



OBRAS DE RECONOCIMIENTO A JACQUES MARITAIN



EL SENTIDO DE LA HISTORIA DE MARITAIN *

Charles Journet

(El gran teólogo suizo Charles Journet, (1891-1974), fue desde muy joven amigo íntimo de Maritain. También fue su guía espiritual. En 1965 Pablo VI lo hizo Cardenal.)

El presente ensayo forma parte del libro *Jacques Maritain. The man and his achievement*, editado en EE. UU. por Joseph W. Evans en 1963, y en el que colaboraron destacados pensadores en homenaje a Maritain.

El título de este ensayo puede dar lugar a tres preguntas a propósito de la filosofía de Maritain: ¿Le permite esa filosofía tomar en cuenta de manera completa el devenir y la evolución? ¿Lo habilita para apreciar la tarea y el quehacer del historiador, como para definir con exactitud el conocimiento histórico? ¿Le hace posible llegar a conclusiones, sin extrapolaciones indebidas, sobre el significado de la aventura humana, sus orígenes y sus destinos?

* Traducido del inglés por ACC

R.G. Collingwood [1] piensa que si Heródoto, “el Padre de la Historia”, no tuvo sucesores inmediatos, es porque su genio, que lo impulsó a salvar del olvido y a evaluar los eventos del pasado, iba contra la tendencia general del pensamiento griego, que estaba dirigido, por el contrario, hacia lo inmutable e imperecible y era, por tanto, fundamentalmente anti-histórico. El mismo autor explica [2] que esta tendencia no proviene de ninguna incapacidad de los griegos de captar el devenir; era más bien su aguda y penosa percepción de la inestabilidad de las cosas que los llevó a escapar de la contingencia a fin de alzar los ojos hacia aquello que es duradero. Un fenómeno similar es encontrado, según Mircea Eliade, en los mitos de los pueblos arcaicos: su constante retorno a arquetipos es el único medio de escapar del vértigo del tiempo. En ambos casos, con los griegos al igual que con los primitivos, pareciera que un rechazo consciente de la historia llevaba a las mentes hacia una filosofía de de la permanencia y del ser.

En Aristóteles, el estar consciente de la distinción entre ser-en-acto y ser-en-potencia, lo llevó a dominar el conflicto fatal que enfrentaba a Parménides y Heráclito y a integrar plenamente el devenir en la filosofía del ser. Pero Aristóteles no pudo alcanzar la idea de creación; su creencia en la eternidad del mundo no le permitió liberarse de la concepción cíclica del devenir y de la historia. Correspondió a la revelación judeo-cristiana introducir la noción, no cíclica, sino lineal y vectorial del carácter del tiempo y del movimiento progresivo de la historia. La aceptación del tiempo y la historia, escribe Maritain, en referencia a algunas observaciones de Eliade en su libro ‘The Myth o the Eternal Return’,

“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.

1 R. G. Collingwood. ‘The Idea of History’. Part I, no. 6.

2 Ibid., no. 3.

“...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.” [3]

Acabamos de leer que la aceptación de la historia ha sido “una conquista de la cristiandad y de los tiempos modernos”. En efecto, la revelación judeo-cristiana nos habla de un progreso y de una fructificación del tiempo con respecto a la Historia Sagrada. No se preocupa de la historia del cosmos ni del progreso y fructificaciones del trabajo temporal del hombre. En este punto, Santo Tomás continúa pensando, en armonía con sus predecesores y de toda la antigüedad, incluido el Eclesiastés, que no hay nada nuevo bajo el sol. Efectivamente, desde el comienzo, la filosofía del ser estaba limitada por la ciencia de los antiguos. No se distinguía, en el primer grado de abstracción, el plano de la filosofía de la naturaleza de aquel de las ciencias experimentales. Parecían formar un solo bloque.

Pero entonces apareció una nueva manera de conocer la naturaleza, preparada por los trabajos de los doctores parisinos del siglo XIV, por Leonardo da Vinci y especialmente por Galileo. El lugar de la nueva disciplina, la física matemática, había sido señalado por Santo Tomás al hablar de la óptica y de la acústica. Pero esta ciencia todavía no había nacido. Cuando finalmente se presentó en escena, y cuando parecía que, como lo propuso Descartes, “nos iba a convertir en maestros y dueños de la naturaleza”, [4] destruyó de un golpe todo el edificio de la ciencia antigua. Pero como a esto se unió más adelante la filosofía del ser, se pensó que estabase confrontado con un dilema: el de elegir entre la Sabiduría o la Ciencia. Fue esta última, junto a las filosofías de compensación que propuso, la que triunfó.

