

Textos

La filosofía en torno a la historia

• Miguel Montoya Salas



PUBLICACIONES
VICERRECTORADO ACADÉMICO

C O D E P R E

La filosofía en torno a la historia

La filosofía en torno a la historia

• Miguel Montoya Salas



PUBLICACIONES
VICERRECTORADO ACADÉMICO
C O D E P R E

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
Autoridades Universitarias

- *Rector*
Léster Rodríguez Herrera
- *Vicerrector Académico*
Humberto Ruiz Calderón
- *Vicerrector Administrativo*
Mario Bonucci Rossini
- *Secretaria*
Nancy Rivas de Prado

PUBLICACIONES
VICERRECTORADO
ACADÉMICO

- *Director*
Humberto Ruiz Calderón
- *Coordinación editorial*
Luis Ricardo Dávila
- *Producción editorial*
Yelliza A. García A.
- *Consejo editorial*
Tomás Bandes
Asdrúbal Baptista
Rafael Cartay
Mariano Nava
Román Hernández
Gregory Zambrano

COLECCIÓN
Textos Universitarios

- *Comité editorial*
María del Carmen Araque
Raquel Flores
Bernardo Fontal
Hebert Lobo
Josefina Peña
Marlene Peñaloza
Iris Perdomo
José Villalobos

COLECCIÓN
Textos Universitarios

Publicaciones
Vicerrectorado
Académico

La filosofía en torno a la historia

Primera edición, 2008

- © Universidad de Los Andes
Vicerrectorado Académico
CODEPRE
- © Miguel Montoya Salas

- *Concepto de colección
y diseño de portada*
Kataliñ Alava
- *Corrección*
Raúl Gamarra Obando (Vicerrectorado Académico)
- *Diseño y diagramación*
Freddy Parra Cepeda
- *Impresión*
Gráficas El Portatítulo C.A.

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY
Depósito Legal: LF23720081002208
ISBN: 978-980-11-1186-3

Prohibida la reproducción
total o parcial de esta obra
sin la autorización escrita
del autor y el editor

Universidad de Los Andes
Av. 3 Independencia
Edificio Central del Rectorado
Mérida, Venezuela
publicacionesva@ula.ve
[http://viceacademico.ula.ve/
publicacionesva](http://viceacademico.ula.ve/publicacionesva)

- Los trabajos publicados en la
Colección Textos Universitarios
han sido rigurosamente
seleccionados y arbitrados
por especialistas en las
diferentes disciplinas.

Impreso en Venezuela
Printed in Venezuela

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
Autoridades Universitarias

- *Rector*
Mario Bonucci Rossini
- *Vicerrectora Académica*
Patricia Rosenzweig
- *Vicerrector Administrativo*
Manuel Aranguren Rincón
- *Secretario*
José María Andérez

PUBLICACIONES
VICERRECTORADO
ACADÉMICO

- *Dirección editorial*
Patricia Rosenzweig
- *Coordinación editorial*
Víctor García
- *Coordinación del Consejo editorial*
Roberto Donoso
- *Consejo editorial*
Rosa Amelia Asuaje
Pedro Rivas
Rosalba Linares
Carlos Baptista
Tomasz Suárez Litvin
Ricardo Rafael Contreras
- *Producción editorial*
Yelliza García A.
- *Producción libro electrónico*
Miguel Rodríguez

Primera edición digital 2011

Hecho el depósito de ley

Universidad de Los Andes
Av. 3 Independencia
Edificio Central del Rectorado
Mérida, Venezuela
publicacionesva@ula.ve
publicacionesva@gmail.com
www2.ula.ve/publicacionesacademico

Los trabajos publicados en esta Colección han sido rigurosamente seleccionados y arbitrados por especialistas en las diferentes disciplinas

El objetivo de la filosofía consiste en aprehender la idea en su forma verdadera y universal. En la naturaleza la obra de la razón está encadenada a la necesidad, pero el reino del espíritu es el reino de la libertad

(Discurso pronunciado por Hegel el 22 de octubre de 1818, en la apertura del curso académico en Berlín)*

* G. W. F. Hegel: *La Lógica*. Barcelona, Ediciones Orbis (Primera parte), 1984; p. 16.

Puesto que en toda investigación sobre cosas que tienen principios, causas o elementos, el saber y la ciencia resultan del conocimiento de estos, es evidente que también en la ciencia de la naturaleza tenemos que determinar en primer lugar cuanto se refiere a los principios.

*La vía natural consiste en ir desde lo más cognoscible y más claro para nosotros hacia lo que es más claro y más cognoscible por naturaleza, porque lo cognoscible con respecto a nosotros no es lo mismo que lo cognoscible en sentido absoluto. Por eso tenemos que proceder de esta manera: desde lo que es menos claro por naturaleza, pero más claro para nosotros, a lo que es más claro y cognoscible por naturaleza.**

* Aristóteles. *Física*. Libro primero, capítulo primero: 184b, 10-28; Madrid, 2002, Editorial Gredos; pp. 82-83.

Carta (de presentación)*

Sevilla (en lo inmediato).

Sin fecha (porque escribiré, a partir de ahora, en distintos momentos).

Querida amiga Roberta Rodolfi:

Abrazos para ti y los afectos comunes que tengas cerca.

De seguro te extrañará recibir, por correo ordinario, a mano, sobre papel y, por lo menos seis meses después de haber sido terminada, esta carta... Prescindiendo deliberadamente, de lo impersonal de Internet, de paso.

La razón es sencilla y tal vez un poquito complicada a la vez: como es posible que supongas, extraño mucho a todos mis amigos de la Mérida venezolana... y escribiéndote así, desde dentro de mí, comunicando al papel a través de mi brazo y mano lo que siento, puedo sentir que los tengo más cerca. Te he escogido a ti para escribir esta carta porque, en buena parte, la mayoría de mis amigos los conocí por tu intermedio, es decir, por ser yo tu amigo es que pasé a serlo de ellos también, y como eres, entonces, el vínculo con ellos, escribiéndote a ti, me dirijo a ellos también.

* Con autorización del emisor y la receptora de esta carta, se publican algunas partes de su contenido.

Sí, ya sé, de seguro allá habrán comentado que estoy *en la tierra que me vio nacer*, usando el tópico de rigor, aunque me parece un poco difícil que, cuando *eso* pasó, ella haya *visto* mucho, porque *la cosa* fue de madrugada y, según me cuentan, la partera debió valerse de un *jachón*, una especie de antorcha hecha con madera de pino, que los canarios suelen llamar *tea* y en cuyo extremo superior le amarraban unos trapos viejos impregnados con algo de *querosén* para encenderla. Es posible también, mi apreciada amiga, siguiendo con el *tópico* en cuestión, que pueda decirse que estoy a un día de navegación por mar, del sitio, o más exactamente a unos trescientos euros de alcanzarlo por avión. De cualquier manera: no me hallo en casa. Siento extraños los olores, los colores, los sabores, el ritmo de vida, las actitudes de la gente, los giros del habla, la distribución de las viviendas, las calles... No siento afinidad, paisanaje, connacionalidad ni nada que se le parezca a *estos españoles* conmigo, hasta me *choca* su *acento castellano*, *distinto al mío*, con las *eses* arrastradas y las *ces* que suenan como *zetas*. Además de que comunicarme con ellos es casi tan difícil como hacerlo con alguien de otra lengua: siempre buscando la palabra *precisa* para que comprendan lo que quiero decir y esforzando el oído para captar si lo que dicen lo hacen como ironía, burla, chiste o reclamo. Como me dijo mi hermano, el que vive en Valencia y el único de nosotros que había vuelto a suelo español: “*me siento más musió aquí que en Venezuela.*”

Roberta, tú debes entender mi situación, pues también tienes raíces en Europa, aunque por el lado italiano. No es sólo lo que te he referido antes; sino también lo que se puede captar entre la gente que transita por el *Puente de Triana*, los turistas alemanes, japoneses o ingleses que suben a *La Giralda*, los jubilados que se reúnen en torno a una mesa de cualquiera de estos curiosos bares y cafés a los que asisten, lo mismo a beber un *tinto* que un *manchado*, hombres, mujeres y niños; los jóvenes que *arman* una *botellona* en la calle Padre Duque, los ya no tan jóvenes que van de marcha de pub en pub e incluso entre quienes, de manera personalizada y eficiente son atendidos, sin colas (cuando se ve una cola de más de tres personas en un banco, de inmediato se piensa que esa institución no sirve), en cualquiera de las muchas agencias bancarias

establecidas en distintos puntos de la ciudad, no se siente entusiasmo, angustia, preocupación, duda, temor o expectación, sino, más bien puro *cachondeo* que es, más bien, a mi modo de ver, mera conformidad.

España y Europa parecen, por mucha globalización en las comunicaciones y los mercados de la que puedan jactarse, *museos* en los que no hay nada nuevo que inventar, entonces uno extraña el desorden venezolano y latinoamericano.

Claro que, Roberta, uno tampoco tiene una mirada límpida en cuanto a objetividad para apreciar la realidad actual del Viejo Continente; uno forma parte, en cierta manera, del híbrido cultural que se ha encarnado en Latinoamérica y pertenece a muchas tradiciones y a ninguna en especial, además de la propia personalidad con la que la biografía personal lo ha cincelado a uno, y en consecuencia, la apreciación que uno pueda hacer de esta gente, estos pueblos y estos países puede estar errada y sólo merezca la atención que puede despertar cualquier comentario curioso.

Con eso rumiaba, hasta que, en días pasados, mirando el Guadalquivir, tratando de adivinar para qué lado corre, desde el Puente del Generalísimo (más de un cuarto de siglo después de muerto Franco, su presencia *nominal*, en las denominaciones de calles, plazas y lugares, aunque oficialmente lo hayan cambiado por otros, y *simbólica*, los escudos de la falange, por ejemplo, es posible verlos todavía sobre algunas fachadas de edificaciones y monumentos, sigue vivita y coleando o agonizando), de improviso, me topé con tu hijo Chemané y su esposa Jenny, que andaban caminando por estos lados, cumpliendo con la obligada Luna de Miel y explorando la posibilidad de asentar su domicilio en alguno de los lugares que permita la nacionalidad europea de haber nacido, en el caso de él, de vientre *itálico*.

Los asuntos de los que te he escrito, tratándose de tu hijo y de su también ambigua pertenencia al país en el que nació o a la historia de la que proviene la cultura doméstica en la que fue formado por ti y tus padres, salieron a relucir sin lograr ponernos de acuerdo. Para él Europa no es ningún museo; ni siquiera un museo arqueológico, como es el caso de Sevilla; sino el espacio geográfico en el que nacieron los valores en los que fue educado por el sistema educativo venezolano y a

partir de los que ha medido sus actos y los de los demás; por tanto, cree que merece un lugar aquí y con esa ilusión sembrada en su corazón, ha recorrido, formando parte ya de las nóminas de la Seguridad Social Italiana y del paro, varios de los hitos urbanos de los que le han hablado tanto los libros de arquitectura, historia, pintura, poesía, teatro, escultura, cine, literatura.

Y cuando yo, que seguía arrastrando el fardo del pesimismo, le leí un verso del poeta Luis Cernuda, que tenía copiado en el reverso de una factura de una llamada telefónica hecha a Venezuela, en el que este poeta nacido aquí pareciera definir al gentilicio español como una resignación:

*Si yo soy español, lo soy
a la manera de aquellos que no pueden
ser otra cosa; y entre todas las cargas
que, al nacer yo, el destino pusiera
sobre mí, ha sido ésa la más dura.*

En respuesta, tu hijo desde el centro mismo de su corazón me recitó, de memoria, un verso de Rafael Arraiz Lucca, como buscando doblegar mi falta de esperanza:

*Más allá de sí misma la montaña
infunde en mí la alegría
por lo que está detrás:
todas las direcciones posibles
con tan sólo apuntar a la voluntad
sin el artificio de la brújula.*

Este leve contrapunteo de versos pareció hacer magia y a partir de entonces empezamos a hablar de libros, autores, ediciones, y visitamos las librerías, los anticuarios de libros (nuestros libros usados) y la Feria Anual del Libro de Plaza Nueva (allí nos encontramos con los profesores Robinson Meza y Francisco Moro de la Escuela de Historia de la ULA; del primero te he hablado bastante porque es un amigo al

que estimo muchísimo y el segundo es un amigo común, ¿no?, y sus esposas Mailyn, que me las has escuchado nombrar pero no la conoces personalmente y Leidith, a la que sí conoces; quienes realizan estudios de doctorado en las universidades de Sevilla y Barcelona), no a comprar alguna obra en especial, sino por el placer de reencontrarnos con viejos y nuevos conocidos y enterarnos de qué habían escrito de nuevo, cuáles de sus obras desaparecidas habían sido reeditadas, qué nuevos escritores visitaban los eternos temas de la literatura, qué enfoques innovadores de investigación y análisis en el conocimiento humanístico habían atraído a las casas editoriales y habían logrado abandonar, así, el silencio de las paredes de las aulas y las bibliotecas universitarias; e incluso indagando por los motivos que exploran ahora los poetas más recientes. Abriendo libros, revisando índices, consultando editoriales, contabilizando ediciones, analizando los sistemas de organización de los libros en los estantes, fijándonos en la tipología de los clientes de las librerías, comparando las edades de los que huraban en la sección de los libros de historia con las de los que lo hacían en la de arte, preguntando por precios para convertirlos en bolívares, así se nos fue la tarde y sólo cuando a las diez de la noche cerraron los comercios, fuimos hasta una cafetería a establecer un balance de la jornada cumplida.

Todo fue coincidencias, juicios tolerantes de parte y parte, escuchar y ser escuchado. Estuvimos optimistas durante todas esas horas compartidas por el laberinto de la letra impresa y nos dimos cuenta, entonces, de que *nuestra* patria es la de los libros... Ese es el lugar al que sí sentimos que llegamos y al que siempre extrañamos.

Tu hijo y tu nuera viajaban dos días después hacia Granada; querían visitar también la Mérida de Extremadura y Córdoba antes de acercarse a Marruecos, y como el equipaje lo llevaban en los morrales que portaban y no habían contactado aún ningún lugar en el cual quedarse, aceptaron ir al hostel en el que estábamos hospedados; allí Mary nos esperaba con algo de comer ya hecho y seguimos conversando de todo, hasta que el sueño nos venció y nos acomodamos lo mejor que pudimos con unas colchonetas y unas frazadas que pedimos al dueño del hostel. Los dos días siguientes, aprovechando que ya entraba el verano y que

esta ciudad se paraliza, nos fuimos los cuatro a caminar por toda esta suma de ciudades, culturas y épocas que es Sevilla.

Los acompañamos también al terminal de autobuses de la Plaza de Armas, para que continuaran con su periplo. Cuando regresamos al hostel nos percatamos de que a Chemané se le había quedado un libro, más bien unas páginas impresas por una sola cara, en formato de libro y anilladas como tal. Al principio no le presté mucha atención; pero más tarde las tomé dispuesto a ver de qué trataba, y la sorpresa fue mayúscula, pues era un libro escrito por nuestro común amigo de Mérida, Miguel Montoya Salas, y con un sugerente título: *La filosofía en torno a la historia*. No sé si tu hijo lo dejaría a propósito o por descuido; pero fuere por lo que fuere, le agradezco mucho que lo haya hecho, pues ello posibilitó que tuviera acceso a una obra antes de salir impresa, algo que para mí siempre ha tenido un encanto especial y que, para colmo, casi una *perversión intelectual*. Te la voy a resumir, muy a grandes rasgos, por supuesto, antes de que esté impresa como lo que todavía se entiende por *libro*, porque es seguro que Miguel te lo va a obsequiar con todo cariño, pues él te aprecia mucho, como sabrás de sobra.

Lo leí y lo disfruté porque se ocupa del único oficio profesional del que nunca renegaré y que es también el de Miguel: el de la Historia; porque está muy bien escrito y porque lo enfoca desde la perspectiva que él domina muy bien, la de la Filosofía, ámbitos del saber en los que él se ha formado por su cuenta, con magníficos maestros del pensamiento: Briceño Guerrero, Otto Maduro y Alberto Rosales, venezolanos todos y con los correspondientes diplomas universitarios. Sin olvidarnos, como estarás pronta a señalar, de que Miguel conoce muy bien el griego y el latín, porque los ha estudiado y enseñado durante largos años y que los últimos años los ha dedicado al estudio del alemán. En otras palabras: no le están vedadas las principales lenguas en las que se han construido las ideas de la Cultura occidental.

