



OBRAS BREVES DE
JACQUES
MARITAIN



052-01

LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA
EN GENERAL

Jacques Maritain

Transcripción del Capítulo I del libro ‘Filosofía de la Historia’, publicado en 1957, que reúne, con algunos agregados, cuatro conferencias dictadas en la Universidad de Notre Dame en 1955.

“Debido a mi desconfianza por Hegel, en mi juventud sentí cierto prejuicio contra la noción misma de filosofía de la historia. A esto le debo la gran sorpresa que me produjo un notable y excesivamente generoso artículo aparecido en la Revue Thomiste, en el cual Monseñor Charles Journet realizaba un estudio sobre mi filosofía de la historia – ‘D’une Philosophie Chétienne de l’hitoire et de la culture’, en ‘Jacques Maritain, son œuvre philosophique’, 1949 –. Por lo menos me reveló que yo había hecho algunas incursiones en ese ámbito, en forma más o menos dispersa, según las oportunidades ofrecidas por la discusión de otros problemas. El artículo de Monseñor Journet es un complemento indispensable para el presente volumen.”

(Maritain. Preámbulo)

Ante todo debemos considerar la filosofía de la historia desde el punto de vista de la teoría del conocimiento. Debido a Hegel, que fue su padre putativo, la noción misma de filosofía de la historia tuvo mala reputación durante muchos años. (Sin embargo, antes de Hegel tuvimos a Vico, y antes de Vico a San Agustín...) Hegel se consideraba a sí mismo como una especie de filósofo-Dios recreando no solamente la historia humana sino el Universo entero. Mas, como suele suceder con frecuencia, el error sirvió para abrir el camino de la verdad en la inteligencia humana. A pesar de los errores de Hegel, y en cierto modo por ellos – por su tendencia a acentuar con exceso el aspecto que había descubierto en las cosas – se debe a Hegel que la filosofía de la historia fuera finalmente reconocida como una disciplina filosófica. Y ahora debemos realizar una tarea constructiva. El problema crucial por considerar es: ¿cuál puede ser una genuina filosofía de la historia?

¿ES POSIBLE CUALQUIER FILOSOFÍA DE LA HISTORIA?

1. Un primer gran ejemplo de tal filosofía lo tenemos en ‘La ciudad de Dios’, de San Agustín. Aquí se nos ofrece una interpretación de la historia humana en la perspectiva de la Cristiandad – una interpretación que se opone a las concepciones orientales del eterno retorno de las fases de destrucción y regeneración del cosmos –. El cristianismo nos ha enseñado que la historia tiene una dirección, que actúa en determinada dirección. La Historia no es un eterno retorno; no se mueve en círculos. El tiempo es lineal, no cíclico. Esta verdad constituyó una conquista crucial para el pensamiento de la humanidad.

La filosofía de la historia de San Agustín fue una obra de sabiduría, de teología y de filosofía a la vez, y más aún de teología. Pero en la mente de San Agustín ambas sabidurías, la filosófica y la teológica, obraban juntas. Su Ciudad de Dios trata de mostrar el sentido inteligible y, por así decir, trans-histórico de la historia, el sentido inteligible de la secuencia o desarrollo de los acontecimientos en el tiempo. Éste es, precisamente, el objeto general de la filosofía de la historia.

No obstante, inmediatamente nos encontramos enfrentados con una objeción preliminar: ¿cómo puede ser posible una filosofía de la historia si la historia no es una ciencia? La historia sólo se ocupa de lo singular y lo concreto, de lo contingente,¹ mientras que la ciencia trata de lo universal y lo necesario. La historia no puede proporcionarnos ninguna explicación mediante *raisons d'être* universales. No hay, sin duda, hechos “crudos”. Un hecho histórico presupone e implica tantos juicios críticos y diferenciales y revisiones analíticas como cualquier otro “hecho”. Además, la historia no busca una imposible “coincidencia” con el pasado; requiere selección y diferenciación, interpreta el pasado y lo traduce en lenguaje humano; recompone o reconstituye secuencias de acontecimientos resultantes unos de otros, y no puede hacer esto sino mediante una gran capacidad de abstracción. Sin embargo, la historia utiliza todo esto para encadenar lo singular con lo singular; su objeto como tal es individual o singular. La explicación dada por un historiador, como historiador, es una explicación de lo individual por lo individual – mediante circunstancias, motivaciones o acontecimientos individuales. Siendo individual, la elucidación histórica participa del potencial infinito de la materia; nunca está terminada; nunca tiene (en cuanto es elucidación) la certeza de la ciencia. Nunca nos ofrece una *raison d'être* extraída de lo que las cosas son en su esencia misma (aun cuando ésta se conozca a través de sus signos, como en las ciencias de los fenómenos).

¿Qué podemos responder? Yo contestaría que el hecho de que la historia no sea una ciencia no significa que sea imposible una filosofía de la historia, porque para la filosofía en sí basta con que se trate de conocimiento “científico”²[2] y de una disciplina formal o sistematizada de la sabiduría. Y de ningún modo es necesario que la materia de la cual se ocupa la filosofía haya de ser una materia previamente conocida y tratada por alguna ciencia particular. Tenemos, por ejemplo, una filosofía del arte, aunque el arte no es una ciencia. La filosofía del arte trata de la misma materia que el arte, pero la trata desde un punto de vista filosófico y a la luz de la filosofía. Tenemos, por consiguiente, una filosofía del arte que es esencialmente sobre una materia que no ha sido previamente elucidada científicamente. Haría una observación simi-

1 La historia se ocupa de hechos y de personas individuales. No obstante, es cierto que un hecho ya acaecido no puede ser cambiado y queda investido de cierto tipo de necesidad. Pero, con todo, continúa siendo un hecho contingente.

2 Uso aquí “ciencia” y “científico” en sentido aristotélico, que resulta válido – analógicamente – tanto para la filosofía como para las ciencias de los fenómenos.

lar si nos refiriéramos a la filosofía de la naturaleza. Una filosofía de la naturaleza fue posible antes de cualquier desarrollo científico del conocimiento de la naturaleza, o cuando nuestro conocimiento de la naturaleza era completamente insatisfactorio. Así es como en el caso de la filosofía de la historia tenemos un objeto “científico” en tanto que este objeto es objeto de filosofía, pero no en cuanto pueda haber sido previamente escrutado por alguna otra disciplina científica.

Diría, en consecuencia, que la filosofía de la historia se aplica a la misma materia que la historia, la cual no es una ciencia. Y puedo añadir, simétricamente, que la filosofía de la naturaleza se aplica a la misma materia que la física y la química, las cuales son ciencias. Pero la filosofía de la historia tiene otro *objeto* que la historia. Conciérne a un contenido objetivo – en términos escolásticos, un *objeto formal* – distinto al de la historia y al de la explicación histórica; exactamente lo mismo que la filosofía de la naturaleza tiene un objeto formal distinto al de la física y la química. Empero, en el caso de la filosofía de la naturaleza, el objeto formal de la física y la química es científico, y el objeto formal de la filosofía de la naturaleza es otro objeto inteligible y universal, un objeto más inteligible y más universal, en la esfera del conocimiento de la naturaleza. Pero en el caso de la filosofía de la historia, el objeto formal de la historia no es científico – no es universal –, no es necesario, no se eleva al nivel de la comprensión abstracta. Y el objeto formal de la filosofía de la historia es el único objeto abstracto y universal, revelando “esencias” inteligibles o *raisons d’être*, es decir, el único objeto “científico” (o más bien, adaptable a la sabiduría) en la esfera del conocimiento histórico.