3 J. Maritain. ‘Filosofía de la Historia’, pp. 36-37.

4 R. Descartes. ‘Discurso del método’. Sexta parte.

Tal era la tragedia intelectual que fue puesta en escena en los comienzos de nuestro mundo moderno, y que todavía está lejos de haber llegado a su fin.

Nadie ha alcanzado una comprensión más aguda de esto ni lo ha descrito con mayor penetración que Maritain. Él no ha cesado en sus estudios, constantemente profundizados, sobre la relación entre la filosofía y las ciencias, en mostrar a qué precio ha sido posible un acuerdo. Al asignarle un legítimo lugar en la jerarquía de los grados del saber a la física moderna y a las ciencias experimentales, se ha esforzado, por una parte, en liberarlas de las falsas filosofías que procuran anexarlas y, por otra, en abrirlas a los infinitos horizontes de investigación de la filosofía del ser.

Así, por ejemplo, la cuestión de las parte de necesidad y de contingencia en el cosmos necesita ser examinada nuevamente:

“Los antiguos atribuían a las esferas celestes una estructura divina y eterna, y a veces existía la tentación de mirar el universo como una máquina, cuyo plan de construcción tendría el valor de una estructura esencial, e impondría en todos sus eventos la misma necesidad que las esencias geométricas imponen en sus propiedades (la concepción spinosista de la naturaleza). Pero en realidad es todo lo contrario: el mundo de las estrellas y en particular el sistema solar son el resultado de una larga evolución gobernada a la vez por las exigencias de la naturaleza y de la materia y por la inmensa sucesión de condiciones de hecho... El universo ha resultado de una larga evolución histórica de una multitud de factores en interacción... El mundo no es un reloj, sino una república de naturalezas...” [5]

Re-exámenes similares son indispensables en el orden biológico:

“... la forma sustancial, en el dominio de la vida, podría considerarse como desbordando o trascendiendo, en sus virtualidades, las capacidades de la materia que ella informa en ciertas condiciones dadas, a la manera de un estilo arquitectónico o de una idea poética que podríamos imaginar aplicada a la materia. En suma, que tal idea podría considerarse entonces como un impulso

5 J. Maritain. ‘Razón y razones’. pp. 53 y 62

ontológico que se realiza según diversos tipos, en la línea de cierta clase. Pero naturalmente, tal evolución no podría verificarse sino dentro de los límites de la clase o de la especie en cuestión, por amplia que la supongamos.

“Si, después de esto, considerándola génesis hipotética de las diversas clases en sí, atendemos a la acción trascendente de la Primera Causa, podemos concebir que (sobre todo en aquellas épocas de formación en que el mundo se hallaba en su grado máximo de plasticidad y en que el influjo divino, pasado a la naturaleza, terminaba la obra de la creación) ese influjo divino que obra en la existencia, pasando a través de los seres creados y valiéndose de ellos como de causas instrumentales, pudo – y puede aún – aumentar y elevar las energías vitales que proceden de la forma, en el organismo animado por ésta, produciendo en la materia, quiero decir en las células germinativas, disposiciones superiores a las capacidades específicas del organismo en cuestión, de manera que en el momento de la generación, aparece una nueva forma sustancial, específicamente superior o más elevada en el ser, deducida de la potencia de la materia, así más perfectamente dispuesta.” [6]

En la errónea perspectiva del darwinismo,

“... el hombre no resultaba solamente el producto de una larga evolución de especies animales (lo que, después de todo, no es más que la cuestión secundaria, puramente histórica), sino que salía de esta evolución biológicamente sin discontinuidad metafísica, sin que, en un momento dado, comience con el ser humano algo completamente nuevo en la serie: una subsistencia espiritual que implique, en cada generación de un ser humano, la creación, por el autor de todas las cosas, de un alma individual, lanzada a la existencia para un destino eterno. El darwinismo no ha podido quebrantar la idea cristiana del hombre y de la persona humana, apoyada en el dogma revelado.” [7]

Por último, igual re-examen es requerido en el plano del desarrollo humano. Apoyado, por ejemplo, en los datos de la etnología, pero interpretados a la luz

