datos que le suministraban historiadores y cronistas".

Pensaba Vico que la poesía es un esbozo "sobre el cual empezó a desbastarse la Metafísica, que es la Poesía de las Ciencias arcanas". Para él, las falsedades poéticas son iguales a las verdaderas generales de los filósofos, "con la sola diferencia de que éstas son abstractas y aquellas están vestidas de imágenes... "Vico llamaba al filósofo de los diálogos "el divino Platón". Pero Platón -así lo dice- "perdió de vista a la Providencia". Vico cristiano y, a su modo, agustiniano, formula una Historia Ideal Eterna que es la pauta de todas las historias particulares. Cree haber logrado

su propósito de establecer "la historia ideal de las Leyes Eternas de que dependen los destinos de todas las naciones, su nacimiento, su progreso, su decadencia y su fin". Filósofo y Filólogo, confirma por los hechos uno de sus principios cardinales: que toda historia transcurre por tres edades: la primera, la de la religión o de los dioses; la segunda, la de los héroes; la tercera, la edad de los hombres. Esta tesis aparece en distintos pasajes de la **Ciencia Nueva**. En uno de ellos se dice que tal división de edades ha de sobrellevar otras dos: la división en gobiernos divinos, heroicos y humanos como se comprueba en los más nombrados imperios del mundo y la división de las lenguas.

Con dicha triple división de edades marcharía paralela una sucesión trinitaria de "naturalezas" humanas, de costumbres, de derecho natural, de gobierno, de lenguaje, de leyes, de autoridad, de razón de juicios. Cada una de las edades de la vida de todo pueblo configura una etapa singular, típica en la que hay, así parecería, correspondencia entre algunas manifestaciones culturales; es decir, que en cualquier época determinada habría, por ejemplo, correspondencia entre la forma del derecho y las costumbres y el lenguaje. Más adelante, en otro pasaje de la **Ciencia Nueva**, dice Vico: "La segunda es una División de las Lenguas que, según Scheffer, cita Porfirio (De Philosophia Italica): las cuales se hablaron desde el principio del mundo hasta los últimos tiempos

de aquellos egipcios: fue la primera por jeroglíficos o caracteres sacros o, dígase, una lengua de los dioses, que Homero da por más antigua que la suya, lengua Divina con que explicaban todas las cosas humanas; y la segunda, simbólica o por empresas, como en efecto vimos ser la heroica, o, dígase, la lengua de las armas; y la tercer, epistolar, o sea: por letras vulgares y hablas concentradas, según los últimos usos presentes de su vida... División de lenguas que corresponde a la de las edades, adaptada tanto en las partes cuanto en el orden..."

Tres eran, pues, para Vico, las "naturalezas" del hombre: la religiosa, la heroica y la humana. La naturaleza religiosa, tanto más fuerte en quienes la razón era más débil, fue poética, creadora, y animaba todas las cosas con espíritus y dioses; la encontramos en los poetas teológicos, que tuvieron los primeros paganos que expresaron su sabiduría en aquel tiempo en que cada nación tenía su propio Dios. Era la de esos hombres una naturaleza feroz y cruel, y de los dioses que inventaron fueron objetos de terror. Lo acontecido en la edad del hombre de naturaleza religiosa prueba que "la religión es el único medio bastante poderoso como para oponerse a la ferocidad de los pueblos y que las religiones prosperan mejor cuando quienes las predican son ellos mismos interiormente reverentes". La segunda naturaleza, la heroica, según Vico, fue conferida a los hombres por

los dioses. Los héroes, a su vez, aunque ellos mismos eran hijos de Júpiter, en contraste con sus predecesores sobre la tierra, "veían en su naturaleza heroica algo de la nobleza natural", y estaban orgullosos de ello, y con razón, pues habían abandonado la vida bestial de sus predecesores. La tercera naturaleza humana "es inteligente, modesta, benigna y razonable, y reconoce las exigencias de la conciencia, de la razón y del deber".

Si bien Vico consideraba que toda la historia pasa por esas tres etapas, no creía que hubiera ruptura entre ellas, pues pensaba que en cada una de las ulteriores hay supervivencia de algunos caracteres de las anteriores. En la edad heroica quedan supervivencias de la edad divina o religiosa, del mismo modo que en la edad humana hay supervivencias de las dos precedentes, la religiosa y la heroica. Por eso mismo, observa George Boas, si se ha de hablar en serio de un espíritu de la época se ha de admitir que ninguna edad es una forma pura y que las supervivencias de edades anteriores estarían en conflicto con las nuevas condiciones emergentes. Agrega: "Si esto es general, entonces no es el pueblo quien, como una masa, progresa de la bestialidad a la religión, de la religión al heroísmo y del heroísmo a la humanidad, sino que quienes progresan son ciertos individuos, cuya influencia es bastante grande como para expresarse a través de la mayor parte de la sociedad y para

conferirle sus rasgos dominantes. Pero Vico no ponía en claro el mecanismo por el cual una edad adquiere carácter homogéneo, probablemente porque consideraba que el curso de la historia estaba determinado por Dios, quien, por razones inexplicables, sentó una ley de desarrollo histórico tan fija e inmutable como las leyes de la física". No aparece en la obra de Vico respuesta alguna al interrogante de por qué Dios no instauró en los hombres la condición humana directamente; en cambio, enuncia con plena claridad el propósito de su obra que más nos interesa aquí: el de diseñar una "Historia Ideal Eterna", en la que discurra en el tiempo la historia de las naciones todas, "con verdaderos Orígenes y verdadera Perpetuidad". Este es el objetivo primordial de su ciencia, que ha de llevar en un solo aliento la filosofía y la historia de las costumbres humanas.

Una idea importante en el pensamiento de Vico es aquella según la cual la primera literatura fue poesía y la primera filosofía fue mitología. Para él, poesía y mitología fueron las etapas iniciales del pensamiento, y el pensar abstracto es un desarrollo que partió de la poesía y de la mitología. Al ocuparse de la teología, declara Vico que ésta es susceptible de pasar por tres formas: 1) Teología Poética, la de los poetas teológicos, que fue "la teología civil de todas las naciones paganas"; 2) Teología Natural, que es la de los metafísicos; 3) Teología Cristiana, "una mezcla de la civil y de la natural

y de la teología revelada más alta"; y "todas las tres están reunidas en la contemplación de la Divina Providencia". La sustancia es en las tres la misma; la primera, fue descubierta a través de signos sensibles, y así la creyó "como mandada de los dioses al hombre"; la segunda fue descubierta por razones eternas, que son sensibles; la tercera, por la fuerza de una fe sobre natural, que es superior tanto a la percepción sensible como a la razón humana. Sostenía Vico que de la sabiduría poética crecieron, como del tronco de un árbol, la lógica, la ética, el manejo doméstico, la economía y la política, que formaban una sola rama, más la física, madre de la cosmografía y luego de la astronomía, la cronología y la geografía. Cada una de estas ramas floreció en forma metafísica, y de las flores metafísicas llegaron los gérmenes del pensamiento cristiano. Por eso dice Vico que su **Ciencia Nueva** "se vuelve al mismo tiempo una historia de las edades, de las costumbres y de los hechos de la raza humana", agrega que de las tres emergen "los principios de la historia de la naturaleza humana", y éstos son, a su juicio, los principios "de la historia de la naturaleza humana", y ésos son, a juicio los principios "de la historia universal". Frente, pues, a las ciencias físico – naturales, Vico, con su **Ciencia Nueva** quiso desentrañar los principios de la civilización y de la cultura, en las cuales surgen aquéllas. **La Ciencia Nueva** funda su unidad en la religión como principio

generador y conservador de las sociedades. Benedetto Croce piensa que en la obra de Vico hay una concepción del espíritu como desarrollo. En esta concepción apareció "la doctrina de los universales fantásticos como espontáneas formaciones mentales, que contenía un elemento de verdad y ayuda a explicarse o por la reflexión de hombres sapientes, o bien por ciertos sentidos e instinto humano de hombres bestiones. El pensador napolitano optó por la segunda hipótesis, por la de los bestiones, "que poco a poco se han hecho hombres", es decir, por el pensamiento que se desenvuelve del universal fantástico al razonado, que por el proceso social, "poco a poco se han hecho hombres".

La Ciencia Nueva se ocupa también de la declinación de los pueblos: "Los hombres primero sienten necesidades, luego buscan lo ideal, luego observan la educación, luego se deleitan en el placer, por lo que se vuelven disolutos en el lujo, y finalmente llegan a la locura y a la disipación de su sustancia". También declara Vico: "La naturaleza de la gente es primero ruda, luego severa, luego benigna, luego delicada y finalmente disoluta". Cada una de las etapas en la última fórmula corresponde a un estado de la primera: la rudeza corresponde a las necesidades; la severidad, a la utilidad; la benignidad, al acuerdo; el placer, a la delicadeza, o el interesarse por la delicia; la disolución, al lujo, después del cual viene la locura. ¿Y luego? Luego

se inicia un nuevo ciclo. El pensamiento de Vico en este punto no se ha de confundir con ideas similares expuestas en la Antigüedad aludían a la acción de elementos extrínsecos sobre los procesos espirituales cuando habla de la "uniformidad del torno (movimiento circular) que sigue la Humanidad en las Naciones". Afirma que esta uniformidad puede ser fácilmente conocida por el cotejo de dos naciones "entre sí muy desemejantes, la Ateniense y la Romana, una de filósofos y la otra de soldados. Teso funda a Atenas sobre el Ara o altar de los infelices, como Rómulo funda a Roma en el Luco, y dispone asilo a los amenazados". ¿Qué relación hay entre los distintos y sucesivos ciclos de la Historia Universal Eterna? Tampoco es claro este punto del pensamiento de Vico. Según Croce, para Vico, el ciclo nuevo, repite las etapas del precedente, tras recoger la experiencia y el saber logrados en éste. Así, aparece en la **Ciencia Nueva** una descripción del desarrollo humano en la que el cambio histórico se explica por el crecimiento natural de la mente colectiva de cada pueblo. Croce asegura que en la doctrina de Vico el desarrollo de la historia se concibe como efectuándose en "espiral" y no en ciclos siempre recurrentes. Verdad es que éste, como en otros puntos, Vico desconcierta por la oscuridad de su expresión tanto como asombra por la agudeza de sus observaciones. Probablemente no se tergiversa su pensamiento con decir, que según él, la historia se

desarrolla en ciclos, en cada uno de los cuales se mantiene la uniforme modalidad de las relaciones recíprocas entre sus diferentes etapas; pero, eso sí, los puntos de partida de los diversos ciclos serían, aunque idealmente idénticos, realmente distintos. En todo caso, plantease aquí, además, otros problema de interpretación de la doctrina de Vico: El proceso histórico, ¿es exclusivamente obra del hombre, o hay interferencia divina en el desarrollo de los sucesos humanos? Está claro que Vico piensa que la Historia no es resultado de la acción del contorno físico sobre el ser humano, pero en cambio, es susceptible de interpretaciones distintas su opinión acerca del papel que atribuye a la Providencia en el proceso histórico.

De nuestro rápido examen del pensamiento de Vico hemos de retener algunas ideas. Ante todo, la noción de que en cada uno de los tres momentos de todo desarrollo social concreto dentro del esquema ideal de la historia, hay una peculiar "naturaleza" humana. Esos tres momentos no están rígidamente delimitados, pues cada uno de los subsiguientes absorbe elementos de los anteriores. Así se atenúa el rigor de la diferenciación entre un período histórico y los demás. Simultáneamente, se produce una suerte de aflojamiento característico de las "decadencias". El tránsito de una etapa a la otra se puede interpretar, por lo menos en parte, como resultado de "iniciativas" de individuos que de manera "personal" reaccionan

ante los problemas de la vida y ante las varias expresiones culturales de la comunidad. Al comienzo nada ocurre que no dé la impresión de que todo gira en torno del valor "sagrado", ulteriormente, los valores se diversifican y se alteran las valoraciones. Nos encontramos así, con diferentes hechos que atenúan considerablemente la impresión de que la teoría de Vico afirma la tesis de Zeitgeist, del espíritu de la época, que imprimiría el sello de un carácter común a cierto lapso de vida de una sociedad en todas sus manifestaciones relacionadas con valores.

3.6. KANTISMO E IDEALISMO
Inmanuel Kant

Cualquiera sea el concepto que se tenga sobre la libertad de la voluntad, desde un punto de vista metafísico, las manifestaciones de la misma, es decir, las acciones humanas, están determinadas por leyes universales de la naturaleza, tanto como cualquier otro acontecimiento natural. Pero por muy profundamente ocultas que puedan estar las causas de esos fenómenos, la historia que se ocupa de narrarlo nos permite esperar que se descubrierá una marcha regular de la voluntad humana, cuando considere en conjunto el juego de la libertad. De este modo, lo que nos llama la atención en los sujetos singulares, por la confusión e irregularidad que impera en ello, podría conocerse, sin embargo como un desarrollo constantemente progresivo, aunque lento, de disposiciones originarias del género humano en su totalidad. Lo mismo acontece, por ejemplo, entre los matrimonios, los nacimientos de ellos originados, y las muertes: todos los acontecimientos en los que la libre voluntad del hombre tiene muy grande influjo y no parecen, por eso mismo, someterse a regla alguna que permitiese calcular de antemano la determinación del número de los mismos. Sin embargo, los grandes países tienen estadísticas anuales que demuestran que también esos hechos transcurren según leyes

naturales, tan constantes como las incesantes variaciones atmosféricas que no se puede predeterminar en los casos singulares, aunque en el todo mantienen el crecimiento de las plantas, la dirección de las aguas y otros hechos naturaleza, en un curso uniforme e interrumpido. Los hombres, individualmente considerados, e inclusive los pueblos enteros, no reparan que al seguir cada uno de sus propias intenciones, según el particular modo de pensar, y con frecuencia en mutuos conflictos, persiguen, sin advertirlo, como si fuese un hilo conductor, la intención de la naturaleza y que trabajan por un fomento aunque ellos mismo la desconocen. Por otra parte, si la conocieran, poco les importaría.

Puesto que los hombres no tienden a realizar sus aspiraciones de un modo meramente instintivo, como los animales, ni tampoco según un plan concertado en sus grandes líneas, como ciudadanos racionales del mundo, parece que para ellos no sería probable ninguna historia conforme a plan (como, por ejemplo, lo es para las abejas y castores). No podemos disimular cierta indignación cuando vemos su hacer y padecer representado en el gran escenario del mundo, y cuando aquí o allí advertimos cierta aparente sabiduría de algún individuo, encontramos que, en definitiva, visto en grandes líneas, todo está entretejido por la torpeza, la vanidad pueril y, con frecuencia, por la

maldad y el afán de destrucción igualmente pueriles. Por fin no sabemos qué concepto formamos de nuestro género, tan infatuado de su preeminencia. El filósofo no pude sacar, en este caso, sino la siguiente indicación: ya que para el hombre y su juego, vistos en grandes trazos, no puede dar por supuesta ninguna intención racional propia, tendrá que investigar si no le es posible descubrir una intención de la naturaleza en semejante absurda marcha de las cosas humanas. Ella posibilitaría una historia, conforme con determinado plan de la naturaleza, en criaturas que, sin embargo, se conducen sin propio plan. Intentaremos hallar un hilo conductor para tal historia, pues dejamos a la naturaleza la tarea de producir el hombre capaz de concebirla de acuerdo con dicho hilo conductor. Así, ella produjo un Kepler, que sometió las órbitas excéntricas de los planetas, de un modo inesperado, a leyes determinadas, y un Newton, que explicó esas leyes mediante una causa universal de la naturaleza.

Primer Principio: Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y conforme a fín.

Tanto la observación externa como la interna, o disección, comprueban ese principio en todos los animales. Un órgano que no deba ser empleado o

una disposición que no alcance su fin constituyen una contradicción, dentro de la doctrina teleológica de la naturaleza. En efecto, si renunciáramos a dicho principio, ya no tendríamos una naturaleza regular, sino caprichosa, y una desoladora contingencia reemplazaría el hilo conductor de la razón.

Segundo Principio: En el hombre (entendido como la única criatura racional de la tierra) las disposiciones originarias, que se refieren al uso de la razón, no se desarrollan completamente en el individuo, sino en especie.

La razón de una criatura consiste en la facultad de ampliar las reglas e intenciones del uso de todas las fuerzas más allá del instinto natural, y en sus proyectos no conoce límite alguno. Pero ella misma no actúa instintivamente: necesita ensayar, ejercitarse e instruirse, para sobrepasar de un modo continuo y gradual la inteligencia de los demás. Luego cada hombre tendría que vivir un tiempo desmedido, para llegar así a aprender cómo debe hacer un uso completo de todas sus disposiciones originarias; o si la naturaleza sólo le ha asignado una vida de breve duración (como realmente ocurre), necesitará una serie de generaciones, quizá interminable, que se transmitan unas a las otras la ilustración alcanzada, hasta llevar los gérmenes depositados en nuestra especie al grado de desarrollo adecuado plenamente a la intención de

la naturaleza. Y este momento, por lo menos en la idea del hombre, tiene que ser la meta de sus afanes; porque, de otro modo, las disposiciones naturales tendrían que ser consideradas, en su mayor parte, como vanas y carentes de finalidad. Tal cosa anula todos los principios prácticos; y también la naturaleza, cuya sabiduría tendría que servir de axioma para la apreciación de todas las demás formaciones, sólo en el hombre despertaría la sospecha de ser un juego pueril.

Tercer Principio: La naturaleza ha querido que el hombre saque enteramente de sí mismo todo lo que lo lleva más allá de la ordenación mecánica de la existencia animal, y que no participe de otra felicidad o perfección, fuera de la que él mismo, libre de instinto, se haya procurado mediante la propia razón.

En efecto, la naturaleza no hace nada superfluo, y para el logro de sus fines no es pródiga en el uso de medios. Ahora bien, al dotar de razón al hombre y de la libertad de la voluntad, que se fundamenta en ella, indicó con claridad, con respecto a tal equipamiento, la intención perseguida. El hombre no debe ser conducido por el instinto, ni cuidado o instruido por conocimientos innatos; antes bien, ha de lograr todo por sí mismo. El hallazgo de los medios de existencia, de los vestidos, la seguridad y defensa exterior (para las cuales no se

le dieron ni los cuernos del toro ni las garras del león ni los dientes del perro, sino simplemente manos), todas las diversiones que pueden hacer agradable la vida, inclusive la inteligencia y prudencia, y hasta la buena índole de la voluntad, deben ser, íntegramente, resultado de su propia obra. La naturaleza parece haber caído en este caso en la máxima economía: en apariencia midió el equipo animal del hombre del modo más estrecho y ajustado a las supremas necesidades de una existencia incipiente. Parece que hubiese querido que el hombre, al esforzarse alguna vez por ir de la mayor grosería a la más grande habilidad, es decir, a la íntima perfección del pensamiento y, de ese modo (en la medida en que es posible sobre la tierra), a la felicidad, tuviera el solo, todo el mérito, y solo a si mismo se lo agradeciera. Es como si la naturaleza hubiera atendido, más que al bienestar del hombre, a la propia estimación racional de él mismo. En efecto, en esta marcha de los acontecimientos humanos le esperan una muchedumbre de penalidades. Pero la naturaleza no parece haberse ocupado, en absoluto, para que viva bien, sino para que se eleve hasta el grado de hacerse digno, por su conducta, de la vida y del bienestar. Lo extraño en esto es que las viejas generaciones sólo parecen impulsar sus penosos trabajos en provecho de las futuras, a fin de prepararles un período desde el cual pueden elevar el edificio que está en la intención

de la naturaleza. Sorprende, pues, que sólo las últimas generaciones sean las que tengan la felicidad de habitar la mansión que una larga serie de antepasados (por supuesto, sin tener intención de ello) habían preparado, sin participar de la dicha que elaboraban. Por enigmático que esto pueda ser, sin embargo, es necesario, una vez admitido que cierta especie animal debe tener razón y que, como clase de seres racionales, es mortal en su totalidad, siendo la especie inmortal, para que alcance plenitud el desarrollo de sus disposiciones.