Agregaría que lo que la filosofía necesita como base es la certidumbre de los hechos, de los hechos generales, en los cuales se origina. La filosofía trabaja con un material fáctico que ha sido establecido con certeza. Ahora bien, los hechos científicos no son los únicos hechos bien averiguados. Recuerdo que Pierre Duhem, el célebre físico e historiador de las ciencias, insistía hace muchos años en que los datos de los sentidos o del sentido común son generalmente más ciertos (son menos precisos, y en consecuencia no son útiles para la ciencia misma) que los hechos científicos. Por consiguiente, los datos de los sentidos o del conocimiento común del hombre, si son filosóficamente analizados, pueden servir como materia para el filósofo de la naturaleza. Y similarmente los datos de la historia – no me refiero al relato de los detalles de acontecimientos singulares, que sólo

constituye un fondo presumible, sino a ciertos hechos generales significativos y a relaciones de hechos – pueden servir de materia para el filósofo de la historia, porque la historia es capaz de certidumbre fáctica.

2. En este punto nos encontramos con un problema que es previo a cualquier discusión de la filosofía de la historia, a saber, el problema del conocimiento histórico mismo. ¿Cuál es el valor del conocimiento histórico? ¿Existen cosas tales como verdad histórica y la certidumbre histórica? Dilthey se ocupó mucho de tales problemas. Más recientemente la cuestión fue abordada por Raymond Aron en dos provocativos ensayos ³ publicados antes de la segunda guerra mundial, lo mismo que Marc Bloch en su muy apreciada ‘Apologie pour l’histoire’. ⁴ Hoy más que nunca los especialistas están ocupados con la crítica del conocimiento histórico, particularmente en Francia, y sólo citaré los interesantes libros de Paul Ricoeur y de Henri Marrou. ⁵

Henri Marrou tiene perfecta razón al insistir en que la verdad histórica es completamente distinta de la verdad científica, y en que no tiene la misma clase de objetividad. Es verdad, o conformidad con lo que es, pero la demostración de lo cual *nunca* puede terminarse (implica un infinito); posee objetividad, pero una clase peculiar de objetividad, para alcanzar la cual todo el sujeto pensante, como agente intelectual, se halla comprometido.

Tal vez haya algo de excesivo kantismo en el enfoque de Marrou, pero para mí su tesis es fundamentalmente verdadera. Puesto que la historia no se ocupa de extraer esencias abstractas de lo singular sino de los aspectos de lo singular en sí que puedan encontrarse como particularmente importantes, es evidente que la forma en que esté dirigida la atención del historiador es un factor determinante del proceso. Y esta dirección de la atención misma depende de la posición intelectual del sujeto. De modo que toda la disposición intelectual (no digo, salvo de modo muy

3 ‘Int. à la philosophie de l’histoire’; essai sur les limites de l’objectivité historique (nueva edición, Paris. Gallimard, 1948). Essai sur la théorie de l’histoire dans l’Allemagne contemporaine; la philosophie critique de l’histoire (París, Vrin, 1938).

4 París, Colin, 1949.

5 Paul Ricoeur, ‘Histoire et vérité’. (París, ed. du Seuil, 1955) ; Henri Irénée Marrou, ‘De la connaissance historique’. (París, eel. du Seuil, 1954.) Cf. la síntesis del último trabajo de Charles Journet, Nava el Vetera, abril junio 1955.

remoto e indirecto, la disposición afectiva, porque el historiador no es necesariamente un poeta, aunque quizás el historiador perfecto debiera ser un poeta) toda la disposición *intelectual* del sujeto (el historiador) juega una parte indispensable en el logro de la verdad histórica: situación completamente distinta a la de la objetividad científica, donde todo lo que pertenece a las disposiciones subjetivas del hombre, excepto en lo que se refiere a la virtud de la ciencia, desaparece o debe desaparecer. Para el historiador es un requisito previo que posea una profunda filosofía del hombre, una cultura integral, una aguda apreciación de las diversas actividades del ser humano y de su comparativa importancia, una correcta escala de los valores morales, políticos, religiosos, técnicos y artísticos. El valor, quiero decir, la *verdad*, de la labor histórica estará en relación con la riqueza humana del historiador.⁶

Tal posición implica ausencia de subjetivismos. En la historia hay *verdad*. Y cada uno de los componentes de la disposición intelectual del historiador posee su propia *verdad* específica. Pero la verdad de la historia es fáctica, no racional; por consiguiente sólo puede ser sustanciada mediante signos, según el modo en que cada dato individual y existencial haya de ser considerado; y aun cuando en muchos respectos pueda ser conocida de manera conjetural pero con certeza,⁷ propiamente hablando no puede conocerse ni mediante la demostración ni puede comunicarse de manera perfectamente convincente, porque, en último análisis, la misma verdad de la labor histórica envuelve toda la verdad que el historiador como hombre posee; presupone en él una verdadera sabiduría humana; es “*una variante que depende de la verdad de la filosofía adoptada por el historiador*”.⁸

3. Volvamos ahora a la filosofía de la historia. Su contenido objetivo consiste en los objetivos universales del pensamiento, los cuales son o formas típicas de una determinada edad o algunos aspectos esenciales, de la historia humana en general, y que son inductivamente⁹ tomados del dato histórico. Me parece particularmente

6 Henri Manou, 01), cit., p. 238.

7 Esto sucede cuando los datos y las relaciones fácticas son consideradas por el historiador según un optimum de generalidad, ni desde una distancia demasiado corta ni de otra demasiado larga, tal como cuando se fotografía un objeto; que se coloca a una distancia óptima de la cámara.

8 Henri Manou, op. cit., p. 237.

9 Por este medio Toynbee distingue las diferentes civilizaciones, lo que constituye un buen ejemplo de las posibilidades de la inducción.

importante destacar la parte que aquí juega la inducción. La historia acumula una cantidad de datos fácticos, y luego, de esos datos que se refieren a un período de la historia o a cualquier otro aspecto de la historia, el filósofo abstrae inductivamente algunos objetos universales del pensamiento. Pero además estos objetos universales del pensamiento deben ser *filosóficamente verificados*, es decir controlados por algunas verdades filosóficas previamente adquiridas. Entonces vemos que envuelven cierta inteligible necesidad que se funda en la naturaleza de las cosas y nos proporciona una *raison d'être*. La inducción y las verdades filosóficas deben hallarse unidas para tener el contenido objetivo de la filosofía de la historia.

Daré sólo un ejemplo. Una de las leyes axiomáticas que he de considerar en el Capítulo II es la ley simple y general según la cual en la historia humana el trigo y la cizaña crecen juntos. Esto significa que el progreso de la historia es un doble y antagónico movimiento de ascenso y descenso. En otras palabras, el avance de la historia es un doble progreso simultáneo en el sentido del bien y del mal. Si estamos tratando de interpretar la historia humana, me parece que ésta es una ley de importancia fundamental. Ahora bien, semejante ley es, en primer término, una ley inductiva extraída mediante la observación de cierto número de datos fácticos de la historia humana.

Pero la inducción sola no es suficiente para constituir el objeto formal de la filosofía de la historia. Ha de ser fijada, por decir así, mediante la reflexión filosófica fundada en la naturaleza humana. En el presente caso, al filósofo le es posible, una vez que la inducción lo ha prevenido y estimulado, una vez que ha atraído su atención hacia este hecho del doble movimiento antagónico, descubrir en la naturaleza humana una raíz para este hecho inductivo. Si meditamos sobre la sencilla noción de animal racional encontramos que el progreso hacia el bien – *alguna* clase de progreso hacia el bien – está implícito en el concepto mismo de razón. La razón es por sí misma esencialmente progresiva. Por consiguiente, un ser dotado de razón tiene necesariamente que ser, de uno u otro modo, progresivo, no inmutable, y progresivo en el sentido de progresar hacia el perfeccionamiento, hacia el bien. Pero, por otra parte, la noción del progreso hacia el mal está implícita en la debilidad esencial de un ser racional que es animal. Si pensamos en esta noción – un ser racional que no es puro espíritu sino que es un animal, un ser inmerso en sensibilidad y que perpetuamente tiene que hacer uso de los sentidos, las pasiones y los instintos – vemos que semejante ser es necesariamente débil en la labor misma y el esfuerzo de la razón. Y esta debilidad tendrá cada vez mayores posibilidades de manifestarse a medida que aumentan las posibilidades humanas.