6 J. Maritain. ‘El alcance de la razón’. pp. 37-38

7 J. Maritain. ‘Humanismo Integral’. pp. 36-37

de lo que la filosofía nos enseña acerca de la naturaleza humana, el filósofo de la historia será capaz de desprender una ley vectorial, es decir, una ley de capital importancia concerniente al desarrollo lineal de la historia, “la ley del paso del régimen o estado ‘mágico’ al régimen o estado ‘racional’ en la historia de la cultura humana”. [8]

Vemos, pues, cuál es la respuesta a nuestra primera pregunta: ¿permite una filosofía del ser, como la de Maritain, hacer justicia al devenir, a la evolución, al movimiento de la historia? Veamos ahora la segunda pregunta.

¿La filosofía de Maritain, lo habilita para apreciar la tarea y el quehacer del historiador, para definir con exactitud el conocimiento histórico?

Una dificultad se presenta aquí de inmediato. Todos consideran la historia como una ciencia y hablan de ciencias históricas. Para Aristóteles, en cambio, la historia no puede ser una ciencia. La historia nos habla de lo que ha sucedido y, por tanto, de lo singular. La poesía, que propone lo que pudiera suceder y libera de alguna forma las lecciones de la historia, es tal vez más cercana a la filosofía. [9] Una nos dice que Croesus y Polícrates terminaron en bancarrota; la otra nos dará a conocer que las grandes fortunas son cercanas a las grandes catástrofes. ¿A quién creerle? ¿A Aristóteles o a los modernos?

Cuando, por una parte, se dice que los griegos, con Heródoto y Tucídides, elevaron la historia al rango de ciencia, se piensa en el trabajo que les permitió sustituir las leyendas y los mitos por una coordinada y documentada cuenta del pasado. Y esto es correcto: Todos podrán estar de acuerdo en que, en este sentido, la historia es una ciencia. “La historia”, escribe Henri Marrou, “es en realidad un conocimiento científico, especificado por su propio objeto – el pasado humano – y su técnica metodológica (investigativa, crítica, interpretativa), ella misma determinada por su objeto: la razón humana se adapta a sí misma a la difíciles misiones que le son encomendadas, pero es siempre la misma razón que actúa y cuyo trabajo observamos.” [10]

8 J. Maritain. ‘Filosofía de la Historia’. p. 96

9 Aristóteles. Poetics. 1451b.

10 H. Marrou. ‘La foi historique’, en ‘Les Etudes Philosophiques’. no. 2, April-June 1959.

Sin embargo, por otra parte, existe acuerdo hoy día en que la verdad histórica es completamente diferente de la verdad de las ciencias matemáticas o naturales. Esto no quiere decir que el historiador tiene que crear la verdad histórica; su rol es ayudarnos a descubrirla, representar más inteligible el objeto, representando más inteligible el sujeto. La verdad histórica es – ella también – una conformidad con el ser, pero con el ser singular. La elucidación histórica nunca nos provee de una *raison d'être* extraída de lo que las cosas son en su misma esencia. En este sentido, si se toma “las palabras ‘ciencia’ y científico’ en el sentido amplio aristotélico (conocimiento establecido intelectualmente de modo convincente y demostrativo) cuando cubre, de manera analógica, a ambas, filosofía y ciencia de los fenómenos”, [11] tendrá que reconocerse, con Aristóteles, que la historia no es una ciencia.

Estas precisiones dan lugar inmediatamente a una importante observación:

“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 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.” [12]

11 J.M. ‘Filosofía de la Historia’. p. 3

12 Ibid., pp.7-8

Maritain cita aquí a Marrou: “Mientras más inteligente, cultivado, rico en vivida experiencia, abierto a todos los valores del hombre, más capaz será de encontrar las cosas en el pasado, y su conocimiento será más susceptible de riquezas y verdad.” [13]

¿Cuáles son las relaciones entre historia y la filosofía de la historia?

“Buenos historiadores – debido a su conocimiento de las contingencias, complejidades e incertidumbres del trabajo histórico y, aún más, de la dosis de ininteligibilidad que la historia encierra – tienen una natural desconfianza por la filosofía de la historia...

“Y aun así, 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.” [14]

Vemos, pues, la doble tarea que impone sobre si mismo el filósofo: por un lado, dejar de lado las falsas filosofía que claman explicar racionalmente la historia o reconstruirla de acuerdo a leyes necesarias; y por el otro, trabajar hacia la elaboración de una filosofía de la historia que no 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.” [15]

La luz de la historia es distinta en naturaleza de la luz de la filosofía de la historia, no obstante lo cercana que pueda ser su relación.