Cuarto Principio: El medio de que se sirve la naturaleza para alcanzar el desarrollo de todas las disposiciones consiste en el antagonismo de las mismas dentro de la Sociedad, por cuanto éste llega a ser, finalmente, la causa de su orden regular.

En este caso, entiendo por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres; es decir, la inclinación que los llevará a entrar en sociedad, ligada, al mismo tiempo, a una constante resistencia, que amenaza de continuo con romperla. Es manifiesto que esa disposición reside en la naturaleza humana. El hombre tiene propensión a socializarse, porque en este estado siente más su condición de hombre; es decir, tiene el sentimiento de desarrollar sus disposiciones naturales. Pero también posee una gran inclinación al

individualizarse (aislarse); por que al mismo tiempo, encuentra en él la cualidad insociable de querer dirigir todo simplemente según su modo de pensar; por eso espera encontrar resistencias por todos lados, puesto que sabe por sí mismo que él, en lo que le incumbe, está inclinado a resistirse a los demás. Ahora bien, tal resistencia despierta todas las facultades del hombre y lo lleva a superar la inclinación a la pereza. Impulsado por la ambición, por el afán de dominio o la codicia, llega a procurarse cierta posición entre sus asociados a los que, en verdad, no puede soportar, pero tampoco evitar. De este modo se dan los primeros pasos verdaderos que lo llevan de la grosería a la cultura, la que consiste, en sentido propio, en el valor social del hombre. Así se desarrollan gradualmente los talentos y se forma el gusto; es decir, mediante una ilustración continua se inicia la fundamentación de una clase de pensamiento que, con el tiempo, puede transformar la grosera disposición natural en discernimiento ético, en principios prácticos determinados y, de ese modo, convertir acuerdo de establecer una sociedad, patológicamente provocada, en un todo moral. Sin la mencionada cualidad de la insociabilidad que, considerada en sí misma, no es, por cierto, amable por la que surge la resistencia que cada uno encuentra necesariamente, en virtud de pretensiones egoístas, todos los talentos hubiesen quedado ocultos por la eternidad en sus gérmenes, en medio de una arcádica

vida de pastores, dado el completo acuerdo, la satisfacción y el amor mutuo que habría entre ellos. Los hombres, dulces como las ovejas que ellos pastorean, apenas si le hubieran procurado a la existencia un valor superior al del ganado doméstico, y no habrían llenado el vacío de la creación con respecto del fin que es propio de ellos, entendido como naturaleza racional. Agradezcamos, pues, a la naturaleza por la incompatibilidad, la envidiosa vanagloria de la rivalidad, por el insaciable afán de posesión o poder. Sin eso todas las excelentes disposiciones de la humanidad estarían eternamente dominadas y carentes de desarrollo. El hombre quiere vivir cómodo y satisfecho; pero la naturaleza quiere que salga de su inercia e inactiva satisfacción para que se entregue al trabajo y a los penosos esfuerzos por encontrar los medios; como desquite, de librarse sagazmente de tal condición. Los impulsos naturales encaminados a ese fin, las fuentes de la insociabilidad y de la constante resistencia, de las que brotan tantos males, pero también nuevas tensiones de fuerzas, provocando un desarrollo más amplio de las disposiciones naturales, delatan el desorden de un sabio Creador, y no la mano de algún espíritu maligno que hubiese intervenido perversamente en su magnífica obra, o que la hubiera echado a perder por envidia.

Quinto Principio: El magno problema de la especie humana, a cuya solución la naturaleza constriñe al hombre, es el del establecimiento de una sociedad civil que administre el derecho de modo universal.

Sólo en la sociedad y, por cierto, en la que se encuentre la mayor libertad, o sea, por eso mismo, el antagonismo universal de sus miembros pero que, sin embargo, contenga la más rigurosa determinación y seguridad de los límites de esa libertad, solo en semejante sociedad, podrá ser alcanzada la suprema intención de la naturaleza con respecto a la humanidad, a saber: el desarrollo de todas las disposiciones. La naturaleza también quiere que la humanidad misma se procure este fin de su destino, como todos los demás. Por consiguiente, una sociedad en que la libertad bajo leyes externas se encuentre unida, en el mayor grado posible, con el orden de una potencia irresistible, es decir, que impere una constitución civil perfectamente justa, constituirá la suprema tarea de la naturaleza con relación a las especie humana, porque sólo mediante la solución y cumplimiento de dicha tarea ella podrá alcanzar las restantes intenciones referidas a nuestra especie. La necesidad que fuerza al hombre, ordinariamente tan aficionado a una libertad sin límites, a entrar en ese estado de coacción, es, por cierto, la mayor de las necesidades; a saber, a la que los hombres se infligen entre sí, puesto que sus

inclinaciones no le permiten que puedan subsistir mucho tiempo unos al lado de los otros en libertad salvaje. Pero, dentro de un recinto tal como el de la asociación civil, esas mismas inclinaciones producen el mejor efecto. Así como los árboles de un bosque, precisamente por que cada uno trata de quitarle el aire y el sol al otro, se esfuerzan por sobrepasarse, alcanzando de ese modo en bello y recto crecimiento, mientras que los que están en libertad y separados de los demás extienden las ramas caprichosamente, creciendo de modo atrofiado, torcido y encorvado, del mismo modo la totalidad de la cultura y del arte que adornan la humanidad, tanto como el más bello orden social, son frutos de la insociabilidad. Está obligada a disciplinarse por sí mismo y, también, a desarrollar completamente, por medio de ese forzado arte, los gérmenes de la naturaleza.

Sexto Principio: Este problema es el más difícil, y también el último que la especie humana resolverá.

Cuando se atiende a la mera idea de semejante tarea, la siguiente dificultad salta a los ojos: el hombre es un animal que, al vivir entre otros de la misma especie, tiene necesidad de un señor. Pues, con seguridad, abusaría de la libertad con relación a sus semejantes; y aunque, como criatura racional, desea una ley que ponga límites a la libertad de todos, la inclinación

egoísta y animal lo incitará, sin embargo, a exceptuarse osadamente a sí mismo. Por eso necesita un señor que quebrante su propia voluntad y lo obligue a obedecer a una voluntad universalmente válida, con el fin de que cada uno pueda ser libre. ¿Más de dónde ha de tomar el hombre semejante señor? Solo de la especie humana, y no fuera de ella. Pero, en ese caso, también él será un animal que necesita señor. De cualquier modo que se proceda no se advierte cómo el hombre se podía procurar un jefe de la justicia pública que sea justo por sí mismo. A los efectos es lo mismo buscarle en una persona individual o en una sociedad de muchas personas escogidas para ese fin, pues cada una abusará de la libertad, si no tienen a nadie por encima de ellas mismas que, según leyes, ejerza autoridad. El jefe supremo debe ser justo por sí mismo y, sin embargo, hombre. Por eso, ésta es la tarea más difícil de todas. Inclusive su perfecta solución es imposible: tan nudosa es la madera de que está hecho el hombre que con ella no se podrá tallar nada recto. La naturaleza sólo nos impone aproximarnos a esa idea. Que también sea el trabajo que se inicie más tarde, se desprende de la circunstancia de que los conceptos justos de la naturaleza de una constitución posible exige gran experiencia, ejercida a lo largo de muchos acontecimientos universales y, sobre todo, demandan buena voluntad, dispuesta a aceptarla. Pero difícilmente se puede reunir esas tres

condiciones, si eso se produjera, sólo ocurriría muy tardíamente y después de muchos vanos ensayos.

Noveno Principio: El intento filosófico de elaborar la historia universal del mundo según un plan de la Naturaleza referido a la perfecta unificación civil de la especie humana, se debe considerar como posible y ventajosa para dicha intención natural.

Querer concebir una historia según la idea de la marcha que el mundo tendría que seguir para adecuarse a ciertos fines racionales constituye, en apariencia, un proyecto extraño y extravagante: semejante intención sólo produciría una novela. Sin embargo, esa idea podría ser perfectamente utilizable, si admitimos la posibilidad de que la Naturaleza no procede sin plan e intención final, inclusive en el juego de la libertad humana. Y aunque seamos demasiado miopes como para penetrar en el mecanismo secreto de esa organización, tal idea podría servirnos, sin embargo, de hilo conductor para exponer, por lo menos en sus lineamientos generales y como sistema, lo que de otro modo no sería más que un agregado sin plan de las acciones humanas, Si partimos de la historia griega, por ser la única que nos conserva todas las otras historias que le son anteriores o contemporáneas, o por lo menos la única que las atestigua; si perseguimos la influencia que ejerció sobre la formación o

deformación del cuerpo político del pueblo romano, que absorbió al Estado griego, y la influencia de dicho pueblo sobre los bárbaros, quienes lo destruyeron a su vez, hasta llegar a nuestra época, y, si al mismo tiempo, añadimos episódicamente la historia política de otros pueblos, tal como la conocemos a través de esas naciones ilustradas, descubriremos la marcha regular seguida por nuestro continente (que alguna vez, verosímilmente, dictará leyes a las restantes partes del mundo) en la mejora de su constitución política. Presentemos atención, además, a la elevación de los pueblos (y justo con ellos, a la de las artes y las ciencias): pero, al no carecer de defectos, esas constituciones se volvieron a derribar. No obstante, siempre quedó algún germen de ilustración, que se desarrollaba a través de cada revolución, preparada así el grado siguiente y más alto del mejoramiento. Creo que de ese modo descubriremos un hilo conductor, que no sólo nos servirá para la mera aclaración del juego, harto confuso, de las cosas humanas o del arte político de prever las futuras variaciones producidas en ese campo (utilidad ya de otro modo derivada de la historia del hombre, aunque haya sido concebida como el relato de acciones inconexas de una libertad sin reglas), sino también que ese hilo conductor (lo que nos podríamos esperar con fundamento sin suponer un plan de Naturaleza) nos abrirá una consoladora perspectiva para el futuro. En

ella la especie humana se nos presentará, en remota lejanía, elevándose a una condición en la que los gérmenes depositados por la Naturaleza o mejor, por la Providencia no constituye, en modo alguno, un motivo despreciable para la elección de un particular punto de vista en la consideración del mundo. En efecto ¿de qué servirá ensalzar la magnificencia y sabiduría de la creación en el reino irracional de la naturaleza, y recomendar la observación de la misma, si la parte que corresponde a la gran escena de la suprema sabiduría, la que contiene los fines de todas las demás, la historia del género humano debiese seguir siendo una objeción incesante, cuya visión nos obligará a apartar los ojos con disgusto, puesto que dudamos de encontrar en ella una intención plenamente racional, por lo cual la esperamos en otro mundo?

Se interpretaría mal mi propósito si se creyera que pretendo rechazar la elaboración de la ciencia histórica propiamente dicha, es decir, empíricamente concebida, cuando propongo la mencionada idea de una historia universal que, en cierto modo, tiene un hilo conductor a priori. Sólo constituye el pensamiento de lo que una cabeza filosófica (que, por lo demás, tendría que ser muy versada en cuestiones históricas) podría intentar siguiendo otros puntos de vista. Además, la minuciosidad, digna de alabanza, con que ahora concebimos la historia contemporánea, despertará en todos el escrúpulo de saber como

nuestros lejanos descendientes podrán cargar con el peso histórico que les legaremos dentro de algunos siglos. Sin duda, los documentos de la época más antigua se habrán perdido para ellos desde mucho tiempo atrás, y será apreciada tan sólo por lo que les interesa, a saber, por lo que los pueblos y gobiernos produjeron o entorpecieron desde el punto de vista cosmopolita. Otro pequeño motivo para intentar semejante historia filosófica consiste en tener en cuenta la circunstancia que acabamos de mencionar, así como la ambición de los jefes de Estado, tanto como la de sus servidores, con el fin de dirigirlos hacia el único medio por el que podrían transmitir un recuerdo gloriosos a la posteridad.

3.7. IDEAS PARA UNA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DE LA HUMANIDAD

JOHANN GOTTFRIED HERDER

Primera Ley Natural: En las ciencias naturales se demuestra matemáticamente que para la estabilidad de una cosa se requiere siempre un grado máximo o mínimo de perfección, el cual se determina por la manera propia de actuar de las energías de esta cosa.

Así, por ejemplo, no podría durar nuestra tierra si su centro de gravedad no estuviera en el lugar desde donde y hacia donde todas las fuerzas se equilibran. Según esta hermosa ley natural, todo ser existente lleva en sí mismo su verdad física, su bondad y necesidad como núcleo de su existencia.

Segunda Ley Natural: Asimismo, está demostrado que toda la perfección y belleza de las cosas compuestas y limitadas o sus sistemas se basa en un máximo de esta índole.

Y es que lo similar y lo desemejante, lo simple en los medios y lo múltiple en los efectos, la ley del menor esfuerzo para la obtención del fin más seguro o fecundo, forman entre sí una especie de simetría y proporción armoniosa que la naturaleza observa escrupulosamente en las leyes del movimiento y en la más grande como en la más pequeña, y que el arte del

hombre trata de imitar hasta donde le alcanzan las fuerzas. Hay aquí una interferencia de varias reglas de manera que lo que aumenta según una, disminuye según otra, hasta que el todo compuesto alcanza su forma más bella y ajustada y con ella su intrínseca estabilidad, bondad y verdad. Eximia ley es esta que destierra de la naturaleza el desorden y el capricho y nos muestra también en cada parte limitada y mutable del orden cosmológico una regla de sublime belleza.

Tercera Ley Natural : También está demostrado que cuando un ser o sistema de seres ha sido alejado de su estado de equilibrio, de verdad, bondad y belleza, vuelve a aproximarse a él por una energía intrínseca, ora en forma de vibraciones, ora en una curva asintótica, ya que no tiene estabilidad fuera de estado.

Cuanto más activas y variadas sean estas energías, más difícil será una marcha casi recta de la curva asintótica y más violentas serán las vibraciones y oscilaciones hasta que el ser perturbado haya alcanzado nuevamente el equilibrio de sus fuerzas o de su movimiento armónico, y consecuentemente el estado de estabilidad que le es esencial.

Ahora bien: como la humanidad tanto en su conjunto como en sus individuos, sociedades y naciones es un sistema natural estable de las más variadas fuerzas vivientes, veamos ahora cuál sea su estado de

estabilidad, en qué punto culmina su máximo de belleza, verdad y bondad y qué camino elige para aproximarse nuevamente a su estado de equilibrio en cada una de las alteraciones que la historia y la experiencia nos brindan en número tan crecido.

1.- Todo en la naturaleza se basa en la más estricta individualidad de los seres, y como la humanidad es un proyecto tan rico en predisposiciones y fuerzas, se requerían millones de hombres entre los cuales estuvieran distribuidas tantas y tan grandes cualidades. En nuestro planeta nace todo lo que puede nacer y se conserva si de conformidad con las leyes naturales encuentra su estado de estabilidad y equilibrio. Por lo tanto, todo hombre individual lleva tanto en la formación de su cuerpo como en las predisposiciones de su alma la medida para la cual está destinado y hacia la cual debe evolucionar. Este plan abarca todas las clases y formas de la existencia humana, desde la deformidad más morbosa que apenas puede conservarse en vida, hasta la más bella figura de un semidiós griego, y desde las ardientes pasiones de un cerebro de negro hasta la disposición para la sabiduría más sublime. Todo mortal va en pos de esta meta de sus facultades a través de defectos y errores de educación, necesidad y hábitos contraídos, porque sólo allí entra en plena posesión y goce de su existencia; pero son muy contados los afortunados que la alcanzan por el camino más hermoso y puro.

2.- Como el hombre individual llevaría por sí solo una existencia muy incompleta, al formarse la sociedad obtiene un máximo superior a base de fuerzas convergentes, las cuales interfieren en caótico desorden hasta que se limitan mutuamente conforme a las leyes naturales produciendo una especie de equilibrio y armonía dinámica. Es así como las naciones se van modificando según el lugar, el tiempo y su carácter innato; cada una lleva en sí su medida de perfección que admite comparación con la de los demás. Cuanto más bello y puro fuese el máximo al que estaba destinado un pueblo, cuanto más provechoso los objetos en que ejercitaba sus facultades superiores, y cuanto más firme y ajustado el vínculo que unía íntimamente a todos los miembros del Estado y los encaminaba a estos fines supremos, tanto más firmemente subsistía la nación en sí misma y tanto más notablemente brilla su imagen en la historia universal. La excursión que hicimos hasta ahora a través de algunos pueblos nos ha mostrado cuán diferentes fueron por su lugar, tiempo y circunstancias los fines a los que encaminaron sus esfuerzos, entre los chinos una refinada moral política; entre los hindúes, una especie de puritanismo retraído, callado cumplimiento del deber y paciencia; entre los fenicios, el espíritu del navegante y la Constitución Política. En Esparta y Roma se tendía a un patriotismo heroico, pero por caminos muy diferentes. Como en todo esto los

factores primarios son el tiempo y el lugar, resulta que los pueblos antiguos no se pueden comparar, o pocos menos, en lo que se refieren a los rasgos más sobresalientes de su gloria nacional.

3.- Empero, en todos estos pueblos se advierte un principio activo, a saber, una misma razón humana que se empeña en producir la unidad de la multiplicidad, el orden del desorden, un conjunto simétrico y de belleza duradera de una gran variedad de fuerzas e intenciones. Desde los peñascos informes con que el chino embellece sus jardines hasta la pirámide egipcia o el ideal helénico, se nota siempre un plan y una intención del entendimiento discursivo, aunque en grados muy diversos. Cuanta mayor fuera la precisión con que discurría el intelecto y más se aproximaba al punto que representaba el máximo alcanzable en su género sin permitir desviaciones a diestra ni siniestra, tanto mayor fue el valor ejemplar de sus obras, porque contiene reglas universales para el intelecto humano en este género de cosas en que no cabe un juicio arbitrario que ponga en duda la solución dada o pueda proponer una mejor, ya que ha sido agotado el puro ideal de los que debían ser en la forma más fácil, rica y bella. Cualquier modificación sería un error que, si fuera repetido y mil veces multiplicado, obligaría siempre a volver a aquel modelo supremo en su género cuyo punto de perfección es indivisible.

4.- Según esto, existe una concatenación de culturas en líneas muy torcidas y desviadas, continúas a través de todas las naciones civilizadas que hemos considerado hasta ahora y hemos de considerar en adelante. En cada una de ellas describe curvas ascendentes y descendentes y tiene por objeto puntos máximos muy diversos, algunos de los cuales se excluye o limitan mutuamente hasta que, por fin, se llega a la simetría del conjunto. Por esto sería un juicio por demás engañoso si de una perfección hallada en una nación se quisiera concluir acerca de sus otras actividades. Así por ejemplo, no por poseer grandes oradores Atenas había de tener también la mejor forma de gobierno, ni la perfecta casuística moral de China indica que sea un estado modelo. La forma muy diferente de una hermosa sentencia moralizante o un discurso patético, si bien es verdad que en último término todas las actividades culturales de una nación están conectadas entre sí, pero sólo en el sentido de que se excluyen o limitan mutuamente. Lo que hace el perfecto bienestar de un pueblo es sólo el máximo de cohesión interna, aunque sea a costa de algunas cualidades muy brillantes.