Decir *bien escrito* es quedarse corto, porque ambos sabemos que Miguel mantiene, desde que lo conocemos, y de eso hay una bastante buena suma del tiempo que no perdona, una relación casi pasional con la lengua castellana, la cual conoce como asiduo lector y espléndido conversador y con la cual le gusta jugar explorando sus posibilidades

de decir (*veíble* en lugar de *visible*) y *desdecirse* (preguntar si existirá la *perrunidad*, para burlarse de la cursilería de algunos regionalismos), creando verbos (*ex-amenizar*, que no es lo mismo que examinar o evaluar sino *aplicar el modelo, más bien formato, de evaluación que se niega a desaparecer en la educación venezolana*) o rescatando antiguos términos (el de *escotero*, por ejemplo). En consecuencia él logra darle, al discurso que gobierna este libro, *frescura*, a pesar de que está tratando temas profundos de la reflexión filosófica en torno a la Historia.

Me parece, y cuando tú lo leas, Roberta, a lo mejor compartes conmigo la impresión, que es una excelente muestra de esa frescura en el discurso de Miguel en este libro cuando dice que en el siglo XVIII europeo aún pesaba *la herrumbre escolástica*, porque *la teología no había soltado las amarras del mundo*. ¿No te da la impresión de que nuestro autor y amigo casi hace *humor* con la Historia y la Filosofía?

Pero cuidado, y antes de que me lo adviertas, esa *frescura* y *humor* no le resta ninguna formalidad a la exposición que se hace a lo largo del libro, la cual se acoge al criterio usual de organización: introducción, exposición de los contenidos en capítulos, conclusiones y bibliografía...

En cuanto a la exposición, está hecha en cuatro unidades temáticas:

I Búsquedas de la Filosofía

Aquí se explicita que el libro no es una *Historia de la Filosofía* (campo específico de la Historia), tampoco *Filosofía de la Historia* (rama concreta del pensamiento filosófico; pero que por sí sola no es la Filosofía); ni mucho menos *Filosofía en la Historia* (la presencia de la reflexión filosófica en el devenir histórico); sino más bien *Filosofía en torno a la Historia*, siendo ésta, como tiene Miguel Montoya buen cuidado de indicar, la realidad que no cesa de transcurrir y que, por ello, resulta inaprehensible.

II La Filosofía de la Historia (Hegel)

Nuestro amigo y autor explica cómo edificó Hegel (vitalmente, puesto que señala las etapas de la vida de este filósofo en las que fue madurando sus ideas, desde las *hipótesis de juventud* hasta

las *tesis de madurez*) con las que edificó su *Filosofía en torno a la Historia Universal*.

III La materia

Este capítulo, el más breve de todos, se ocupa de seguir el encadenamiento de ideas, desde Anaxágoras, sobre las que se construyó el concepto de *materia*, equiparable al de *razón* y sobre el cual Hegel concibió la dimensión de la historicidad, en la que sería posible concebir el acontecer humano y que Marx y Bloch (la *izquierda hegeliana*) pensaron como *continuidad dialéctica*.

IV La Filosofía de la Historia después de Hegel

Trata sobre lo que anuncia su título en las personas (más bien las ideas) de Ranke, Marx, Lukacs, Heidegger y Theilhard de Chardin, alemanes tres de ellos, húngaro el tercero y francés el último.

Como bien supondrás, Miguel no se conforma con *echar el cuento* de las ideas y planteamientos de los pensadores y filósofos que han reflexionado sobre la Historia; sino que, además, aporta sus propios análisis e interpretaciones, con pleno derecho, por lo demás, porque es un estudioso de la Historia, la Filosofía y las lenguas en las que una y otra se han hecho presentes en el devenir de la cultura occidental, desde su cuna griega hasta su expansión por el resto del planeta...

Así, por ejemplo, él también evalúa, con criterio muy propio, el hecho de que muchas ramas del saber hayan hecho suya la tendencia de establecer una *mirada histórica* sobre su desarrollo en el tiempo, diciendo que "...la proliferación de (las) historias en las ciencias particulares parecieran alejar al hecho histórico de su sujeto: el hombre", pues, asoma Miguel la siguiente definición de *historia*: "...es el contexto de toda la producción humana".

Roberta: esta carta, y tiembla, porque es posible que puedan llegarte otras, ha terminado siendo algo *catártica*; pues después de escribirla me he *limpiado* un poco de la angustia por extrañar a los amigos más que a la geografía, te he dado noticias de tus afectos más personales y te he hablado de la producción intelectual de un amigo común muy inteligente, como lo son todos nuestros amigos, la cual, si supieras, está

muy cercana a la línea editorial que pareciera predominar ahora por estos lados: la de producción de textos con esquemas de contenido no demasiado ambiciosos y con un lenguaje sin *rebuscamiento*, asequible tanto para estudiantes como para el público lector de la calle, es decir, para la juventud y la madurez. Y estoy seguro de que cuando *Filosofía en torno a la Historia* esté en la calle como libro impreso y tú, finalmente, puedas leerlo directamente, todo aquel que tenga *temor reverencial* por acceder al pensamiento filosófico por considerarlo *enrevesado* podrá hacerlo y comprobar que ese temor es infundado...

Sin más que incluir en esta carta y enviándole mis saludos nostálgicos a todos los amigos comunes, me despido de ti, Roberta, con el deseo de que la bienaventuranza no te abandone nunca.

Abrazos de tu siempre amigo,

Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo

INTRODUCCIÓN

“Las verdades históricas, en su lado puramente histórico, versan sobre la existencia singular, sobre un contenido visto desde el ángulo de lo contingente y lo arbitrario”. De esta forma se expresaba Hegel sobre la historia, en 1807, en su *Fenomenología del espíritu*.¹

La filosofía, por el contrario, trata de conocer las conexiones lógicas, los procesos de causa-efecto (antecedente-consecuente) y sus implicaciones en todo ente, en el universo y en su devenir. Dotar de razón al proceso histórico, racionalizarlo, es uno de los objetivos de la filosofía de la historia. Como señala Walsh:² “La necesidad de interpretar y de explicar las causalidades históricas, a la par de extraer el sentido y la finalidad de todo el proceso histórico, si es que existen tales sentidos y finalidades, son los cometidos de la filosofía de la historia.”

Pero la filosofía, al tomar como objeto de estudio a la historia, confronta algunos problemas teóricos de importancia. Supuestamente, la filosofía debiera fundamentar a la historia como ciencia. Sin embargo, ¿se plantea la historia ser ciencia?, y si es así: ¿bajo qué parámetros? ¿Tiene la historia a las ciencias naturales como sus paradigmas? ¿Qué difícil es hacer ciencia sobre algo fluido! La historia tiene como objeto el hecho pasado, lo efímero, lo fugaz, ella tiene de empírico lo inexistente. No se pueden reelaborar los hechos, experimentar, revisar, porque la historia es única e irrepetible: “Uno no se sumerge dos veces en las mismas aguas de un río”, sostenía Heráclito.³

Vista la historia desde el ángulo de la filosofía, sólo se puede hacer de ella una reflexión; no necesariamente “racionalización” en el sentido de justificarla. La historia no se puede justificar: simplemente fue. Conocerla es otra cosa. “La filosofía –como apuntara Hegel– emprende su vuelo al atardecer”; por lo tanto es un acto de pensar “a posteriori” del suceso. La filosofía no trata de predecir la historia, sólo la considera como uno de sus objetos; objeto preferido para Hegel, pues ella es el escenario de la razón.

Retrospectivamente, la historia puede mostrarnos grandes períodos y algunas causas válidas en el análisis de su devenir. La filosofía trata de conocer, o por lo menos intuir, esos “cortes” que se han realizado en la historia. En realidad, el gran problema de la filosofía de la historia consiste –incluso hoy– en la posibilidad de establecer “sistematizaciones generales” sobre su curso. En esta tarea se sugieren (hipotetizan) hilos conductores por donde ella ha transcurrido. Después de Kant, quien planteó el problema histórico como una cuestión práctica que se debe resolver, es Hegel quien da cima al pensamiento filosófico sobre la Historia: “la razón rige el mundo.”

Evolucionan las historias particulares, después de esta toma de conciencia histórica, y la consideración filosófica sobre la historia va tomando auge.

Desde las tesis fundamentales de Aristóteles sobre la materia y su condición singular de “ser con fuerzas determinadas” (δύναμις ὄν) y en permanente movimiento, Ernst Bloch⁴ nos muestra un panorama de la filosofía, donde algunos pensadores, agrupados bajo el apelativo de “la izquierda aristotélica” (Avicena, Averroes, Avicibrón, Giordano Bruno y Nicolás de Cusa), sin el “filtro” del escolasticismo cristiano, van desarrollando un concepto de materia “preñada de bullicioso futuro”, grávida de infinitas posibilidades de ser, dotada de causas eficientes de sí misma y ávida de la multiplicidad de las formas.

Remata esta concepción Marx, quien frente a Hegel postula el materialismo histórico, impregnado de la dialéctica heracliteana y hegeliana, donde la historia no es sino la manifestación de las formas de la materia. La “lucha de clases”, originada por las relaciones que determinan los “medios de producción”, constituyen en Marx el motor de la historia.

Por su parte, la filosofía fenomenológica-ontológica prefiere considerar el ser de la historia en su finitud temporal. El análisis del *ser*

histórico es, en definitiva, el análisis del ser en sí mismo y en su mundanidad.

Estos grandes intentos de sistematización de la historia, en especial el de Hegel, serán abordados por el Historicismo para plantear, contra Hegel, la imposibilidad de poseer una mirada divina, capaz de intuir el proceso general de la historia y la negación de la libertad humana, en el caso de que la historia estuviese determinada. La historia, desde esta visión, debe dedicarse a los hechos y a su metodología (las fuentes, documentos, archivos, etc.). Se deben verificar los hechos. Esta misma posición la sostenía Hegel antes de dedicarse a fondo al estudio de la filosofía de la historia. En la *Fenomenología* alude a los problemas metodológicos de la historia; señala que para llegar a conocer las verdades históricas es necesario “comparar muchas cosas, manejar libros, entregarse a investigaciones, cualesquiera que éstas sean.” Frente a las intuiciones, por muy inmediatas que fueran, Hegel expresa que sólo el conocimiento de ellas unido a sus fundamentos (fuentes) podrá considerarse como algo dotado de verdadero valor.⁵

Por último, en esta consideración de los hilos conductores de la historia, exponemos algunos postulados de Teilhard de Chardin, para quien la evolución del universo, incluida también la historia en este proceso, es la conjunción de la Providencia divina, en un movimiento cuya teleología es mística y escatológica: la *Cristófera*. En Teilhard se hace presente la preocupación de asumir la ciencia sin negar la religión.

Hemos obviado, por razones de espacio y tiempo, toda la filosofía británica en torno a la historia. Sin embargo, creemos que se deben revisar sus postulados en un esfuerzo más sistemático y más acabado que el presente trabajo. Nos referimos a Oswald Spengler⁶ en Alemania, pero partícipe de los postulados de la filosofía inglesa sobre la historia y, contemporáneo de Arnold Toynbee⁷ y de Robin Collingwood.⁸ También hemos omitido la filosofía de la historia latinoamericana, en la cual afirmamos la necesidad de revisar algunas tesis de Leopold Zea y de Antenor Orrego.

No podemos finalizar esta breve introducción, sin señalar la dificultad teórica y práctica del estudio de la historia, como un objeto donde el sujeto que la aborda es parte de la misma historia y cuyo conocimiento se constituye en un autoconocimiento. Es el hombre mismo, dotado de libertad algunas veces y “alienado”, según Hegel y Marx, la

mayoría de las veces, quien construye el devenir al lado de la materia. Por eso la objetividad en la historia, tal como lo expresa Walsh,⁹ es una objetividad diferente a la objetividad científica.

Notas

- ¹ G. W. F. Hegel. *La fenomenología del espíritu*. La Habana, 1972, Editorial de Ciencias Sociales. Instituto Cubano del Libro; p. 28.
- ² W. H. Walsh. *Introducción a la filosofía de la historia*. México, 1967, Editorial Siglo XXI, pp. 4-26
- ³ Heráclito. *Fragmentos*. Barcelona, 1983, Editorial Orbis; p. 237.
- ⁴ Ernst Bloch. *Avicena y la izquierda aristotélica*. Madrid, 1968, Editorial Ciencia Nueva.
- ⁵ Hegel. *Fenomenología del espíritu*. Loc. cit.
- ⁶ (1880-1936): *La decadencia de Occidente*, 1918.
- ⁷ (1889-1975): *El estudio de la Historia*, 12 vols., 1934-1961; *El pensamiento histórico en Grecia*, 1924.
- ⁸ (1889-1943): En especial sus obras *Los principios del arte*, 1924 e *Idea sobre la historia*, 1940.
- ⁹ W. H. Walsh: op. cit., pp. 4-27.

Las búsquedas de la filosofía

Conocer las causas últimas implica una reflexión necesaria para el hombre que quiere encontrarse a sí mismo en el mundo y encauzar su obrar.

Tales consideró una serie de problemas cotidianos en forma científica.¹ Al principio, se señalaba el saber filosófico como el simple amor por el saber en sí, pero no existen dudas, hoy en día, acerca de las ventajas y consecuencias prácticas, no sólo personales, que acarrea el ejercicio del pensar.

El pensamiento humano, inserto en una serie de estructuras que le determinan su ejercicio y libertad, se admira ante las cosas, se pregunta por ellas, las organiza y trata de encontrar la verdad.

El ser humano en su trayectoria histórica en busca de la verdad, está consciente de todas las instituciones que determinan su obrar y su pensar: el tiempo histórico de la reflexión, la localidad geográfica, el sistema social, el proceso educativo institucional, el régimen político, el ámbito religioso, el seno familiar, etc.

Pero también, en el plano individual, el sujeto que ejerce el oficio de pensar posee limitaciones propias de su ser. Los instrumentos que posee para tener acceso al conocimiento también determinan su búsqueda. No referimos a:

- *La razón* como capacidad para formular pensamientos y raciocinios.

- *El lenguaje* como estructura para expresar la realidad a través de representaciones conceptuales.
- *Los sentidos* como entes receptores de experiencias, de datos, punto de partida de la sensibilidad que alimenta el intelecto.

Estas dos vertientes esenciales y presentes siempre (temporalidad y hominidad) constituyen el sustrato de toda indagación, de toda pregunta, de toda búsqueda. Frente a esta dicotomía se presenta también la fe, la verdad revelada de diversas religiones, como otros datos para la filosofía. Así pues, la filosofía se nutre de todos los campos del saber humano; a través de su historia particular ella ha ido organizando en grandes temas sus objetivos más específicos, sus campos de estudio.

Las clasificaciones clásicas de la filosofía nos aportan tres grandes campos:

- El ser (Ontología)
- El conocimiento (Gnoseología)
- El valor (Axiología) y la virtud (Ética)

Esta consideración de los diversos problemas de estudio de la filosofía, considerada con respecto a sus ramificaciones, nos orienta hacia los diversos objetos que ella encara en su estudio. Por otra parte, aquellas preguntas, también clásicas, que el hombre ha formulado siempre, aún siguen vigentes: ¿qué es?, ¿quién soy?, ¿por qué existo?, ¿qué debo hacer?, ¿hacia dónde vamos?

La filosofía trata de responder exhaustivamente estas preguntas en un intento integrador. Aristóteles establecía que el entendimiento conoce antes lo particular, “del particular llegamos al universal”.² Al conocer las partes tenemos una idea de la causa final o entelequia perfecta, la cual es importante para tener una visión de conjunto, “pues las partes son en y por el todo, no el todo en y por las partes”,³ por eso el devenir está orientado por las formas, entendidas éstas como las esencias que habitan y configuran las cosas.

La historia en la filosofía

La temporalidad donde tiene lugar el ejercicio filosófico, como apuntábamos antes, arrojará una luz muy particular y sesgada sobre la

reflexión que se realiza. Los sistemas filosóficos, los grandes pensadores de la humanidad, han desarrollado su pensamiento en un contexto histórico determinado y sus formulaciones, afirmaciones y revisiones, por lo general se corresponden con la época.

La filosofía, como objeto de estudio, debe entonces volcar su mirada sobre su propia historia particular y sobre la historia en general, para poder poseer visiones adecuadas de los problemas que confronta y ha confrontado su ejercicio.

Aunque algunas preguntas nuevas hayan surgido en el terreno de la filosofía —es obvio que así sea, dada la dinámica de la historia— y aunque hayan variado los contextos y las circunstancias, el estudio de la filosofía recurre con mucha frecuencia a su historia para tener nociones acerca de cómo se han enfrentado y respondido las mismas preguntas —que hoy nos siguen inquiriendo— en las generaciones precedentes. En este sentido podemos hablar de una filosofía “perenne”.