13 Ibid., p. 8

14 Ibid., pp. 29-30

15 Ibid., p. 34

“Por un lado, tenemos la historia tomada integralmente, en la cual el historiador asciende, por decir así, del nivel de la historia de los hechos hacia la filosofía – sin alcanzar empero el nivel propio de la filosofía. y, por otro lado, tenemos la filosofía de la historia, en la cual el filósofo asciende del nivel de la filosofía moral de la historia, en la cual el filósofo desciende del nivel de la filosofía moral hacia la historia sin alcanzar el nivel propio de la historia...”

“Es normal para el historiador – el historiador real – sentir una inclinación hacia la filosofía de la historia, como es normal para el físico o el biólogo sentir una atracción por la filosofía de la naturaleza. En ambos casos, la línea de demarcación puede ser cruzada sin peligro, y el anhelo en cuestión satisfecho genuinamente, siempre y cuando se llegue realmente a ser un filósofo, en otras palabras, si uno llega realmente a poseer una nueva virtud intelectual.” [16]

Collingwood observa que el trabajo del historiador termina en el presente y que la ciencia histórica, como tal, no sabe nada sobre escatología. [17] Pero, ¿no podría el filósofo de la historia interesarse en trans-histórico fin de la historia? Si es creyente, ¿no sabría que el Reino de Dios se realizará no en la historia, sino más allá de la historia? ¿Y puede el historiador, no ya directamente como historiador, sino al menos como hombre, dejar de tener una visión filosófica, sea verdadera o falsa, sobre la vida y la historia?

Llegamos ahora a nuestra última pregunta: ¿le permite su filosofía a Maritain llegar a conclusiones, sin extrapolaciones indebidas, sobre el significado de la aventura humana, sus orígenes y sus destinos?

La cristianidad nos ha enseñado que la historia tiene una dirección, que trabaja en una determinada dirección; que no es un eterno retorno y que no se mueve en círculos; que el tiempo es lineal o vectorial, no cíclico; que es estructurada; que la humanidad está unida en sus orígenes y en sus destinos; que existe una historia universal. Con la ayuda de la revelación cristiana, San Agustín será capaz, en su ‘Ciudad de Dios’, de intentar

16 Ibid., pp. 167-169

17 R. G. Collingwood. Obra citada. Part II, no. 3

“mostrar el sentido inteligible y, por así decir, transhistórico de la historia, el sentido inteligible de la secuencia o desarrollo de los acontecimientos en el tiempo.” [18]

Pero en estos puntos, la filosofía, como un trabajo de pura razón, permanece en silencio. Cuando llegamos al ‘por qué’ de lo que llega a existir en el mundo, y a los orígenes y al supremo destino de la aventura humana, ¿qué puede hacer la filosofía sino permanecer en silencio y dar paso al mito? Consecuentemente, ¿cómo podría ser posible una filosofía de la historia, que no sería otra cosa que un sueño o una mentira? La dificultad es evidente.

Ha parecido insoluble a numerosas buenas mentes acostumbradas a la manera teológica de pensar. Para ellos, no hay más que una manera válida de reflexionar sobre la historia, aquella de la teología. La teología de la historia sólo puede ser construida en términos de revelación; razón que sin duda tendrá su parte a jugar en ella, pero como sirviente de la fe. Una filosofía cristiana de la historia, si no significa nada más que una teología, les parece ser una contradicción en los términos. En consecuencia, el único curso a seguir por la filosofía es renunciar a pensar acerca de la historia.

La solución contraria es la de Hegel. En lugar de humillar la filosofía frente a la teología, Hegel intenta reabsorber el contenido de la teología en su filosofía. Reconoce la importancia excepcional de las revelaciones de la Cristianidad sobre la Creación, la Caída, la Encarnación, la Pasión y el Juicio Final. Pero ellos tienen para él el valor de un mito cuyo significado corresponde desentrañar al filósofo de la historia. Es el Espíritu, según la concepción de Hegel, en el que la Humanidad colectiva se aliena a sí misma, muere y vuelve de nuevo a la vida y se transfigura.