Por todo esto, la ley mencionada no es una noción a priori. Mi opinión es que ni la inducción por sí sola ni la deducción filosófica por sí sola son suficientes. Deben complementarse mutuamente. No creo en una filosofía de la historia meramente apriorística, fundada ya sea sobre conocimientos puramente filosóficos o sobre exigencias dialécticas. Pero si tenemos juntas estas dos luces – la luz inductiva de los hechos y la luz racional del análisis filosófico – ambas se afianzan y fortifican mutuamente. Y ambas juntas constituyen, a mi parecer, el contenido objetivo propio de la filosofía de la historia, o sea datos inteligibles y conexiones que han sido extraídas de los datos por inducción, pero que son controladas y verificadas por el análisis racional.

4. Otro punto se relaciona con el lugar de la filosofía de la historia en el reino total de la filosofía. Aquí desearía recordar un principio general de la filosofía tomista: es en lo singular, en lo individual que la ciencia termina. La ciencia no sólo comienza con lo individual o arranca de lo individual sino que termina en lo individual, completando así el círculo de su movimiento inteligible. He aquí por qué necesitamos de los sentidos, no solamente para extraer de ellos nuestras ideas de las cosas, sino también para la determinación del juicio, el cual, al menos analógicamente, tiene lugar en los sentidos. Como Santo Tomás indica: “...*el juicio del intelecto no depende de los sentidos, de manera tal que habría de realizarse mediante un órgano de los sentidos, más bien depende de ellos como término final con referencia al cual tiene lugar la determinación del juicio*”.¹⁰ Y vuelve a escribir: “...*el fin en el cual se completa el conocimiento de la naturaleza es sobre todo (cf. Aristóteles, De Coelo, III, 7) aquel que es percibido por los sentidos. Así como el cuchillero trata de conocer el cuchillo sólo en vista del trabajo que ha de hacer, o para fabricar este cuchillo particular, así el hombre sensato trata de conocer la naturaleza de la piedra o del caballo solamente para poseer las razones de las cosas que los sentidos han advertido*”.

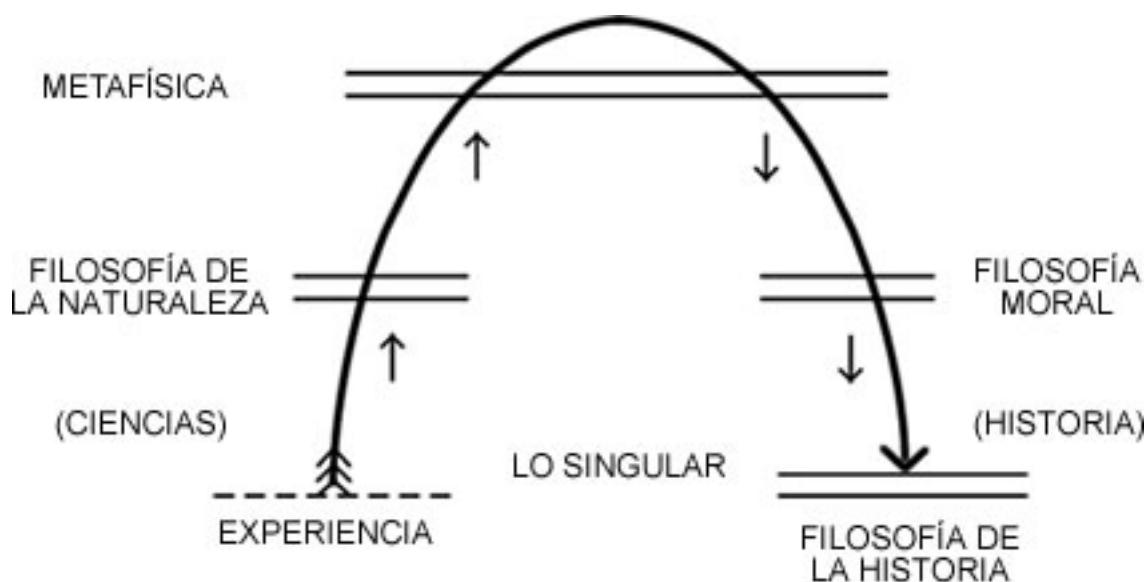
Téngase bien en cuenta la insistencia de Tomás sobre este final retorno a los sentidos, esta aplicación final del conocimiento abstracto, con todas las verdades universales que recoge en las cosas, al conocimiento particular obtenido por los sentidos – esta piedra particular, este caballo particular. “*Y así como el juicio del artesano sobre el cuchillo sería deficiente si no conociera el trabajo que hay que hacer, así también el juicio del hombre sensato sobre las cosas de la naturaleza sería deficiente si no conociera los objetos de los sentidos*”,¹¹ lo singular alcanzado por los sentidos.

¹⁰ De Veritate, XII, 3, ad. 3.

¹¹ Summa theol., I, 84, 8.

Así podemos decir que en cada grado del conocimiento tiene lugar cierto modo de retorno a lo singular – por supuesto que no siempre de igual manera, sino analógicamente, de acuerdo con los distintos niveles del conocimiento. Y ahora sugeriría que un similar retorno a lo singular tiene lugar con respecto al conocimiento filosófico como un todo. Si esta observación es exacta, tendríamos la filosofía de la historia como una especie de aplicación final del conocimiento filosófico a lo singular, a ese singular par excellence que es el curso de las acontecimientos humanos y el desenvolvimiento de la historia.

Ilustremos esta sugerencia con un diagrama.



Comenzamos al nivel de la experiencia, o sea al nivel de lo singular. Ahora la mente humana asciende por encima de este nivel hacia distintos grados de conocimiento y abstracción. Primero tenemos las ciencias, que buscan una regularidad racional en el mundo mismo de la experiencia pero que todavía no son filosofía. A un nivel más alto encontramos la filosofía de la naturaleza. Y en el nivel supremo de la sabiduría natural, o sabiduría filosófica, tenemos la metafísica. Pero advertiría que la curva no está terminada – después de ascender descende, tiene que bajar –. Y aquí tenemos, primero, a la filosofía moral, que depende de la metafísica pero que mucho más se refiere a lo concreto y existencial – la conducta existencial del hombre –. Luego, entre

paréntesis, tenemos a la historia, frente a las ciencias.¹² Y finalmente, según supongo, tenemos la filosofía de la historia como la aplicación final del conocimiento filosófico al desarrollo singular de los acontecimientos humanos.

En un sentido, la filosofía de la historia, aunque conoce lo singular mediante conceptos más abstractos y universales que la historia, penetra en lo singular con mayor profundidad que la historia misma. Quiero decir que hay dos maneras de aproximarse a lo singular. La historia toma contacto con lo singular en el plano de los hechos y de las conexiones fácticas. Es una forma de aproximación intelectual directa a lo singular, y por esa misma razón se enfrenta con lo inagotable. Lo singular es sitiado, estrujado cada vez más apretadamente, por los conceptos particulares del historiador. Y siempre se nos evade en tanto es singular.

Añadiría, entre paréntesis, que en el plano de la historia, y precisamente porque la historia no es una ciencia, el historiador debe tener un conocimiento particular por estar compenetrado por connaturalización – debe tener cierta predisposición congénita hacia la materia que estudia. Por ejemplo, no puede saber de historia militar si carece de experiencia de las cosas militares. El conocimiento abstracto no es bastante,¹³ precisa una verdadera experiencia humana de las cosas militares si ha de ser capaz de interpretar lo sucedido en cierto caso particular.

Finalmente, con respecto a esta aproximación de la historia a lo singular, diría que en la historia lo singular es aprehendido más profundamente por modo fáctico que en la filosofía de la historia.