La historia de la filosofía será entonces una disciplina que debemos revisar como aliado necesario⁴ para cumplir el ejercicio de instalarnos en los métodos diversos de filosofar que el hombre ha producido. Este ejercicio es factible de realizar en cualquier época, incluso en el presente. Significa quitarse las armaduras actuales y experimentar las miradas, las sensaciones, de acuerdo a las indicaciones de los métodos puestos a prueba; realizar comparaciones con nuestras visiones, concepciones y escatologías.⁵

La historia de la filosofía es un campo específico del conocimiento histórico. La filosofía no es su historia, ni ésta la filosofía. Aparece en el campo de los estudios históricos de una manera espuria, como una ciencia histórico-filológica, apunta Capelletti.⁶ Pero cuando señalamos su carácter de “espuriedad” nos referimos a que ella, a través del devenir de su estudio intrínseco, ha tenido la necesidad de enfocar y materializar sus objetivos específicos; a la par, ir soslayando el campo filológico. La historia de la filosofía —parafraseando a Cappelletti—, según los filósofos historicistas (Hegel, Herder, Vico), no es otra cosa que el filosofar uno y múltiple que se ha desplegado a través de la historia.⁷

El dilema que plantea Capelletti —en el artículo señalado— para la historia de la filosofía, entre dedicarse al “estudio-descripción” de la filosofía en sí o al estudio de la filosofía en su entorno, es falso, o está mal planteado, puesto que objetivamente se deben mostrar ambas visiones en un intento de comprensión global.

En efecto, una historia de las ideas debiera mostrar la “lógica” misma de la filosofía, su necesidad como problema humano recurrente en todas las épocas; debe otorgarle “organicidad”, esto es, coherencia en la demostración cronológica y geográfica de los problemas filosóficos surgidos en la historia.

Francisco Romero⁸ satisface estas exigencias al exponer su historia basado en estructuras “internas” (tradiciones, escuelas, revoluciones, sublevaciones, represiones, restauraciones, oposiciones) y “externas” (momentos específicos: surgimiento, auge y declive) que se solapan adecuadamente y nos configuran un contexto amplio acerca de la aparición de sistemas filosóficos, donde los tiempos y sus hombres van colocando el acento de su reflexión en aspectos parciales del *considerandum* filosófico (ser-conocer-valer) y donde se adoptan actitudes que parecen ser “necesidades de los tiempos”.

Por último, en lo que respecta a la historia de la filosofía, creemos que a ésta le compete “universalizar” su visión del quehacer filosófico en el planeta, y no circunscribirlo al fenómeno occidental, de otra manera no habría correspondencia entre objetivos y métodos de dicha disciplina.

Razón y religión en la filosofía

Es esta una consideración muy importante para aquellos que quieran adentrarse con disciplina y convicción en el ejercicio de la filosofía. Hegel, al lado de Aristóteles, puede considerarse como el más egregio defensor de la razón, tarea para la cual esgrime los argumentos más consistentes. En su discurso del 22 de abril de 1818, con motivo de la apertura del curso académico de la Universidad de Berlín, Hegel termina diciendo:

El amor a la verdad y la fe en el poder de la inteligencia son la primera condición de la indagación filosófica. El hombre debe tener el sentimiento de su dignidad y estimarse capaz de alcanzar las más altas verdades. Nada se pensará demasiado grande de la magnitud y el poder de la inteligencia.⁹

“La esencia del universo –continúa diciendo Hegel– no tiene fuerza oculta que pueda resistir el amor a la verdad. Ante este amor, el

universo debe desplegar todas las riquezas y profundos misterios de la naturaleza”.

En Hegel no existe la dicotomía entre la fe y el saber, ya que también en el cristianismo es doctrina capital el postulado de que la Providencia ha regido el mundo. Esta doctrina contradice la idea del “azar” en el mundo. Pero también, fuera del cristianismo existe una fe universal, la creencia de que la historia universal es un producto de la razón eterna y de que la razón ha determinado las grandes revoluciones de la historia. Este es el punto de partida necesario que Hegel señala para la filosofía y en especial para la filosofía de la historia universal.

Así como Aristóteles y sus seguidores materialistas –la llamada “izquierda aristotélica”: Avicena, Averroes, Avicibrón, Giordano Bruno–,¹⁰ postulan la eternidad de la materia y del cosmos como la realización de las formas en las infinitas posibilidades de la misma materia, así mismo Hegel postula a la historia como el desarrollo de la naturaleza divina en un elemento particular y determinado como son los hechos de los hombres.¹¹

Pero Hegel, dadas sus circunstancias históricas y su propia fe (religión cristiana), logra conciliar su pensamiento con aquella y, tal actitud se muestra como propósito deliberado cuando afirma: “Nuestro conocimiento aspira a lograr la evidencia de que los fines de la eterna sabiduría se han cumplido en el terreno de la naturaleza. Nuestra consideración es por lo tanto Teodicea, una justificación de Dios”.¹²

Pero la razón en la cual realiza actos de fe la filosofía hegeliana, no es una razón pasiva o supeditada a la religión obligatoriamente, sino, muy al contrario, su fe está cimentada sobre la razón y sobre la cultura, sobre el estado de conocimiento en el cual se encuentran los hombres... “la fe es cosa definitivamente pasada, la razón se ha hecho adulta y su exigencia es que no creamos lo que es verdadero, sino que lo sepamos, que no lo tengamos sólo para la intuición, sino para el concepto”.¹³ De la filosofía, pues, se espera la conciencia de la vida en general. El conocer en Hegel penetra en los fundamentos, en la necesidad de la autoridad de la Iglesia y del sentimiento de que es algo inmediato, y desarrolla, por otro lado, el contenido de sus determinaciones precisas.¹⁴

Instalada sobre estos planteamientos cabe, pues, a la filosofía revisar los conceptos de Dios, de la Iglesia y sus dogmas, sin prurito alguno de herejía, sino como necesidad humana y obligatoria de buscar la verdad.

“La costumbre de creer –dice Aristóteles al final del segundo libro *Sobre la sabiduría*– es la causa principal que impide al entendimiento humano la percepción de tantas cosas que de por sí son muy asequibles”. De esta manera se expresa Giordano Bruno, citando a Aristóteles, para argumentar seguidamente el valor de la razón diciendo: “...pero aquellos a los que el hado proveyó de mejores dones espirituales, aquellos que no van dormidos por el mundo, pueden percibir sin gran dificultad”.¹⁵

Hegel parece ser de aquellos que no anduvieron “dormidos por el mundo”. A pesar de su fe cristiana, o mejor dicho, el hecho de creer en Dios, no le impide despojarse de esta creencia para asumir los retos de la razón, sino que más bien le hace un “ser pensante”, agradecido a su creador por los dones que “el hado” o Dios le ha provisto. Como muy bien señala Bruno en *El Estimulador*:

Cada cual debe tener presente que el don de la visión corporal y espiritual no le ha sido otorgado en vano, no necesita cerrar sus ojos a caprichos de farsantes e ignorantes, y no despreciar en un alarde de ingratitud para con el bondadoso creador de la naturaleza, el preciado don de la razón, cual si ésta no pudiera compaginarse con otros dones de la misma divinidad.¹⁶

El hombre por ser imagen de Dios, según la verdad revelada, se siente digno ante la naturaleza y capaz de llegar a las más altas verdades,

...consciente de su poder, se atreve con su espíritu a intentar el vuelo hacia lo infinito, cuando antes estuvo encerrado en la más estrecha mazmorra, desde la cual sólo podía alcanzar la facultad visual de sus ojos miopes hacia las lejanísimas distancias y parpadeos de los astros, a través de grietas y pequeños agujeros, por así decir.¹⁷

Tal es el camino recorrido y develado por la razón (el espíritu del mundo) a través del transcurso de la historia universal que plantea Hegel. Una iluminación ascendente e *in crescendo* en cada período sucesivo de la historia. Se entronca así Hegel en la más pura tradición aristotélica de la cultura no occidental, la árabe, cuando sin cortapisas propone el análisis de las verdades reveladas a través de la razón. Si Aristóteles

es considerado “precursor de Cristo” en la Iglesia católica por lo escolásticos, para Avicena y Averroes mal podría ser Aristóteles precursor de Mahoma, siendo considerado, como lo era el Estagirita, como la suprema encarnación del espíritu humano; Aristóteles en persona es para Averroes la encarnación genuina de la razón humana, mientras que la luz de Mahoma queda para el reino de la educación primera, el reino de los mitos y las parábolas”.¹⁸

No es de extrañar, pues, esta actitud racional que escudriña a la religión, realizada por Hegel, si, tal como señala Ernst Bloch, ya pensadores de la talla de Avicena y Averroes habían sentido la superioridad de la filosofía sobre la fe. Los iniciadores de la fe, arguye Avicena, dijeron en un tiempo lo mismo que habrían de enseñar después los filósofos, pero aquellos lo hicieron en forma velada, como les es propio. Lo hicieron por medio de imágenes y símiles, pues la revelación, al estar destinada a todos, se sirve de un lenguaje metafórico que todos puedan entender. Son las parábolas del evangelio y los mitos de las religiones primitivas. Si la verdad revelada y sus leyes se hubieran transmitido de otra manera no hubieran dado sus frutos.¹⁹ La tarea de la filosofía para Avicena estriba en revisar la religión a la luz del entendimiento de los más avanzados, es decir, conceder la palabra a la demostración en lugar de la inspiración. Mas con ello la fe en el Corán, en cuanto palabra de Dios, quedaba transformada por el poder del entendimiento humano, de naturaleza muy distinta.²⁰

Al ser cribada la religión por el tamiz de la razón no quedaba en la fe residuo superracional revelado, ante el cual tuviera que capitular agnóstico el conocimiento; antes bien el discurso metafísico y metafórico se desentraña de la misma manera que un jeroglífico, y el envoltorio por él constituido no contiene misterio alguno.²¹ Estas posturas de la filosofía islámica parecieran ser conocidas por Hegel al proponerlas también él. Pero Hegel va más allá, al asumir que bajo la égida de la religión cristiana, aceptando la fe y sus postulados, revisados por la razón, todavía existe un Dios que no quiere espíritus estrechos ni cabezas vacías en sus hijos, sino que exige que se le conozca, un Dios que quiere tener hijos cuyo espíritu sea pobre en sí, pero rico en el conocimiento de su divinidad y que pongan todo su valor en Él.²²

Notas

- ¹ Johannes Hirschberger: *Historia de la filosofía*, Barcelona, 1985; Editorial Herder (vol.1), p. 46.
- ² Ibídem, p. 165. Véase también Aristóteles: *Metafísica*, Madrid, 1975, Colección Espasa-Calpe, (Libro séptimo, capítulo IV), p. 147.
- ³ Ibídem, p. 176.
- ⁴ “Dicha historia es una disciplina subordinada de la ciencia histórica y, por lo tanto, ni su objeto ni sus métodos son filosóficos, si bien ella puede ser útil para el estudio propiamente filosófico de los enunciados de los pensadores” (Alberto Rosales. “Filosofía y educación. Enseñanza y aprendizaje de la filosofía en Venezuela”. Caracas, 1988, *Cuadernos venezolanos de filosofía*, p. 7).
- ⁵ Ibídem, lugar citado.
- ⁶ Angel Cappelletti: “Los caminos de la historia de la filosofía”. En Suplemento Cultural de *Últimas Noticias*, marzo 1980.
- ⁷ Ibídem.
- ⁸ Francisco Romero: *La estructura de la historia de la filosofía*. Buenos Aires, 1967, Editorial Losada, pp. 123-158.
- ⁹ G. W. F. Hegel: *La Lógica*. Barcelona, 1984, Ediciones Orbis (vol. I), p. 16.
- ¹⁰ Cfr. Ernst Bloch: *Avicena y la izquierda aristotélica*. Madrid, 1968.
- ¹¹ Se trata de ir aclarando la profundidad de la materia. “Lo principal en Bruno Giordano es que asegura la unidad de la forma (lo activo) y de la materia, que afirma que la materia es productiva en sí misma. Es este un paso capital de efectos muy importantes, que Avicena promovió, pero Bruno no llevó totalmente a término. En éste se echa todavía de menos el hombre en la *natura-naturans*; falta además todo el aspecto del trabajo y la historia, que son prolongaciones de la naturaleza; y falta sobre todo el carácter del “mundo inconcluso”, al que cierran el paso las circunstancias de clase y el cerrado elemento “pan del panteísmo” (Bloch, op. cit., p. 98).
- ¹² G. W. F. Hegel: *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Madrid, 1980, Alianza Editorial, p. 56.
- ¹³ Rosenkranz citado por Georg Lukacs: *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. México, 1963, Fondo de Cultura Económica, editorial Grijalbo, p. 451.
- ¹⁴ G. W. F. Hegel: *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, op.cit., p. 56.

- ¹⁵ Giordano Bruno: *El estimulador o una defensa de las tesis del nolano Giordano Bruno*. Obras escogidas, 1909, VI, pp. 120 y ss; citado por Ernst Bloch: *Avicena y la izquierda aristotélica*. Madrid, 1968, editorial Ciencia Nueva, p. 90. Véanse también los fragmentos N° 75 y N° 89 de Heráclito en *Parménides-Heráclito: Fragmentos*, Barcelona, 1983, Editorial Orbis, pp. 229 y 236 respectivamente, en los que se alude a los que están dormidos como compañeros de trabajo de aquello que en el mundo se produce y el mundo de los despiertos y de los dormidos, uno como el mundo “común” y el otro como un mundo propio y particular.
- ¹⁶ Ernst Bloch: op. cit., p. 91.
- ¹⁷ *Ibidem*.
- ¹⁸ “No hay duda de que los escolásticos cristianos tenían en alta estima a Aristóteles, al que a partir del 1200 llamaron *praecursor Christi*. Bloch: op. cit., p. 18.
- ¹⁹ Tal parece ser también el argumento esgrimido ocho siglos más tarde por Comte, al elaborar su síntesis de la historia universal teniendo como criterio la conceptualización de las sociedades y sus diversos estadios de la cultura: mágico-metafísico-teológico y positivo.
- ²⁰ Ernst Bloch: op. cit., p.17.
- ²¹ *Ibidem*, p. 18.
- ²² G. W. F. Hegel: *Lecciones sobre...*, p. 56.

La filosofía de la historia (Hegel)

Las corrientes filosóficas contemporáneas se debaten en una actitud práctica donde se trata de abordar la realidad desde perspectivas surgidas en otros campos del quehacer humano, pero manteniendo una orientación profunda e intencional de “desentrañarla” hasta donde más se pueda. Así se dan hoy escuelas o tendencias que se autodenominan: filosofía de las ciencias, filosofía de la naturaleza, filosofía del arte, filosofía de la religión. Trataremos de abordar la filosofía de la historia.

El estudio de la historia tiene como objeto el hecho histórico, pero en el escenario del conocimiento, “la naturaleza y la historia son los conceptos más amplios bajo los cuales el espíritu humano concibe al mundo”.¹ Es en esta naturaleza donde los hombres despliegan su quehacer, sus hechos. Sin embargo, qué difícil es señalar el hecho histórico, él muchas veces resulta inaprensible. La historia de empírico posee lo inexistente; el hecho es fugaz, se esfuma, es efímero. La historia es materia “fluida”. De tal forma es así, que tanto la Crónica como la Histosofía son insuficientes para estudiar esa realidad que no cesa de transcurrir. Aprender un fenómeno que no cesa de transformarse, presupone apresuramientos o retardos de la razón, constituye problemas teóricos y metodológicos.²

La historia reflexiva o la reflexión sobre la historia, o, sobre la historia de la historia puede constituirse como filosofía de la historia. En principio, la historia que no se quiera reducir o limitar a la descrip-

ción de los hechos siempre tendrá que ser reflexiva. Pero la filosofía de la historia apunta más bien a la consideración sistemática del devenir humano y pretende fundamentar a la historia como ciencia y, por ende, descubrir leyes y métodos propios que la puedan constituir como tal. Por supuesto, en esta consideración de la historia, la corriente filosófica a la cual el investigador esté adscrito, arrojará sus determinaciones sobre el análisis realizado.

Así, por ejemplo, para Heidegger “la historia es aquel específico gestarse del “ser ahí” existente, que acontece en el tiempo, pero de tal suerte que como historia vale, en sentido preferente, el gestarse *pasado* y al par *tradicional* y aun actuante, toda en el “ser uno con otro”.³ Esta definición es la típica de la escuela fenomenológica, en donde los neologismos son planteados como necesidad de “revisión de conceptos” que nos develen el ser en su “plena onticidad”.

Frente a los hechos históricos existen dos escuelas: la filosófica y la histórica. Según Ranke, la idea histórica es la certificación de un hecho o la comprensión de su influjo sobre otros hechos. Nada más, nada menos. Por eso, la misión de la historia es “tan sólo decir cómo efectivamente han pasado las cosas”.⁴

Pero frente a esta concepción ya superada, la historia se revela como una ciencia muy distinta a la documentación y a la filología. Corresponde entonces a la filosofía dotar de fundamentos a la historia para insertarla en el campo de las ciencias. Es esta la problemática que enfrenta la filosofía de la historia y que aún hoy está vigente.