5.- Ni siquiera dentro de una misma nación puede ni debe durar eternamente cualquier punto máximo alcanzado con laudable esfuerzo, porque no es más que un punto en la línea de los tiempos, la cual avanza sin cesar, y cuanto mayor séale número de

circunstancias de que dependía el hermoso efecto, tanta mayor es su caducidad y más efímera su vida. Feliz entonces la nación cuyos ejemplos sirven de regla a las épocas venideras de un lejano porvenir; las que le siguen inmediatamente se hallan comúnmente demasiado cerca y hasta pueden caer en decadencia por haber querido superar aquellos modelos a toda costa. Es cosa frecuente que precisamente en los pueblos más activos se produzca una caída vertical del punto de ebullición hasta el de congelación. Es tarea de la historia de determinadas ciencias y naciones llevar la cuenta de estos puntos máximos alcanzados, y me contentaría con que poseyéramos semejante estadística tan sólo de los pueblos más célebres y en sus épocas más descollantes. Por el momento me refiero solamente a la historia de la humanidad en general y su estado de equilibrio estable en cualquier forma que revista y bajo cualquier clima. Tal estado no es otra cosa que una actitud humana, un sentir y ser humano, es decir, la razón y la justicia en todas las clases sociales y en todas las actividades de los hombres. Y este estado no es tal por el capricho de un dictador o por el poder persuasivo de la tradición, sino en virtud de las leyes naturales en que se basa la esencia del género humano. Hasta sus instituciones más pervertidas nos dicen a voces: "Si no se hallara en nosotros un rastro de razón y justicia, mucho ha que hubiéramos perecido, y lo que es más nunca

hubiéramos llegado a existir". Puesto que este es el punto capital donde se enlaza toda la trama de la historia del género humano, requiere un estudio particularmente cuidadoso:

Primero: ¿Qué es lo que apreciamos e inquirimos en toda obra humana? La inteligencia que la ideó, su plan y su intención. Si falta esto, nada humano se ha producido, sólo se ha manifestado un poder ciego. Cualquiera que sea la dirección en que nuestro intelecto recorre el inmenso campo de la historia, sólo se busca a sí mismo y sólo a sí mismo se encuentra. Cuanto más sus empresas tendían a la pura verdad y bondad humana, tanto más duraderas, provechosas y hermosas fueron sus obras, y más se reflejan en sus normas los espíritus y corazones de todos los pueblos y tiempos. Sócrates y Confucio, Zoroastro, Platón y Cicerón están de acuerdo sobre lo que sean una inteligencia pura y una moral justa; no obstante sus miles de diferencias, todos ellos tendieron hacia un solo punto sobre el que se funda el género humano. Así como el viajero no conoce mayor placer que el que experimenta la encontrar en todas partes, aun donde no lo esperaba, rasgos de un genio afín que siente y piensa como él, así no hay mayor encantos en la historia de nuestra especie que reconocer el eco de todos los tiempos y pueblos que resuena en las almas más nobles con nada más que bondad humana y verdad humana. Así como se alegra mi corazón cuando mi

razón busca y encuentra el nexo lógico de las cosas, así lo iba buscando todo hombre honrado y tan sólo lo vio de otra manera o lo designó con otras palabras según el punto de vista en que está situado. Cuando me amonesta, enseña, recrea, y anima, es mi hermano, copartícipe de una misma alma cósmica, una sola razón humana y una sola verdad humana.

Segundo.- Así como no hay en toda la historia aspecto más consolador que un hombre bueno razonable que sigue siéndolo a través de todos los altibajos de la suerte, en todas las edades de su vida yen cada una de sus obras, así también se multiplica nuestro pesar al ver cómo hasta hombres grandes y buenos caen en errores que no pueden acarrearles sino consecuencias desastrosas. Con harta frecuencia se encuentran estos ángeles caídos en la historia de los hombres y nos hacen lamentar la debilidad de la razón humana. Que poca cosa puede soportar el mortal sin abatirse, qué difícil es que siga por el camino recto al tropezar con alguna cosa extraordinaria!. Para uno bastó un puntillo de honra, un rayo de esperanza o una circunstancia inesperada en la vida para desviarlo a cenegales y profundos abismos; otro no supo meditar y habiendo abusado de sus fuerzas se cayó importante. La compasión se apodera de nosotros al contemplar a estos desgraciados elegidos en la encrucijada de su vida y observando que ellos y mismos se percatan de que les faltan las fuerzas para seguir siendo razonables,

justos y dichoso. Las furias toman posesión de ellos y los empujan contra su voluntad hasta más allá de la línea de la moderación; ya cayeron en sus manos para expirar tal vez durante toda una vida un pequeño paso en falso o una imprudencia. O si la fortuna les fue propicia en demasía y se hallan en un momento dado en la cúspide del éxito, qué es lo que oprime su espíritu sino el presentimiento de la inconstancia de esta dios traicionera por cuya culpa hasta sus empresas felices se convierten en un semillero de futuras desgracias? Inútilmente, oh compasivo César, escondes tu rostro al serte traída la cabeza de tu enemigo Pompeyo, y edificar un templo en la Némesis. Ya con el Rubicón pasaste también el límite de tu fortuna; la diosa se ha vuelto contra ti y tu cuerpo ensangrentado caerá junto a la efigie del mismo Pompeyo. No es otra la suerte de la organización de países enteros, puesto que la misma depende en último término siempre de la razón o estupidez de unos pocos que son sus gobernantes o se llaman tales. La mejor institución que prometía dar los más hermosos frutos en bien de la humanidad por largos siglos, se arruina a menudo por la imprudencia de un solo hombre que, en vez de enderezar las ramas, derriba todo el árbol. A veces los reinos sabían menos que los particulares como sobrellevar su prosperidad, ya fueran monarcas o déspotas, ya senados o democracia, los que los gobernasen. Los que menos saben interpretar un

gesto de advertencia por parte del destino son los déspotas y el pueblo; enceguecido por el humo de la fama y el falso brillo de la vanagloria, se precipitan más allá de los límites de lo humano y de la prudencia para no darse cuenta de las consecuencias de su locura hasta que ya es demasiado tarde. Fue éste el destino de Roma, Atenas y varios pueblos conquistadores que perturbaron el mundo, porque la injusticia estropea al fin todos los países por igual y la imprudencia las actividades de todos los hombres. Son las furias del destino, y la desgracia no es más que su hermana menor, la tercera en tan espantoso triunvirato.

Oh, gran padre del género humano: que sencilla y difícil a la vez es la lección que encargaste a nuestra especie como deber de toda su jornada! Sólo debíamos aprender razón y justicia y obrando así había de derramarse pasa a paso la luz en las almas, la bondad en los corazones, la perfección en el estado político y la felicidad en la vida. En posesión de estos dones y aplicándoles fielmente puede el negro organizar su sociedad lo mismo que el griego, y el troglodita la suya como el chino. La experiencia hará progresar a cada cual y la razón y la justicia darán a sus actividades estabilidad juntamente con belleza y la justa medida. Más si se aparta de estos guías esenciales de su vida, que poder en este mundo puede dar duración a su felicidad y salvarlo de la diosa de la venganza que es la deshumanización?

Tercero.- Al mismo tiempo se desprende que si el equilibrio de la razón y de lo humano ha sido alterado en la humanidad, la vuelta al estado normal casi siempre se produce mediante oscilaciones violentas que van de un extremo a otro. Alguna pasión alteró el equilibrio de la razón, otra pasión se le enfrenta y así pasan a veces siglos en la historia hasta que vuelva tiempos más tranquilos. Alejandro sacó de quicio a una gran región del mundo y aún mucho después de su muerte seguían las tormentas desencadenas. Roma quitó la paz al mundo por más de un milenio, y medio mundo de pueblos salvajes fue menester para restablecer lentamente el equilibrio. A la vista de semejantes conmociones de países y pueblos no había que pensar ciertamente, en la tranquila marcha de una curva asintótica. En general, toda la marcha de la cultura en la tierra con sus cambios bruscos y sus interrupciones no presenta casi nunca la serenidad del agua mansa, antes bien las cascadas de una catarata; es lo que hacen de ellas las pasiones humanas. También, es evidente que toda la organización de nuestra especie ha sido planeada para tales oscilaciones. Así como la marcha del hombre es una sucesión de caídas a diestra y siniestra, no obstante lo cual adelante algo a cada paso, así es también el progreso de la cultura a través de las generaciones sucesivas y pueblos enteros. Por separado ensayan a menudo actitudes extremas opuestas, hasta que el conjunto llega al centro de reposo, como lo hace el

péndulo. Constantemente se suceden las generaciones y a pesar de todas las letras que le enseño la tradición, el hijo escribe a su manera, distinta de la del padre. Con gran cuidado se apartó Aristóteles de las doctrinas de Platón y Epicuro de las Zenón, hasta que la posteridad más serena aprendió a aprovecharse de los dos extremos por igual. Lo mismo que la máquina de nuestro cuerpo así también la obra de los tiempos atraviesa por un antagonismo necesario para bien del género humano, conservándola salud del conjunto. Sean cuales fueren las desviaciones y recovecos en que tomó su origen en el eterno mar de la verdad, no pudiendo perderse en su camino en virtud de su naturaleza. Quien bebe de sus aguas, bebe inmortalidad y vida.

Por lo demás, tanto la razón como la justicia se fundan en una misma ley natural, que es también la que explica nuestra esencia. La razón mide y compara el nexo lógico de las cosas para ordenarlas en la debida proporción. La justicia no es otra cosa que una proporción moral fijada por la razón, la fórmula de equilibrio de las fuerzas antagónicas de cuya armonía depende toda la estructura del cosmos. Una misma es, por lo tanto, la ley que abarca desde el sol y todos los soles hasta el más insignificante acto humano; lo que mantiene en el ser a todo lo existente y sus sistemas en una sola cosa: la proporción de sus fuerzas con mira a un estado de reposo y orden periódicos.

3.8. EL HOMBRE CONTRA LA HISTORIA
Gabriel Marcel

Nada se impondría con un carácter de urgencia mayor que una laicización, una secularización de los principios sobre los cuales reposan las falsas religiones de nuestro tiempo. Falsas religiones, digo, y esas palabras significan muy precisamente usurpación por una ideología, que pese a las apariencias es invariablemente de esencia pasional, de una trascendencia que no puede pertenecer más, que sólo la trascendencia auténtica puede dejar subsistir la libertad humana. Se podrá incluso decir recíprocamente que el signo de la falsa trascendencia es el atentado que representa contra esa misma libertad.

Se objetará, sin duda, que las religiones reveladas también se han destacado demasiado frecuentemente, por los abusos del orden que acabo de denunciar. Pero esta objeción no solamente no la aparto, la hago mía sin vacilar, y diré sin ambages que cierta opresión clerical, cuyos ejemplos no faltan a nuestro alrededor, constituye una verdadera traición en relación a la esencia del cristianismo; éste no puede denunciar las falsas religiones de las que hablé más que a condición de reconocer y de condenar esas perversiones a las cuales él mismo permanece expuesto en la medida en que está obligado a tomar formas institucionales.

La iglesia es una institución humano – divina, pero es bajo su aspecto humano, demasiado humano, en la medida en que corre siempre el riego de sucumbir a las tentaciones nacidas del orgullo, que puede dar lugar a esas aberraciones.

Lo que hace en la situación presente tan difícil la tarea del pensador cristiano, se podría también decir tan angustiosa, es a decir verdad, la obligación de hacer frente a la vez a esta idolatría hegelianizante de la historia que, en último análisis, debe ser mirada como una impostura, y contra las doctrinas reaccionarias, en el sentido más injustificable de la palabra, doctrinas nacidas con frecuencias de la ignorancia y del miedo, y que desembocan en un desconocimiento de lo que puede haber de más valedero en las adquisiciones de la filosofía moderna. Estas están ligadas a una profundización innegable de la noción misma de la libertad y de todo lo que se le relacionen más o menos directamente. Pero hay que declarar que todo esto está tan peligrosamente puesto en tela de juicio, tan amenazado de un lado como de otro. Como siempre pasa, se comprueba que entre errores de signo inverso, aun si se combaten, o más exactamente, si creen combatirse, se crea invariablemente una coalición de hecho. Nada puede mejor servir al comunismo que el espíritu de reacción sobre el plano social y religiosos; y agregaría yo, nada puede ser explotado mejor por los ateos que un clericalismo que

tiende a hacer de Dios un autócrata servido por una casta sacerdotal en convivencia con las dictaduras.

No desconozco el carácter inquietante y hasta superficialmente desalentador de semejante diagnóstico. Pero, presenta, a mi entender, la inestimable ventaja de ayudarnos, por una especie de contra golpe, a discernir el único camino que se nos ofrece, y no queremos ser cómplices no digamos solamente de una catástrofe, sino del mayor crimen que la humanidad haya nunca cometido contra sí misma.

Entendámonos bien: no se tratará evidentemente de definir aquí nada que se parezca a una línea de acción sobre el plano político. Se trata más bien de una actitud interior, pero esta actitud interior no debe permanecer en estado de simple disposición, debe traducirse en actos, y eso es el nivel en que cada uno de nosotros se encuentra colocado; quiero decir con ello que no se trata de invadir, como sucede, desgraciadamente demasiado a menudo en los intelectuales, dominios donde estamos desprovistos de toda competencia, esto por medio de la firma de llamamientos, de manifiestos, etc. No traicionaría mi pensamiento diciendo que son éstas, con demasiada frecuencia, pequeños fraudes. Pero en cambio está al alcance de cada uno de nosotros, en el orden que le corresponda, en su profesión, seguir una lucha sin tregua por el

hombre, por la dignidad humana, contra todo lo que hoy amenaza aniquilarlos. Es, sin duda, ante todo, en el terreno del derecho propiamente dicho que esta lucha debe continuar, pues, hay que reconocerlo, la noción misma de derecho hoy ya no es reconocida, ya no es comprendida. Los hombres de mi generación pueden atestiguar que se ha producido en esta zona un desmoronamiento que, hace treinta o cuarenta años, nadie habría ni siquiera podido imaginar. Y aquí nuevamente encontramos el mismo espectro que no he cesado de denunciar: quiero decir la noción de un sentido de la historia que constituye la discriminación en cuyo nombre ciertos seres deberían ser preservados y aún exaltados, otros apartados o aniquilados.

Los ejemplos podrían ser multiplicados. Pero me limitaré a evocar lo que fueron en Francia los tribunales a excepción durante los años que siguieron a la liberación. Las reglas elementales del derecho fueron aquí literalmente pisoteadas. Se atrevieron a constituir jurados donde se sentaban quienes debieron ser recusados, quiero decir las víctimas o sus allegados; aún más es por las mismas razones por las cuales habrían debido ser recusados que se les acordó el poder de juzgar a aquellos contra los que estimaban tener quejas y que, con frecuencia, sólo habían sido corriéramos el riesgo de sentirnos en seguida asfixiados por el asco y el horror, habría que retomar

las tentativas de justificación que una cierta prensa, en pleno acuerdo, por desgracia, con algunos de nuestros gobernantes de entonces intentó dar a esas vergonzosas prácticas. Se puede decir, en lenguaje abstracto, que lo que se encuentra aquí consagrado es a decir verdad el monstruoso principio de la desigualdad ante la ley, es decir, en una palabra, la negación de la ley. Pues hay que sostener como un verdadero axioma que la ley y la igualdad ante la ley son correlativas y que no se puede atacar a una sin suprimir a la otra. Pero a partir del momento en que intervienen el culto de la historia, del dinamismo histórico, etc., esas nociones se derrumban y con ellas, todo lo que puede ser designado bajo el término de civilización.

Digo civilización: sin duda vacilaría antes de hablar de civilización cristiana. Es ésa una expresión de la que se ha abusado peligrosamente y a la cual, en las circunstancias actuales, es probablemente ilícito recurrir sin múltiples reservas que equivalen en suma a despojar a esas palabras de su significado primigenio. Diré sin insistir que un así como en el conflicto actual, me parece indudable, no podemos dejar de colocarnos del lado de América, eso no nos autoriza a decir, pura y simplemente, que ésta es el campeón de la civilización cristiana, pues, después de todo por muchos lados, el modo de vida practicado y preconizado allende el Océano esta bien lejos de

parecer conforme a las exigencias evangélicas. Basta, para darse cuenta, pensar en las normas racionales que rigen en numerosos estados y en muchos otros hechos que cada uno de nosotros puede conocer. Todo lo que se puede decir, todo lo que se debe conceder, es que, de ese lado, la libertad guarda, pese a todo, posibilidades que, por un tiempo indefinido, parecen completamente perdidas en el otro campo. Esto bastaría para decidir nuestra elección si tuviéramos que elegir lo que en cierto sentido no es el caso, pero al mismo tiempo confesemos que la cuestión se plantea en términos que excluyen la posibilidad de todo lo que se parezcan a un "espíritu de cruzada" en el mundo que es el nuestro, que ha llegado a ser el nuestro, no pueden dejar de despertar la desconfianza, que no son ya separables de un belicismo al cual, tanto como nos es posible, estamos obligados en nosotros y fuera de nosotros a oponer el más riguroso rechazo, esto sin pretender decir que la palabra neutralidad, de la que algunos en Francia han hecho un tal impudente uso en el transcurso de los últimos tiempos, presente una significación cualquiera. Aquí también entre un belicismo criminal y un neutralismo quimérico que, por otra parte, huele a traición, debemos abrirnos el más estrecho de los senderos.

Confesaré muy simplemente que si nos sintiéramos solos, la tarea parecería impracticable; por mi parte,

creo que estaría tentado de abandonarla y en ciertos momentos la tentación del suicidio sería quizá insuperable. Solamente hay que volver a lo que decía. Tomada literalmente la fórmula de Nietzche no es solamente sacrílega; es falsa. Y hay que decir otro tanto, por supuesto, de sus caricaturas contemporáneas, y en particular de las blasfemias sartrianas. Esta libertad que debemos defender, no es la libertad de un ser que sería o que pretendería ser por sí. No me he cansado de repetir desde hace años que la libertad no es nada, se aniquila así misma en lo que cree ser triunfo si, con un espíritu de humildad absoluta, no reconoce que está vinculada a la gracia, y cuando digo la gracia, no tomo esa palabra en cualquier acepción abstracta y laica; se trata de la gracia de Dios viviente, de ese Dios, ay!, que cada día nos trae tantas ocasiones de renegar y que el fanatismo afrenta ahí mismo, ahí sobre todo donde ese fanatismo, lejos de negarlo, pretende invocarlo.

3.9. DE LA EXPERIENCIA DIALÉCTICA COMO TOTALIZACIÓN: EL NIVEL DE LO CONCRETO, EL LUGAR DE LA HISTORIA

Jean Paul Sartre

El grupo se produce con la disolución más o menos profunda de los colectivos y en la unidad de una praxis común. Pero si el colectivo del cual ha surgido el grupo tiene, aun cuando sólo sea superficialmente, la marca de su praxis disolvente, inversamente el resultado de la acción común se vuelve necesariamente cualquiera que sean sus otras características, una determinación del colectivo y de la materia trabajada; la realidad objetiva del grupo (su objetivación práctica) es, pues, en cierta forma, el colectivo y lo inorgánico. Con otras palabras, si consideramos a la praxis del grupo fuera de él en el medio trascendente de su objetivación, veremos que se defina simultáneamente por tres características principales:

1.- Realiza prácticamente realidades nuevas y unificadoras en la materialidad en los grupos aliados o antagónicos que le rodean ciertas modificaciones internas, indirectamente, por su sola presencia en el campo común (en tanto que es campo práctico para cada comunidad en diversos niveles) de las transformaciones a distancia, es decir, de las modificaciones inducidas y reasumidas por los grupos

lejanos a través de la transformación y totalización práctica, la aparición a distancia para cada grupo de otro grupo como retotalización de todo lo diverso (y como reacondicionamiento totalizador de los elementos, los unos por los otros, en una especie de autonomía fugitiva y temible) introduce, por lo menos a título de significación irrealizable, la permanente amenaza de una alteración radical de todas las referencias interiores en el sistema y, a través de esta alteración, la modificación del grupo mismo por la totalización retotalizada. Poco importa de momento si el conjunto de estos resultados prácticos representa un fracaso parcial o un éxito. Lo que es evidente es que la praxis tiene una eficacia directamente ligada a su objetivo concreto y que las distintas acciones que aquí ejerce están unificadas en el interior del campo común en todos los niveles de experiencia y por todos los grupos presentes.