Pero con la filosofía de la historia tenemos un modo muy distinto de aproximarnos a lo singular. Aquí nos encontramos al nivel de la inteligibilidad abstracta y de las estructuras inteligibles, y tenemos una aproximación intelectual indirecta a lo singular – a lo singular, no en su singularidad – (que es por lo cual he dicho indirecta), sino

12 Coloco la historia y las ciencias entre paréntesis para indicar que ellas no participan del movimiento general de la filosofía representado en el diagrama. Señalo, asimismo, una cierta simetría entre la historia y las ciencias.

13 Charles Péguy sostuvo hace años una gran controversia con los historiadores oficiales de la Sorbona. Les reprochaba, y pienso que con toda razón, que siendo historiadores abstractos consideraban a la historia como una ciencia exacta. La historia pseudo científica que ellos enseñaban en la Sorbona era un engaño, porque la historia no es una ciencia, y Péguy insistía en la necesidad de que el historiador tuviera un conocimiento experimental de la materia en cuestión.

como punto de encuentro de aspectos generales típicos que han de ser encontrados en un determinado individuo, y que habrán de ayudarnos a comprenderlo.

Como una forma de aclarar esta observación me agradecería lograr una aproximación entre esa disciplina de sabiduría que es la filosofía de la historia y un conocimiento tal como la clasificación de varios tipos en “ciencias” tan humildes como la fisonómica y la grafología. El fisonomista y el grafólogo tienen que ocuparse de algo individual – la fisonomía o la escritura de una persona – pero este algo individual es analizado mediante conceptos generales, típico cada uno de ellos. Y si un buen fisonomista o un buen grafólogo es capaz de interpretar el carácter o la psicología de una determinada persona, es recurriendo no sólo a un proceso de mimesis intuitiva sino también a nociones inteligibles centradas sobre el individuo en cuestión pero que no lo revelan como tal.

En un conocimiento abstracto como la filosofía de la historia, lo singular como tal continúa evadiéndose más que nunca. Pero lo singular es *aprehendido* más profundamente de modo *nocional*, propiamente intelectual y expresable, mediante todos los aspectos generales típicos que en él pueden asirse.

Para terminar con mis observaciones sobre el lugar de la filosofía de la historia en el cuerpo de las disciplinas filosóficas, destacaría el hecho, sugerido en mi diagrama, de que la filosofía de la historia está conectada con la filosofía moral y hasta pertenece a ella. Esto presupone metafísica y la filosofía de la naturaleza, por supuesto, lo mismo que la filosofía moral. Pero, lo mismo que la filosofía moral, pertenece esencialmente a la filosofía práctica más bien que a la filosofía teórica, y esto debido a su carácter existencial. Y es precisamente por ser existencial y práctica que presupone el todo de la filosofía; práctica presupone teoría, verdad práctica presupone verdad teórica. En consecuencia, la filosofía de la historia se conecta con el todo de la filosofía. Y sin embargo pertenece a la filosofía práctica y la filosofía moral.

En realidad, un problema a considerar respecto de la filosofía moral, principalmente, es si la filosofía moral es mero conocimiento filosófico, o un conocimiento que debe tener en cuenta el dato teológico; este mismo problema – lo veremos luego en este capítulo – vuelve a presentarse, y en forma mucho más apremiante, con respecto a la filosofía de la historia. Para mí esto es una señal de que tenemos que habérnosla con la misma clase de disciplina: la filosofía moral.

La filosofía de la historia es la aplicación final de verdades filosóficas, no a la conducta del individuo sino a todo el desenvolvimiento de la humanidad, y por consiguiente es filosofía *moral*.

Para aclarar aún más su carácter *práctico*, diría que es práctica en el amplio sentido de que un estadista u hombre de acción realmente bueno, inclusive en el plano de la religión, debe poseer alguna genuina filosofía de la historia. La filosofía de la historia hace impacto sobre nuestra actuación. En mi opinión, muchos de los errores que actualmente estamos cometiendo en la vida social y política proceden del hecho de que, mientras poseemos (esperemos que así sea) muchos principios verdaderos, no siempre sabemos cómo aplicarlos inteligentemente. Su aplicación inteligente depende en gran parte de una genuina filosofía de la historia. Si ésta nos falta corremos el riesgo de aplicar erróneamente buenos principios lo cual diría que es una desgracia no sólo para nosotros sino también para los buenos principios. Corremos, por ejemplo, el riesgo de imitar servilmente el pasado o, por el contrario, el de pensar que todo lo pasado es algo ya terminado y que no tenemos nada que hacer con él.

Una última observación es que las conjeturas o hipótesis juegan un gran papel en la filosofía de la historia. Este conocimiento no es ni un conocimiento absoluto en el sentido de Hegel ni un conocimiento científico en el sentido matemático. Pero el hecho de que conjetura e hipótesis jueguen un papel en una disciplina no es incompatible con el carácter científico de esa disciplina. En biología o en psicología se nos presenta una cantidad considerable de conjeturas y, sin embargo, ambas son ciencias. ¿Por qué no en filosofía? ¿Por qué habría de carecer la filosofía del privilegio de la conjetura y la hipótesis? ¿Por qué habría de estar condenada a tratar solamente con certidumbres absolutas? Una disciplina en la que verdades filosóficas o certidumbres se hallan envueltas, por así decirlo, en la inducción, y que dan solidez y fuerza a la inducción, es tanto más conjetural cuanto mayor es en ella la parte de mera inducción. Pero repito que no es meramente conjetural porque nunca es mera inducción; siempre está implicada alguna necesidad racional.

No podemos pensar en la filosofía de la historia como algo aparte de la filosofía en general. Está relacionada con las ejemplificaciones de las verdades generales establecidas por la filosofía, que se hallan incorporadas del modo más

singular y contingente. ¿Cómo podría la realidad histórica manifestar las certezas filosóficas si no fuera por modo más o menos conjetural? Es porque la filosofía de la historia constituye el retorno final del conocimiento filosófico a lo individual y lo contingente que le es absolutamente imposible poseer (como equivocadamente creía Hegel) el mismo grado de certidumbre que la metafísica. Mas no obstante, en razón de su misma continuidad con todo el cuerpo del conocimiento filosófico, es filosofía. Es filosofía retrotraída a la realidad más individual: el movimiento, el desarrollo mismo de la historia humana en el tiempo.

EL ERROR HEGELIANO

5. Ahora desearía formular unas cuantas observaciones sobre lo que llamaría el espejismo o error hegeliano. Como observé a comienzos de este capítulo, Hegel dejó definitivamente establecido el puesto y la importancia de la filosofía de la historia.¹⁴ Pero, al mismo tiempo, desvió y perjudicó de manera perniciosa a la filosofía de la historia debido a su afán de recrear la historia – tanto como todo el cosmos – como el mismo movimiento mediante el cual la Razón eterna, es decir Dios, se actualiza a Sí Mismo en el tiempo (y finalmente Se revela en la sabiduría hegeliana). Todo tenía que ser deducido de los diversos opuestos o conflictos dialécticos.

Sin embargo, me parece que la filosofía de la historia es el *locus naturalis*, el lugar natural de la intuición central de Hegel a pesar de su insistencia sobre la lógica. Lo mismo que en todo gran filósofo, había en Hegel una intuición básica que se vincula con la experiencia, con la realidad, y no simplemente con el *entia rationis* o entidades producidas por la razón dialéctica. Y esta intuición básica ha sido descrita como la intuición de la movilidad y la inquietud esenciales a la vida, y especialmente al ser del hombre, quien nunca es lo que es y siempre es lo que no es.¹⁵ En otras palabras podemos decir que es la intuición de la *realidad como historia*, o sea como movilidad, movimiento, cambio, como perpetuo cambio.

14 Ello no sólo es así, sino que todos estamos en algunos aspectos emponzoñados por él. Hemos heredado del siglo XIX el más arbitrario, dogmático y sofístico sistema de filosofía de la historia. Pero lejos de ser esto una razón para despreciar y negar dicha disciplina, debe constituir un acicate para buscar lo que en ella hay de genuino y positivo.