LA HISTORIA COMO CIENCIA

La historia, como toda ciencia empírica, tiene que ser ante todo una *construtio* y no un mero agregado de datos y de fuentes documentales. Postula *a priori* ciertas hipótesis que trata de verificar *a posteriori*, en la búsqueda sistemática de fuentes. Pero no puede sostenerse por esto que la historia sea manipulación, puesto que parte de la realidad misma y se mantiene en contacto con ella, en un acto permanente de comprensión, enriquecimiento cultural, mediante el influjo de las fuentes (además de las clásicas, las nuevas como la fotografía, la televisión, prensa, etc.). Mientras que en la física o en la química, los métodos casi sustituyen a la ciencia investigativa, en la historia los métodos son sólo eso, métodos; pero la historia no puede consistir en el mero instrumen-

tal. En la historia, es la razón la que analiza y formula hipótesis para cotejarlas con la realidad del hecho histórico.

En definitiva, los métodos históricos sirven sólo para surtir de datos a la historia. El historiador es quien solicita al archivero o al filólogo los datos que necesita para elaborar una reconstrucción histórica de tal época y ese es su papel: determinar los núcleos categóricos de su investigación histórica.⁵

Son dos las vertientes por donde la filosofía de la historia ha transitado para fundamentar la historia. En este trasegar dialéctico, unas veces se ha puesto el acento sobre el espíritu, la forma, y, otras veces el análisis ha sido formulado desde la materia, pero es siempre la “razón” la responsable de las diversas formulaciones establecidas. En última instancia, también el “cientificismo”, a través del “historicismo”, ha convertido el análisis de la historia en meras discusiones teóricas, sin incidencias prácticas.

El espíritu (las formas)

Hegel es la figura cimera, hasta ahora, del intento por dar, filosóficamente, una justificación a la historia. Esta justificación considera a la *razón* como aquel hilo conductor que Kant* demandaba tiempo atrás, o como el Cristo, centro de la historia que la Iglesia sostiene aún hoy y que la cultura occidental aún mantiene bajo el influjo de aquélla.

En el siglo de la Ilustración Kant se preguntaba por una “intención de la naturaleza” —expresión que intentaba sustituir al Redentor de la Iglesia católica, en un intento secularizador— que estuviera presente en la disparatada marcha de las cosas humanas, es decir, por un fin objetivo dado naturalmente de antemano, y que siguieran los hombres que, por lo visto, actúan de manera inconsciente y no intencional.⁶

Aquel principio tan clásico, esgrimido por Aristóteles y desarrollado con firmeza por la llamada “izquierda aristotélica”⁷ que sostiene que todas las cosas, impregnadas de materia eterna, con infinitas posibilidades en potencia, *natura-naturans*, dotadas de formas eficientes y causas finales en sí mismas y que se manifiestan en la historia, están

* Immanuel Kant: 1724-1804.

destinadas a ser desarrolladas total y teleológicamente. Kant lo afirma cuando expresa:

Si dejamos de lado ese principio, ya no nos encontramos con una naturaleza sujeta a leyes, sino con una naturaleza que juega sin objetivo alguno; y la desesperante casualidad aparece en lugar del hilo conductor de la razón.⁸

En tanto filósofos de la historia, Kant y Hegel parten del hecho de que el material histórico mismo no ofrece fundamentos suficientes para su sistematización y que la cuestión acerca de un contexto completo de los acontecimientos históricos sólo puede ser respondida recurriendo a una “teoría filosófica de base”.⁹

También Heidegger, más tarde, aspira a algo parecido cuando expresa en su *Ser y tiempo*: “Todos los esfuerzos de la analítica existencial se dirigen a una meta: encontrar una posibilidad de responder a la pregunta que interroga por el sentido del ser en general.”¹⁰

En tanto reflexión, señala Hegel, la filosofía siempre llega tarde para adoctrinar al mundo. Como pensamiento del mundo no aparece sino cuando la realidad ha consumado ya su proceso de formación. La historia es anterior al concepto, por lo tanto la filosofía de la historia es reflexión “posterior” a ella, por lo tanto se hace especulativa, constructiva, interpretativa.

La filosofía pinta sus cuadros de tintas grises cuando ya una forma de vida se ha hecho vieja y es imposible rejuvenecerla; sólo es posible reconocerla; el ave de Minerva no emprende su vuelo sino al atardecer.¹¹

La línea básica del pensamiento de Hegel fue siempre histórica,¹² y es desde esa perspectiva que Hegel intuye el proceso de la razón humana a través del devenir. En este sentido afirma que la historia propiamente dicha de un pueblo comienza cuando este pueblo se eleva a la conciencia.¹³

Conscientes del influjo que ejercen sobre las personas “las instituciones de lo ético” (comunidades naturales, familia, pueblo, idioma, pero sobre todo sociedad y Estado), señaladas por Schnädelbach¹⁴ e introducidas al inicio de este trabajo (ver *infra*), es necesario señalar

algunas variables históricas del contexto en el cual Hegel formula sus hipótesis. La juventud de Hegel en Berna, Jena y Frankfurt, y luego su madurez en Berlín como académico, constituyen las dos fases más marcadas de su vida.

Las “hipótesis” de su juventud

La vida de Hegel transcurre entre los estertores de un siglo y el nacimiento de otro (1770-1831). En este período tiene lugar la Revolución Francesa, el surgimiento de Napoleón y de su imperio militar. Frente a esta realidad Hegel tiene nociones de un país como el suyo, sumido en el atraso y disperso en pequeños estados, donde no existe una conciencia nacionalista o un líder capaz de enarbolar un “proyecto de unidad nacional”. Alude Hegel a la necesidad de un Teseo que, como en la antigua Grecia, pueda aglutinar multitudes para encarar la construcción de un ideal. Si Platón, sobre las cenizas del modelo democrático ateniense, esgrime su proyecto de “república”, así Hegel, sobre los escombros del imperio napoleónico, esboza una ideología para su país, capaz de otorgarle unidad.¹⁵ Para esto Hegel recurre a la historia universal. Confronta situaciones y va tejiendo su doctrina sobre el quehacer humano en el devenir histórico. Sus *Lecciones de filosofía sobre la historia universal** pertenecen al último período de su vida, lo cual no quiere decir que tales ideas no hayan sido concebidas, transformadas y maduras desde su juventud hasta sus postreros días.

Pero no es solamente la historia político-militar la que influye sobre su pensamiento, sino también la literatura político-filosófica de su contexto social; vale decir: el humanismo y el romanticismo de la época.

Hemos querido señalar algunos aspectos del contexto histórico de Hegel para introducir ciertos conceptos importantes, en la consideración histórica, elaborados durante su juventud y que luego serán transformados.

El joven Hegel del período bernés, considera a la Antigüedad como un modelo vivo y actual, cierto que es el pasado, pero se trata de renovar su grandeza, y esta renovación constituye precisamente la central tarea política, cultural y religiosa de su época.¹⁶ Pero cuando

* Texto fundamental en este trabajo.

Hegel considera la historia como un proceso unitario y continuo, en el período de Jena, rompe definitiva y conscientemente con su sueño juvenil del establecimiento revolucionario de la Antigüedad. Ya en el fragmento de los primeros tiempos de Jena, publicado por Rosenkranz, Hegel llama al hermoso mundo antiguo mero recuerdo.¹⁷ Hegel se plantea la tarea de entender lo que hay “...lo que no puede ya ser entendido y concebido ha dejado de ser”.¹⁸

El considerar conexiones, hilar causas y acontecimientos de grandes períodos históricos y su confrontación con la sociedad moderna y sus problemas dialécticos, constituye un hito importante en la formulación sistemática y en la visión dialéctica del desarrollo histórico del pensamiento hegeliano.

El historicismo de Hegel no significa, pues, en modo alguno una glorificación del pasado ni menos aún la justificación de determinados aspectos del presente, por el hecho de que tengan a sus espaldas un pasado venerable y largo. Esta es más bien la actitud de los historiadores románticos y de los que se encuentran bajo su influencia. Hegel plantea que las leyes del pasado histórico no poseen vigencia en el presente. Tal consideración implicaría una violación a las estructuras internas de cada época histórica.¹⁹

Otra afirmación que sustentará con fidelidad Hegel, a lo largo de su tesis sobre la filosofía de la historia, es su oposición a la idea de que la “continuidad histórica” está en dura contradicción con la interrupción de la línea de desarrollo adoptada en otro tiempo de la historia. El resultado concreto de todas esas ideas es que toda revolución es esencialmente un “error antihistórico” de los hombres, una “artificialidad histórica” que no hace más que perturbar el “curso real de la historia”.²⁰ Hegel, en cambio, ve en las revoluciones de la historia “procesos normales y dialécticos” que el espíritu humano necesita darse para arribar en un *continuum* histórico a las diversas fases que la razón va revelando de sí misma.

Todas las consideraciones de Hegel en esta época (1803 y ss.), sobre problemas históricos (metodología) muestran que también en esto ha sido fiel al principio fundamental de su dialéctica; esto es, que para él la continuidad histórica es una unidad de continuidad y discontinuidad. En su *Lógica* de Jena (1817) está contenida la teoría del paso de la cantidad a la calidad. La línea “nodal” de las relaciones “mensurativas”²¹ es una de las bases metodológicas que permite concebir los

saltos cualitativos, las interrupciones violentas de la continuidad, como elementos necesarios y orgánicos de una línea de desarrollo.²²

En este sentido, Hegel ve en la Revolución Francesa, una vez superada su anarquía, el principio de una nueva época de la historia universal: “la anarquía se ha separado de la libertad, y la comprensión de que un nuevo gobierno es necesario para la libertad se ha impreso ya profundamente, pero también se ha impreso el convencimiento de que el pueblo tiene que intervenir en la elaboración de las leyes y la resolución de los principales asuntos del Estado”.²³

Lo decidido que aparece Hegel en estas cuestiones es un cambio importante, en la medida en que revela aquella filosofía de la historia —ya madurada—, según la cual la Antigüedad es un período de la evolución de la humanidad “definitivamente pasado” y que ha dejado de ser para nosotros un modelo de organización estatal y social.²⁴

Así, descubrimos en Hegel una amplia visión de conjunto de toda la historia medieval y moderna. Hegel concibe toda la historia europea, desde las migraciones de los pueblos hasta su presente, como un grande y unitario proceso histórico en el que la Revolución Francesa no interrumpe su desarrollo orgánico —como apuntaba el romanticismo contrarrevolucionario— sino que, por el contrario, pone en libre movimiento en una grande y purificadora crisis mundial, los elementos de lo “nuevo”, las tendencias a continuar el sano desarrollo de los pueblos.²⁵ Este concebir a la historia universal como un proceso unitario y global, contradice aquella afirmación aristotélica de que “la poesía es más filosófica que la historia puesto que aquella se fija más en lo que tiene validez universal, en tanto que la historiografía repara más en lo particular”.²⁶ Y se contradice el mismo Aristóteles quien postulaba llegar al universal a través del particular.* Los hechos particulares al ser vistos en su conjunto, en grandes períodos históricos, toman otra connotación y pierden su vacuidad interpretativa. En este sentido, aunque en otro contexto, se expresaba nuestro Mariano Picón Salas: “acaso por esas paradojas de la vida sólo puede llegarse a lo eterno por medio de lo transitorio”.²⁷

* Véase nota 2 del capítulo primero de este trabajo.

Las tesis de su madurez: principales postulados de Hegel sobre la filosofía de la historia (1828 y ss.)

a. Ciencia de los hechos y aportes de la razón

La filosofía de la historia no es otra cosa que la consideración pensante de la historia. A la filosofía, empero, le son atribuidos pensamientos propios, que la especulación produce por sí misma, sin consideración a lo que existe; y con esos pensamientos se dirige a la historia tratándola como un material, y no dejándola tal como es, sino disponiéndola con arreglo al pensamiento y construyendo *a priori* una historia.

La historia, según Hegel, se refiere a lo que ha acontecido, sin embargo, es necesario establecer el enlace de acontecimientos; hay que descubrir eso que se llama historia pragmática, esto es, las causas y fundamentos de lo sucedido.²⁸

Los acontecimientos, los sucesos, se constituyen como la base de la historia; la actividad racional, la dinámica del concepto *a priori* queda reducida al contenido formal de los hechos, a su contenido universal, a los principios y reglas de “causación”. Se reconoce, pues, que el pensamiento lógico es necesario para las deducciones que se deriven de la historia; pero es la experiencia –los datos, las fuentes– las que deben justificar las hipótesis. Lo que le aporta la filosofía a la historia es el simple pensamiento de la razón. “La razón rige al mundo” y, por lo tanto, la historia universal ha transcurrido racionalmente. Esta convicción y evidencia es un *supuesto*, con respecto a la historia como tal. Sin embargo, en la filosofía esta afirmación no es un *supuesto* sino que está *demostrado*.²⁹ En efecto, la razón, mediante el conocimiento especulativo, es la sustancia, potencia y materia infinita de toda vida natural y espiritual.

Este es el punto de partida de la consideración filosófica que hace Hegel de la Historia. Así como la física –señala Ortega y Gasset–³⁰ parte de supuestos ontológicos (de la metafísica), para llegar a los experimentos particulares que corroboren las leyes generales, así la historia debe poseer una meta-historia, unos conceptos generales, unos fines últimos que expliquen en conjunto las contingencias y azares de los hechos particulares de la historia.

Toda la historia parte del estudio de hechos particulares, singulares y contingentes, “especies” que según la definición aristotélica –por

género y diferencia específica—, conocemos o pretendemos conocer pero cuyo “género” ignoramos.

b. La consideración filosófica de la historia

La consideración filosófica de la historia no tiene otro designio que eliminar lo contingente de la historia. La contingencia es lo mismo que la necesidad externa, esto es, una necesidad que se remonta a causas, las cuales sólo son circunstancias externas. Se debe buscar en la historia —señala Hegel— un *fin universal*, el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo o del ánimo.³¹ Y la *razón* es el instrumento que nos posibilita esta nueva búsqueda de fines últimos y absolutos. Ella es su misma materia y todo se mueve y está concebido por ella. Es la razón quien produce el espíritu de la historia universal.³²

Es necesario —continúa Hegel— llevar a la historia la fe y el pensamiento de que el espíritu se explicita y manifiesta en las figuras multiformes que llamamos pueblos, de que el mundo de la voluntad no está entregado al *acaso*. En la historia universal hay una razón divina y absoluta. La demostración de esta verdad es el tratado de la historia universal, misma imagen y acto de la razón.³³ La consideración filosófica de la historia universal ha dado y dará por resultado el saber que ha transcurrido racionalmente, que ha sido el curso racional y necesario del espíritu universal, el cual es la sustancia de la historia. Pero para descubrir la sustancia de la historia es necesario emplear los “ojos de la razón” que atraviesan la superficie y penetran allende la intrincada maraña de los acontecimientos.³⁴ Sin duda no debemos acudir con reflexiones parciales, pues éstas desfiguran la historia y provienen de falsas opiniones subjetivas. La filosofía, segura de que la razón rige al mundo, estará convencida de que lo sucedido se somete al concepto y no trastocará la verdad.

“La historia tiene ante sí el más concreto de los objetos —afirmación del más rancio idealismo—, el que resume en sí todos los distintos aspectos de la existencia; su individuo es el espíritu universal. La filosofía, pues, al ocuparse de la historia, toma por objeto lo que el objeto concreto es, en su figura concreta, y considera su evolución necesaria”.³⁵

c. Categorías de la historia

- *La variación*: todo perece y nada permanece. “Una nueva vida surge de la muerte. Es este un pensamiento que los orientales ya

concibieron, quizá su pensamiento más grande, y desde luego, el más alto de su metafísica”.³⁶ Es éste uno de los principios fundamentales de su dialéctica.

- *Rejuvenecimiento*: es una purificación y reelaboración del espíritu que tiene lugar incesantemente. Resolviendo su problema, el espíritu se crea nuevos problemas, con lo que multiplica la materia de su trabajo. Así es como en la historia vemos al espíritu propagarse en inagotable multitud de aspectos, y gozarse y satisfacerse de ellos. Pero su trabajo tiene el mismo resultado: aumentar de nuevo su actividad y consumirse de nuevo. Cada una de las creaciones en que se ha satisfecho, se le presenta como una nueva materia que exige nueva elaboración.
- *La razón*: es la suprema convicción de que la razón rige al mundo y que la historia universal no es sino la demostración de este principio. La historia universal es imagen y obra de la razón. Alude Hegel al *noús* de Anaxágoras, que fue el primero en decir que el mundo estaba regido por el espíritu; también Sócrates en el Fedón (edición citada, p. 195), es citado por Hegel para demostrar cómo es el espíritu de la razón el que proporciona satisfacción racional ante la comprensión de las cosas.