De la revelación judeo-cristiana, no aceptada como verdad, Karl Jaspers pide prestadas sus visiones fundamentales sobre el significado de la historia: “Todos los hombres se relacionan en Adán, originados en la mano de Dios y creados a Su imagen. En el comienzo fue la evidencia del Ser en un presente sin consciencia. La Caída nos puso en el camino que conduce, por medio del

18 J.M. ‘Filosofía de la Historia’. p. 2

conocimiento y de una actividad práctica finita con objetivos temporales, hacia la lucidez conscientemente manifiesta. Con la consumación del fin alcanzaremos la concordia de las almas, nos veremos unos a otros en un presente de amor en un entendimiento sin fronteras, miembros de una realidad singular de espíritus eternos. Todos estos son símbolos, no realidades. El significado de la historia universal, en cuanto es empíricamente accesible – sea que posea tal significado, o que los seres humanos sólo se lo atribuyan – sólo podemos comprenderlo guiados por la idea de la unidad de toda la historia. Examinaremos hechos empíricos a fin de ver hasta donde están en acuerdo con semejante idea de unidad, o cuán profunda y absolutamente la contradicen.” [19]

Tal concepción de la historia, no obstante lo débil e insegura que pueda ser, marca un progreso sobre la visión panteísta de Hegel y sobre las posiciones de Kant, de acuerdo a quien, la Naturaleza, de la misma manera en que gobierna el mundo por medio de leyes inquebrantables, gobierna la historia humana con intenciones infalibles, haciendo uso de la estupidez y de la malicia de los individuos por el bien mayor de la especie humana, y así causar el progreso en ella, a pesar de ellos, del reino de la razón y la libertad: “La Naturaleza nos hace de inclinaciones egoístas a fin de ayudar a la voluntad general que se funda en la razón y que, no obstante lo respetable que sea, es impotente en la práctica... De manera que el problema de la constitución del Estado puede ser solucionado incluso por un pueblo de demonios.” [20]

Vemos aquí hasta donde llega la filosofía cuando renuncia a la revelación o piensa en encerrarla “dentro de los límites de la razón”.

Solamente la noción de ‘filosofía moral adecuadamente considerada’, elaborada por Maritain, puede proveer una solución aquí como en otros dominios, por ejemplo, en el de la filosofía de la religión:

“... 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,

19 K. Jaspers. ‘Von Ursprung und Ziel der Geschichte’. p 18

20 E. Kant. ‘Zum ewwigen Frieden, no. 1

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... 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.” [21]

A la luz de la revelación cristiana, el filósofo está habilitado para estudiar la conducta del hombre existencial, del hombre caído y redimido, no directamente, como hacen los teólogos, en su relación al fin último de la vida eterna, pero directamente en su relación a los fines infravalentes de la cultura y de la vida temporal. Una multitud de problemas serán así iluminados.

La parábola del trigo y la cizaña, por ejemplo, resulta válida no sólo para el reino de la gracia, sino también, como el filósofo de la historia lo establecerá, para el mundo. Significa que el avance de la historia es un doble y antagónico movimiento de ascensión y descenso; esto es, un doble progreso simultáneo en el bien y en el mal. “Esta es una ley de importancia básica... si tratamos de interpretar la historia humana”. [22]

A las supremas preguntas sobre el origen, vicisitudes y destinos de la humanidad, sobre las relaciones entre la libertad divina y la libertad creada, y sobre la mezcla del bien y el mal en la formación de la historia, las respuestas serán dadas, no por la atracción a los sueños, los mitos y las extrapolaciones, sino por la más alta fuente de la revelación y la teología.

21 J.M. ‘Filosofía de la Historia’. pp. 37-38

22 Ibid., pp. 9-10

Sin embargo, la filosofía cristiana de la historia, siempre atenta a lo humano – sin mencionar el hecho de que reducirá a nada semejantes errores como la ley comtiana de los tres estados de la humanidad – se aplicará a escrutinizar el misterio mismo del mundo y de su inestabilidad, tanto como este misterio es distinto del misterio de la Iglesia como las cosas que son del César son distintas de las cosas que son de Dios, y tanto también como las actividades del mundo comienzan a perjudicar la pureza del Evangelio en el interior mismo de las sociedades que se creen cristianas. Estudiando en el curso del tiempo las relaciones de interacción y mutua influencia de la cristiandad y las culturas profanas, del Reino de Dios y de los reinos de este mundo, el filósofo de la historia abrirá cada día, al mismo teólogo de la historia, campos de investigación todavía inexplorados.