2.- Estos resultados sintéticos están necesariamente alineados, aunque el momento en que se descubre la alineación no sea necesariamente aquel en que se realiza la objetivación. La alineación de la libre praxis solitaria en tanto que se produce en el campo práctico inerte es necesariamente inmediata, ya que esta seudo soledad es por sí misma un estatuto de importancia realizado por la mediación de lo inorgánico. Pero la objetivación de la praxis común se puede realizar como éxito en lo inmediato: al ser el grupo la negación de la

importancia, su éxito está condicionado por la relación de las fuerzas enfrentadas. Un ejército puede aniquilar el ejército enemigo y ocupar totalmente el país conquistado. Sin embargo, en la medida en que esta objetivación acaba por volverse objeto inerte y realidad particular en el seno de la totalización en curso, necesariamente tiene que ser robada y alienada. Los grupos aún vencidos que ocupan el campo práctico bastan para falsificar el campo mismo, para darle una auténtica polivalencia que prive al objeto de toda significación unívoca e indiscutible. Dicho de otra manera, el objeto producido es pluridimensional por sí mismo y nada garantiza que estas significaciones no sean contradicciones. Sabemos además que se presentan el grupo como significaciones inafectables, y que remiten a un en otro lugar. El objeto vuelve marcado por la totalización en curso de los grupos totalizadores, por una reciprocidad indirecta y antagónica: el campo común como inseguridad pluridimensional se vuelve mediación entre el objeto y el grupo; pero como la verdad del grupo está en su objetivo, la pluralidad práctica de las dimensiones objetivas de la cosa realizada se vuelve sobre la comunidad activa para modificar a su vez, en la medida en que su victoria ha modificado a las otras comunidades. Esto significa en absoluto, sino todo lo contrario, que haya que volver al escepticismo histórico, pero tenemos que comprender que la

integración de estas significaciones múltiples no se puede llevar a cabo sino con una perspectiva que permita integrar a todos los grupos del campo común y a todas sus determinaciones prácticas, es decir, con una perspectiva histórica. Pero de una manera o de otra, aunque sobreviva el grupo a este éxito práctico, aunque se organice y se mantenga, hay que renunciar a la idea de que la humanidad se historializa en el curso de una misma temporalización empezada con "los primeros hombres" , y que acabará con "los últimos"; la experiencia dialéctica prueba que, a falta de un hiperorganismo temporal, también aquí hemos dado a la totalización diacrónica el aspecto de una libre temporalización individual. La ilusión de la dialéctica constituida es la humanidad como un hombre. De hecho, hay varias temporalizaciones; y hablo aquí de las multiplicidades diacrónicas que son las generaciones. Y cada generación es el producto natural y social de la generación anterior, pero cada una se separa de la precedente, en tanto que este ser, por esta superación, se ha vuelto objeto inerte que se tiene que retocar. El desarrollo temporal del proceso objetivo al que ha dado nacimiento el grupo, se le escapa enteramente a medida que nos alejamos del momento en que lo ha realizado una praxis: se vuelve condición de una nueva praxis convertida en objeto en el interior de estas praxis, condición de una condición material, etc. No significa esto sin duda que

las nuevas generaciones puedan asignarle por su praxis propia una significación y una utilidad cualquiera; quiere decir, por el contrario, que sus características objetivas, por muy rigurosas que sean, sólo tendrán su pleno sentido en el curso de un proceso de desarrollo dialéctico (de síntesis totalizadora de circunstancias diversas), que, siendo dialéctica, tiene que ser al mismo tiempo flexible y, según el punto de vista de la primera generación, perfectamente imprevisible (por lo menos a partir de cierto lapso, variable según las circunstancias). Esta pluralidad de las temporalizaciones y esta unificación temporal (unificación sintética del antecedente por el consecuente, reunificación actual de las nuevas multiplicidad a través de los antiguos cuadros) constituyen de hecho la evolución de la humanidad como praxis de un grupo diacrónico, es decir, como el aspecto temporal de la dialéctica constituida. El grupo sincrónico es trabajo de unificación de las multiplicidades simultáneas con vistas a un objetivo común. Los grupos diacrónicos son el resultado de una unificación de las temporalizaciones; la temporalidad de una nación, por ejemplo, como unidad forjada y dialéctica constituida, tiene con la temporalización viva de los individuos de una generación la misma relación que la praxis común con la libre práctica orgánica. Volveremos sobre ello. Lo que es seguro es que el resultado obtenido por el

grupo original (es decir, primero es esta ocasión y no absolutamente) en un cuasi-objeto para los menores, que pasa progresivamente a la total inercia del objeto inorgánico; de la misma manera, la temporalización, viva (o más bien, la reciprocidad mediada de las temporalizaciones) que la ha producido, se transforma por la praxis superadora de lo recién llegado en determinación inerte y pasada de la temporalidad (como proceso forjado y unidad diacrónica). Los hijos, producidos por la praxis de los padres, reinteriorizan esta praxis, la desvían la superan y la vuelven por otra sus nuevos resultados: la han robado. Y nada nos prueba que los grupos vencidos no produzcan en el cambio operado por su derrota hijos que se aprovechan de ella para aniquilar a los vencedores. La praxis objetivada tiene, pues, que dejarse modificar necesariamente por una doble enajenación (sincrónica y diacrónica). La victoria francesa de 1918, tan costosa, se expresa en todos los planes por una multiplicidad de transformación sociales. Señalaré sólo dos y tal vez no de las más importantes para ilustrar estas descripciones: por un lado, la primera aparición de la guerra total (llamada en aquella época guerra nacional) se expresa después de la paz con un hecho demográfico de una naturaleza casi mecánica (por lo menos en su origen): las clases diezmadas; esta práctica militar que se ha llamado "estrategia del millón de hombres" se encuentra enajenada y pasivizada como

simple relación numérica que caracteriza a las generaciones prácticas maltusianas de los supervivientes. Estas prácticas, están en el nivel de la pura recurrencia ya que son el objeto de una disposición religiosa y política, pero con la alteridad del colectivo contribuyen a dar al resultado el aspecto de necesidad analítica. Las condiciones de la guerra y de la postguerra tan distintas en Alemana, llevar al aumento de la superioridad numérica de la población alemana. La victoria de 1918 crea en el campo común de Europa la posibilidad de la derrota de 1940. Por un lado, los jóvenes franceses nacidos entre 1914 y 1920 encontraban en su infancia la guerra detrás de ellos como un objeto monstruoso producto de la lectura paterna. La superaban en su mayor parte adoptando la postura de un pacifismo militante o un sueño de paz universal, precisamente porque había terminado con la victoria; la derrota alemana, por el contrario, era superada como rebelión contra los padres vencidos y como deseo de desquite en los jóvenes alemanes con la práctica del nazismo. Estas inversión señalada con frecuencia manifiesta, pues, una enajenación doble (sincrónica y diacrónica) de la victoria francesa. La acción del grupo está, pues, entregada a la enajenación sincrónica, salvo en la hipótesis de que la comunidad práctica se identifica con la cantidad total de los individuos del campo común; está entregada sin restricciones a la

enajenación diacrónica. A partir de este punto se ve renacer, en el nivel de la praxis del grupo, a las contra finalidades que desgarran el campo común (las clases diezmadas, en tanto que producidas por la mediación del malthusianismo como recurrencia, se manifiestan como contra – finalidad de la guerra sin límites).

Pero fuera de estas interacciones, la acción del grupo es por sí misma una transformación radical del estatuto común en la medida en que los resultados, sin perder su unidad sintética, se imprimen en la materia inorgánica o se vuelven determinación rigurosa de un colectivo (o de cualquier concreción práctica – inerte). La unidad práctica del grupo se había constituido contra la recurrencia; se vuelve medio de determinar un proceso serial por el conocimiento y la aplicación de las leyes de alteridad. Hemos visto elevarse la serialidad, como una parálisis, desde las reuniones condicionadas hasta el soberano. Pero el avatar de los poderes sólo es un caso particular. Como regla general, el grupo desarrolla contra-finalidades que se le escapan en la medida en que actúa sobre lo inorgánico, directamente o por el intermedio de los colectivos, y en la medida en que actúa indirectamente en los grupos provocados un proceso serial en una reunión. Tales son finalmente los límites de su praxis. Nace para disolver a las series en la síntesis viva de una comunidad, pero el insuperable estatuto de la individualidad orgánica le cierra el camino de su

desarrollo espacio-temporal, encontrando su ser, fuera de sí, en las determinaciones pasivas de la exterioridad inorgánica que quería suprimir en sí mismo. Se ha formado contra la enajenación, en tanto que constituye al campo libre del individuo por el campo práctico inerte; pero no escapa a ello, lo mismo que el individuo, volviendo a caer en la pasividad serial. Hemos visto la institucionalización como práctica petrificada. Pero si hacemos una simple investigación del campo social que nos rodea, encontraremos muchos ejemplos de una petrificación aún más avanzada: llevado al límite, el grupo se confunde rigurosamente con su objeto; es decir, que no es su praxis sino él mismo quien pasa a formar parte enteramente del ser objetivado. Cito, particularmente, la siguiente encuesta hecha por unos sociólogos americanos a propósito de los empleados de comercio. Se ha mostrado en encuestas recientes, en los Estados Unidos, la conducta práctica del empleado de comercio, agente integrado de un grupo económico organizado. El verdadero aprendizaje que tiene que aceptar hoy le da técnicas de manipulación: el cliente (como objeto serial) tiene que ser manipulado como un aparato complejo según ciertas formas de empleo fundadas en determinadas leyes (igualmente seriales). Pero para manipular a sus clientes, el empleado aprende a manipularse (cambiar de humor, dar la razón al cliente, etc.) y la operación se descubre como la misma. Porque finalmente

manipularse como os muestra la encuesta, para el empleado, y sin ninguna duda, es haber sido manipulado (aprendizaje) para efectuar autodeterminaciones prácticas en circunstancias definidas y con un fin definido. Esta manipulación como determinación del ser manipulador remite a dos indefinidos de serialidad, uno vertical (el grupo jerarquizado, manipulaciones, etc.) y el otro horizontal (la serie exterior de los manipulados). Pero cada uno de ellos remite al otro finalmente la manipulación, que al principio es una simple técnica para tratar al otro en tanto que otro, se vuelve la ley universal de la alteridad. La única diferencia entre el grupo manipulador y la serie manipuladora es que en ésta la alteridad es ley constitutiva del campo práctico – inerte, mientras que en el grupo es la exteriorización radical de una praxis organizada en interioridad pero que se ha dejado definir totalmente por su objeto.

Naturalmente, la vuelta del grupo del estatuto colectivo no se efectúa necesariamente en tal o cual lapso definido. Quienes lo deciden son el conjunto del proceso histórico y la singularidad de la empresa: pero de todas formas, si el grupo no se disuelve antes, la temporalidad constituida tiende a realizar la equivalencia del grupo como instrumento inerte de acción pasiva y de la reunión como fin, razón y medio de esta unión práctico inerte. Podría mostrarse fácilmente – pero no es nuestro tema cómo la práctica

generalizada del condicionamiento tiende a constituir, en las sociedades económicamente adelantadas, una nueva objetividad del objeto social como objeto de condicionamientos exteriores e infinitamente infinitos, siendo cada uno de ellos inducidos a otros objetos por otro condicionamiento. La destrucción absoluta, hasta en los grupos de condicionamiento (grupos de poder, grupos de informaciones, grupos de presión, etc.) de la praxis común totalizadora, su metamorfosis (por esclerosis del grupo y multiplicación de las series) en unidad fugitiva de la alteridad tiene como efecto disolver a la praxis unitaria de manipulación en las multiplicidades horizontales y verticales de la serialidad infinita. En este nivel, la imagen la individualidad orgánica como esquema insuperable de la dialéctica de la acción se ha inscrito a su vez en la inercia como ley suya de exterioridad; hemos visto ya, con el ejemplo de Taylor, cómo podía dividirse y redistribuirse una operación dialéctica gracias al análisis de la razón positiva entre puras inercia inorgánicas (máquinas especializadas). La total objetividad del hombre por sí mismo, en tanto que es un Ser Otro por y para el Otro, aún no ha sido reinteriorizada como pura condición superada de una acción dialéctica y unidad de integración; por el contrario, toda utilización del campo otro transforma al grupo en otro, es decir, en unidad práctico inerte de alteridad. Este problema histórico y práctico no nos interesa aquí, aunque sea

de un interés capital con la perspectiva de nuestra acción real de hombres concretos. Lo que me importaba a través del triple carácter de la praxis realizada era conducir al grupo al cabo de sus avatares, es decir, verle disolverse en la serialidad.

En efecto, esto es lo que nos permite desembocar finalmente en lo concreto, es decir, acabar la experiencia dialéctica. Nos encontramos ahora no ante lo concreto verdadero, que sólo puede ser histórico, sino ante el conjunto de los cuadros, de las curvaturas, estructuras y condicionamientos formales que constituyen el medio formal en el cual se tiene que producir necesariamente lo concreto histórico, sino ante el conjunto de los cuadros, de las curvaturas, estructuras y condicionamientos formales que constituyen el medio formal en el cual se tiene que producir necesariamente lo concreto histórico. O más bien porque nada está establecido, salvo el ser pasado encontramos finalmente el conjunto de las estructuras del ser superado que supera la praxis histórica, produciéndose como dialéctica constituida según las leyes que impone la dialéctica constituyente a partir de este ser superado, para constituirse como condiciones de una nueva praxis, con el mismo estatuto de ser superado. Y si se pregunta por qué está acabada (es decir, ya que es también una praxis cumplida, totalmente identificada con sus resultados) la experiencia fundamental en tanto que tal,

contestaremos que el criterio evidente de su valor totalizador es su circularidad. En efecto, hemos visto al individuo como realidad abstracta encontrar sus primeras características más concretas en la enajenación en lo práctico inerte; pero éste, como espesamiento no dialéctico del ser, ha dado lugar a que se invente la socialidad como trabajo en común de los grupos sobre las series, reaparición de la libertad enajenada como violencia recreada sobre la necesidad. Y esta praxis común dada su verdad práctica al campo de las serialidades: lo descubría y lo constituía como lo que tiene que ser disuelto. Pero el estudio de las diferentes estructuras, en el orden de la complejidad creciente, nos ha mostrado la reaparición de la inercia en el grupo, primero como libre violencia de las libertades como necesidad. A partir de aquí, esta necesidad libremente consentida por la presión de circunstancias cada vez más urgentes y en el medio de la rareza, se vuelve, por la propia fuerza de la inercia, fe jurada, agente de reexteriorización de la interioridad (relaciones organizadas, relaciones institucionalidadas), hasta que el modo más extremo de la exterioridad (institución) produzca en su propio estatuto institucional las condiciones y los medios de la reinteriorización. De hecho, la prosecución de la experiencia dialéctica nos ha mostrado a la soberanía como agente de petrificación, como consecuencia y factor esencial de un acrecentamiento de la serialidad.

Por lo demás, esta serialidad no es simplemente el desarrollo formal de la inercia juramentada en unas condiciones materiales que lo exijan (separación, etc); en la medida en que el grupo se constituye en relación directa con las reuniones inerte, la alteridad se eleva en él a partir de su material. Pero de la misma manera que el grupo como reciprocidad trabajada es un producto del hombre y no algo dado por naturaleza, su acción sobre las series produce esta serialidad trabajada que hemos llamado condicionamiento. La diferencia tiende, pues, a anularse entre un grupo cuya unidad se vuelve cada vez más semejante a un sello puesto en una cera humana que está fijando y una reunión cuya inercia se vuelve fuente de energía, en tanto que se puede aprovechar para acciones seriales por; una falsa unidad inducida en el seno de la serialidad. Parece, pues, que hemos abandonado los colectivos en el momento en que el grupo se separaba de ellos y que el intento común (por su semi fracaso: éxito o posibilidad de éxito – práctico, fracaso ontológico) no ha llevado a ellos rigurosamente, en la medida en que la necesidad de la libertad implicaba la enajenación progresiva de la libertad a la necesidad.

3.10. PARA LEER A HEGEL

Ricardo Ribera

EL SENTIDO DE LA HISTORIA

Quien mira racionalmente el mundo, lo ve asimismo racional.

En el mundo natural se dan cambios, existe el movimiento, hay una cierta dialéctica. Pero ésta es de tipo circular: es cíclica y repetitiva. Distintas es la dialéctica histórica, en la que hay un progreso, se avanza por saltos y no se da nunca la repetición.

El pensamiento y el lenguaje reproducen de alguna forma la estructura dialéctica de la realidad, tanto de la natural como de la histórica y social. Es por ello que un mismo término, la palabra "revolución", por un lado sirve para designar los ciclos repetitivos de la trayectoria de los astros, mientras en la política y en la historia representan el cambio brusco, la ruptura, la discontinuidad.

La naturaleza tiene devenir, pero no tiene historia. Sólo existe historia humana, porque la racionalidad únicamente en el hombre se expresa como conciencia de sí. La naturaleza no es consciente de sí; es en sí racional, pero inconsciente. Es por ello que el mundo natural y descubre sus leyes, es incapaz, no obstante, de dar razón sobre el sentido de la vida.

La historia es constante innovación, mientras en el

mundo natural predomina la inercia y la conservación. La naturaleza sólo procrea, el hombre en cambio es capaz de crear. Es la razón que razona sobre el mundo y sobre sí. El ser humano se concibe a sí mismo, en un sentido doble: piensa sobre sí y se hace a sí mismo, se engendra a la vez que se conceptualiza.

Hegel advierte en el Prólogo de sus **Lecciones de Filosofía de la Historia**, que lo único que la filosofía aporta a ésta es la idea de que "la razón rige al mundo, también a la historia". Eso, añade Hegel, ha sido demostrado en la filosofía, más "aquí debe entenderse como un supuesto". Si éste no se acepta, sólo queda el sin sentido y el anonadamiento.

Si el mundo fuera así sería la "injusticia absoluta". ¿Por qué entonces el hombre forja siempre ideales de una vida y un mundo mejores? Si ello fuese objetivamente imposible, todo pierde sentido. Carecería de sentido incluso la idea de que la historia como tal exista. No habría historia sino simple amontonamiento caótico de violencias, atrocidades y barbaries, de las que en gran medida se compone el pasado (y el presente) de la humanidad.

El ideal de un mundo más racional no sería realizable si tras lo real no hubiera una racionalidad. Si se descarta la hipótesis de que hay un sentido, una razón de ser, solamente restan opciones extremas: el nihilismo, la evasión o el suicidio. La razón tiene que su ponerse

así misma. La razón busca a la razón en la historia y nos reconcilia con ella y con el mundo.

LA HISTORIA DEL MUNDO ES EL JUICIO DEL MUNDO

Desde el punto de partida propuesto por Hegel, de que existe lo racional y que se hace presente en la historia, la perspectiva que debe adoptarse es la del conjunto de la humanidad: la re-construcción en el trabajo teórico e historiográfico de la historia mundial. Será tomado ese gigantesco y casi inabarcable objeto de estudio, que va a ser posible descubrir la orientación en que ha venido avanzado el devenir histórico y el posible sentido de tal evolución. Ello no significa una erudición abrumadora aunque sí un importante caudal de información, como la que Hegel llegó a dominar pues no se trata de hacer historia "universal" continente por continente y país por país sino de historia "mundial" seleccionando lugares, momentos y episodios que se considere han sido determinantes para la marcha general del desarrollo histórico.

La labor del historiador no será entonces recoger cualquier tipo de suceso acaecidos y tratarlos como "hecho histórico", sino analizar e interpretar cuáles acontecimientos están revestidos de esa calidad. Hegel es muy crítico con el enfoque histográfico positivista que simplemente acumula un sinnúmero de datos, privados de la conexión lógica que sólo puede ofrecer

una adecuada selección e interpretación de los mismos. "Los hechos en sí mismos no revelan nada; sólo dan respuestas a preguntas adecuadas". Lo que importa es la relación entre pasado y presente, ver la historia como el pasado que ha recorrido por entero y al presente, que constituye lo que es incluyendo a la totalidad de lo que ha sido.

La historia está orientada hacia el futuro... la historia es "un hacia" y sólo desde ese hacia comprendemos el pasado. O sea, lo decisivo será captar cuál es la tendencia. Esta es "el mero impulso privado aún de efectividad" mientras el resultado escueto, el hecho, "es sólo el cadáver que el impulso deja tras sí". La visión histórica es condicionada y obtenida desde la situación actual. Será decisiva entonces la dialéctica de la actualidad, que representa la contradicción entre dos formas antagónicas de lo real: lo dado y lo posible, la realidad y la posibilidad real. Síntesis dialéctica de esa oposición es "la posibilidad real." Este enfoque significa que "el hecho es antes de existir". Los hechos son sólo hechos si se relacionan "con lo que todavía no es un hecho". Sólo deben ser considerados hechos históricos aquellos que representen "momentos de un proceso que conducen más allá de ellos".