Sostiene Hegel que es errado atribuir el curso de la historia a un plan de la Providencia, tal como hacen muchos historiadores y religiones, pues en definitiva la razón es la Providencia del mundo y Dios es la razón.³⁷

d. La historia y sus “maneras” (expresión acuñada por Hegel)

- *Historia inmediata*: es aquella historia escrita o reconstruida con muy poco tiempo de distancia entre su escritura y los hechos de la historia. Es una historia “testimonial”, vivencial. Hegel señala como formas de esta historia la que nos han llegado a partir de Heródoto, Tucídides, Julio Cesar, Jenofonte, Federico El Grande, Guicciardini y el Cardenal de Retz (Jean François Paul de Gondi).
- *Historia reflexiva*: es aquella historia que se ha realizado *a posteriori*, donde la intencionalidad es mostrar grandes períodos, escribir historias generales o compilaciones. Entre ellas señala las de Tito Livio, Diodoro de Sevilla y Montesquieu.

Con respecto a esta historia, Hegel critica el afán moralizador de las mismas y una actitud de querer apropiarse artificialmente del

espíritu del tiempo narrado, contra lo cual señala que la historia no es un listado de moralejas deducidas *a fortiori*, puesto que “el terreno donde se desarrollan los destinos de los pueblos, las resoluciones, los intereses, las situaciones y complicaciones de los Estados, es bien distinto del terreno moral”.³⁸

- *Historia crítica*: son aquellas obras de contenido histórico donde se analizan las historias de la Historia. En ella podemos encontrar consideraciones y juicios acerca de las narraciones e investigaciones de su verdad y del crédito que merecen.³⁹ La metodología, las fuentes, los documentos, las ciencias auxiliares de la historia: filología, paleografía, etc. Estas historias constituyen obras de carácter metodológico.

e. La estructura interna de los períodos históricos

La historia, según Hegel, no es sino el cíclico develamiento del espíritu universal, de la razón. Ciertamente que dicho espíritu se descubre cada vez más por cuanto la historia actual es acumulativa del saber anterior; ahora es una conciencia más rica, un concepto más hondamente elaborado de sí mismo que hace presente todo aquello de lo cual está grávido, esto es, su pasado, su historia. Debido a que se trata de la vida del espíritu en la historia, en sus diversas fases, y cada fase tiene su propia y peculiar manifestación, cada vez que indagamos el pasado éste nos remite al presente como consecuencia.⁴⁰

Esta conciencia actual, este saber acumulado en la historia y la misma experiencia, enseñan que jamás pueblo ni gobierno alguno ha aprendido de la historia. Cada pueblo —señala Hegel— vive (vivió) en estado tan individual, que debe resolver y resolverá siempre por sí mismo. Lo plástico de la historia es cosa bien distinta de las reflexiones extraídas de la historia. No hay un caso que sea completamente igual a otro “...todo pueblo tiene su propia situación. Y para conocer los conceptos de lo recto, lo justo, etc., no hace falta consultar a la historia”.⁴¹

Notas

- ¹ Droysen J.: *Histórica*. Buenos Aires, 1980, Colección Estudios Alemanes. Citado por: Herbert Schnädelbach: *La filosofía de la Historia después de Hegel*. Barcelona, 1980, Editorial Alfa; p. 99.
- ² Cfr. *Revista Historia*, Mérida, 1979, ULA. Facultad de Humanidades y Educación, Escuela de Historia, Nº 3; p. 3.
- ³ Martín Heidegger: *Ser y tiempo*. México, 1967, Fondo de Cultura Económica, p. 409.
- ⁴ Leopold Ranke: prólogo a su libro *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494-1514*. Citado por Ortega y Gasset en prólogo a *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (Hegel). Madrid, 1980, Alianza Editorial; p. 18.
- ⁵ Ortega y Gasset: op. cit., p. 26.
- ⁶ Immanuel Kant: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, p. 35. Citado por Herbert Schnädelbach, op. cit., p. 18. (Cfr. Nota Nº 1).
- ⁷ Cfr. Ernst Bloch: *Avicena y la izquierda aristotélica*. Madrid, 1968, Editorial Ciencia Nueva.
- ⁸ Citado por Herber Schnädelbach: op. cit., p. 19.
- ⁹ *Ibidem*, p. 17.
- ¹⁰ Martin Heidegger: op. cit., p. 402.
- ¹¹ Citado por Georg Lukacs: *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. México, 1963, Fondo de Cultura Económica, Editorial Grijalbo, p. 444.
- ¹² *Ibidem*, p. 301.
- ¹³ G. W. F. Hegel: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid, 1980, Alianza Editorial; p. 153.
- ¹⁴ Herbert Schnädelbach: *La filosofía de la historia después de Hegel*. Barcelona, 1980, Editorial Alfa; p. 106.
- ¹⁵ Georg Lukacs: op. cit., p. 68.
- ¹⁶ *Ibidem*, p. 70.
- ¹⁷ *Ibidem*, p. 313.
- ¹⁸ *Ibidem*, p. 301.
- ¹⁹ “Me parece una falta verdadera y auténtica de sentido histórico, una ilusión óptica nacida de proyectar el pasado en nuestra manera de pensar, una actitud del pensamiento ingenuo y acrítico, mediante el cual se atribuyen a una época lejana problemas y términos de nuestro tiempo, que no podrían sur-

- gir, en la forma como se han planteado, en una mentalidad moderna”. Texto de G. Carlotti, citado por José Antonio Míguez, en *Parménides-Heráclito* (Fragmentos), Barcelona, 1983, Ediciones Orbis; p. 188.
- ²⁰ Georg Lukacs: op. cit., p. 302.
- ²¹ Ibídem: lugar citado.
- ²² Cfr: G. W. F. Hegel: *La lógica*. Barcelona, 1984, Ediciones Orbis, Primera parte; pp. 166-168.
- ²³ Georg Lukacs: op. cit., p.308.
- ²⁴ Ibídem, p. 309.
- ²⁵ Ibídem, p. 312.
- ²⁶ Cfr: *Arte poética*. Biblioteca Filosófica, p. 14, citada por Bloch: op. cit., p. 68.
- ²⁷ “Acaso por esas paradojas de la vida sólo puede llegarse a lo eterno por medio de lo transitorio, y es preferible para un escritor vivir su tiempo, trasudar un poco a la multitud, disolver en su retorta estas sales que cristalizan cada época, antes que encerrarse en la campana aisladora de una forma perfecta pero vacía”. Mariano Picón Salas: “Prólogo y disgregaciones sobre América”. En *Antología de Mariano Picón Salas*, Caracas, 1983, Biblioteca Ayacucho; p. 24.
- ²⁸ G. W. F. Hegel: *Lecciones sobre...*, p. 41.
- ²⁹ “...La razón no ha menester como la acción finita, condiciones de un material externo; no necesita de medios dados, de los cuales reciba el sustento y objetos de su actividad; se alimenta de sí misma y es ella misma el material que elabora. Y así como ella es su propio sustento, su verdadero supuesto y su fin, el fin último, absoluto, de igual modo es ella misma la actuación y su producción, desde lo interno en el fenómeno, no sólo del universo material, sino también del espiritual, en la historia universal”. (Hegel: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 43).
- ³⁰ Ortega y Gasset en prólogo de *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (de Hegel), p. 28.
- ³¹ G. W. F. Hegel: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 44.
- ³² Estas expresiones de Hegel parafrasean el inicio del evangelio de San Juan: “En el principio era el verbo, y todo ha sido hecho por El y para El, y el Logos estaba con Dios” (Jn: 1,1 y ss.).
- ³³ G. W. F. Hegel, ibídem, p.24.
- ³⁴ Ibídem, p. 45. Véase la semejanza con el siguiente texto de Giordano Bruno:
- “Con ayuda de la investigación dirigida simultáneamente por los sentidos y la razón, se abren los palacios de la verdad, los ciegos recuperan la vista,

a los mudos se les desata la lengua y los que hasta entonces estaban impedidos para todo progreso espiritual adquieren fuerzas nuevas para visitar el sol, la luna y otros habitáculos en la mansión del Padre Universal, semejantes al mundo en que vivimos, menores y peores, pero también mayores y mejores, en graduación infinita. Llegamos así a una contemplación más digna de la divinidad y de esta madre naturaleza que nos engendra en su seno, nos conserva y nos vuelve a acoger y, además no creemos en adelante que haya ningún cuerpo sin alma o, fementidamente dicen algunos, que la materia no sea otra cosa que un estercolero de sustancias químicas”. (*El estimulador o una defensa de las tesis del nolano Giordano Bruno*. Obras escogidas, 1909, VI, pp. 120 y ss. Citado por Ernst Bloch, op. cit., p. 92). Véase nota Nº 7, p. 21).

³⁵ G. W. F. Hegel: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 46.

³⁶ *Ibídem*, p. 47. Esta doctrina está expuesta de forma magistral por Platón en su diálogo sobre los sucesos de la muerte de Sócrates y sobre la inmortalidad, *El Fedón*. Véase la edición de editorial Bruguera, Barcelona, 1974, p. 163. Apunta además Hegel que la razón ve en lo que nace y perece, la obra que ha brotado del trabajo universal del género humano, una obra que existe realmente en el mundo al cual nosotros pertenecemos. (*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 57).

³⁷ Es interesante cotejar estas afirmaciones con las categorías aristotélicas de forma y materia (hilemorfismo) y sustancia “primera” (ousía), cuando se plantea, en contra de Platón, que la “idea está en el mundo”. La forma está presente en el mundo sensible y determina con su ser el ser y el acontecimiento del mundo sensible, de manera que tenemos que todo lo que el mundo es, lo es sólo por la forma. (Hirschberger, op. cit., p. 177). ¿Es la forma aristotélica desplazada o sustituida por la razón hegeliana?

³⁸ G. W. F. Hegel: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 158.

³⁹ *Ibídem*, p. 151.

⁴⁰ *Ibídem*, p. 150.

⁴¹ *Ibídem*, p. 158.

La materia

Así como Hegel señala el hecho histórico de que fue Anaxágoras el primero en decir que el νοῦς, el intelecto general o la razón, rige el mundo,¹ también es conveniente afirmar que en contacto con Anaxágoras, queda en plena evidencia la problemática planteada por el materialismo.² Es él (Anaxágoras), en efecto, quien antes de la formulación aristotélica de “acto y potencia” (posibilidad y ser), concibe que “la materia de que algo se compone está ya en algún modo germinalmente en aquello de lo cual algo se hace”.³ Los últimos elementos de las cosas son, según Anaxágoras, ciertos gérmenes (σπέρματα) que cualitativamente son de la misma esencia que el producto resultante. Son las *homeomerías* que bautizó Aristóteles. Constituye, pues, Anaxágoras y su obra *Sobre la naturaleza*, una adecuada anticipación de Aristóteles, quien define a las *homeomerías* de Anaxágoras como “eternas, indestructibles e inmutables”.⁴ Aristóteles perfeccionará estos postulados caracterizando la eternidad de la materia y su indestructibilidad pero formulándola “mutable” a través de sus infinitas posibilidades de “ser en posibilidad”, donde las formas irán constituyendo sucesivamente su devenir.

La izquierda aristotélica

El materialismo histórico, conceptualizado como tal, hunde profundamente sus raíces en la doctrina aristotélica del “hilemorfismo”,

colocando el acento de su visión sobre la ὕλη (la materia). Distingue Aristóteles la materia, en primer lugar, que en sí no es una cosa determinada, en segundo lugar la figura y la forma, en virtud de las cuales se determinan las cosas, y en tercer lugar la cosa compuesta (τὸ σύνολον) de materia y forma. La materia es la posibilidad (potencialidad) y la forma es la racionalidad real (actualidad).⁵

Desde aquellos postulados, esgrimidos por el Estagirita en la edad clásica de la filosofía, se ha producido en la historia de la filosofía una tendencia que siguió desarrollando una doctrina más leal al promotor (Aristóteles), y más coherente sobre la materia y sus posibilidades infinitas, determinadas por el δύναμις ὂν (ser en posibilidad). Esta corriente está representada, como apuntáramos antes, por Avicena, Averroes, Avicibrón, Giordano Bruno y Nicolás de Cusa. Marx, en última instancia, también se adherirá a esta doctrina del materialismo aristotélico. La historia, bajo esta visión, no será sino la manifestación gradual de la materia en el cosmos y en el devenir.

La forma eficiente que configura y conforma la materia, que la convierte en “acto”, está siempre presente de manera latente. El movimiento (causa eficiente) representa el tránsito del estado de posibilidad al de la realización; por lo tanto distingue Aristóteles “entelequias inconclusas” (ἐνέργειαι ὄντα), seres incompletos que tienden hacia su realización cabal como entes. Es el εἶδος el que urge por su ser patente.

El concepto aristotélico connota, desde su origen, el muy importante rasgo esencial de la “posibilidad objetiva”. Alusiones a ello las hay, por ejemplo, en la doctrina de la “hormé” μορφή, por la cual la materia aspira a que la forma se instale en la materia.⁶

Estos conceptos son los que la izquierda aristotélica, en especial Avicena, desarrollarán, colocando la preeminencia sobre la materia. En su *Metafísica**⁷ expone Avicena que: “lo posible, condición previa de lo real, presupone a su vez un sujeto que encierra en sí la posibilidad de engendrarse. Este sujeto es la materia, que en cuanto condición previa del mismo surgir no puede haber surgido a su vez *per se*, sino que es, por lo contrario, originaria e increada desde la eternidad. La materia es, pues, tan eterna como la forma, es el sustrato de la disposición”.⁸

* (Traducida por Hortem. *La metafísica de Avicena*, 1909, p. 611 y ss.).

La materia desde este momento –pero sobre todo, a partir de Averroes (1126-1198)– lleva en sí todas las formas como gérmenes vitales, y además el movimiento, que antes se predicaba como “causa eficiente externa”, pasa a conformar la esencialidad de la materia y, ya no es sólo causa de las “entelequias provisionales” que se producen en el devenir. De esta forma, toda generación de una cosa no es sino la conversión de su potencialidad en la realidad en ella anclada y latente.

Estos postulados, henchidos abiertamente de herejía, se trasladan al ámbito académico cristiano; desde la Sorbona, en el Renacimiento, hasta la Universidad de Padua en el Barroco. En efecto, el jurista Juan de Padua y el médico Pietro d’Albano defendieron en el terreno filosófico la preexistencia de la materia, contra la doctrina de la creación enarbolada por la Iglesia. Decían que puesto que el mundo, antes de hacerse real existía ya “potencialmente, había de ser tan eterno como el sustrato de su posibilidad, la materia”.⁹

Giordano Bruno (1548-1600), contra las tesis del místico alemán Eckhart, del siglo XIV, quien postulaba las mutaciones del ser indeterminado, por lo cual todo lo que ha sido engendrado no es más que la *emanación* de Dios mismo, y también contra los neoplatónicos y neoplotinistas de la Edad Media, desarrolla una teoría “inmanente”. Para Bruno el mundo ya no es una emanación de Dios, Dios no es una causa distinta del mundo porque no se puede separar la causa que origina el movimiento de lo que es movido. Dios es un principio eficiente e informativo desde dentro, “es un artista interior”.¹⁰ De esta manera se emparenta Bruno con la izquierda aristotélica, especialmente con Avicena (980-1037), al formular que Dios ya no es “un momento lejano y separado (autónomo) de la materia, sino que la constituye en todo momento. La materia, establecida como “la omnipresencia de Dios”, según Avicibrón,¹¹ es para Giordano Bruno la madre de todas las formas y éstas son las hijas de aquella, y entre materia y forma no hay diferencia sustancial real.¹²

Si Hegel plantea el develamiento del espíritu a través de la historia y es importante por su “dialéctica”, Aristóteles y su “izquierda” lo son a causa de su concepto de la materia y su desplegarse en el mundo. Una materia concebida como rica en movimiento y en formas; también dialécticamente, en cuanto se desarrolla cualitativamente en una base cuantitativa.¹³ En cuanto sustrato de una evolución escalonada, es la materia la que condiciona todo y, principalmente, la que tiene todas

las disposiciones, en cuanto “ser en potencia”, en cuanto “posibilidad objetiva”, en cuanto ente grávido de infinitas formas predeterminadas.

Tal concepto de *materia* se equipara en gran medida con el concepto de *razón* que según Hegel, trasciende la historia. En efecto, la materia siempre en ebullición, preñada de formas, saltando de una a otra, configurándose a cada momento, constituyendo “entelequias incompletas”, provisionales, en un permanente proceso sin término, en una sucesión de formas experimentales producidas desde sí misma (*ex ipsae*), constituye un modo humano y físico, abierto a la historicidad, se construye dialécticamente y avanza hacia la “madurez” de las formas, y en este proceso “realiza” y explica el mundo. Sería la materia –según esta concepción– la que se perfecciona y tiene la facultad de perfeccionarse incesantemente en dirección y búsqueda de su forma esencial. La plenitud absoluta de la forma de ser del mundo sólo está “anunciada”, está todavía como una posibilidad real, solamente grávida de futuro y sólo de ese modo.