15 Gf. Jean Hyppolite, 'Genese et structure de la phénoménologie de l'esprit' (París: Aubier, 1964), pp. 143-145

Lo que llevó a Hegel a concretar esta intuición en un sistema erróneo, que sólo es un gran sofisma, fue no sólo su idealismo sino, sobre todo, la manera como decidió llevar el racionalismo a lo absoluto, y hacer la razón humana igual a la razón divina, transformando lo dialéctico en “conocimiento absoluto” y absorbiendo lo irracional en la razón; y de ahí el automatismo dialéctico que es a la vez la vida misma y la revelación de la realidad. Queda, sin embargo, el hecho de que en el mismo mundo del ser extranocional, la historia como tal, que lo mismo que el tiempo completa su existencia solamente mediante la memoria y la inteligencia, ofrece a nuestra consideración el desarrollo de ideas dinámicas o cargas intencionales que actúan en la conciencia colectiva y están contenidas en el tiempo.

Estas ideas históricas – formas inmanentes en el tiempo, por así decirlo – presuponen la naturaleza, el ser de las cosas y el ser del hombre, y nada tienen que ver con la Idea hegeliana y el proceso ontológico y auto engendrador de Hegel. Además, estas ideas históricas están muy lejos de constituir el todo de la historia. Por consiguiente, si consideramos la forma como estas ideas históricas actúan en la historia, puede decirse que cada una de ellas, cada una de estas formas inmanentes en el tiempo, sólo pueden lograr su realización final en el tiempo provocando su contraria y negándose a sí misma. ¿Pero por qué es esto así? Lo es porque su mismo triunfo agota los potenciales que requiere, y al mismo tiempo descubre y excita en los abismos de lo real los opuestos potenciales. Ésta es una interpretación que no tiene nada que hacer con la enajenación y la reintegración dialéctica, pero que muestra, al menos así me parece, que la historia ofreció a Hegel un material apropiado para su filosofía general.

Pero este juego particular de ideas en la historia es sólo uno de los aspectos de la misma. La historia nos descubre su sentido inteligible mediante muchos otros aspectos y muchas otras leyes que son todavía más importantes y se encuentran más cerca de la realidad. Como dije más arriba, Hegel se negó a ver que la filosofía de la historia es una disciplina inductiva en la que el análisis de lo concreto empírico y del conocimiento filosófico se aclaran mutuamente. En realidad, estuvo guiado por la experiencia y utilizó la inducción.¹⁶ No pudo haber sido

16 Hay en la obra de Hegel valiosos procedimientos inductivos, por ejemplo, la noción de “bella individualidad” que utiliza para caracterizar la civilización griega. Otro, evidente, es su enlace de la noción de derecho con el mundo romano. Otro -más original- es su caracterización del Emperador romano (Herr der Welt).

de otro modo. Pero no confesó la importancia del papel que en su propio pensamiento jugaron la experiencia y la inducción. Trató de ocultar todo esto, de hacerlo aparecer como simple ilustración, de una necesidad lógica a priori que había descubierto por medios meramente lógicos. E hizo esto porque estaba ocupado en reengendrar la realidad toda, y explicando la historia como el desenvolvimiento necesario de la Razón misma, y la “verdadera teodicea”.

Aunque haya sido el gran irracionalista que ya hemos visto, Hegel condujo el racionalismo moderno a su cima. Hizo filosofía dentro de la suprema sabiduría absoluta. Y sin embargo la filosofía hegeliana no fue meramente filosófica. La filosofía de Hegel trató de absorber toda la herencia teológica de la humanidad refundiéndola en términos puramente racionales. Fue el suyo un esfuerzo por recopilar y asimilar en la filosofía todos los problemas religiosos y teológicos, todos los problemas espirituales de la humanidad. En último análisis, la metafísica hegeliana y la filosofía hegeliana de la historia son el gnosticismo moderno: son puro gnosticismo.

Tratando de reengendrar el conjunto de la realidad por medios dialéctico encerró el mundo de la experiencia en entidades lógicas – *entia rationis* – en mutuo conflicto, con lo que compuso un inmenso ídolo polimorfo y móvil, tan vasto como el mundo, que primero se llamó Naturaleza, y luego Historia, donde el hombre emerge de la naturaleza, y donde el proceso antropoteísta de autorrealización queda así revelado.

6. Puede agregarse que la noción marxista de la historia derivó directamente de Hegel, con una transformación del idealismo al materialismo. Con ambos, Hegel y Marx, se trataba sustancialmente de la misma noción, del mismo ídolo, porque, en último análisis, la dialéctica marxista es dialéctica hegeliana trasladada del mundo de la Idea al mundo de la materia. Esta derivación hegeliana es la única explicación de la misma expresión “materialismo dialéctico”. Para el marxismo la materia misma está habitada e impulsada por un movimiento lógico, por un movimiento dialéctico. En otras palabras, en el idealismo hegeliano tenemos *entia rationis* – las del lógico o dialéctico – frecuentadas por la realidad, por el conocimiento experiencial forzosamente introducido en ellas, mientras que en el marxismo tenemos la realidad a la materia ¹⁷ frecuentada por *entia rationis*.

¹⁷ El marxismo confunde estas dos nociones. Cuando habla de materialismo piensa frecuentemente en realismo y viceversa.

La materia en automovimiento de Marx y Engels, y su materialismo histórico, sólo son subproductos de la dialéctica hegeliana representada por sus pies (como decía Engels) y no por su cabeza. Es exactamente la misma dialéctica, pero ahora, gracias a Marx, con sus pies sobre el suelo y no en el aire. Y la filosofía marxista de la historia no es más que la misma filosofía de la historia de Hegel que ha crecido atea (en vez de panteísta y antropoteísta) y que hace que la historia avance hacia la divinización del hombre gracias al movimiento dialéctico de la materia.

7. Me agradecería terminar estas observaciones sobre Hegel con algunas palabras sobre la libertad humana en la historia. Con respecto a las entidades supra-individuales engendradas por el movimiento de la Idea, Hegel relativizó completamente la persona individual. Para él, la persona humana sólo es una onda que pasa sobre el océano de la historia, y que se imagina empujar la corriente mientras es arrastrada por ella. Y toda la grandeza de las grandes figuras de la historia es la de haber comprendido las exigencias del tiempo, haber percibido lo que el tiempo ha madurado para el progreso. En el 'Rey Lear' Edgar dice: *"la madurez es todo"*. Así es para Hegel: la madurez es todo. En la historia humana el gran hombre sólo descubre o comprende más o menos oscuramente lo que está maduro para el progreso, y entonces obra para dar existencia a ese fruto ya preparado por la historia. Así es, explica Hegel muy inteligentemente, cómo el genio de la historia, el artífice de la Razón, utiliza los intereses y las pasiones, hasta las pasiones más egoístas, de los grandes hombres de la historia, que en realidad son los muñecos del *Weltgeist*, del espíritu del mundo. Pero Hegel nunca dice nada de su conciencia, de la parte desempeñada por su razón, por su libertad, por lo que en ellos es lo más genuinamente humano y racional.