La historia es proceso. Descubrir el sentido de dicho proceso resolverá la pregunta por el sentido de la vida humana. Nuestro juicio del mundo será iluminado

por la comprensión de la historia mundial, de la evolución global del conjunto de la humanidad. La historia es la auténtica realidad pues "lo que el hombre es, lo es históricamente". De ahí que no sea suficiente conocer los hechos, hay que pensarlos. Historia pensada, concebida. La tarea estriba en alcanzar el estado de la "historia consciente". No sólo lograr entenderla racionalmente, también hacerla conscientemente.

NADA SE SABE SI NO ESTÁ EN LA EXPERIENCIA

En el nivel de la conciencia histórica, ésa que Hegel llama el "saber absoluto", el conocimiento no puede ser pasivo, sino que se identifica con la acción. El saber se traduce en un hacer y éste a su vez se convierte en un saber. Este hacer del hombre es historia humana. La humanidad alcanzará a ser lo que potencialmente es, el hombre llegará a ser hombre, si asimila su propia historia, se hace consciente de ella y llega a dominarla. Eso requiere de un doble proceso: "memoria histórica" e "interiorización" de la experiencia de la especie. Mientras la historia transcurra en gran parte de forma inconsciente, no puede aceptarse a plenitud que el sujeto de la misma haya alcanzado tal calidad. La historia la hacen los hombres pero también, al mismo tiempo, la historia moldea y "hace" al hombre. En el transcurso de desarrollo histórico una progresiva

toma de conciencia va a permitir a la humanidad una acción cada vez más consciente, rumbo a convertirse en real protagonista de su historia.

Para Hegel la historia es sinónimo de progreso. Los estados más primitivos de la civilización aparecen dominados por el reino de las necesidades. Poco a poco éstas van siendo satisfechas lo que abre la posibilidad a cierto espacio de libertades, que eran desconocidas anteriormente. Entre necesidad y libertad se da una dialéctica. La libertad humana ha logrado lentamente imponerse sobre la necesidad ciega. La historia de la humanidad representa entonces básicamente la historia del progreso de la libertad humana. El hombre debe, por su esencia, "necesariamente" llegar a ser libre. La necesidad de la historia es la libertad del hombre.

La libertad se constituye, parar Hegel, en núcleo del proceso histórico. Pero, ¿qué es la vida en la libertad? ¿Significa haber superado la necesidad, carecer por completo de necesidades? No es tan simple la cuestión, puesto que el desarrollo de la libertad genera a su vez nuevas, más complejas y más refinadas necesidades. Cuando las más elementales han sido satisfechas por ejemplo de alimentación, vestido, vivienda, salud, seguridad, necesidades nuevas y más cualificadas aparecen, alcanzando el nivel de lo espiritual deporte, ocio, educación, cultura, arte, etc.

Es la necesidad última de autorrealización, la que aparecen en nuestros tiempos como máxima aspiración humana, coincidentemente con la que propuso Hegel como tarea central. Pero bien, ésa es una necesidad del ser humano contemporáneo que esencialmente representa también su libertad. Se constituye en la reconciliación de ambas. La paradoja es que, para desarrollar un adecuado concepto de la libertad, el hombre no necesita tener experiencia de ella. "El hombre no puede conocer que es la libertad si no la posee; ha de ser libre a fin de volverse libre."

NO SABEN QUE EL HOMBRE ES LIBRE Y, POR TANTO, NO LO SON

En el Prólogo a las **Lecciones de Filosofía de la Historia**, Hegel compara la concepción de la libertad en distintas culturas. En China y la India, los antiguos despotismos orientales donde el omnímodo poder del emperador era incontestado, los hombres "saben que sólo uno es libre". El comentario que sigue expresa la idea hegeliana del vínculo entre conciencia y experiencia: "no saben que el hombre es libre, y por tanto, no lo son". Es decir, la libertad implica necesariamente una voluntad de libertad; ésta a su vez, requiere de una conciencia, que solamente experiencias concretas de la libertad pueden aportar.

Sólo en la modernidad, con el Renacimiento, la revolución burguesa y la ilustración, han sabido los

seres humanos que " el hombre, en cuanto tal, es libre". Ni siquiera en la democracia de la ciudad estado griega, mucho menos la romana, fue posible desarrollar plenamente la idea de la libertad. Se trataba de sociedades basada en el esclavismo, donde "los hombres saben que algunos son libres". La libertad de unos, fundada en la privación de la libertad de los más. Era una libertad que podía fácilmente perderse en manos de los piratas o en la guerra; una libertad frágil, insegura, sujeta al azar.

Tampoco era libertad en el sentido individual, lo cual es una adquisición moderna sino una concepción esencialmente comunitaria. Ello tiene indudablemente su grandeza, aunque evidentemente también su limitación. Arístides resulta un buen ejemplo: "Yo dedico mi vida a mi patria; no conozco nada más alto que su libertad y su buen; trabajo por ella sin con ello pretender recompensas, honores, poder ni riquezas. Esa moral heroica se perderá irremisiblemente al formarse una casta militar, que en Grecia pasa a apropiarse del poder político, igual que en el mundo romano será corrompida por el surgimiento de una oligarquía, dueña de los enormes "latifundia".

En un mundo esclavista, que no reconocía el derecho del hombre a su libertad, su vivencia estaba irremisiblemente ligada al temor a perderla. De ahí que la patriótica libertad que expresa Arístides

evidencia asimismo su precariedad. La necesidad obligada a defender colectivamente la libertad, permanentemente amenazada por el poder militar de los vecinos. El individuo aceptaba someterse libremente a lo que consideraba la necesidad: la fortaleza de su Estado, a fin de así preservar los espacios de libertad colectiva que disfrutaba.

Sin embargo, la visión global que propone Hegel nos reconcilia con el recorrido total de la humanidad en todas sus etapas. El esclavismo representa un avance respecto al salvajismo anterior, que imperó hasta el descubrimiento de la agricultura. Antes, el vencido era indefectiblemente muerto, pues para el nómada carecía de sentido vigilar y alimentar al prisionero. Han sido necesarios siglos de esclavitud para que finalmente la humanidad la rechace unánimemente como algo contrario a la dignidad humana. Se ha ido entonces desarrollando el concepto de la libertad, juntamente y a la par de su vivencia.

SÓLO ES LIBRE QUIEN ESTÁ DISPUESTO A MORIR POR SU LIBERTAD

La libertad implica el reconocimiento. No puedo ser libre si no soy reconocido como tal por los otros. Incluso para que yo mismo pueda saberme libre es preciso dicho reconocimiento, que obtenga únicamente en la relación con otros seres humanos. El hombre como conciencia de sí necesita su

verificación frente a otra conciencia de sí. Su propia autoestima, su conformidad interna, están en juego en esas relación.

Históricamente el coche de las dos autoconciencias toma la forma de lucha a muerte. Cada autoconciencia quiere imponerse sobre la otra, a la vez que defiende su propia libertad. Intuye que en ella está la esencia del hombre. Renunciar a la libertad sería privarse de su calidad humana. Su disposición a arriesgar la propia vida en defensa de su libertad expresa lo valiosa que para ella es. Sin embargo, el reconocimiento a que la autoconciencia aspiraba se frustra con la muerte del contrario.

Buscará nuevamente la pelea a fin de demostrar a los otros y a sí mismo la efectividad de su libertad. Sin embargo, el combate puede abreviarse si uno de los contendientes se rinde antes de ser muerto. Ha descubierto que la vida le es igualmente esencial. Con su renuncia a la libertad logra conservar su vida, pero sometido a la esclavitud, no solamente pierde su libertad sino también su vida humana. Es tratado como una cosa por el amo, quien dispone de él a su voluntad. Pero el reconocimiento que éste logra le va a resultar insatisfactorio: no procede de otra autoconciencia independiente.

En la dialéctica entre el amo y el esclavo, aquel arriesgó la vida y ha conseguido así dominarla. No sólo es

dueño del esclavo, es dueño de la vida. El esclavo, en cambio, ha sido dominado por el miedo. Pero su miedo no es tanto hacia el otro, como respecto a la muerte, el señor absoluto. Por tanto, no es esclavo del amo sino que, en verdad, es esclavo de la vida. Podría en cualquier momento reconsiderar su elección y liberarse de su condición esclava. Por la vía de la rebelión, intentando la huida o buscando el suicidio, eludiría su sino y recobraría su libertad. Sabe que su verdad es la autoconciencia libre, reconoce en el amo su propia esencia, pero no puede hacerla efectiva sin arriesgar su vida en ello.

Del temor absoluto, existencial, el esclavo pasará ahora a la experiencia del servicio. Convertido en siervo debe satisfacer los deseos y apetencias de su amo. Privado él mismo del goce que ofrece a su señor, se forja en la obediencia y la disciplina. Templará su carácter, ennobleciéndolo. La nobleza es la verdad de la conciencia servil. Mientras, el noble se ha vuelto servil a los placeres, al capricho y a l consumo. La verdad de la conciencia independiente es la dependencia. El señor ha dominado al siervo y a la vida, pero ha perdido el dominio sobre sí y sobre su mundo. Para todo necesita servidores y nada es sin ellos. El amo es el esclavo del esclavo, mientras éste se ha convertido en el amo del amo.

LA ÉPOCA Y EL SUJETO HISTÓRICO

El hombre retorna a un lugar donde nunca estuvo.

La interesante conclusión a que llega Hegel es que cuando el esclavo accede al mundo del trabajo y se convierte en trabajador se vuelve artífice del posterior desarrollo de la conciencia humana. Las nuevas figuras que adoptará ésta no surge del señor ocioso, sino del hombre que trabaja, de las clases dominadas.

La conciencia escéptica es la primera de dichas figuras. En el escepticismo la conciencia desenmascara la falsa libertad del señor mientras descubre su propia libertad interior. Es libre en sus autoconciencia, internamente. Ha descubierto la universalidad, la libertad del pensamiento. Más ésta es una libertad abstracta, que en su vida de siervo resulta negada por su sometimiento real.

El estoicismo va más allá, pues rechaza la servidumbre del señor hacia los placeres mundanales, así como la que se da en la vida diaria del siervo. Niega el consumo pero también el trabaja. Desengañada, la conciencia estoica acepta resignada lo que venga, puede soportar cualquier padecimiento, porque le es indiferente ante la universalidad espiritual de su interior. Deja de desear la libertad en este mundo, la libertad real convencido de la falsedad de la misma. Renuncia, el empeña y se aísla.

La síntesis dialéctica será la conciencia desgraciada. Esta, reconcilia la universalidad infinita de su interior con la finitud y particularidad de su vida real. Escinde el mundo, lo rompe en dos: cielo y tierra, el más allá y el valle de lágrimas, la vida eterna y la mundanal. Cae en un desgarramiento en el que su ideal queda contrapuesto a lo real, su esperanza fuera de este mundo. Es una conciencia infeliz, que vaga en este mundo alienada de él, como en un mundo ajeno. Es el suspiro resignado del alma piadosa.

La dura crítica hegeliana al cristianismo medieval resulta aún más fuerte por el contraste con la Grecia clásica. Ahí la evolución fue de la epopeya a la tragedia, hasta culminar en la comedia. En la conciencia épica comparten un mismo mundo hombres, héroes y dioses. Todos deben asumir la necesidad y el azar, es le papel del destino y del oráculo. En la tragedia, que representa la tensión entre lo universal y lo particular, se resuelve el destino común mediante el azar de lo individual. La máscara, el coro y el himno enfatizan el carácter colectivo. La comedia señala la conciencia feliz a la que desemboca el equilibrio del pueblo griego.

El hombre debe recuperar el equilibrio entre vida pública y privada, entre ideal personal y colectivo. Superar su alineación desgarrada y alcanzar una reconciliación que lo empuje a actuar, transformando su vida y su mundo. Para ello es necesario afrontar el futuro desde una actitud de retorno. En este caso el

regreso es un progreso. Es retornar a un lugar donde nunca se estuvo.

EL GRAN VIENTO DE LA HISTORIA NO BARRE SINO EL POLVO

Para que la humanidad pueda dominar su propia historia, debe recuperarla. El hombre supera y domina su pasado pero, al mismo tiempo, lo conserva y lo asume. Para ello resultará insuficiente el frío conocimiento de los hechos; debe recomponer la imagen que los hombres se forjaron de los acontecimientos. Es preciso captar "el espíritu de la época", la mentalidad y visión de mundo de aquellos que protagonizaron en su momento los hechos históricos.

La tarea es difícil pues cada época desarrolla su propia concepción, su propio espíritu, el cual el historiador no puede captar plenamente, ni tampoco desprenderse nunca del todo de las ideas que corresponden a su propio tiempo. "Las estatuas son ahora sólo cadáveres cuya alma vivificadora se ha esfumado; los himnos son únicamente palabras de los que ha huido la fe. "Es por ello que no puede esperarse que la historia ofrezca lecciones, que podamos aprender" de ella y evitar así viejos errores. La nueva situación será siempre auténticamente novedosa, distinta, y requerirá respuestas adecuadas que habrá que inventar. "Ni los pueblos ni los gobiernos

aprendieron jamás nada de la historia. La historia nada enseña, a causa de su historieidad.

Las realizaciones de la Grecia clásica se basaban en un mundo, el de la ciudad estado, en cambio las de la revolución francesa van a inspirarse en un principio: la libertad. Pero ésta es concebida en forma abstracta, universal, sin las determinaciones que la real situación impone. Hegel criticará duramente a Robespierre: a la libertad universal sólo le resta el obrar negativo. " Es la furia del desaparecer". Su único acto será el terror y su única obra, la muerte. Además, señala Hegel, pensando sin duda en los estragos de la guillotina "una muerte carente de contenido, la muerte más fría e insulsa..... sin otro significado que el de cortar una col".

De ahí que, aunque hayan sido necesarias la Bastilla y la revolución, los jacobinos y el Terror, también se precisará de la figura de Napoleón. Este impone un orden y "libera a la época del espejismo de una libertad sin contenido". Bonaparte encarna en sí el espíritu de la época, proclama lo que su tiempo precisaba, realiza la tarea histórica pendiente, personificando de tal manera "el espíritu del mundo".

No obstante, una vez cumplida su misión también él mismo va a resultar innecesario, cayendo entonces víctima de su propio éxito. "el bonapartismo" advirtió Hegel se aboca a la impotencia de la victoria.

Es la ironía de la historia. En ella ciertos períodos de autoritarismo, caudillismo o incluso despotismo, pueden resultar necesarios. Más tarde serán barridos de la escena. Los hombres creen derribar la tiranía porque ésta es cruel, ruin, infame (...) en realidad, sólo porque ha llegado a ser superflua". Quien pretenda levantar diques a la corriente de la historia, provocará con ello un torrente más formidable e impetuoso.

LA ASTUCIA DE LA RAZÓN CONSIGUE QUE LAS PASIONES ACTÚEN POR ELLA

La historia es el resultado de la actividad de los hombres más sin embargo, éstos producen, por lo general, algo distinto a los que se proponían. Alejandro Magno conquistó parte de Europa, África y Asia; levantó un formidable imperio que su muerte sería repartido entre sus lugartenientes. "Alejandro no creía estar trabajando para sus capitanes." El hombre no siempre puede lo que quiere. Y también inversamente, no siempre quiere lo que puede.

No es fácil saber lo que se requiere. A menudo los hombres sólo saben lo que no quieren. De ahí el papel que asumirán las grandes personalidades históricas: éstas le dicen a los demás hombres qué es lo que quieren. Transformar las necesidades en deseos. Afirman que es lo que se debe querer. Pero los grandes hombres no inventan el ideal, lo descubren. Intuyen, adivinan, proclaman lo que falta. Ven en las señales

de crisis de un mundo viejo, los signos de ese mundo nuevo que pugna por abrirse espacio.

Por medio del gran hombre, la época se descubre a sí misma. Su fuerza no reside en él sino en su capacidad de convencer, arrastrar y liderar a multitudes, al as que ha sabido plantear la que en su misión histórica. Su fuerza es su identificación con el ideal y la correspondencia de éste con el alcanza la satisfacción por la obra realizada. El gran hombre es inquietud y pasión, al igual que la historia. "En la historia los períodos de felicidad sólo son páginas en blanco."

En el mundo nada es hecho sin pasión. También, con más razón en la historia. De ahí que la vedad de la historia requiere de un cierto nivel de ignorancia en los hombres. Estos nada harían si lo supieran todo. "El historiador comprende un pasado histórico que no harían si los hombres que lo vivieron lo hubieran comprendido". La ideología de cada época resulta, pues, imprescindible para hacer posible la historia. Su ideología, su visión de mundo y su mentalidad. Estas, una vez su papel ha sido cumplido, se verán ingenuas o absurdas en tiempos posteriores, igualmente ciegos de estar a su vez inmersos en otra ideología y en otra concepción del mundo.

El gran hombre obra por su fin, más resulta ser sólo un medio. César se lanza sobre Roma, tratando de salvarse de sus enemigos y preservar su posición. Sin

embargo, cumple la misión históricamente necesaria y que estaba ya madura, deriva la República e instaura el Imperio. Es la astucia de la razón. Pese a que los hombres sean inconscientes de la magnitud y el sentido de sus acciones, aunque actúen movidos por otros propósitos, lo que era necesario resulta efectuado. Vemos que lo que el hombre hace libremente, resultaba necesario en la historia. Antes hemos afirmado que la necesidad de la historia es la libertad del hombre. Ahora podemos enunciar inversamente, la libertad del hombre es, en la historia, necesidad.

LOS QUE HAN MUERTO EN LAS BATALLAS NO LO HAN HECHO MOVIDOS POR UNA ILUSIÓN, NI TAMPOCO HAN SIDO VÍCTIMAS DE UN ERROR

El gran hombre, buscando su objetivo, utiliza a los otros como medios para su fin. En todo dirigente siempre se da un grado de manipulación sobre las masas que conduce. Pero, en el fondo, su liderazgo depende de que los demás lo reconozcan, de la unanimidad que despierte y de lo adecuado de su discurso respecto la necesidad de su época. La masa abandonará al dirigente cuando deje de ver representado en él la necesidad del ideal. Dejará entonces de reconocerlo y seguirá a otros que consigan ganar su identificación. Creyendo manipular muchedumbres, el líder resulta ser, en verdad, su instrumento.

El concepto "necesidad histórica" no significa un simple determinismo. Al contrario, revierte en libertad de todos. Sin esa presencia de la "razón histórica", la historia se reducirá a libertad de unos pocos, a la voluntad de la elite dirigente. Por otro lado, Hegel restituye la dignidad e importancia de los grandes líderes y estadistas. Deber ser juzgados por su obra, no por sus intenciones o motivos. Estos no podemos nunca conocerlos, ni estamos tampoco autorizados a aventurarlos.

Es inaceptable pretender erigirnos en jueces. Sería caer en la hipocresía del maestro de escuela. Este condena a figuras como Alejandro Magno o Julio César, a los que pinta como personajes movidos únicamente por la ambición, la fama, el poder o la gloria. Los grandes hombres transformaron el mundo y realizaron la misión de su tiempo. Pero el maestro de escuela, él mismo incapaz de cualquier proeza, pretende justificar la mediocridad de su vida y su aversión a todo lo que sea heroico, atribuyendo al líder su propia mezquindad. "Se dice que ningún gran hombre lo es para su mayordomo, más si eso es así, dice Hegel no es porque el gran hombre no lo sea, sino porque el mayordomo es sólo eso, un mayordomo".

Los líderes surgen en forma natural en cualquier grupo humano. Incluso en la tierna infancia brota espontáneamente el que se erige en jefe y al que todos

buscan y obedecen. Cada grupo y cada época se hace de los líderes que necesita y merece. La responsabilidad va a ser compartida pues, como argumenta Hegel frente a Rousseau, "es cierto que los gobernantes no siempre siguen la voluntad general, pero también es verdad que los gobernados no siempre la representan tampoco". Por tanto deberá juzgarse la época en su conjunto.