De esta forma, la izquierda aristotélica y la izquierda hegeliana (Marx-Bloch) se entrelazan y confluyen en la consideración de la materia como *natura-naturans* (naturaleza que se naturaliza constantemente), a través del δύναιμις ὄν que la constituye y la hace desplegarse, revelarse, en un “continuo siendo”. Los conceptos dialécticos y los grandes períodos históricos del pensamiento hegeliano los alumbró la *razón*, en tanto que los pensadores que conforman la “izquierda hegeliana” invocan la *materia*. Difieren en el objeto (razón vs. materia), pero los procesos parecieran ser los mismos: la historia, la dialéctica, el progresivo revelarse, la acumulación de conceptos.

El desarrollo otorgado al concepto de la materia por la izquierda aristotélica no oscurece en nada la grandeza del pensamiento aristotélico; esa grandeza auténtica proyectada hacia el futuro con que supo esbozar conjuntamente la *posibilidad* en general y la *materia*, adquiere por ello una apariencia más fructífera. No es de extrañar, pues, la actualidad y la vigencia de su pensamiento.

La materia, expresa la izquierda aristotélica, es aquella que lleva dentro de sí sus formas peculiares y las realiza a través de su movimiento. Bloch asume que Marx conoció esta vertiente conceptualizadora de la materia dialéctica y del δύναιμις ὄν, cuando cita el siguiente texto de *La Sagrada Familia* para su argumentación: “Entre las cualidades congénitas de la materia, el movimiento es la primera y más excelente, y

no sólo ya en cuanto movimiento mecánico y matemático, sino mucho más en cuanto instinto, impulso y energía potencial, en cuanto padecimiento de la materia. Las formas primitivas de esta última son fuerzas esenciales vivas, individualizadoras, inherentes a ella, y dan lugar a las diferencias específicas... La materia sonríe con resplandor sensual al hombre entero”.¹⁴

El concepto aristotélico de “disposición” (ὑποκείμενον, lo que está sometido al movimiento, lo que se nos aparece como presencia fundamental, la οὐσία),¹⁵ penetra de una forma latente y anticipatoria las prerrogativas de la materia, convirtiéndola en un ente preñado de bullicioso futuro, en el cual estriba precisamente su “fecundidad”, su facultad de manifestarse siempre a través de nuevas formas de ser y que se adecuan *in crescendo* a lo que se intuye como el núcleo aún no manifiesto de la existencia general del cosmos.

Este recorrido esencial de la materia buscando formas, al igual que el espíritu hegeliano, aún no está “actualizado”, realizado totalmente. Es este recorrido el que explicita la historia humana y de la naturaleza en una afanosa sed de teleologismo, en un incesante proceso de abrir caminos, de gestarse, de manifestarse cada vez más abiertamente. Sin embargo, si en Hegel el develamiento del espíritu se gestaba en ciclos, y la historia era concebida como una gran espiral de anillos cada vez mayores y concéntricos, correspondientes a las diversas fases de la historia, en el materialismo dialéctico, desplegado en la historia humana, conmovido por la conciencia de una “evolución universal” en permanente fragua, no existe aún —ontológicamente— atracaderos de la materia, puertos para el reposo del incesante navegar de forma en forma.

Lo que sigue siendo altamente problemático es el δύναμις ὄν en cuanto fuerza eficiente y semilla, es la materia *universalis* que sustenta la cohesión de un mundo inconcluso en su interior y en su exterior, en lo primero y en lo último. Así, pues, también la materia, al igual que el espíritu, tiene su “utopía”. En la posibilidad objetiva real, ésta deja de ser abstracta y lo racional se torna real. El *ser en posibilidad* tiene aún sobrado espacio para el ideal realista; su forma es por fin enteramente aquello que llamó Avicena “la ardorosa verdad de la materia”.¹⁶

Notas

- ¹ G. W. F. Hegel: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 49.
- ² Johannes Hirschberger: op. cit., p. 67.
- ³ Ibídem, p. 68.
- ⁴ Ibídem, *loc. cit.*
- ⁵ Cfr. Hirschberger: op. cit., pp. 176-178; Aristóteles: *La Metafísica*, Madrid, 1975, Espasa-Calpe (libro VII), p. 147. Véase también Bloch: op. cit., p. 73.
- ⁶ Hirschberger: op. cit., p. 176.
- ⁷ Citado por Ernst Bloch, op. cit., p. 37.
- ⁸ Teilhard de Chardin, como veremos más adelante, postulará también la “búsqueda de las formas”, insertas por Dios en la materia desde la eternidad, en un proceso global evolutivo, donde el hombre toma conciencia de su libertad y de las posibilidades inmensas del Cosmos.
- ⁹ Ernst Bloch: op. cit., pp. 47-48.
- ¹⁰ Denis Huisman: *Dictionnaire de philosophes*, París, 1984, Presses Universitaires de France, p. 408.
- ¹¹ “...por eso, habiendo considerado detenidamente algunos la situación de las formas en la naturaleza, en la medida en que se podía conocer de acuerdo con Aristóteles y otros de orientación similar, llegaron por último a la conclusión de que las formas sólo eran accidentes y determinaciones de la materia, y que el privilegio de figurar como acto y entelequia había de pertenecer, por ende, a la materia y no a aquellas cosas de las que en verdad sólo podemos decir que no son substancia y naturaleza sino cosas de la substancia y la naturaleza. Pero de la substancia y la naturaleza dicen que es la materia, la que según ellos es un principio necesario, eterno y divino, igual que en la obra de ese moro Avicébron (Ibn Gabirol: 1021-1058), que llama a la materia el dios omnipresente” (Giordano Bruno: *Diálogos de las causas del principio y el uno* (diálogo Nº 3, citado por Bloch, op. cit., pp. 50-51).
- ¹² Ernst Bloch: op. cit., p. 51.
- ¹³ Cfr. nota Nº 22 del capítulo segundo de este trabajo sobre el salto cualitativo postulado por Hegel en su *Lógica*, pp. 166-168.
- ¹⁴ Ernst Bloch: op. cit., p. 61.
- ¹⁵ Aristóteles: *Metafísica*, libro Delta, capítulo XIX, edición citada, p. 125.
- ¹⁶ Ernst Bloch: op. cit., pp. 68-69.

La filosofía de la historia después de Hegel (una aproximación)

En la historia “reflexiva”, elaborada antes de Hegel, se discutió muchas veces acerca de la continuidad histórica, acerca de un hilo conductor “providencialista”, fundamentalmente bajo la influencia de la religión cristiana. Esta hacía consistir el devenir humano en la “historia de la caída y de la redención” –después de Cristo, se habla de la existencia humana como la marcha de su género hacia la escatología final, la segunda venida del hijo de Dios–. Después de Hegel y de su intento de sistematización de la historia, a través del hilo conductor de la razón, la historia y la filosofía, como disciplinas del conocimiento, han esbozado otros criterios de sistematización del devenir para la comprensión general del mismo. Habermas cita a Adorno para expresar que después de la muerte de Hegel la filosofía se ha debatido en una contradicción:

...abandonar la pretensión de creerse dueña del Absoluto, para no traicionarlo, pero a la par, no abandonar por ningún motivo el camino que conduce a la verdad.¹

En el campo de la filosofía de la historia, Hegel no cesa de ser revisado en cuanto que fue el primero en abordar el problema histórico bajo una concepción universal y lo postuló como un proceso racional.

Sin embargo, excluidos Dios y la razón hegeliana como “conductores” del proceso histórico, un escepticismo histórico-filosófico se apodera del ánimo de quienes indagan en este campo. Surge de nuevo la

pregunta kantiana (1724-1804) que alude al problema fundamental de la filosofía de la historia, la historia como ciencia sistemática y no como un agregado de hechos particulares:

¿Cómo es posible sistematizar la historia si no se puede recurrir a la casualidad natural ni a la lógica teleológica de la acción como los hilos conductores de esta sistematización?²

Ya antes, Kant había afirmado que los hombres en sus esfuerzos y afanes no proceden, en general, de una manera puramente instintiva como los animales, y tampoco como ciudadanos racionales del mundo, de acuerdo con un plan acordado; por lo tanto, no parece posible una historia planificada (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*).³

La pretensión de hacer de la historia una ciencia obliga a los historiadores del siglo XIX, después de Hegel, a revisar las historias que se habían realizado con anterioridad. Y entre estas “historias” ocupa lugar destacado aquella historia hierática, mecanicista, inflexible, que había regido el conocimiento de la época. La historia *natural* es, entonces, la fuente obligada a donde los historiadores van a dirigir sus miradas para la tarea reflexiva. Lo que existía antes, en el siglo XVI y hasta mediados del XVII, eran *historias*: Belon había escrito una *Histoire de la nature des oiseaux*; Duret una *Histoire admirable des plantes*; Aldrovandi una *Histoire des serpents ets des dragons*. En 1657 Jonston publicó una *Historia naturalis de quadripedus*, y en 1686 J. Ray escribió su *Historia plantarum generalis*.⁴

A lo largo de todo el siglo XVIII los temas “vitalistas” habían centrado el interés de los estudiosos con el objeto de establecer una visión unitaria, entre la rigidez y la flexibilidad, de la historia y sus manifestaciones. Cabe destacar en esta época los esfuerzos sistemáticos de Linneo, Bordeau, Diderot, Bufón, Harvey, etc.

Este conocimiento empírico de las particularidades —embozalado aún por los esquemas del mecanicismo y del racionalismo cartesiano, aunado a un afán casi vicioso por establecer leyes generales (Descartes, Linneo, Malebranche, Newton) y con grandes cantidades aún de herrumbre escolástica, en un siglo donde todavía la teología no había soltado las amarras del mundo y de los hombres que hacían ciencia— provoca grandes debates, sumamente interesantes para la historia; de-

bates donde se podría encontrar “el rastro de un conflicto mayor entre una teología que aloja, bajo cada forma y en todos los movimientos, la providencia de Dios,”⁵ y, por otra parte, una ciencia que desde ya busca definir la autonomía de la naturaleza.

Todo este esfuerzo de mirar las cosas minuciosamente y “en directo”, tal como Heidegger habrá de proponer luego en su análisis existencial del ser del “ser ahí” histórico, en su “pasado”, como un “ser ante los ojos” y en su temporalidad fenomenológica,⁶ arroja dividendos muy favorables para la historia, la cual había olvidado el rol que el pensamiento griego de la antigüedad, [y que Hegel recordará luego (cfr. capítulo II. 1. 2. 4)] le había asignado; esto es, que fuera “testigo”, que contase aquello que había visto. Y es que fue común hasta mediados del siglo XVII que los historiadores se dedicaran a establecer grandes recopilaciones de documentos y signos, de todo aquello que, a través del mundo en general, podía constituir un hito, una marca.

Los historiadores se tomaban la tarea de devolverle al lenguaje las palabras huidas, pero sus historias habían sustituido “la mirada” y las pruebas de la evidencia, constatada personalmente, por la mera repetición de un listado de hechos sin conexión; ausente el propio padecimiento de la historia. Por eso, en el siglo XIX se impone una tarea nueva, no solamente por la avasallante fuerza del pensamiento hegeliano sobre la historia, sino también por el largo camino recorrido con anterioridad por las otras ciencias, recorrido en el cual la historia parecía haber estado ausente y, ciertamente, desprovistos de conciencia los historiadores sobre su propio quehacer.

Esta tarea que asume la historia es la de desplegarse en una serie temporal de “historias análogas”, en donde el cosmos se va develando al lado de los hombres. Es esta historia la que progresivamente impondrá sus leyes al análisis de la producción (Adam Smith: 1723-1790, Stuart Mill: 1773-1836, Carlos Marx: 1818-1883), al análisis de la sociedad como colectivo (Comte: 1798-1857, Dilthey: 1833-1911, Durkheim: 1858-1917), al de la biología (Lamarck: 1744-1829, Darwin: 1809-1882) y a la lingüística (Saussure: 1857-1913). Así, la historia humana se establecerá por estratos, de allí los historiadores guiarán su debate entre una historia de hechos temporales y circunstanciales, particulares, con objetos y métodos propios (historicismo), o una ciencia que también puede ser objetivada por la filosofía, en cuanto persigue conexiones vitales y unitarias, esto es, una historia con “plataformas metafísicas”, como

modo de ser de todo aquello que nos es dado en la experiencia, o como espacio en el que todo ser llega al conocimiento del hombre.

Estos son los aspectos generales que trata la historia del siglo XIX posterior a Hegel. La historia, pues, no será metafísica sino en la medida en que no sea simple memoria, sino un “gestarse pasado”, capaz de llevar *necesariamente* al pensamiento —como plantea Heidegger—⁷ la cuestión de saber qué significa la conciencia de tener historia.⁸ Pero, por otra parte, la historia no será ciencia sino en la medida en que estudie el hecho concreto y particular, con el atenuante de que en la historia no se pueden realizar experimentos, ni ella se repite.

Este tomar conciencia de la historia, este replegarse de la filosofía sobre su propio devenir y la constitución de tantas ciencias positivas surgidas en el siglo XIX, en cuya “positividad” la misma historia aprehende objetos precisos como *saber* y como *modo de ser* de lo empírico, no son sino signos de una profunda ruptura, en donde es la historia la que sale más fortalecida. En efecto, la proliferación de la *historia de las “estructuras” humanas* (biología, sociología, economía, lingüística) señala los límites y el espacio en donde tiene lugar el hecho histórico y donde los entes del mundo se manifiestan. Estos “encasillamientos”, en donde tiene lugar el proceso de la vida y de la búsqueda del conocimiento, fundamentarán al relativismo histórico como hecho evidente y obstáculo insalvable para formular teorías generales de la historia. Tales son los postulados más explícitos del “historicismo” y de la reflexión científica de la historia.

El historicismo

El historicismo, en sus inicios —no entendida ni internalizada aún la noción de la dialéctica esgrimida por Hegel—, no pudo sopesar el momento de la ruptura producida en el siglo XIX en la “episteme”. Algunas nociones permanecieron, otras se transformaron, pero otras tomaron rumbos muy distintos. En efecto, la proliferación de (las) historias en las ciencias particulares parecieron alejar al hecho histórico de su sujeto: el hombre. La historia parecía venir al hombre desde afuera, desde la biología; la historia parecía estar constituida por la superposición de estratos particulares del espacio humano. Se olvidó tal vez que, en definitiva, es el hombre quien conoce, quien vive, quien produce y

quien se comunica a través del lenguaje. Pero, además, la historia es el contexto de toda la producción humana; ella engloba, por así decir, el devenir de todas las ciencias y éstas son objeto primordial de su análisis. Tal vez sea la historia aquella ciencia que con más propiedad pueda afirmar aquel clásico aforismo: “Nada humano me es ajeno”.

La dispersión de las ciencias, el supuesto alejamiento de las mismas con respecto al hombre, hace que la historia las conciba simplemente como un proceso necesario para producir luego el *encuentro*. En efecto, todas las singularidades explicativas de la historia se hacen, en el siglo XIX, bajo grandes conceptos generales, los cuales actúan como hilos conductores, como teorías generales de la visión del hombre. El conocimiento de lo particular nos lleva a lo general y de allí a investigar “minuciosamente” el quehacer del hombre en su *situ* particular, y este conocimiento particular nos estrecha más el contacto y nos amplía la visión.

Por eso creemos que no es tan cierta la afirmación de que en el siglo XIX cesó la mera crónica de los acontecimientos, la simple memoria de un pasado poblado tan sólo por individuos y accidentes, y que se buscaron las “leyes generales del devenir”.⁹ No, sino que el proceso del conocimiento histórico se movió desde los extremos (hechos concretos particulares, teorías generales) hacia el centro, en la búsqueda del hombre que hace ciencia de su propio devenir. Tanto el espíritu-razón-λόγος (Hegel, Comte, Saussure) como la “materia” (Darwin, Marx) propiciaron un *encuentro* que aún no ha sido entendido, encuentro en el cual salta a la arena otra vez la vieja y presocrática cuestión filosófica entre las partes y el todo, entre lo uno y lo múltiple. Marca, pues, el siglo XIX, en el contexto de la filosofía histórica, aquel momento privilegiado en donde el mundo y el hombre, de un solo golpe, se hicieron cuerpo en una historia única,¹⁰ constituyeron la desnuda y esencial forma de la historicidad humana: el hombre en el mundo; el “ser ahí” ante el mundo, en la visión de Heidegger.

La conceptualización de la historia como ciencia, es una discusión acabada, en tanto que se pretende fundamentarla en sistematizaciones generales que han resultado infructuosas para el análisis de la historia en sí; la historia “actualizada” formalmente, la que se dio y la que se da en la realidad. Por otra parte, la historia es formulada como ciencia –por el historicismo– en tanto se ocupa de hechos concretos y particulares a los cuales se les pueden aplicar los métodos “científicos”.