Para aclarar más las cosas digamos que Hegel se desentiende de la libertad humana en la misma medida en que no ve que el modo como es originado un cambio histórico necesario depende de esta libertad. En una edad o período dado de la historia humana hay ciertos cambios que son necesarios por sí mismos, o con respecto a las exigencias acumulativas que satisfacen. Pero esto no se debe a una especie de dialéctica divina, la dialéctica de Hegel. Es más bien porque, dada la estructura y las circunstancias de la historia humana, ciertas cosas se vuelven imposibles; el ser humano no puede continuar viviendo en tales o cuales condiciones; algún cambio debe producirse en determinada dirección. En la historia humana

hay cambios que son necesarios. Pero no basta con decir eso, porque la manera o modo como ocurren estos cambios no es necesaria: depende de la voluntad y de la libertad humanas. En otras palabras, el cambio necesario en cuestión puede producirse de un modo o de otro; modos completamente diferentes por lo que hace a su significado racional o espiritual. Tómense, por ejemplo, las implicaciones del progreso científico, industrial y tecnológico., Es obvio que la evolución de la humanidad bajo un régimen tecnológico es algo necesario: no puede evitarse. ¿Pero con qué espíritu, de qué manera? ¿Por modo tal que el hombre sea esclavo de la máquina y la técnica, o de modo que la técnica y la tecnología sean instrumentos de la libertad humana? El mismo cambio puede producirse en forma esclavizadora y degradante o en forma genuinamente racional y liberadora. Y eso no depende de ninguna necesidad de la historia sino del modo como interviene el hombre, sobre todo los grandes hombres, las grandes figuras de la historia.¹⁸

Hegel no le concedió importancia a la realidad de este impacto de la libre iniciativa humana sobre la historia humana. Lo mismo puede decirse de Marx, aunque concedió mayor importancia que Hegel al papel de la voluntad y de las energías del hombre, especialmente al de la voluntad y las energías colectivas. Marx insiste en que los hombres hacen su propia historia, pero no libremente, bajo las condiciones de su propia elección; la hacen bajo las condiciones directamente legadas por el pasado.

Ahora bien, semejante fórmula es susceptible de dos interpretaciones: o la interpretación marxista o la interpretación cristiana. Para Marx esto significa que la libertad del hombre sólo es la espontaneidad de una energía vital que, tomando conciencia del movimiento de la historia, se convierte en una máxima fuerza eficaz de la historia. El pensador revolucionario es como un profeta y titán de la historia en cuanto descubre la historia a sí misma, descubre la dirección preordenada de su movimiento (lo que estaba maduro para el progreso), y orienta en esa dirección preordenada el esfuerzo de las voluntades humanas. Pero no se ejerce la libre voluntad humana, ni hay capacidad en el hombre para modificar y orientar el movimiento de la historia en una medida que puede parecer muy reducida en comparación con la totalidad de la historia, pero que es crucial en relación con la suerte de las personas humanas mismas y de las generaciones por venir.

¹⁸ Pierre Vendryés expresa bien esta noción según la cual hay en la historia tendencias necesarias pero no inevitables.

Para un tomista, por el contrario, esta misma fórmula – el hombre hace la historia y la historia hace al hombre – significa que la historia posee una dirección, determinada con relación a ciertas características fundamentales por la inmensa masa dinámica del pasado que la impele hacia adelante, pero indeterminada con relación a las orientaciones específicas y al espíritu o la manera como un cambio, necesario en otros respectos, ha de cobrar existencia.

El hombre está dotado de una libertad mediante la cual, como persona, puede, con más o menos dificultad, triunfar sobre la necesidad en su corazón. Sin que, por todo esto, sea capaz de torcer arbitrariamente la historia, según su deseo o su capricho, el hombre puede originar nuevas corrientes históricas, que chocarán y se combinarán con otras corrientes, con fuerzas y condiciones preexistentes, de donde resultará la orientación específica – no fijada por la evolución – de un determinado período de la historia.

Si, en los hechos, la libertad humana juega en la historia un papel que parece mayor en el orden de la actividad espiritual que en el orden de la actividad temporal, esto se debe a que el hombre, colectivamente considerado, vive limitadamente su vida en cuanto razón y libertad. No debemos sorprendernos en vista de estos hechos, pues él está en gran medida “*in submission to the stars*” (sometido a las estrellas). Sin embargo, él puede escapar de ellas, aun en su vida temporal colectiva. Y si nosotros contemplamos estas cosas desde la amplia perspectiva de los siglos, veremos que una de las más profundas tendencias de la historia consiste en escapar más y más del determinismo.

Pero aquí nos encontramos nuevamente con la ley del doble y antagónico movimiento de ascenso y descenso simultáneos. Así, el desarrollo de las técnicas materiales aparecen, por un lado, como haciendo caer con mayor peso el determinismo histórico sobre el hombre; y, por el otro, ese mismo desarrollo proporcionará al hombre insospechados medios de libertad y emancipación. Cuál de estos dos aspectos predominará finalmente depende de la libre voluntad y la libre elección del hombre.

FALSA y GENUINA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

8. El sistema hegeliano es el más brillante, famoso y potente entre los falsos sistemas de filosofía de la historia, pero está lejos de ser el único.

Buenos historiadores – debido a su conocimiento de las contingencias, complejidades e incertidumbres del trabajo histórico y, aún más, de la dosis de inteligibilidad que la historia encierra – tienen una natural desconfianza por la filosofía de la historia. Y esta natural desconfianza se transforma en justificado desprecio cuando ellos se enfrentan con las falsas concepciones que habitualmente existen en plaza.

¿Qué es lo que hace que ellos se pongan enfadados y disconformes cuando se enfrentan con la noción de la filosofía de la historia? Ellos están cansados por el intolerable dogmatismo de filosofías que pretenden ser disciplinas racionales y que (sea que ellas clamen, con Hegel, salvar la religión haciendo de la misma una mítica crisálida de su propio “conocimiento absoluto” o, con Marx, liquidar la religión en nombre de la buena nueva del ateísmo o, con Augusto Comte, construir una nueva y definitiva religión, la religión de la humanidad) se presentan al género humano como mensajeras de alguna mesiánica revelación y utilizan a la historia como un instrumento para convalidar sus vacíos reclamos.

Además, los historiadores (por ejemplo, Henri Marrou en el libro mencionado más arriba) atribuyen a la filosofía de la historia cuatro pecados capitales: primero, su casi inevitable supersimplificado, arbitrario y extravagante acercamiento en lo que se refiere a la elección de materias, cuyo valor histórico es asumido por consideración a la causa; segundo: su autoengañoso ambición de llegar a una explicación a priori del curso de la historia humana; tercero: su autoengañoso ambición de llegar a una explicación *todo-incluido* del significado de la historia humana; y cuarto: su autoengañoso ambición de llegar a una así llamada explicación *científica* de la historia; la palabra “científica” usada aquí en este sentido absolutamente peculiar, que puede ser derivado de las ciencias naturales, que con una explicación semejante nuestra reflexión goza de una especie de dominio intelectual sobre el asunto que nos ocupa.

Y aun así, los historiadores de quienes estoy hablando, no pueden dejar de reconocer que, una vez que el problema “¿*tiene el peregrinaje de la humanidad, ora triunfante, ora atormentado, a través de su duración, un valor, una fecundidad, un significado?*” ha sido planteado, no puede ser eludido.¹⁹

¿Qué indican todas las observaciones previas? Nos dicen que el historiador no puede dejar de sentir la instancia de la filosofía de la historia, y que en el mismo momento que piensa resistir a esa instancia, por lo general, la filosofía de la historia se le impone. En realidad, lo que él está detestando no es la genuina filosofía de la historia, sino el *gnosticismo de la historia* – este gnosticismo de la historia que fuera llevado por Hegel a supremas alturas metafísicas, pero que también es encontrado a otro nivel, en un sistema tan fascinado por las ciencias positivas y tan decididamente antimetafísico como es el de Comte.

9. La filosofía de la historia espuria, en este caso, es el gnosticismo de la historia en el sentido más general de esta expresión y hasta donde está caracterizada por los cuatro “pecados capitales” que acaban de ser mencionados.

Contrariamente, una filosofía de la historia genuina, según señalamos en la primera sección de este capítulo, no pretende dismantelar los engranajes de la historia humana a fin de ver cómo funciona y dominarla intelectualmente. La historia, para ella, no es un problema a ser resuelto, sino un misterio a ser contemplado: un misterio que es en cierto modo suprainteligible (hasta donde depende de los propósitos de Dios) y en cierto modo infrainteligible (en cuanto reúne materia y contingencia y depende de la insignificancia inyectada por el hombre cuando comete el mal). La cuestión, por lo tanto, es solamente percibir en una materia tan inagotable como la que nos ocupa, ciertos aspectos inteligibles, los cuales permanecerán siempre parciales y de un modo u otro desconectados. La teología no explica la Divina Trinidad. Analógicamente, la filosofía de la historia, no *explica* la historia. Y así, cualquier tentación al primer “pecado capital” mencionado es reducido para ella a un mínimo, y queda inmune a los tres restantes, por la simple razón de que la genuina filosofía de la historia no sueña con ser una explicación de la historia. Y donde no hay ninguna explicación, tampoco puede haber una explicación a priori, ni una explicación todo-incluido, ni una explicación magistral.