Ahora bien, en cada período histórico hay un país o nación que asume el liderazgo, que realiza"lo que debe hacerse" y encarna en si el espíritu de la época. "Cada pueblo lleva un fruto hasta su madurez". Después vendrá el relevo. Así, el centro de la historia pasó de Grecia a Roma, etc. El sujeto es el "espíritu de un pueblo" o conciencia nacional. Sujeto último de la evolución es la relación entre unos y otros pueblos, unas épocas y las siguientes. Se trata de la dialéctica entre el espíritu del pueblo y el espíritu de la época. Su síntesis, la marcha de la historia, el "espíritu del mundo"

LA HISTORIA NOS EXPULSA DEL PASADO Y NOS OBLIGA A INVENTAR... NOS CONDENA A LA LIBERTAD

Cronos es el Dios que devora a sus hijos. El tiempo se impone en la vida y en la historia, condenado a la muerte los distintos seres y llamando a la vida a nuevos seres jóvenes, sumiendo en la decadencia a los distintos

órdenes históricos y alumbrado un nuevo mundo surgido de las ruinas del anterior. El hijo precisa meses de callado crecimiento en el vientre materno, hasta que llega el desgarramiento del parto. En forma parecida sobreviene, como alumbramiento, el cambio revolucionario. Tras la larga noche del orden caduco, la revolución es la aurora. Como un rayo ilumina repentinamente toda la faz de la tierra.

Aunque deslumbrante, el episodio de la revolución política no es tan decisivo como el largo y acumulativo proceso de cambios en la mentalidad y la actitud de los hombres, una profunda reforma en el espíritu de la época. "No hay revolución sin reforma", afirma Hegel. Esto, visto apresuradamente, parecería contrapuesto al radical planteamientos de que no hay reforma sin revolución. Se trata más bien de dos niveles distintos de la realidad. Son dos revoluciones simultáneas, una de largo y otra de corto plazo, una en las ideas y la cultura ideológica y otra fáctica y política.

Ese cambio revolucionario profundo, el de los espíritus, se anuncia al principio como un simple presentimiento. Es el hastío que empieza a envolver lo cotidiano. El filósofo, al advertirlo, anuncia la condena a muerte del mundo viejo. Puede reconciliarnos con él en el pensamiento, hacernos entender su necesidad, pero tal reconciliación no va a salvarlo en los hechos. "Es el perdón que se concede

al moribundo, después de comprobar que ello no va a devolverle la vida".

Cronos fue devorado por Zeus. El devenir del tiempo ante el que todo sucumbe va a sucumbir, a su vez, ante el Espíritu. El devenir histórico no es simple movimiento sin sentido, sino que éste dibuja una trayectoria. No se trata del simple cambio por el cambio. Es realizado un trayecto que es el de la razón. La afirmación hegeliana de la existencia de un fin en la historia es su respuesta a la pregunta por el sentido. Visto de manera estricta el planteamiento es teleológico: lo que aún no es pero puede llegar a ser, arrastra hacia sí a lo que es. Es un moverse hacia el fin. Pero no se piensa que Hegel concibe esa teleología de modo totalmente determinista.

Que podamos entender el pasado en su racionalidad, como algo con una lógica y una dirección, no implica su obligatoriedad. Igualmente tampoco la existencia de un fin hacia el que tiende de la historia humana, debe interpretarse como algo predeterminado, como un movimiento imperioso y predecible. Hegel previene muchas veces de no pretender conocer el futuro. Eso pese a su indudable capacidad de previsión historiográfica: "América es la región del porvenir...no nos interesa aquí pues en historia tenemos que ocuparnos con lo que ha sido y con lo que es". El verdadero porvenir es la invención en el futuro. Por lo tanto, querer predecirlo equivaldría a inventarlo.

3.11. SOBRE EL PAPEL DE LAS GRANDES PERSONALIDADES EN LA HISTORIA

Jorge Plejánov

Discurriendo sobre el papel de las grandes personalidades en la historia, somos víctimas casi siempre de cierta ilusión óptica, que convendrá indicar al lector.

Al desempeñar su papel de "buena espada" salvadora del orden social, Napoleón apartó con ello de dicho papel a todos los otros generales, algunos de los cuales quiso lo habrían desempeñado tan bien o casi tan bien como él. Una vez satisfecha la necesidad social de un gobernante militar enérgico, la organización social cerró el camino hacia el puesto de gobernante militar a todos los demás talentos militares. Su fuerza se convirtió en una fuerza desfavorable para la revelación de otros talentos de este género. Gracias a ello se tiene la ilusión óptica a que antes nos referíamos. La fuerza personal de Napoleón se nos presenta bajo un forma en extremo exagerada, puesto que le atribuimos toda la fuerza social que la elevó a un primer plano y la apoyaba. Esa fuerza personal nos parece algo absolutamente excepcional, porque las demás fuerzas idénticas a ella no se transformaron de potenciales en reales. Y cuando se nos pregunta qué habría ocurrido si no hubiese existido Napoleón, nuestra imaginación

se embrolla y nos parece que sin él no hubiera podido producirse todo el movimiento social sobre el que se basaba su fuerza y su influencia.

En la historia del desarrollo intelectual de la humanidad es muchos más raro el caso en que el éxito de un individuo impide el éxito de otro. Pero incluso en este terreno, no estamos libres de la citada ilusión óptica. Cuando una situación determinada de la sociedad plantea ante sus representantes espirituales ciertas tareas, éstas, atraen hacia sí la atención de los espíritus eminentes hasta tanto que consiguen resolverlas. Una vez logrado esto, su atención se orienta hacia otro objeto. Después de resolverlas el problema X, el hombre de talento A, asimismo, desvía la atención del hombre de talento B, de este problema ya resuelto, hacia otro problema Y. Y cuando se nos pregunta qué habría sucedido si A hubiese muerto antes de lograr resolver el problema de X, nos imaginamos que el hilo del desarrollo intelectual de la sociedad se habría roto. Olvidamos que en caso de morir A, de la solución del problema podría haberse encargado B o C o D y que, de este modo, el hielo del desarrollo intelectual no se habría cortado a pesar de la muerte prematura de A.

Dos condiciones son necesarias para que el hombre dotado de cierto talento ejerza, gracias a él, una gran influencia sobre el curso de los acontecimientos. Es

preciso, en primer término, que su talento corresponda mejor que los demás a las necesidades sociales de una época determinada: si Napoleón, en vez de su genio militar, hubiese poseído el genio musical de Bethoven, no habría llegado, naturalmente, a ser emperador. En segundo término, el régimen social vigente no debe obstaculizar el camino al individuo dotado de un determinado talento, necesario y útil justamente en el momento de que se trate. El mismo Napoleón habría muerto como un general poco conocido o con nombre de coronel Bonaparte si el viejo régimen hubiese durado en Francia setenta y cinco años más.

Si el viejo régimen hubiera continuado existiendo hasta hoy, a nadie de nosotros se nos habría ocurrido pensar que, a fines del siglo pasado, en Francia, algunos actores, tipógrafos, peluqueros, tintoreros, abogados, repartidores y maestros de esgrima eran genios militares en potencia.

Hace tiempo que se ha hecho la observación de que los talentos aparecen, siempre y en todas partes, allá donde existen condiciones sociales favorables para su desarrollo. Esto significa que todo talento que se ha manifestado efectivamente, es decir todo talento convertido en fuerza social es fruto de las relaciones sociales. Pero si esto es así, se comprende porque los hombres de talento, como hemos dicho, sólo pueden

hacer variar el aspecto individual y no la orientación general de los acontecimientos; ellos mismos existen gracias únicamente a esta orientación; si no fuera por eso, nunca habrían podido cruzar el umbral que separa lo potencial de lo real.

De suyo se comprende que hay talentos y talentos: "Cuando una nueva etapa en el desarrollo de la civilización da vida a un género de arte dice con razón Taine-, aparecen decenas de talentos que expresan sólo a medias el pensamiento social, en torno a uno o dos genios que lo expresan a la perfección". Si causas mecánicas o fisiológicas, desvinculadas del curso general del desarrollo social, político e intelectual de Italia hubieran causado la muerte de Rafael, Miguel Ángel los que crearon esa tendencia: ellos sólo fueron sus mejores representantes. Es verdad que en torno de un hombre genial se forma generalmente toda una escuela, cuyos discípulos tratan de imitar hasta los menores detalles del maestro; por eso, la laguna que con su muerte prematura hubieran dejado en el arte italiano de la época del Renacimiento Rafael, Miguel Ángel y Leonardo Da Vinci habría ejercido una gran influencia sobre muchas particularidades secundarias de su historia ulterior. Pero tampoco esta historia habría cambiado en su esencia si, debido a ciertas causas generales, no se hubiera producido un cambio fundamental en el curso general del desarrollo intelectual de Italia.

Es sabido, sin embargo, que las diferencias cuantitativas se transforman, en fin de cuentas, en cualitativas. Esto es cierto siempre, y, por lo tanto, también lo es aplicado a la historia. Una determinada corriente artística puede no haber alcanzado ninguna manifestación notable si una confluencia de circunstancias desfavorable hace que desaparezcan unos tras otros varios hombres de talento que habrían podido convertirse en sus representantes. Pero la muerte prematura de estos hombres no impide la manifestación artística de dicha corriente sino cuando no es lo suficientemente profunda para destacar nuevos talentos. Y como la profundidad de cualquier corriente dada, tanto en la literatura como en el arte, está determinada por la importancia que tiene para la clase o capa social cuyos gustos expresa y por el papel social de esta clase o capa, aquí también todo depende, en última instancia, del curso del desarrollo social y de la correlación de las fuerzas sociales.

HISTORIA Y LIBERTAD

Antes de poder decir con fundamento cómo es la historia, debemos saber qué es la historia y cómo es posible. ¿La historia es absurda y cruel, trágica o grotesca?; ¿en ella se realiza un plan providencial o unas leyes inmanentes?; ¿ es escenario de la arbitrariedad y del azar, o campo del determinismo? A cada una de estas preguntas, y a todas ellas en su

conjunto, sólo podremos responder satisfactoriamente si sabemos qué es la historia.

El historiador estudia lo que acontece en la historia, mientras que el filósofo plantea el problema de qué es la historia y, en general, cómo es posible. El historiador se ocupa de la h□storia del medioevo o de la de tiempos más recientes; de la música o la pintura; de las ideas o personalidades excepciones; de la música o la pintura; de las ideas o personalidades excepcionales; de la historia de un pueblo y de la historia universal; de la historia de una época determinada, o de la historia de toda la humanidad. El filósofo, en cambio, quiere saber cuáles son los supuestos de cualquier historia y cómo puede existir en general, algo así como la historia. Con sus problemas, el filósofo no entra en la esfera de la problemática específica del historiador, sino que investiga los supuestos de su ciencia y, de esta manera, realiza una labor que el historiador, con sus medos, y dentro de los límites de su ciencia, no podría realizar.

El hombre crea la historia y vive en la historia mucho antes de conocerse a sí mismo como ser histórico. Pero la conciencia histórica que descubre en la historia la dimensión esencial de la realidad humana, no dice aún, por sí sola, la verdad acerca de lo que es la historia.

En el historicismo clásico, de Vico a Hegel, la mistificación que manifiesta incluso como una

característica de toda formulación profunda que intente expresar el ser específico de la historia. Al parecer, la profundidad de la mirada se halla ligada íntimamente a la mistificación; las corrientes positivas y evolucionistas de la segunda mitad del siglo XIX liberan a la historia de las especulaciones y mistificaciones hegelianas, pero, al mismo tiempo empobrecen la concepción de la historia y, la hacen por añadidura más pesada al cargarla con el lastre de nuevas y vulgares mistificaciones. ¿Es posible comprender la historia en su profundidad y pluridimensionalidad, sin caer en una mistificación? La solución positiva que pueda darse a este problema dependerá de la explicación del carácter o de la función de la citada mistificación. ¿Qué papel desempeña la providencia en la filosofía de la historia de Vico, Schelling y Hegel? ¿Es sólo el elemento religioso y teológico de sus filosofía, o bien además de esto e independientemente de su procedencia religiosa, cumple otra función? El filósofo que introduce la providencia en la concepción de la historia, ¿es un pensador religioso, o incluso un pensador no religioso puede verse obligado por determinada razón a valerse de la "providencia" como de un elemento constitutivo del concepto de historia? El problema sólo puede plantearse en esta forma si se parte del supuesto de que la problemática religiosa es un absurdo y un engaño, o bien si se considera que la historia moderna

y el pensamiento moderno no son sino un largo proceso de secularización de la concepción cristiano-teológica del mundo. La cosa en cambio se presenta de un modo totalmente distinto si la problemática religiosa es considerada como una expresión mistificadora de problemas reales. En tal caso, la historia del pensamiento moderno deja de presentarse como un largo proceso de mundanización, y se muestra bajo su verdadero aspecto: como un intento de resolver racionalmente una problemática que en la religión se expresa en forma mistificada. Desde este punto la vista, para la solución del problema resulta secundario cómo se justifica la existencia de la providencia en la concepción de la historia.

La providencia en la historia puede recibir diversos nombres, pero el problema sigue en pie: sin providencia, sin la mano invisible, sin la astucia de la razón, sin la intención de la naturaleza, la historia es incomprensible, porque se manifiesta como caos de acciones aisladas de los individuos, delas clases sociales y de los pueblos, como eterno cambio que condena a desaparecer toda obra humana, como alternativa del bien y del mal, de lo humano y lo inhumano, de lo positivo y lo negativo, sin garantía alguna de que en esta contiende deban triunfar el bien y lo humano. La providencia fundamenta y asegura la racionalidad de la historia. En "la astucia de la razón", en "la intención de la naturaleza", en la sabiduría de la"mano invisible",

no se representa el hecho banal de que el choque de las acciones individuales tenga como efecto real algo distinto de lo que en un principio se habían imaginado los hombres y en consecuencia de que en la actividad humana el resultado no concuerde con el propósito. La filosofía clásica de la historia postula que el resultado de la discordancia entre las intenciones y los resultados de la actividad humana es la realidad racional. En el choque caótico e incontrolable de las acciones humanas, en el desacuerdo entre la necesidad y la libertad del obrar humano es decir, entre lo que los hombres piensan y lo que hacen efectivamente, entre lo que creen ser y lo que realmente son-, nace algo que los hombres no habían previsto ni imaginado, pero que es racional. Si los hombres quedaran abandonados a sí mismos, a sus pasiones e intereses, a sus actos, a su egoísmo y a su ceguera particular, la historia no llegaría a su apogeo escatológico, sino que transcurriría como un eterno y absurdo movimiento pendular entre la razón y la sinrazón; lo bueno y lo malo, lo humano y lo inhumano serían realmente un "sistema de impiedad y ateísmo". Si la historia es racional y tiene sentido esto se debe únicamente al hecho de que en ella se manifiesta y cumple una intención superior, la razón o el plan de la providencia "La historia como un todo es la paulatina manifestación de lo absoluto que va revelándose gradualmente". Las acciones humanas de por sí carecen de sentido y razón; cobran sentido y

adquieren su racionalidad en relación con el plan y la razón de la providencia. De esta concepción derivan dos importantes consecuencias: la historia se crea como proceso dialéctico, pero los hombres son simples instrumentos de la dialéctica histórica. En la historia tiene lugar la unidad de la necesidad y la libertad pero, en fin de cuentas, la libertad es sólo supuesta y la unidad de la libertad y la necesidad resulta, por tanto, ficticia. En esta contradicción se pone de manifiesto la grandeza y la limitación de la concepción clásica de la historia. En la filosofía clásica la problemática de la historia ha sido planteada acertadamente, pero no resulta. O, más exactamente,: el justo planteamiento inicial se desvanece en el proceso de su solución. La formulación inicial es ésta: en la historia no rige una ley absoluta ni la libertad absoluta; en la historia no hay nada absolutamente necesario ni absolutamente casual; la historia es la dialéctica de la libertad y la necesidad. La solución es expresada con estas palabras bien conocidas: la libertad es la necesidad comprendida; la libertad es aparente. Para que la historia sea racional y tenga sentido ésta debe ajustarse al plan de la providencia, en el que los individuo históricos (personalidades excepcionales, pueblos y clases sociales) son ejecutores, conscientes o inconscientes, de una necesidad predeterminada. Los hombres actúan en la historia, pero sólo la hacen aparentemente: en la

historia se realiza la necesidad (el plan de la providencia, la armonía preestablecida) y las personalidades históricas son sus instrumentos u órganos ejecutivos.

En el siglo XX y ano constituye un descubrimiento científico el hecho de denunciar esa concepción como una mistificación, o el criticarla como una "religión de la libertad" o puro "romanticismo" Efectivamente, en la filosofía de la historia del destino del hombre se establece infaliblemente por una fuerza infinita, denominada de distintas maneras (Humanidad, Razón, la Absoluto, Espíritu, Providencia), que se plantea siempre el mismo objetivo: superar los defectos, corregir las desviaciones y conducir al triunfo definitivo del bien. La filosofía de la historia se basa efectivamente en el supuesto de que el éxito final de la actividad humana se halla garantizado necesariamente por la estructura metafísica del mundo. Pero después de la comprobación de Marx de que la historia no hace absolutamente nada, y que todo en ella, incluyendo a la propia historia, lo hace el hombre ya no es importante la tarea de enumerar las insuficiencias de la filosofía de la historia, sino la de estudiar las causas de su mistificación fundamental. La historia la hacen los hombres. Pero, entonces, ¿por qué creen los hombres que al "hacer la historia" son simples instrumentos o ejecutores? Los hombres actúan en la historia por su cuenta y riesgo. Pero

¿por qué actúan con la creencia y la convicción de que han sido llamados a la acción histórica por un poder superior? La historia es un producto humano. Pero, entonces, ¿por qué los hombres actúan siempre como ejecutores autorizados de este producto? El individuo encuentra el valor necesario para actuar justifica y legitima su propia acción por el hecho de transformarse él mismo en instrumento de un poder suprahumano y de convertirse en portavoz, subdirector o viceadministrador de dios, de la Verdad, de la Humanidad. No realiza sus propios fines, sino cumple la voluntad del Espíritu del mundo; no defiende tampoco sus propios intereses, sino que aplica las férreas leyes de la historia. Desde el punto de vista de la técnica y la ejecución, dar muerte a un hombre es una faena simple. El puñal, la espada, el hacha, la ametralladora, las pistolas olas bombas son instrumentos eficaces y probados. Pero la "faena simple" se complica inmediatamente al pasar de su "realización" a su "valoración", de la "técnica" a la "sociedad". Quien mata por vado, es un homicida. Quien mata por en cargo superior y en "interés de la sociedad", no lo es. Cuando el ejecutor del acto es un mero instrumento, no puede tratarse de crimen. Si voy a matar a un hombre por mi propio impulso, y me aterrizo de mi intención, puedo dar marcha atrás y no llevarla a efecto; en esta renuncia a ejecutar el acto no hay nada de cobarde. Mi acción no es un

homicidio, sino un rendimiento de cuentas, un juicio, el cumplimiento de la justicia, un deber civil, un acto heroico. Pero la "verdad" de la historia, es decir, su concreción y plasticidad, su pluridimensionalidad y realidad, consiste en que una misma acción pueda ser a la vez homicidio y heroísmo; que un homicidio pueda pasar por un acto heroico, y que éste se degrade hasta el homicidio; que los intereses particulares puedan ser proclamados intereses generales, y los intereses efectivamente generales sean rebajados al nivel de propósitos individuales.

A la historia "pertenecen" tanto el heroísmo como el crimen. La quema anormalidad " de una época tenebrosa" y, por tanto, un hecho históricamente marginal, sino que es una parte del feudalismo, tan normal y esencial como la infalibilidad del Papa y el trabajo de los siervos. La filosofía de la historia ha revalorado el papel del mal como elemento constitutivo de laceración de la realidad humano-social, aunque este papel se halla predeterminado por la constitución metafísica universal del mundo; el mal es una parte del bien; su función positiva estriba en preparar o suscitar el bien. Si se piensa en el triunfo definitivo del bien, asegurado por una necesidad metafísica, también el mal desempeña un papel positivo.