Pero esta reducción de la historia por el “cientificismo” no puede, en absoluto, aprehender el hecho histórico como fenómeno, éste —como pasado— es inaprehensible, efímero y fugaz, sin posibilidad empírica de ser objetivado; se requeriría “parar la historia” para su observación inmediata, su análisis y reelaboración. Queda entonces, la historia “científica” circunscrita a la evidencia de las pruebas (fuentes-documentos) y a la metodología finita del momento. Es esta discusión, la del historicismo, aquella que no puede separar, además, el hecho histórico del sujeto que realiza dicho proceso, en cuanto éste es también sujeto-objeto de la historia.

En este sentido, la historia subsume para su campo de estudio, como ya hemos señalado anteriormente, además de las “ciencias positivas” también las ciencias humanas, a las cuales trata de considerar también como ciencias positivas. De tal manera, pues, que el sujeto que realiza el oficio de historiador está determinado por su propia finitud esencial y por la finitud del contexto donde despliega su quehacer. “Ser finito” será sencillamente estar preso por las leyes de una perspectiva, la cual sólo permite determinada “aprehensión” e impide que ésta sea alguna vez intelección universal y definitiva.

En el pensamiento moderno, el historicismo, invocando la variabilidad y relatividad históricas de todos los conceptos y normas, se niega a reconocer una sistematización universal y “atemporalmente válida” en la interpretación científica o filosófica del mundo (Ranke, Burckhardt, Droysen, Dilthey, Rickert).

Nietzsche también se inscribe en aquella corriente que siente la necesidad de prescindir de lo “histórico universal”, ataca a los hombres “suprahistóricos” que aspiran al conocimiento y a la sabiduría de lo típico en la historia, es decir, a un conocimiento y sabiduría puros y, por lo tanto, no contaminados por intereses prácticos; para Nietzsche el conocimiento de lo siempre igual provoca náuseas, por eso expresa:

Dejemos al hombre suprahistórico con su náusea y su sabiduría: actualmente preferimos mucho más nuestra ignorancia para tener el corazón contento y pasar un buen día como activos y progresistas y no como adoradores del progreso.¹¹

En el historicismo encontramos una posición filosófica que está dispuesta a concebir la validez de los conceptos y las normas mismas,

sólo como algo históricamente dado. Sostiene un total relativismo histórico en el ámbito del conocimiento y la moral. Estos presupuestos tienen validez hasta en la historicidad de los conceptos; de acuerdo a ello, el concepto *moral* tendrá una connotación diferente en diferentes épocas históricas.¹²

El positivismo que nutre al historicismo, implica una filosofía de contactos entre las ciencias positivas formadas y depositadas en la historia, pero estas fronteras que se tocan nunca nos darán una visión definitiva de la totalidad; siempre serán miradas parciales.

Ya desde Ranke (1795-1886), el historicismo metodológico no aceptaba ideas rectoras de la historia, por ejemplo, *el progreso*, ya que esto significaba anular la libertad humana que se manifiesta en la historia y, además, convierte a los hombres en instrumentos carentes de voluntad.¹³ Considera Leopold Ranke que la historia no tiene como tarea la sistematización del devenir humano, ni la visión global de la historia, ya que ello es una prerrogativa propia de Dios. Sólo Dios puede observar la historia en su conjunto, incluido el posible futuro. Aceptar el determinismo “teísta” en la historia es negar la libertad humana y una “actitud insulsa” de panteísmo. Por lo tanto, la historia –según Ranke, quien mediante la fe no puede negar a Dios como la providencia última de la historia– debe dedicarse más a la metodología, al señalamiento de las causas y efectos en los procesos históricos, al manejo de las fuentes (documentos y archivos). Y no es extraño que Ranke haya planteado estas tareas dado que la historia había tomado conciencia de sí misma sólo a partir de Hegel; luego, era necesario cimentarla como disciplina con objetos propios y metodologías precisas. Por eso Ranke, acicateado por la majestuosidad racional de la concepción histórica en Hegel, toma para sí el camino de la ciencia empírica, la de los hechos, para abordar la historia:

Empresa esta que si bien puede resultar fallida, ni siquiera podría haberse intentado de no haber tenido ocasión de utilizar unas fuentes desconocidas hasta el momento.¹⁴

En efecto, tuvo acceso Ranke a los mejores archivos de documentos históricos de su época y anteriores a ella; tuvo la oportunidad de ejercer el oficio de historiador teniendo a su disposición “privilegiadas” fuentes, pero además, Ranke logró escribir mucha historia de su propio tiempo. Entre las fuentes a las cuales Ranke tuvo acceso se pueden enu-

merar: la Biblioteca del Imperio Prusiano (Kaiserlich-Königlichen), los archivos del reino de Venecia, del Imperio austriaco de Viena, también los archivos de las grandes y antiguas familias de Venecia y de la Biblioteca de San Marcos.

...de hecho, esta biblioteca conserva un respetable tesoro de manuscritos, imprescindibles para la historia interna de la ciudad y del Estado y de importancia, sin duda, para la historia europea.¹⁵

En Roma también pudo Ranke revisar los tesoros y documentos del Estado Vaticano, las bibliotecas y manuscritos de las familias de los papas, así como las galerías privadas de las grandes familias romanas: la Borghese y la Doria, manuscritos y documentos conservados en los palacios Barberini, Chigi, Alteri, Albani, Corsini, etc., los cuales resultan de inestimable valor para la historia del papado, del Estado papal y de la Iglesia.¹⁶ Con estos materiales de “primera mano”, originales, pudo entonces Ranke escribir su *Historia de los Papas en la época moderna* y *La historia de Alemania en la Reforma*.

A pesar de la singularidad de sus historias, en las cuales Ranke va insertando juicios de valor acerca de la historia, es en su obra *Acerca de la nueva época de la Historia*,¹⁷ donde elabora precisiones sobre el objeto, la conceptualización, los métodos y límites de la ciencia histórica. Formula Ranke la “emancipación” del pensamiento histórico con respecto al pensamiento *a priori* sistemático, al mismo tiempo que la “emancipación” de la ciencia de la historia en tanto disciplina empírica, con respecto a la filosofía especulativa de la historia:¹⁸

Existen dos vías para conocer las cosas humanas: la del conocimiento de lo individual y la de la abstracción; la una es la vía de la filosofía, la otra, la de la historia.¹⁹

No obstante sus formulaciones empíricas para la consideración de la historia como ciencia, es necesario señalar que Ranke también inserta en sus obras conceptualizaciones históricas generales, las cuales establece mediante un hilo conductor del proceso humano, y cree descubrir ciclos originados por causas históricas que se repiten. Así, Ranke considera que la historia transcurrida después de Cristo no es sino la empresa de la Iglesia en el mundo:

Todo el mundo conoce el poderío de Roma en la Edad Antigua y en la Media, también en los tiempos modernos se ha visto el renacimiento de su imperio mundial. Después de la decadencia que experimentó en la primera mitad del siglo XVI, ha podido constituirse otra vez en el centro culminante de la fe y del pensamiento de las naciones románicas y ha llevado a cabo osados intentos, no pocas veces afortunados, para dominar de nuevo al resto.²⁰

Acerca de los ciclos o leyes históricas, Ranke no se pronuncia, sin embargo cree descubrir rasgos de analogía en ciertos períodos de la historia:

Es un hecho sorprendente que nos abre perspectivas sobre la marcha general del desarrollo humano que todas las veces que el Papado fracasa en la realización de sus planes renovados de dominio universal, empieza también a decaer en sí mismo.²¹

El empirismo que obnubila a los historiadores de la corriente historicista, considera que las ciencias naturales no están afectadas por los problemas del relativismo y del perspectivismo histórico; bajo esta óptica dichas ciencias siguen constituyendo “paradigmas” para las ciencias humanas.

La teoría de la ciencia que aún hoy está vigente, postula, a raíz del positivismo lógico del “Círculo de Viena” y emparentado con el neokantismo, la reducción de la teoría del conocimiento a la ciencia de la lógica. La historia, bajo esta perspectiva, debería dirigir su quehacer hacia las demostraciones “causa-efecto” de los hechos, abstrayéndolos a temporalidades finitas, bien específicas, de tal manera que dichos hechos puedan ser tratados como “objetos de la ciencia”, al igual que en las ciencias naturales donde los objetos son imprescindibles. Y en este contexto, de análisis lógicos, análisis científicos del lenguaje, de investigaciones lógico-semánticas y metodológicas, las ciencias del espíritu son expatriadas del campo de las ciencias reales y puras, las ciencias positivas (Carnap y Popper).²²

Estas “presiones científicas”, estos alardes de querer ser ciencia, tienen que ser internalizados por los historiadores y por la filosofía de la historia, en un esfuerzo teórico-metodológico, para concebir, crear o “convenir” un objeto realmente válido que se instituya como el “obje-

to real de la historia”; vale decir, un objeto necesario, universalmente aceptado, de manera tal que el relativismo no obstruya su significación atemporal.

La búsqueda concreta de una teoría universalmente válida de la historia, tanto en el plano teórico como en la praxis, en el historicismo, pasa por considerar la dicotomía sujeto-objeto de las ciencias “paradigmáticas”. En la historia, es evidente que el llamado sujeto del conocimiento es del mismo tipo ontológico que el objeto, de tal manera que ambos pertenecen al campo de la historia fáctica. Escindir, dividir, separar, alejar estos elementos del proceso del conocimiento será imposible en el campo de las ciencias humanas, en especial en la historia, pues ella, en definitiva, constituye una auténtica disciplina apta y formidable para el autoconocimiento humano. De tal manera que también el historicismo en sus postulaciones más científicistas, enfrenta no sólo problemas teóricos sino, en gran medida, problemas para la praxis, pues los hombres solemos legitimar nuestras acciones a partir de la imagen que tenemos formada del mundo y de nosotros mismos.

A la filosofía de la historia toca analizar aquellas dicotomías que la teoría del conocimiento ha formulado en su devenir, sus modelos mentales: conciencia-objeto, sujeto-objeto, conciencia-autoconciencia, razón teórica y razón práctica, percibir-experimentar, en un esfuerzo constante de ahondar en sus dialécticas y, tal vez, ya no formular escisiones del hombre sino su “unidad” constitucional en materia y forma, soma e intelecto, pero Uno.

El materialismo histórico

Nacido intelectualmente, como todos sus contemporáneos alemanes, en tierra abonada por la visión hegeliana, Marx (1818-1883) no ha sido jamás hegeliano a pesar de utilizar algunas formas prestadas a dicho pensamiento.²³ Es Marx, quien aprovisionado con la dialéctica hegeliana, va a colocar su mirada sobre el devenir de la materia en la historia. De las más encumbradas visiones del espíritu, la historia (la madre-tierra) arroja de su seno un pensador que reclama por ella, que la vuelve a “instalar”, no sólo en el espacio, sino, fundamentalmente, como entidad toda potencia, toda posibilidad, en donde el devenir humano, gestándose junto a ella, va abriendo nuevos surcos productivos

para dar a luz nuevas sociedades, nuevas visiones. Es la materia fecundada por el espíritu.

Marx dirigió su mirada hacia el hombre que produce, el *homo faber*, el τεχνίτης; acuñó los “modos de producción” y diseñó el concepto de “lucha de clases”; estudió a fondo la transferencia del ente en sí, del ente mismo, por su símbolo (teoría del valor). Analizar esta “transubstanciación”, asistir a ella en su realidad, significa escindir campos entre la ontología y la lógica, entre el ser y su símbolo, entre el ente en sí y su sustituto, entre una piedra (preciosa o no) y una moneda, o tal vez, unos granos de cereal. Disecciona bien Marx la ruptura, el acabóse del *trueque* y la conversión de esta ancestral costumbre en un trueque falso, carente de garantía, carente de realidad, de onticidad. Lo que se recibe a cambio es sólo símbolo, apariencia; sólo posibilidad, sólo, esencialmente, *idea*.

Frente a estos hallazgos, Marx vierte sus ideas acerca de lo que debiera ser la sociedad: ¿el ser en potencia guiado por la razón? Sus tesis se corresponden a las sociedades estudiadas por él, no a otras. El “materialismo histórico”, con el ingrediente hegeliano de la dialéctica, será el campo de la visión marxista, donde la mirada específica se centra sobre aquella sección del quehacer humano que se encarga de la “producción”. Es el traslado de la mirada hacia una parte del fenómeno humano: aquella donde el trabajo humano se da como “alienación”.

Esta visión de la historia urgía cambios, por lo tanto los “jóvenes hegelianos de izquierda” creyeron su deber trastocar el viejo orden y asistir al desarrollo de la siguiente etapa de la historia humana. Pero esta asistencia no era una presencia impune ni aséptica, era necesario actuar: “no se trata de interpretar el mundo sino de transformarlo”, había expresado ya Marx en su *Tesis sobre Feuerbach*, en 1845.

Estos análisis desplazan a Dios como demiurgo de la historia y colocan al hombre en su centro. Pero, además, introduce una polémica entre la historia y el pensar (reflexionar sobre ella) *a posteriori*. Lo que introduce Marx es el debate entre la ideología y la praxis, la alienación y las otras posibles miradas, entre el conocimiento y la acción, entre lo ideal y lo real, entre la materia y sus símbolos (monetarios, lógicos, lingüísticos, etc.).

Estaba convencido Marx de que la historia caminaba hacia la revolución, la que sustituiría al capitalismo por el comunismo. Por lo tanto, extrajo de la historia la idea de organizar el proletariado, como

exigencia de la praxis para que tomara el poder en la siguiente etapa de la historia. Aún es experimento ese “acicatear” la lucha de clases para que la historia se mueva.

Los escritos de Marx, en especial sus *Tesis sobre Feuerbach* (1845), *La ideología alemana* (1859) y *El capital* (1867), referidos a la filosofía y la economía, están teñidos de influencias del socialismo francés, de la filosofía alemana y de la economía política británica. Con estos instrumentos intentó Marx establecer una teoría general de la historia, la economía y la política y, creyó –junto a Engels– haber descubierto el método científico correcto para el estudio de la historia: el socialismo científico, basado en el materialismo dialéctico.

Lo característico de su comprensión general del mundo como totalidad es precisamente su interpretación de la historia. El progreso inevitable que se despliega en la historia es analizado a través del filtro de la economía. Las fases de la historia (asiática, clásica, feudal, burguesa y comunista) y sus modos de producción constituyen hitos profundos en el desarrollo humano; cada una de estas etapas posee un carácter propio; por tanto, de lo único de lo que se puede postular algo en la historia es acerca de los procesos de cambio (transubstanciaciones), por los cuales una etapa histórica da lugar a la siguiente, ya no por casualidad sino por necesidad. En estas consideraciones de la historia no era, pues, de extrañar su pretensión de formular una ciencia única que sintetizara las ciencias humanas con las ciencias naturales (*Manuscritos*).

Pero la empiricidad en la historia es fluida, inaprehensible, por lo tanto una ciencia de lo inaprehensible confronta graves problemas al pretender formular leyes. La historia sería transgredida en su ser “lo que fue”, en su ser de pasado propio y particular, al pretender, a partir de ella, establecer generalizaciones de universalidad absoluta. No es ese el cometido de la historia, sino más bien, esos son los intentos de la filosofía. Por lo tanto, la idea de que el curso de la historia está predeterminado, a la par de anular la libertad del hombre mediante su alienación, pudiera establecer la “condición de posibilidad” para intuir o predecir el futuro. En este sentido, Marx confiaba en que el capitalismo llegaría a ser más inestable progresivamente y que la lucha de clases entre la burguesía y el proletariado se intensificaría, con un proletariado cada vez más pobre y numeroso, hasta que en una gran revolución social los trabajadores tomarían el poder e instituirían la nueva fase comunista de la historia.²⁴

La fluidez en la historia, su empiricidad fugaz, su continuo transformarse, su inexistente materia, pero, sobre todo su condición de “haber sido”, de pasado, de “yecto”, arroja tremendos problemas a la hora de querer constituirla como ciencia. Con todos estos atenuantes para el estudio del pasado, incluso poseyendo fuentes, documentos y vestigios, más difícil, por supuesto, será pretender formular visiones “futuras” de la humanidad. La historia al igual que la filosofía, tal como plantea Hegel, no se encarga de predecir el futuro:

...pero como país del porvenir, América no nos interesa, pues el filósofo no hace profecías. En el aspecto de la historia tenemos que habérnoslas con lo que ha sido y con lo que es. En la filosofía, empero, con aquello que no solamente ha sido y será, sino que es y es eterno: la razón.²⁵

Dos son los aspectos principales que considera Marx, a los que señala como “motores” de la historia: la lucha de clases y los modos de producción, determinados por las leyes económicas de la sociedad natural y política. Ambos conceptos están profundamente imbricados en cualquier fase de la historia económica del hombre, y la historia de la humanidad es reducida a ese proceso. Pero ello no limita la visión marxista, sólo constituye un énfasis de la mirada.