¹⁹ Cf. Henri Marrou, op. dt., p. 16.

Establezcamos entonces, como nuestro primer principio: la historia no puede ser ni *explicada*²⁰ racionalmente, ni *reconstruida* conforme a leyes necesarias.²¹ Pero la historia puede ser *caracterizada, interpretada o descifrada en cierta medida y en cuanto a ciertos aspectos generales* – hasta el grado que logramos descubrir en ella significados o fines inteligibles, y leyes que iluminan acontecimientos, sin necesitarlos.

10. He recalado en otro libro²² esta verdad básica: que las leyes de la naturaleza son necesarias pero que el curso de los acontecimientos en la naturaleza es contingente. La necesidad propia de las leyes no hace necesarios los *acontecimientos*, porque las leyes se refieren, de alguna u otra manera, a esencias universales puestas de manifiesto por abstracción, mientras los acontecimientos tienen lugar en una realidad existencial, concreta e individual, que permanece abierta a la mutua interferencia de líneas independientes de causalidad, y que está compuesta de naturaleza y aventura.

Si esto es verdad en el reino de la naturaleza, lo es aún más en el reino de la historia, porque en el curso de los acontecimientos de la naturaleza nos enfrentamos sólo con la contingencia, mientras que en el curso de los acontecimientos de la historia también nos enfrentamos con la libre voluntad del hombre. Las observaciones que he proporcionado anteriormente sobre la libertad humana y la historia presuponen una cierta metafísica, que enfoca el problema de la libre voluntad como un problema central a ser examinado a fondo, y que considera la existencia de la libre voluntad como una característica esencial del hombre. Pero la filosofía de la historia de Hegel, de Marx o de Comte (ni hablar de su persistencia en confundir “leyes necesarias” con “leyes necesitantes”) presupone una cierta metafísica o una cierta antimetafísica que sueña con ir detrás de la alternativa: libertad o determinismo, y, como resultado, no toma en cuenta o ignora en la práctica la realidad de la libre voluntad del hombre.

De aquí, la torpe y necia manera en que, mientras describan – explican o reconstruyen – la historia humana como un resultado autoevolucionado, en

20 Contra toda posición de tipo hegeliano o dialéctico

21 Contra toda posición de tipo comteano o supuestamente “científica”

22 Cf. ‘The Degrees of Knowledge’ (New York: Scribners; London: Ejes) Cap. II.

cada una de sus fases, de los inflexibles requerimientos de leyes necesitantes, tanto dialécticas como fenomenales, ellos tratan al mismo tiempo de hacer lugar para la “libertad humana” (en un sentido equivocadísimo), la iniciativa humana y las energías humanas en la formación de acontecimientos. Augusto Comte tuvo al menos el mérito de exponer francamente una posición tan contradictoria, cuando se enorgullecía de su bastardo concepto de “inevitabilidad modificable”.

En este punto debemos aclarar que ninguna filosofía de la historia puede ser genuina si la filosofía general que la presupone, y de la cual es una parte, no reconoce la existencia de la libre voluntad humana (juntamente con las otras propiedades de la persona humana) y la existencia de Dios: siendo la consecuencia de esas dos verdades que la historia humana implica una doble especie de contingencia, por una parte en relación a la libertad trascendente de Dios y, por otra parte, en relación a la libre voluntad humana así como a los accidentes y vicisitudes naturales.

Si no creemos en la existencia de la libre voluntad humana, no podemos entender cómo el hombre puede ejercer, según dije antes, una influencia decisiva en el modo o la orientación específica de un cambio histórico que es necesario en sí mismo, o con respecto a las necesidades acumuladas a que responde; y tampoco podemos comprender que la necesidad histórica en cuestión se refiere a una especie de modelo general, que es, como regla, indeterminado y, por decido así, neutral en relación a lo que más importa a los corazones de los hombres: mientras que el modo, la orientación específica o inspiración científica que depende de la libertad humana provoca, para bien o para mal, el impacto más directo sobre personas humanas y sociedades humanas.

Y si no creemos en la existencia de Dios, no veremos, desde luego, la historia gobernada por Él desde arriba, como continuamente modelada y remodelada por Sus eternos propósitos, que compensan el mal por intermedio del cual la libre voluntad humana corrompe la historia humana, y tornan las pérdidas en ganancias. Pero entonces, si no vemos a la historia como un cuento contado por un idiota y si tratamos de establecer una filosofía de la historia, tendremos, en nuestro esfuerzo por hacer historia racional, que transferirle la verdadera racionalidad que ya no pertenece a los propósito

trascendentes divinos; en otras palabras, debemos transformar estos propósitos divinos o en propósitos internos propios de la historia y requerimientos dialécticos, o en leyes “científicas” que den forma a su desarrollo con pura necesidad. Fue mala suerte de la filosofía de la historia el haber sido anunciada al mundo moderno por filósofos que fueron falseadores de la divinidad, o absolutamente ateos. Solamente una filosofía de la historia espuria pudo ser producida lógicamente por ellos.

11. Concluamos esta sección con algunas palabras sobre la estructura del tiempo.

La materia predominante de la filosofía de la historia es el desarrollo del tiempo, la verdadera sucesión del tiempo. Aquí no estamos solamente enfrentados con la singularidad de acontecimientos particulares, sino con la singularidad del curso entero de los acontecimientos. Es una historia nunca repetida; es única. Y el objeto formal de la filosofía de la historia es el significado inteligible, hasta donde pueda ser percibido, de la evolución en cuestión.

Ahora quisiera observar que el tiempo, el tiempo de la historia humana, tiene una estructura interna. El tiempo no es simplemente un recipiente de residuos en el cual hombres prácticos tendrían que recoger oportunidades más o menos provechosas. El tiempo tiene un significado y una dirección. La historia humana está compuesta de períodos cada uno de los cuales está provisto de una estructura particular inteligible y, por ello, de requerimientos particulares básicos.

Estos períodos son los que he propuesto llamar los climas históricos varios y constelaciones históricas en la historia humana. Expresan estructuras inteligibles dadas, tanto en lo que respecta a las características dominantes sociales, políticas y jurídicas, como en lo que concierne a las características dominantes morales e ideológicas, en la vida temporal de la comunidad humana.

Con la cuestión de la estructura del tiempo, que acabo de tratar ligeramente, está estrechamente vinculada la cuestión de su irreversibilidad (es decir, de su carácter no cíclico, sino, “lineal” o “vectorial”). Al respecto me gustaría hacer notar algunas significativas observaciones de Mircea Eliade. En su libro, ‘Le mythe

de l' éternel retour', ²³ subraya el hecho de que la aceptación del tiempo – y de la historia – lejos de ser una cosa natural para el hombre, constituye una hazaña difícil y costosa. El hombre se conmueve naturalmente ante la irreversibilidad de su propia duración y ante la misma novedad de hechos impronosticables. Él se niega a enfrentarlos. De aquí la negación del tiempo por las civilizaciones arcaicas. Ellas se defendían contra la horrenda realidad de la historia, ya sea construyendo arquetipos mitológicos, ya sea concibiendo una abolición y regeneración periódicas del tiempo, o una, repetición de los mismos ciclos históricos.

Como he señalado en el comienzo de este capítulo, la aceptación del tiempo y de su historia fue una conquista de la cristiandad y de los tiempos modernos. Pero esta misma aceptación sería de tal naturaleza que conduciría al hombre a la desesperación si no pudiera descifrar algún significado transhistórico en el abrumador avance del tiempo hacia la noche de lo desconocido, atestada permanentemente de nuevos peligros.

LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA Y LA FILOSOFÍA MORAL EMPLEADAS ADECUADAMENTE

12. Dicho sea otra vez, la filosofía de la historia no es una parte de la metafísica, como creía Hegel. Pertenece a la filosofía moral, por cuanto se relaciona con las acciones humanas consideradas en la evolución de la humanidad. Y aquí tenemos que aceptar o rechazar los datos de la revelación judeo-cristiana. Si los aceptamos tendremos que distinguir entre dos órdenes – el orden de la naturaleza y el orden de la gracia; y entre estos dos reinados existenciales, distintos pero no separados – el mundo, por una parte, y el Reino de Dios, la Iglesia, por la otra. De aquí tendremos que distinguir entre una teología de la historia y una filosofía de la historia.

Hay una teología de la historia que está centrada en el Reino de Dios y la historia de la salvación (una teología de la historia de la salvación) ²⁴ que con-

²³ París, Gallirnard, 1949 (Trad., ingl: The Myth of the Eternal Return, Boilingen -Series. Pantheon Books,] 95-1).

²⁴ Ver. Ch. Journet. Introduction à la théologie (Paris: Desdée De' BroU\ver, 1947) pp. 73-76;159-203.

sidera tanto el desarrollo del mundo como el de la Iglesia, pero desde el punto de vista del desarrollo de la Iglesia. Y hay una filosofía de la historia, que está centrada en el mundo y la historia de las civilizaciones y que considera tanto el desarrollo de la Iglesia como el desarrollo del mundo, pero desde el punto de vista del desarrollo del mundo. En otras palabras, la teología de la historia está centrada en el misterio de la Iglesia, aunque considerando su relación con el mundo. Y la filosofía de la historia está centrada en el misterio del mundo, aunque considerando al mismo tiempo su relación con la Iglesia, con el reino de Dios en su estado de peregrinaje.

Si esto es verdad, significa que la filosofía de la historia pertenece a la filosofía moral adecuadamente considerada, o sea a la filosofía moral complementada con datos que el filósofo pide prestados a la teología, y que tratan de la condición existencial de este mismo ser humano cuyas acciones y conducta son el objeto de la filosofía moral. El filósofo de la moral tiene que tomar en cuenta todo dato (aun cuando dependiera de cierta clase de reconocimiento superracional que contribuya a hacer el hombre *real*, la condición existencial del hombre, genuinamente conocido por nosotros.²⁵

Una filosofía moral y una filosofía de la historia concebidas en la perspectiva del judaísmo o del musulmanismo o del hinduismo no serán perfectas; pueden estar seguras, sin embargo, de ser básicamente menos deficientes que cualquier filosofía moral o filosofía de la historia que se sostengan sólo racional y filosóficamente. La integridad de la perspectiva concreta en que tales disciplinas perciben cosas humanas depende del valor de verdad de la tradición religiosa con la que están relacionadas. Como resultado, creyendo, como nosotros, que la perspectiva cristiana es la eternamente verdadera, podemos decir que la sabiduría de la historia – que Berdiaeff llamó “historiosofía” – incumbe a la teología cristiana, pero también incumbe a la filosofía moral cristiana.

25 Véanse mis libros ‘Ensayo sobre Filosofía Cristiana’ y ‘Ciencia y Sabiduría’. A mi manera de ver, la filosofía moral debe hacer uso de los datos de la teología porque el objeto de aquélla es la conducta humana; por lo tanto necesita conocer la condición existencial del hombre en su integridad. No le basta conocer al hombre natural sino que necesita ilustrarse acerca del pecado original, la gracia, etc. Cosa diferente sucede con la filosofía especulativa, con la metafísica que sólo considera el contenido de la realidad. Cuestión distinta es que la filosofía especulativa necesite complementarse con la inspiración de la fe o ser protegida con las verdades de fe. En su propio reino no necesita de la teología.

Y yo insinuaría que la filosofía moral cristiana está más dispuesta que la teología a medir la exacta importancia del tiempo y del orden temporal. Está más dispuesta a reconocer que tienen sus propias finalidades y sus propios valores, a pesar de que son medios en relación a la eternidad. La filosofía cristiana se interesa por la dirección de la historia humana, no solamente en relación a la obra de la eterna salvación, en la cual la historia hace un impacto, sino también y principalmente en relación a la obra cumplida en la historia humana que es en sí misma terrenal e inmanente al tiempo.

¿Pero qué sucede con el filósofo puro, con el filósofo que sólo reconoce la luz de la razón natural, que rechaza todo dato derivado de la teología concerniente a la condición existencial del hombre? En sus manos la filosofía de la historia está sentenciada a desvanecerse en sus propias esperanzas o a exponerse a la mistificación, porque para llegar a cierto nivel de real profundidad y significación, inevitablemente se requieren datos proféticos. ¿Y dónde encontraría el filósofo puro datos proféticos auténticos? Me parece que la filosofía de la historia es un ejemplo sobresaliente de la necesidad de una verdadera filosofía del hombre, una filosofía moral íntegramente válida que ilumine al filósofo en el conocimiento del orden natural con la luz de un elevado conocimiento recibido de la teología, aunque en tanto avance con los pasos propios de la filosofía y no de la teología.

Como una confirmación de estas opiniones, quiero referirme a dos libros escritos por hombres de letras distinguidos cuyas perspectivas son más o menos diferentes a las mías (muy diferentes en el segundo caso), y cuya convergencia con mis propias conclusiones es de gran interés para mí.

Estoy pensando en primer lugar en el libro de Josef Pieper: ‘The End of Time’²⁶. Pieper, a mi manera de ver, hace al *opus philosophicum* demasiado dependiente de la teología. Pero, y esto es lo que más importa, insiste en que no hay filosofía de la historia posible sin la iluminación de la teología, dado que, como él mismo expresa, la cuestión esencial para el filósofo que contempla la historia es ¿cuál es el fin de la historia? “Una cuestión que trata de la salvación y la predestinación del hombre...”.

26 The End of Time. (London: Faber and Faber: N. York: Pantheon. 1954.)

En segundo lugar, estoy pensando en el libro ya mencionado de Mircea Eliade, especialmente en su capítulo “Le terreur de l’histoire”. La conclusión de Eliade es que *“el horizonte de arquetipos y repetición no puede ser trascendido sin impunidad a menos que aceptemos una filosofía de la libertad que no excluya a Dios. Y de hecho esto resulta verdad cuando el horizonte de arquetipos y repetición fue trascendido, por primera vez, por el judeo-cristianismo, que introdujo una categoría nueva en la experiencia religiosa: la categoría de la fe.”*²⁷ Y prosigue diciendo que la fe, en el sentido que él usa esta palabra – la fe que mueve montañas – significa para el hombre la mayor libertad posible, la libertad de entrar en la verdadera fábrica del universo, significa *“una nueva fórmula para la colaboración del hombre con la creación”,* la única que *“(aparte de su soteriología, en sentido estricto, de su valor religioso) es capaz de defender al hombre moderno del terror de la historia – una libertad, que tiene su origen y encuentra su garantía y sustento en Dios”.* En otras palabras, la cristiandad es la perspectiva vital propia del “hombre moderno” y del “hombre histórico”, de este hombre *“que simultáneamente descubrió la libertad personal y el tiempo lineal (en lugar del tiempo cíclico)...”* y sólo ella nos puede dar *“la certidumbre de que las tragedias históricas tienen un significado transhistórico, aunque este significado no sea siempre visible para la humanidad en su condición actual”.*²⁸

Claramente, la consecuencia de tales consideraciones es que el clima para el desarrollo de una filosofía de la historia genuina es el clima intelectual de la tradición judeo-cristiana.

27 Op. cit., pp. 236-237 (Trad. ingl., p. 160).

28 Ibid., pp. 238-239 (Trad. Ingl., pp. 161-162)