Más si la constitución metafísica del mundo que garantiza la victoria del bien, da sentido a la historia y

prefigura su razón, no es una estructura inmanente de la realidad, sino una de las "imágenes históricas" del mundo; si la historia no se halla predeterminada y el hombre no puede leer en ningún fenómeno del mundo que el triunfo del bien en la historia está garantizado absolutamente y para siempre; si la Razón, que Hegel buscaba en la historia para que fuera racional, no es la razón "imparcial" y suprahistórica del observador objetivo, sino la razón, dialécticamente formulada, de la concepción cristiano-teológica del mundo, ¿se desprende de todo ello que historia y razón se excluyen? De la crítica de la filosofía de la historia se deduce, ante todo, que la razón providencialmente construida no hace posible una comprensión racional de la historia. La historia es razón providencial antes de ser prefigurada racionalmente, y sólo sobre la base de este infundado supuesto metafísico se construye la hipótesis de "la astucia de la historia", de "la mano invisible", de la "intención de la naturaleza", gracias a la cual, es decir, gracias a una mística transformación dialéctica, de la actividad humana, caótica y particular, se produce un resultado racional. La historia sólo es racional porque anticipadamente está prefigurada y predeterminada como racional. En relación con esta razón, todo lo que es irracional el mal y la negatividad, el sacrificio y el sufrimiento se convierte en magnitud despreciable, o signo accesorio concomitante. Tampoco en la concepción hegeliana la razón histórica

es dialectizada consecuentemente. La consecuente dialectización de la razón histórica exige la eliminación del fundamento metafísico y providencial de la razón misma. La razón no está prefigurada de antemano en la historia a fin de que se manifieste como razón en el proceso histórico, sino que la razón se crea como tal en la historia. La concepción providencialista cree que la historia ha sido ordenada por la razón y que esta última previamente dispuesta, se manifiesta en la historia a través de su gradual realización. Para la concepción materialista por el contrario, la razón sólo se crea en la historia, pues la historia no está racionalmente predeterminada, sino que se hace racional. La razón en la historia no es la razón providencial de la armonía preestablecida y del triunfo del bien metafísicamente predeterminado, sino la razón batalladora de la dialéctica histórica, por la cual en la historia se combate por la racionalidad, y cada fase histórica de la razón se realiza en conflicto con la sin razón histórica. La razón en la historia se hace razón en el momento mismo que se realiza. En la historia no existe una razón acabada, suprahistórica, que se manifieste en los acontecimientos históricos, la razón histórica alcanza su propia racionalidad en su realización.

¿Qué es lo que realiza el hombre en la historia? ¿El progreso en la libertad? ¿Un plan providencial? ¿La marcha de la necesidad? En la historia el hombre se

realiza a sí mismo. No sólo porque antes de la historia, e independientemente de ella, no sabe quien es; sino porque sólo en la historia el hombre existe. El hombre se realiza, es decir, se humaniza, en la historia. La escala de esta realización es tan amplia, que el hombre caracteriza su propia actividad como inhumana, ya que sabe que sólo él puede actuar de un modo inhumano. En cuanto que el Renacimiento descubre que el hombre es su propio creador y que puede llegar a ser lo que él haga de sí mismo, ángel o bestia humana, león humano u oso, o bien cualquier otra cosa, pronto se hace evidente que la historia humana es el despliegue de esta "posibilidad" en el tiempo. El sentido de la historia se halla en la historia misma: en la historia el hombre se despliega a sí mismo y este despliegue histórico equivalente a la creación del hombre y de la humanidad es el único sentido de la historia.

En la historia se realiza el hombre y sólo el hombre. La historia, por tanto, no es trágica, pero lo trágico está en la historia; no es absurda, pero lo absurdo surge en la historia; no es cruel, pero la crueldad se comete en la historia; no es ridícula, perola farsa se representa en la historia. En la historia, las distintas fases se suceden unas a otras en cierto orden y con cierta sujeción a leyes, pero jamás llegan a su remate definitivo ni a una conclusión apocalíptica. Ninguna época histórica es, absoluta y exclusivamente, paso a

la otra fase de la misma manera que ninguna época se alza por encima de la historia. En cada época se anuda la tridimensionalidad del tiempo; con sus premisas se vincula al pasado, con sus consecuencias tiende al futuro, y con su estructura se halla anclada en el presente.

Si la primera premisa fundamental de la historia es el hecho de ser creada por el hombre, la segunda, igualmente fundamental, es la necesidad de que en esta creación se de una continuidad. La historia sólo es posible en cuanto que el hombre no comienza siempre de nuevo ni tampoco desde el principio, sino que enlaza con el trabajo y los resultados de las generaciones precedentes. Si la humanidad no avanzaría un solo paso y su existencia se movería en el círculo de la periódica repetición de un comienzo absoluto y de un final también absoluto.

La conexión interna de la praxis objetivamente y objetividad de la humanidad, denominada sustancia, espíritu objetivo, cultura o civilización, e interpretada en la filosofía materialista como unidad histórica de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, crea la "razón", de la sociedad que se realiza históricamente y con independencia de cada individuo por separado, y por ello supraindividual, pero sólo existe realmente a través de la actividad y de la razón de los individuos. La sustancia social objetiva como fuerzas productivas materializadas, lenguaje y

formas del pensamiento, es independiente de la voluntad y de la conciencia de los individuos, pero sólo existe a través de su actividad, de su pensamiento, y su lenguaje. Las máquinas que no son puestas en movimiento por la actividad humana, un lenguaje no hablado por los hombres, o las formas lógicas que no sirven a los hombres para expresar sus ideas, son instrumentos muertos o cosas absurdas. La praxis objetivante y objetivada de la humanidad como fuerzas productivas, lenguaje, formas de pensamiento, etc., sólo existe como continuidad de la historia en relación con la actividad de los hombres. La praxis objetivante y objetivada de la humanidad es el elemento perdurable y constante de la realidad humana y, bajo este aspecto, de la impresión de ser una realidad más real que la propia práctica o cualquier otra actividad humana.

En ello se basa la posibilidad de transformar el sujeto en objeto, es decir, la forma fundamental de la mistificación histórica. Puesto que la práctica objetivante y objetivada del hombre sobrevive a cada individuo y es independiente de él, la mayoría de las veces el hombre se interpreta a sí mismo, e interpreta su historia y su futuro, ante todo, en función de su propia creación. En comparación con la finitud de la vida individual, la práctica objetivante y objetivada de la humanidad encarna la eternidad del hombre. En comparación con la casualidad y fragilidad de la

existencia individual representa la "sustancia social" de lo perdurable y absoluto; en comparación con la razón limitada y la irracionalidad del individuo empírico, esta sustancia es la auténtica razón. Si el hombre se considera así mismo como instrumento o portavoz de la Providencia, del Espíritu Absoluto, de la Historia, etc., es decir, de una fuerza absolutas que supera infinitamente la posibilidad y la razón del individuo, el hombre cae en la mistificación. Pero esta mistificación no es la expresión racional de un absurdo, sino la expresión mistificada de una realidad racional; la práctica objetivante y objetivada de la humanidad llega a la mente de los hombres bajo la forma de un ser metafísico e independiente de la humanidad. El hombre sólo crea su eternidad en la praxis objetivante es decir, histórica y en sus productos. En su forma enajenada la praxis objetivante y objetivada de la humanidad se convierte en un sujeto místico, en el que el hombre busca garantía contra la casualidad, la irracionalidad y la fragilidad de su propia existencia individual.

Los hombres entran en una situación dada independientemente de su conciencia y su voluntad, pero apenas "se encuentran" en ella, la transforman. La situación dada no existe sin los hombres, ni los hombres sin situación. Únicamente sobre esta base puede desarrollarse la dialéctica entre la situación dada a cada individuo, a cada generación, a cada época y

clase y la acción, que se desarrolla sobre la base de premisas ya dadas y realizadas. Con respecto a esta acción, la situación dada se presenta como condición y premisa; a su vez, la acción da a esta situación determinado sentido. El hombre no supera (trasciende) originariamente la situación con su conciencia, intención y sus proyectos ideales, sino con la praxis. La realidad no es el sistema de mis significados ni se transforma de acuerdo con los significados que atribuyo a mis proyectos. Pero con su acción el hombre inscribe significados en el mundo y crea la estructura significativa del propio mundo.

Con mis proyectos, mi imaginación y fantasías, en mis sueños y visiones, puedo transformar las cuatro paredes de la celda en la que estoy recluido y encadenado en un reino de la libertad; pero estos proyectos ideales no cambian en nada el hecho de que las cuatro paredes son una prisión, y de que entre ellas estoy privado de libertad. Para un siervo de la gleba la "situación dada" es inmediatamente la condición natural de su vida; de un modo mediato, a través de su actividad, en la revuelta o en la insurrección campesina, el siervo le atribuye el significado de prisión; la situación dada es más que la situación dada, y el siervo de la gleba es más que una simple parte integrante de ella. La situación dada y el hombre son los elementos constitutivos de la praxis, que es la condición fundamental para trascender en

cualquier forma la situación. Las condiciones de la vida humana se convierten en una situación insoportable e inhumana en relación con la praxis, que está llamada a transformarla. Los hombres actúan en la situación dada, y con su acción práctica dan a ésta un significado. Las formas de movimiento social se convierten en grilletes. El orden, las instituciones, los modos y formas de convivencia, son el espacio en el que se realiza el movimiento social. En determinada situación este espacio se vuelve limitado y es vivido como prisión y privación de libertad. En la tradición materialista, comenzando por Hobbes, la libertad se halla determinada por el espacio en el que se mueve el cuerpo. Partiendo de la concepción mecanicista del espacio, que es indiferente al movimiento y al carácter del cuerpo, y determina sólo la forma exterior de su movimiento, y, pasando por la teoría del ambiente social de la ilustración francesa, se llega a la concepción materialista que culmina en la idea de que la libertad es el espacio histórico, que se despliega y realiza merced a la actividad del "cuerpo histórico", o sea, de la sociedad, la clase, el individuo. La libertad no es un estado, sino la actividad histórica que crea las formas correspondiente de convivencia humana, es decir, de espacio social.

3.12. LA CRÍTICA DE LA RAZÓN HISTÓRICA
Dilthey

Por inferencia de la filosofía de Bergson se desprende un resultado negativo; no es posible un reconocimiento racional del mundo histórico. La crítica de la razón vital aproximó de nuevo el ser al tiempo, a la vez que divorciaba del tiempo a la razón. Con Dilthey, este divorcio se resuelve en una reconciliación. La crítica de la razón histórica hace posible una ciencia de este mundo de realidades humanas espirituales que se llama historia. Es el ser, el término que ahora queda excluido. El pensamiento habrá de tardar todavía un poco más para efectuar la síntesis decisiva de la razón, el ser y el tiempo.

El mundo espiritual es una creación del hombre; pero una parte de esta creación consiste en el conocimiento de sí misma; el espíritu como ya en Hegel se encamina según Dilthey a alcanzar un saber de sus propias obras. Este saber es posible, como ciencia, porque los diversos procesos lógicos que lo constituyen corresponden a la conexión significativa de los procesos reales mismos. ¿Cómo la estructuración del mundo espiritual en el sujeto hace posible un saber de la realidad espiritual? Esta es la tarea que Dilthey ha designado con el nombre de crítica de la razón histórica. Y la concibe como complementaria de la

crítica de la razón pura que llevó a cabo Kant. Este partió de los fundamentos que, para el tratamiento del problema del conocimiento, residen en la lógica formal y en la matemática. "La lógica formal de la época de Kant veía en las últimas abstracciones lógicas, en las leyes del pensamiento y en sus formas, el último fundamento lógico para la legitimidad de todas las proposiciones científicas. Las leyes y las formas del pensamiento, especialmente el juicio, en el que se ofrecían las categorías, contenían las condiciones para el conocimiento. Kant amplió estas condiciones con aquellas otras que, según él, hacían posible la matemática." Pero esta teoría del conocimiento, específica de las matemáticas y las ciencias de la naturaleza, no podía presentarse como doctrina totalitaria del saber, como teoría de la ciencia en general. Las ciencias del espíritu no pueden ser fundadas en los principios de la razón pura. Dilthey se propone, con su crítica de la razón histórica, completar la tarea epistemológica que Kant dejó inconclusa con su crítica de la razón pura.

Dilthey tenía plena conciencia de que el cumplimiento de esta labor no sólo coronaba la teoría del conocimiento, sino que además ensanchaba el ámbito de la experiencia humana, permitiéndole abarcar filosóficamente todos los aspectos de la realidad. "La filosofía constituye una introducción para captar la realidad en pura experiencia y analizarla dentro de los

límites prescritos por la crítica del conocimiento. A quien se ocupe de las ciencias del espíritu, la meditación filosófica le ha de servir de órgano para la experiencia del mundo histórico social. Pues esto constituye el alma poderosa de la ciencia actual: un anhelo insaciable de realidad que, después de haber configurado las ciencias de la naturaleza, se requiere apoderar ahora de la realidad histórico-social, para, si es posible, abarcar la totalidad del mundo y alcanzar los medios para intervenir en la marcha de la sociedad humana. Esta experiencia plena, no mutilada, nunca hasta ahora ha sido puesta de base al filosofar".

La ambiciosa amplitud de este programa, sin embargo, era engañosa. Aunque por obra de la razón histórica, la experiencia de la realidad social pudo elevarse a la dignidad de un conocimiento riguroso, y con ello se constituyeron esas ciencias históricas que, al lado de las naturales, y con igual jerarquía, venían a completar el panorama de la realidad, de tal progreso no se benefició la filosofía misma. Concebida primero como mera "introducción", es decir, como teoría del conocimiento, tiene que pasar después, inevitablemente, a ocuparse del objeto histórico en su realidad. Pero esta realidad de lo humano es una realidad concreta; la ciencia que se ocupa de ella no puede proceder por abstracción. Esto plantea un problema epistemológico inmediato, que Dilthey intenta resolver fundamentalmente con su teoría de

las estructuras. Pero enlazado con éste hay, además, un problema ontológico; el de la realidad de lo histórico como tal. Este problema no lo resuelve Dilthey; simplemente lo elimina. El mismo afán de comprensión, de captación de lo humano en su concreción real, le impide considerarlo rigurosamente desde el punto de vista ontológico. Las ciencias del espíritu son todas descriptivas. ¿Y cuál es el fundamento de todas ellas? El fundamento no puede establecerse en otra ciencia histórica y descriptiva, sino en una teoría filosófica del ser histórico. Para impedir que el sistema entero de las ciencias del espíritu quede sosteniéndose precariamente en el aire, Dilthey propone como fundamento a la psicología descriptiva la cual se ha de ocupar de las formas de la acción histórica en el hombre, y de las formas de su conocimiento. En fin de cuentas, la filosofía, como teoría del conocimiento histórico, queda englobada en el saber histórico positivo y en la psicología. Por la revelación del mundo histórico, la experiencia humana se ensanchó, pero a la vez el campo de la filosofía quedó más bien comprimido.

Para entender de qué modo llegó a producirse este fenómeno en la obra de Dilthey es conveniente relacionarla con la de Kant y la de Hegel. De Kant hereda Dilthey el sentido epistemológico de la filosofía, en el cual va implicado un abandono de la metafísica, considerada como ontología. De Hegel, aunque la

filiación no sea reconocida, hereda Dilthey el concepto del espíritu, en sus dos acepciones: objetiva y subjetiva, y el sentido histórico. Pero el espíritu, que en Hegel es sustancia, queda en Dilthey de sustantivo; pierde sus propiedades ontológicas, como era inevitable, dada la influencia Kantiana. En su acepción objetiva, la ciencia del espíritu es historia; en su acepción subjetiva, la ciencia del espíritu es psicología. Lo que antes era considerado como ser, y de un modo universal, se considera ahora como fenómeno, de una manera concreta e irreductiblemente singular. Estos fenómenos históricos "manifestaciones del espíritu", los llama exactamente Dilthey – estarán constituidos por una expresión y una estructura. La estructura es una conexión significativa de carácter objetivo. Todo fenómeno histórico presenta, además de su contenido aparente, el rasgo no menos manifiesto de una relación significativa con otros fenómenos similares. La historia misma revela estos aspectos formales o estructurales en el estudio de los fenómenos históricos, y no se limita, o no debe limitarse, a la pura descripción de los contenidos. Por otra parte, el elemento expresivo del fenómeno se refiere a un sujeto histórico, es decir, al hombre, cuyo estudio revela asimismo caracteres estructurales de orden psíquico. El ser de este sujeto histórico de manera formal y expresa, queda fuera de toda consideración ontológica; y en esto se aleja Dilthey claramente del historicismo hegeliano, y se distingue del existencialismo de Heidegger.

La consideración concreta del sujeto histórico, y su correspondiente estudio psicológico, establece una marcada distancia entre la teoría Diltheyana del conocimiento y la Kantiana, de la que se inspiró. De la conciencia trascendental hemos pasado nuevamente a la conciencia empírica. El hecho de que, además de empírica, ésta sea una conciencia histórica, es lo que marca la distancia entre el empirismo británico y el historicismo de Dilthey. Los empiristas son a la metafísica del siglo XVIII lo que Dilthey es a la metafísica de Hegel. En cuanto a Kant, la corrección más importante que introduce Dilthey es la idea de la historicidad de esas formas de la conciencia humana, la cual impide considerarlas como formas a priori, y obliga a tratarlas descriptivamente, en su concreción subjetiva, o sea psicológicamente. Las formas son ya inseparables de los contenidos. La estructura del obrar y el comprender humanos es inseparable de la obra misma. No hay formas puras, o abstractas, ni del conocer ni del acontecer. Por esto tienen que ir juntas, y cooperar una con otra, la historia y la psicología; y por esto la filosofía, como teoría del conocimiento, es dependiente de la una y de la otra. De una manera nueva, aunque recuerda la de Hegel, la filosofía se confunde otra vez con la historia de la filosofía: es lo que llama Dilthey "filosofía de la filosofía".

Es conveniente que nos detengamos en la crítica de la metafísica. Según Dilthey, esta crítica es indispensable,

y sin ella no puede progresar fundadamente el sistema del conocimiento histórico: la demostración "carácter insostenible" dela metafísica constituye "la parte negativa de la fundación de las ciencias del espíritu". ¿Por qué es insostenible la metafísica? Ella puede entenderse en diversos sentidos; ninguno de ellos es valido según Dilthey. "La metafísica como teología fue el vínculo real que en la edad media había mantenido en un haz religión, ciencia y arte, y los diversos aspectos de la vida espiritual". Dilthey comprueba con alborozo que este vínculo sea roto. "Del nexo que constituye al hombre moderno, destaquemos un rasgo que vimos desplegarse lenta y penosamente en el curso de la historia intelectual y que es decisivo tanto para el nacimiento como para la legitimidad de la conciencia científica moderna frente a la posición metafísica del hombre". Este rasgo es la individualización, la cual presenta dos aspectos, complementarios en su efectividad histórica, y conexos del uno con el otro en su positiva significación de progreso: el primero es la emancipación de la ciencia, el segundo de la emancipación del hombre.

La forma de vida medieval estaba caracterizada, recuerda Dilthey por el fondo sentido de la comunidad, de tradición, de subordinación jerárquica de lo individual respecto del sistema, de interdependencia de todas las actividades espirituales. Todo ello estaba concentrado en una representación metafísica de la

vida. Pero la vida moderna ha destruido aquel sistema comunal, y el producir "una liberación de todas las fuerzas en el alma individual" ha liberado también el arte y la ciencia de su primitiva dependencia o su misión. "La vinculación primordial de las fuerzas del alma se disuelve por el trabajo de la historia". "Esta distinta complexión de la formación espiritual que se nos manifiesta en la independencia creciente de la religión, de la ciencia y del arte y en la creciente libertad del individuo frente a la vida asociativa de los hombres, es la razón más profunda que nos puede explicar por qué la metafísica ha consumido de pronto su papel histórico".

Es muy curios observar cómo le faltó al historicismo una adecuada comprensión histórica de lo que él mismo significaba. Es cierto que la historia cercenó esos vínculos de comunidad deque habla Dilthey. Pero su interpretación de este fenómeno se halla impregnada del famoso optimismo individualista, característico del siglo XIX, el cual tuvo puestas en el futuro tan altas esperanzas que no logró atender como era necesario a los síntomas de desintegración que ya asomaban en su presente; incluso consideró como factores de significación positiva esos que el propio Dilthey califica de "disolución", y que a todas luces merecían el calificativo. Una vez "liberadas" de su primitiva conexión, perdida su armonía y su cohesión interna bajo un principio superior, las distintas

actividades del espíritu arte ,ciencia, política, pugnarán una con otras, y cada un cada una tratará de imponerse a las demás como la principal entre todas y rectora de la vida. Y siendo así que cada una tiene suficiente dignidad para no supeditarse, la pugna no podrá nunca resolverse en un nuevo orden; cada una usará de ese flamante albedrío que conquistara con la crisis del orden viejo para prosperar anárquicamente. Así presenciaremos en el mundo contemporáneo la sucesiva aparición de fórmulas que expresan eso que Dilthey llamaba "liberación"; las fórmulas anárquicas "el arte por el arte", "la ciencia por la ciencia", hasta que al fin, la más poderosa de todas estas actividades culturales la política intentará restaurar totalitariamente y por la violencia aquella cohesión perdida (que en la Edad Media se mantuvo por la fe, y no por la metafísica). La mal llamada libertad termina en otra sumisión: la sumisión del arte a la política, de la ciencia a la política, incluso de la religión a la política, en suma, la sumisión del espíritu al poder.

También en la Grecia de los tiempos socráticos se había iniciado una especie semejante de "liberación", de ruptura delos primitivos vínculos tradicionales de comunidad. También entonces decayó la filosofía al convertirse, por la sofística, en un mero auxiliar de las otras actividades culturales. Y entonces, como ahora, a esa "liberación" correspondió una pareja desvinculación de los hombres. Este progreso de la

individualidad se obtuvo a costa de una efectiva desintegración social, con la secuela inevitable de egoísmo literalmente desatados, que se evaden de responsabilidad comunal, unos en el afán de provecho, otros en el amor de arte por el arte, otros, en fin, como Aristóteles, en la ciencia por la ciencia.

Nuestra situación presente es mas grave todavía que la de entonces. Y no sólo porque el afán de poder (que si bien existe siempre, se manifiesta en las épocas sofísticas sin las trabas que en otras consiguen refrenarlo) disponga ahora de medios más atroces para sojuzgar la vida de esos hombres que creyeron conquistar la libertad a costa del sentido de la comunidad; sino porque la filosofía historicista, o mejor dicho, la conciencia histórica ha producido, como ya lo observara el propio Dilthey, una especie de escepticismo difuso, que no es una simple actitud teórica, sino una situación vital de desconcierto, promovida por la convicción de que toda verdad en que la existencia quiera asentarse es relativa a esta misma existencia y al tiempo histórico en que se pretenda darle validez. El relativismo teórico de Dilthey anunciaba la crisis; el mismo no la sintió, porque su posición doctrinal se asentaba sobre unos supuestos existenciales, que eran el optimismo vital y la confianza en el progreso. Suprimidos estos supuestos, la crisis es patente. Pero también es patente para nosotros, ahora, que Dilthey no alcanzó a descubrir el carácter

histórico de aquellos supuestos, de los cuales dependía no sólo su vida, sino además su filosofía.

La metafísica, pues, más que un error sería un anacronismo. No fue tanto una teoría infundada o arbitraria, pero renovable; sino expresión de una necesidad vital circunscrita a una situación histórica determinada. "Sólo quien se dé cuenta claramente de este punto de vista metafísico en toda su fuerza, es decir, que comprenda históricamente su necesidad, arraigada en la naturaleza perenne del hombre, entienda por sus razones su prolongado señorío y se percate de sus consecuencias, será capaz de librar su propio pensamiento de este terreno metafísico." Lo permanente es lo que el hombre busca en la metafísica; lo transitorio, lo superado ya, es lo que la metafísica podía ofrecerle. Y lo mismo da que se conciba como teología, según fue en la Edad Media, que como teoría del ser en cuanto tal, a la manera de Aristóteles, o como síntesis de las ciencias y concepción del mundo, como en los tiempos modernos.

Debemos señalar la parte positiva que se desprende la historización de la metafísica. En el mero hecho comprobado de esta historicidad se funda la posibilidad de aquella crítica bergsoniana de los orígenes de l metafísica, que hemos estudiado en el capítulo anterior, y de ese proyecto de "destrucción" histórica de la ontología que anunció Heidegger en el ser y el tiempo. Pero, lejos de desvanecerse por ello el sentido

de la metafísica, la comprobación de su historicidad ha resultado un requerimiento indispensable para su comprensión y para un replanteamiento novedoso de sus problemas. La razón metafísica, u ontológica, ha de ser una razón histórica. Esto fue lo que Dilthey no advirtió. Cuando afirmaba que la historicidad de la metafísica implicaba su caducidad y cancelación definitiva, no sabía que ese mismo carácter postula su prolongación y corrobora su vigencia. La posición de Heidegger, a este respecto, parece mejor fundada. La pregunta por el ser, como acto de un ente temporal, está ella misma aquejada de historicidad, y sólo sobre este trasfondo de historicidad es posible indagar los caminos conducentes a una adecuada respuesta. Y sean cuales sean las reservas y las discrepancias que su obra suscite y no son pocas ni livianas haya que reconocer que esta postura suya lo sitúa desde luego en posición eminente en la historia de la filosofía; de ella tiene que partir ahora quien se proponga superarla tratando de este problema capital de la filosofía; el problema de la temporalidad del ser y la historicidad de la razón.

Dilthey reconoce que la designación "ciencias del espíritu" expresa de manera imperfecta el objeto de su estudio, "pues en él no se hallan separados los hechos de la vida espiritual de la unidad psicofísica de vida que es la naturaleza humana. Una teoría que pretende descubrir y analizar los hechos históricos

sociales no puede presidir de esa totalidad de la naturaleza y limitarse a lo espiritual". Suponiendo establecido ya el sistema de la ciencias espirituales o históricas, y bien fundada su autonomía respecto de las naturales, el problema de esta unidad del conocimiento reaparece en el centro mismo del estudio espiritual: en el hombre, pues la unidad de su vida tiene un aspecto físico, además del espiritual. La previa renuncia a un análisis ontológico que discrimine entre el tipo de ser de lo físico y el de lo humano como tal agudiza el problema sumamente. Si no puede eliminarse ni explicarse el hecho de la dependencia de lo histórico respecto de la natural, quedará por ello mismo frustrado el intento de fundar en autonomía el sistema de las ciencias llamadas del espíritu. ¿Cómo podrá distinguirse radicalmente lo humano de lo puramente físico? Dilthey refiere este problema al de las relaciones entre el alma y el cuerpo, tratado por la metafísica tradicional. Esta "ha luchado por obtener y fundamentar fórmulas que sirvieran de base objetiva a esta diferencia entre los hechos de la vida espiritual y los del curso natural". Pero el intento no hay que llevarlo a cabo en el terreno objetivo, sino en el subjetivo. Objetivamente, la distinción más representativa piensa Dilthey que es el dualismo cartesiano de las substancias. Para Descartes, la ciencia es una, pero la realidad es substancialmente dual. Para Dilthey, en cambio, la ciencia es dual, pero sobre la realidad misma no cabe hacer afirmaciones, unitarias

o dualísticas, de carácter metafísico. El concepto mismo de sustancia no tiene otro fundamento que "la vivencia de la autoconciencia", y la adaptación de esta vivencia a las experiencias externas. Pero, si distinguimos bien entre la experiencia externa y la experiencia interna, encontraremos en esta última los materiales propios de las ciencias del espíritu. "La fundación honda de la posición autónoma de las ciencias del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza se lleva a cabo paso a paso al verificarse el análisis de la vivencia total del mundo espiritual en su carácter incomparable con toda la experiencia sensible acerca de la naturaleza".

Es cierto que la vida espiritual aparece en el suelo de lo físico; incluso representa "la etapa más alta de la evolución de la tierra". Las condiciones de su aparición las estudia la ciencia natural, al descubrir en los fenómenos físicos un orden según leyes. "Entre los cuerpos que se nos dan fenoménicamente se encuentra el hombre y con él se lanza, en un modo que no admite ulterior explicación, la vivencia . Pero con la vivencia penetramos desde el mundo de los fenómenos físicos en el reino de la realidad espiritual. La vivencia constituye el objeto primario de las ciencias del espíritu; la distinción entre éstas y las naturales se funda en la conciencia, en un modo dela experiencia interna que se llama la vivencia.

A la irreductibilidad de la vivencia, como hecho que se da y que no admite ni requiere ulterior explicación, se añaden las nociones de libertad y de vida moral, con las cuales se completa el cuadro de las determinaciones subjetivas. Como párale hombre nos asegura Dilthey "existe únicamente lo que es hecho de su conciencia, en la independencia de este mundo espiritual, que actúa en el autónomamente, se halla todo valor, todo fin de la vida, y en la creación de hechos espirituales toda la meta de sus acciones. Así, separa del reino de la naturaleza un reino de la historia en el cual, en medio de la trabazón de una necesidad objetiva, que es lo que constituye la naturaleza, chispea la libertad por innumerables puntos, separa los hechos de la voluntad que, en contraposición con el curso mecánico de los cambios naturales, que contiene ya en principio todo lo que sucede, producen en verdad, con su derroche de fuerza y su sacrificio algo realmente nuevo".

La naturaleza es necesidad, la historia es libertad. Dilthey no pudo prever la grave crisis que ha sufrido después en la ciencia física el principio de necesidad causal; pero hubiera podido descubrir en la trama de la historia misma ciertas determinaciones necesarias, que no son del orden causal, pero limitan efectivamente el ámbito del albedrío humano. Prescindamos de si hay contingencia o indeterminación en la realidad natural; es indudable que hay

forzosidades inexorables en la realidad vital o histórica. Ese derroche de energía, productos de novedades, en que consiste la conexión histórica ¿hay que considerar que se produce arbitrariamente? ¡Cómo se explica el hecho mismo de la innovación? En la obra de Dilthey no se explica. A su propósito puramente descriptivo parece bastarle, para diferenciar las ciencias humanas de las naturales, comprobar esa dualidad de puntos de vista que resulta de la doble función, interna y externa, de la conciencia. "El hombre, como unidad de vida, se presenta para nosotros, en virtud del doble punto de vista de nuestra consideración como una conexión de hechos espirituales hasta donde alcanza nuestra percatación interna, y cono en todo corporal hasta donde alcanza la percepción sensible. De ahí resultan necesariamente dos puntos de vista diferentes, que no se pueden cancelar recíprocamente en la consideración científica que pretenda abarcar los hechos espirituales y el mundo corporal en su nexo, de que es expresión la unidad psicofísica de vida". Pero es tan dudoso que, de la simple percepción externa, pueda obtenerse esa concepción mecánica de la realidad natural que Dilthey adopta como verdadera, como que pura vivencia baste para constituir el fundamento de ese complejo edificio de la teoría histórica. También la historia tiene su "mecánica " propia. No basta comprobar que la vida es libertad creadora, y que cada situación histórica añade algo nuevo a las anteriores. Hay que explicar

de qué manera se articula este proceso. Dilthey supo atender con esmero a las conexiones que presentan, dentro de una situación, las diversas manifestaciones del espíritu; pero no se ocupó igualmente de representar mediante categorías definidas las conexiones formales y constantes entre distintas situaciones sucesivas; la manera como lo creado por cada una de ellas prolonga su actualidad en las siguientes, limitando así el cauce posible de las nuevas creaciones, e incluso condicionándolas en su mismo contenido.

Además, una vez establecida esa dualidad de puntos de vista científicos ¿cuál es la posición que corresponde a la filosofía? Todo el razonamiento de Dilthey conduce insensiblemente a una asimilación de la filosofía por las ciencias históricas. El propio Dilthey nos lo confiesa al manifestar que "el antagonismo entre el filósofo y el investigador de la naturaleza se halla condicionado por la oposición de sus puntos de partida". Es decir, que el punto de vista o de partida de la filosofía se confunde con el de las ciencias del espíritu. Para Hegel, la filosofía se encontraba por así decirlo en una posición predominante respecto del doble grupo de la ciencia natural y de la historia. Esta posición fundamentadora quedaba anulada en el historicismo de Marx, porque la realidad misma se presentaba como una unidad de orden natural o material, y no como la unidad ideal hegeliana, cuyas dos facetas naturaleza e historia,

autorizaban la correspondiente dualidad de las ciencias. En Marx, la ciencia positiva tiende a anular a la filosofía. Estas, lo mismo que las otras manifestaciones culturales, depende de ciertos procesos que estudian la economía y la historia. Dilthey tampoco puede prescindir de ese condicionamiento de lo espiritual por la naturaleza, que se le hace patente en la unidad psicofísica de vida que es el hombre. Pero, como no puede entrar en averiguaciones sobre qué sea la naturaleza en sí misma, ni puede aventurar la tesis de una unidad de lo real, la distinción entre naturaleza y vida histórica tiene que ceñirla al dominio subjetivo, de la conciencia. Entonces la filosofía, como teoría del conocimiento, se reduce a un estudio psicológico de la vivencia. En Marx, la economía y la historia y la psicología las que producen la absorción.

La negación de la metafísica, la consiguiente imposibilidad de fundar en ella la distinción entre naturaleza e historia, no sólo deja abierto el problema de la fundamentación radical de las ciencias humanas, sino que además acentúa el dualismo del conocimiento. Con el tiempo, y a medida que progresen en su nueva autonomía y con sus métodos propios y rigurosos las ciencias del espíritu, se irá haciendo más hondo el corte que las separa de las ciencias naturales. Las idoneidad de los hechos humanos vitales, históricos, sociales o como se llamen, aparecerá más clara cuanto más penetre en ellos el

estudio, preciso y profundo, de las ciencias especiales, y cuanto mejor confirmemos por ellas el carácter irreductible al orden natural que presenta fenoménicamente todo lo que es producto de las creación human. Hasta que, en el momento presente, constituye esa dualidad uno de los problemas urgentes de la filosofía. La razón histórica de Dilthey, la razón vital de Nietzche y de Bergson, se contrapusieron a la razón pura, no sin ciertas confusiones; e incluso se ha pretendido que la razón pura, no sin ciertas confusiones; e incluso se ha pretendido que la razón vital o histórica substituyera a la razón pura, como en el caso de Ortega. La teoría de la razón histórica no ha puesto al descubierto la fundamental unidad de la razón, ni ha establecido por tanto el principio unitario del conocimiento, común a los dos grupos de ciencias.

Ni la razón histórica o vital de sustituir a la razón pura, ni siquiera se le puede contraponer. Lo "vital", lo "puro", lo "histórico", son modalidades y cualificaciones de la razón, no son razones distintas. Hay una sola razón, que es humana; no hay una razón específica de la ciencia natural, y otra razón para la ciencia del espíritu. La distinción entre estas dos ciencias ha de hacerse por el objetivo es de orden ontológico. Pero la teoría de la razón no depende de estas especificaciones de las ciencias positivas, pues la razón es la misma sea cual sea el objeto de que se ocupe y el método que emplee. La teoría de la razón

ha de fundarse en el estudio ontológico e histórico de su misma operación, como órgano del ser temporal que es el hombre. En suma, este estudio no es de la competencia de una teoría de las ciencias, ni naturales ni espirituales, sino de una teoría del hombre. Por ello la filosofía de Dilthey no cumple de verdad su propósito de llevar a cabo una crítica de la razón histórica; es más bien una metodología de la ciencia histórica. De la dualidad de los métodos, y del consiguiente postulado de la dualidad de los objetos respectivos, se ha inferido la noción de una dualidad de las razones. Esta irreconciliable distinción de la razón pura y la razón histórica es un escándalo para la razón misma. Y puede considerarse como "tarea de nuestra generación", no ya la que Dilthey señalaba para la suya, sino la de superar definitivamente ese dualismo. Hay que empezar deshaciendo el equívoco en que se funda: el hecho de que las ciencias históricas progresen por su camino propio, independiente, y de que este camino o método parezca cada día distanciarse más del que recorre la ciencia natural en su progreso no menos acelerado, no significan que el hombre disponga de dos instrumentos diferentes para la investigación de lo físico y de lo espiritual.

También las ciencias naturales son históricas. Lo son esencialmente, no porque hayan evolucionado en un sentido de progresiva acumulación y perfección del saber, sino porque es histórico el instrumento de que

ellas se valen. La razón pura o científica es la razón histórica, la misma que produce matemáticas o poesía, jurisprudencia y novela, lógica y psicología. La variedad de sus creaciones y des sus modos históricos no excluye, sino que explica su unidad fundamental. Y esta unidad, a su vez, se explica porque la razón el verbo, el logos, la palabra es un constitutivo del ser del hombre. Ni el hombre se puede comprender sin la razón, ni la razón se puede comprender sin el hombre. La razón funciona siempre de una manera fundamentalmente igual. También el hombre, como ser funcional o temporal, funciona siempre del mismo modo. Y es histórico, no porque cambien con el tiempo todos los productos de su actividad, sino porque cambia él mismo, cambia su ser. El ser del hombre tiene la capacidad de transformarse históricamente, porque sus mismas creaciones operan activamente sobre él. El hombre ingiere, digiere y asimila sus propios frutos. Y esta especie de metabolismo histórico lo transforma de tal modo, que en el cambio siempre renovado de la historia hay algo del pasado que se mantiene en él.

BIBLIOGRAFÍA

CARR, Edward: 1983, **¿Qué es la historia?**, Ariel, Barcelona, España.

CARDOSO, Ciro y PÉREZ, Héctor: 1976, **Los métodos de la historia**, Grijalbo, México.

COMTE, Augusto: 1984, **Curso de filosofía positiva**, Orbis, Barcelona, España.

CROCE, Benedetto: 1960, **La historia como hazaña de la libertad**, Fondo de Cultura Económica, México.

DILTHEY, Wilhelm: 1986, **Crítica de la razón histórica**, Península, Barcelona, España.

DUJOVNE, León: 1959, **Teoría de los valores y filosofía de la historia**, Paidós, Buenos Aires, Argentina.

HERDER, Johann: 1982, **Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad**, Alfaguara, Madrid, España.

KAHLER, Erich: 1992, **¿Qué es la historia?**, Fondo de Cultura Económica, México.

KON, I.S.: 1974, **El idealismo filosófico y la crisis en el pensamiento histórico**, Ediciones de Cultura Popular, México.

KOSIK, Karel: 1979, **Dialéctica de lo concreto**, Grijalbo, México.

ORTEGA Y GASSET, José: 1970, **Historia como sistema**, Madrid, España.

PEGUEROLES, Juan: 1972, **El pensamiento filosófico de San Agustín**, Labor, Barcelona, España.

PEREYRA, Carlos: 1984, **El sujeto de la historia**, Alianza Editorial, Madrid, España.

RIBERA, Ricardo: 1998, **Para leer a Hegel**, UCA, San Salvador, El Salvador.

SAN AGUSTÍN: 1994, **La ciudad de Dios**, Porrúa, México.

SARTRE, Jean Paul: 1982, **La crítica de la razón dialéctica**, Aguilar, Madrid, España.

SCHAFF, Adam: 1976, **Historia y verdad**, Crítica, Barcelona, España.

TAGLIACOZZO, Giorgio: 1990, **Vico y Marx**, Fondo de Cultura Económica, México.

VICO, Giambatista: 1980, **Principios de ciencia nueva**, Orbis, Barcelona, España.

Este libro se terminó de imprimir en el mes de febrero de 2006 en los talleres de Ideas Litográficas.

Consta su edición de 1,000 ejemplares.