Considerado en su praxis militante, en sus análisis políticos y en sus doctrinas económicas, el pensamiento de Marx tiene como tema único la lucha de clases: ciertamente él no será el inventor, mas sí será él quien le dé su debida importancia como artífice de la trama de la historia y como clave para la comprensión de las ideologías.²⁶

El hombre se define, según Marx, *en* su humanidad, por su relación con la naturaleza que es la producción, en la cual el hombre produce su objeto y se produce a sí mismo. La producción es el basamento de la economía, fundamental y decisiva, pero la misma no sólo posee a la economía como dimensión. Para Marx, analista de la práctica, no siendo un simple pensador de la técnica, sino de todas las prácticas, sitúa la libertad más allá del trabajo: si la unidad de cambio económico es el tiempo de trabajo y si el trabajo es el factor determinante de la producción, la producción no se puede reducir, sin más, al trabajo económicamente delimitado. El hombre en este escenario es considerado en colectivo como un ser histórico y social, definido por su pertenencia a

un modo determinado de producción. Hegel lo había esbozado ya, pero sin realizar una crítica suficiente de la economía política y sin admitir que, si efectivamente existen leyes de la producción, éstas abarcan cualquier modo de producción, histórica y socialmente determinado, por lo tanto limitado.

En esta historia de la producción, en su forma capitalista, el hombre es tratado como simple fuerza de trabajo, como mercancía; la producción se realiza bajo la figura del trabajo “alienado”, donde la existencia actual es concebida y presentada como realización de leyes eternas, que la explican y la justifican, sin convenir en un fin y sin llegar a su transformación. Después de Hegel, Marx es el filósofo de la “alienación”, y de la “reificación”, pero sólo referido a las consecuencias de los modos históricos y sociales de producción, no en las determinaciones esenciales del hombre en general.

Esta filosofía es materialista, no sólo porque se niega a ver en la historia la realización de la Idea o del Espíritu, o porque niega que la vida sea el producto de la conciencia, ni porque anule al mundo histórico, social y económico como el resultado de nuestra voluntad y de nuestras reflexiones abstractas, especialmente de nuestros esfuerzos filosóficos o de nuestras empresas políticas, sino, sobre todo, porque su concepción es un materialismo positivo en la medida en que coloca en las condiciones materiales de la existencia, en los modos de producción y, en última instancia, en el movimiento de las fuerzas productivas, los factores determinantes de la acción, los elementos constitutivos de contenidos efectivamente “llegados” a la conciencia y, porque la razón del curso de las cosas ya no es más la lógica de las “formas”, sino el movimiento de los contenidos materiales de las cosas.

Los neo-marxistas ante la historia

Después de Marx, los neomarxistas, un poco influidos por el hallazgo de los *Escritos de juventud* se han apartado un tanto del dogmatismo del marxismo clásico en referencia a la historia. *Historia y conciencia de clases* (Georg Lukacs) sería quizá el exponente más privilegiado de las reformulaciones historicistas de la doctrina de Marx. Pero, en general, los marxistas se apoyaron en la convicción de que Marx había ya resuelto los problemas principales de la historia, en lo que se refiere al aspecto teórico; por lo tanto los problemas “académico-

teóricos” del historicismo fueron considerados como ya superados y como “discusiones de mesa” de la filosofía burguesa, cuestión de la que dicha filosofía no se ha percatado. Quien no conociera el materialismo histórico, según los marxistas y neomarxistas, seguiría enfrentando ilusos y vanos problemas, no reales, no prácticos.²⁷

Los marxistas actuales –dicho en términos generales– tienden a concebir los problemas de la filosofía de la historia como realidades de las praxis. Esta actitud está reflejada en la *Segunda tesis de Marx sobre Feuerbach*, según la cual la objetividad de todo conocimiento humano es una cuestión práctica; transformar, no interpretar; actuar, no contemplar. Pero para evitar el peligro al cual queda reducido el problema de la historia por el giro marxista de la praxis (“linguistic turn”), Habermas plantea la necesidad de una penetración crítica recíproca entre la tradición marxista y la historicista y sus postulados centrales, es decir, una “filosofía de la historia con intención práctica” que conciba, al mismo tiempo, la relación del hombre con su historia como una relación consigo mismo, como una tarea de mediación entre teoría y praxis.²⁸

Sin embargo, es necesario concluir que los problemas del historicismo (relativismo contextual y condicionamientos previos de las perspectivas) aún siguen vigentes, incluso para el marxismo. En efecto, la transformación marxista de los problemas histórico-filosóficos en problemas prácticos corre el riesgo de privar a la praxis histórica de su autoconciencia crítica, “teóricamente” fundamentada; pero, sin conducción teórica, la praxis se degrada en un comportamiento ciego, que ya no está guiado por intereses racionalmente legítimos.²⁹

La temporalidad histórica en la ontología fenomenológica

El hombre que deambula por el mundo entre la necesidad y la libertad, entre el determinismo y el azar, hasta ahora no se ha mostrado tan poderoso como para guiar “deliberadamente” el curso de la historia. La historia que conocemos nos habla de las limitaciones y de la finitud ontológica del hombre.

La escuela filosófica, abierta por Hüsserl y que se proyecta en Heidegger (ontología fundamental y fenomenología hermenéutica), se plantea el análisis de la historicidad del *ser ahí* –en un intento de su-

perar el historicismo— e intenta mostrar que este ente no es *temporal* por “estar dentro de la historia”, sino que, a la inversa, sólo existe y puede existir históricamente por ser temporal en el fondo de su ser, ya que la morada del hombre no es la historia sino su propio ser en sí.³⁰ La analítica existencial —como apuntáramos antes—³¹ intenta responder a la pregunta que interroga por el sentido del ser en general. Para ello traslada el contexto histórico común a un escenario “ontológico de la historicidad del hombre”, mediante el hilo conductor de neologismos (“linguistic turn”, según Wittgenstein),³² los cuales hay que implantar y examinar a través de la hermenéutica, en una posición casi insostenible para formularla universalmente.³³ En efecto, habría que realizar un examen minucioso de lingüística y analizar el origen y contexto —también histórico— donde los nuevos vocablos fueron acuñados y verificar su validez fuera de esos contextos.

Esta analítica existencial no ha superado, definitivamente, el historicismo, pues la hermenéutica se entiende como la aprehensión, a través del sentido manifiesto de un discurso, de un sentido secundario y primero, es decir, más escondido, pero más fundamental, ontológico.³⁴ De tal manera que la cuestión de la historicidad se convierte en la cuestión ontológica de la constitución del ser del *ente histórico*, por lo tanto lo óntico es sólo un sector —así sea primordial— de los entes que trasciende su historicidad y los fundamenta, primero como ser, independientemente de la “circunstancialidad” o eventualidad de las “formas” de ser del “ser-ahí” o del “ser ante los ojos”, como pasado. Por lo tanto, el estudio ontológico-hermenéutico abarca tanto lo óntico como lo histórico³⁵ y, en este sentido, la fenomenología existencial introspecciona más al *ente en cuanto tal* que en cuanto *ser en la historia*.

En la idea de la historiografía como ciencia está implícito el hecho de que la historiografía haya tomado como su peculiar tarea el “abrir” el ente histórico. Esta apertura de un ente *pasado* se realiza, por parte del sujeto que lo “abre”, en un contexto positivo (lenguaje-ideología-psicología) que matiza y determina tal apertura. Por ello, el análisis de la finitud no cesa de reivindicar, contra el historicismo, la parte que éste descuidó al tratar de fundamentar la ciencia de la historia sobre la base de análisis concretos y particulares de los hechos históricos. El análisis fenomenológico-existencial quiso establecer como proyecto el surgimiento de la “finitud” que hace posible todas las positividades del entramado humano. Allí donde el historicismo buscó la posibilidad y

la justificación de las relaciones concretas entre totalidades limitadas, cuyo modo de ser era dado de antemano por la vida o las formas sociales o las significaciones del lenguaje, la analítica de la finitud pretende interrogar esta relación del ser humano con el “ser” que al designar su finitud, hace posible las positivities en su modo concreto de ser.³⁶ Mal puede, pues, el existencialismo ontológico donde la existencia es anterior a la esencia, fundar la conceptualización universal de la historia, siendo su método –y su concepción– basar su análisis sobre la finitud, sobre períodos concretos de la historia como temporalidades del ser en general, del “ser ahí”.

En realidad, la moderna filosofía analítica de la historia vuelve a someter a discusión todas las cuestiones de la filosofía de la historia, bajo una nueva formulación, y esto implica también una modificación cualitativa de la temática del problema. Bajo esta visión, en una forma crítico-epistémica, la filosofía de la historia se convierte –primariamente– en una “teoría de la organización y sistematización *lingüística* de la relación de los hombres con su historia.”³⁷ En este sentido, la hermenéutica apunta a solucionar los problemas teórico-científicos que surgen en las disciplinas históricas, oponiendo al ideal común de objetividad de las ciencias naturales y a sus procedimientos metodológicos, una explicación y verdad hermenéuticas especiales.

El conocimiento histórico es conocimiento del hombre mismo. Quedarse en el estudio de su símbolos nos permite un “acercamiento” mas no una “aprehensión fenomenológica”. Por esta razón, una superación del historicismo por la vía ontológica fundamental, no habrá de ser posible sin un cambio radical de nuestra autointerpretación como seres finitos e históricos, insertos en el hontanar de la temporalidad histórica, tanto como individuos y también como especie.

Teilhard de Chardin: una mirada singular (Teleología basada en la ciencia)

Pudiera decirse que también Teilhard de Chardin (1881-1955) postula la búsqueda de las “formas” por parte de la materia, en un proceso evolutivo cuyo centro convergente es Cristo, Alfa y Omega de toda la creación. Es su mirada una visión global de la evolución humana, no sólo la evolución biológica o de la materia, sino también la historia

del hombre en su proceso dialéctico. La “materia”, objeto de estudio de Teilhard, no es inerte, sino que ha sido dotada por Dios (dador de formas) de “virtualidades de espiritualización”, las cuales se irían actualizando, patentizando, en virtud de nuevas circunstancias que asume el Cosmos para generarlas. Entre estas circunstancias resalta la conciencia que el hombre ha tomado del proceso evolutivo y de su propia libertad, fenómenos que se suceden ante él, como actor privilegiado de la naturaleza. Pero la libertad que acontece en el hombre no significa “atraso”, sino por el contrario, la conciencia de ella se traducirá en progreso.

Esta visión donde, según la ciencia, aún no es posible identificar la edad del Universo, ni el momento de la aparición del hombre como ente racional, presupone también una evolución racional del cosmos hacia una teleología convergente en el Cristo. Las líneas de la evolución, vida y conciencia, son unas energías, energías radiales, que internas a la materia dirigen y dan sentido a la evolución universal, empujando la más mínima partícula del átomo cada vez más arriba, hacia el mundo de la *Noósfera*, hacia la *Cristófera*.³⁸

Irresistiblemente el mundo humano se va arrastrando a formar un solo bloque, a converger sobre sí mismo como núcleo del mundo cristificado.³⁹

Mirar el mundo a través de la evolución orgánica que se da en el fenómeno humano y en el cosmos entraña una continuidad de la historia. Según esa mirada, la historia se dirige hacia el punto omega, hacia la cristificación, la Parusía (παρουσία) escatológica. Hay que llegar a lo Alto a través de los medios que tenemos a nuestro alcance: la técnica y la materia del universo, la razón y la “materia prima” ya dada. Al cielo a través de la tierra. A Cristo a través de la evolución convergente. Por lo tanto, según Teilhard de Chardin, el Universo tiene validez y, esta validez le magnifica, dada la “síntesis” que propone entre lo Alto y lo Adelante, en un devenir de tipo crístico. Los que no aceptan la evolución como un hecho que se da en el proceso humano, viven en la angustia. La aceptación de la evolución equivale a la serenidad.⁴⁰

Esta concepción que implica aceptar la materia como forma de la divinidad y del plan de Dios, en un proyecto evolutivo; esta elaborada síntesis escatológica como una “línea de progreso” o “hilo conductor”, ya determinado desde la eternidad, enfrenta su principal obstáculo ante

la libertad del hombre. Teilhard cree salvar esa barrera al afirmar que a la humanidad sólo le queda “prolongar” esa línea; sin embargo, en conjunto, el “progreso” depende de la libertad humana, trágicamente situada ante la alternativa de “prolongar o acortar” la línea del progreso:

La humanidad puede expandirse o autodestruirse. Pero yo creo que la humanidad elegirá el Vivir.⁴¹

Los postulados de Teilhard de Chardin no están basados precisamente en la historia, sino en la biología y en la paleontología. Sin embargo, parece inferir de ellas conclusiones sobre el proceso de la humanidad, vale decir, su historia. Es una visión racional y especulativa, tremendamente cargada de religiosidad, por lo tanto sus afirmaciones deben hacerse en el ámbito de la Iglesia y de la fe. Hacer el traslado de leyes de las ciencias naturales a las ciencias humanas genera contradicciones y errores de perspectiva. La historia es un constante devenir, y ese continuo fluir del tiempo precisa y requiere del “análisis comparativo”, no la congruencia de fenómenos.

Señala Edward Carr que es necesario excluir de la historia el concepto de un Dios como Alfa y Omega, como una verdad absoluta que atrae al universo y su devenir o, como un espíritu del mundo que rige los destinos. En su opinión, la historia ha sido excluida de las ciencias porque ha abandonado la búsqueda de leyes fundamentales; en su pretensión de “ser ciencia” la historia se ha presentado como una mera acumulación de juicios admitidos y le ha dado más importancia a los hechos particulares, de los cuales ha hecho su objeto.⁴²

Pretender hacer proselitismo religioso, basados en el estudio de la historia, tampoco es el objeto de la filosofía de la historia. A otras disciplinas dejamos ese cometido.

Notas

- ¹ T. W. Adorno: *Eingriffe*. Frankfurt, 1961, p. 14: citado por Habermas en: *¿Para qué aún Filosofía?*, resumen de una conferencia radiada por el autor y publicada en: *Teorema*, 1975, Madrid, Vol. V, Nº 1, p. 189.
- ² Herbert Schnädelbach: *La filosofía de la historia después de Hegel*. Barcelona, 1980, Editorial Alfa, p. 11.
- ³ *Ibíd.*, p.10.
- ⁴ Michael Foucault: *Las palabras y las cosas*. México, 1974, Editorial Siglo XXI, 6ª. Edición, p. 129.
- ⁵ *Ibíd.*, p. 127.
- ⁶ Martin Heidegger: *Ser y tiempo*. México, 1974, Fondo de Cultura Económica, 5ta. edición, p. 409.
- ⁷ *Ibíd.*, p. 413.
- ⁸ Michael Foucault: op. cit., p. 215.
- ⁹ *Ibíd.*, p. 359.
- ¹⁰ *Ibíd.*, lugar citado.
- ¹¹ Federico Nietzsche: *Consideraciones anacrónicas: acerca de la utilidad e inconvenientes de la historia para la vida*. Munich, 1960, Tomo I, 2da. edición, pp. 217-218. (Versión castellana de Eduardo Ovejero: *Consideraciones Extemporáneas*).
- ¹² Schnädelbach: op. cit., pp. 21-32.
- ¹³ *Ibíd.*, p. 39.
- ¹⁴ Leopold Ranke: *Historia de los Papas en la Edad Moderna*. México, 1951, Fondo de Cultura Económica, 2da. edición, p. 5 (prólogo).
- ¹⁵ *Ibíd.*, p. 8.
- ¹⁶ *Ibíd.*, p. 9.
- ¹⁷ Leopold Ranke: *Über die Epochen der neueren Geschichte*. Darmstadt, 1970; citado por Schnädelbach: op. cit., p. 192.
- ¹⁸ Schnädelbach: op. cit., p. 46.
- ¹⁹ Fritz Stern: *Geschichte und Geschichtsschreibung. Möglichkeiten, Aufgaben*, Munich, 1966, p. 62; citado por Schnädelbach: op. cit., p. 46.
- ²⁰ Leopold Ranke: op. cit., p.7.
- ²¹ *Ibíd.*, p. 551.
- ²² Schnädelbach: op. cit., p. 177.

- 23 Bernard Rousset, en Denis Huisman: *Dictionnaire des philosophes*, París, 1984, Presses Universitaires, p. 1774.
- 24 Leslie Stevenson: *Siete teorías de la naturaleza humana*. Madrid, 1978, Ediciones Cátedra, Colección Teorema, p. 79.
- 25 G. W. F. Hegel: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid, 1980, Alianza Editorial, 1ª edición; p. 177.
- 26 Bernard Rousset, en Denis Huisman: *Dictionnaire des philosophes*; p. 1777.
- 27 Considérense en esta posición las obras de: H. Fleischer: *Marxismo e historia*, Berlín, 1969, editado por la Universidad Francfort del Meno y reproducida en Buenos Aires, 1974, bajo la colección *Estudios alemanes*, Editorial Sur. Considérese también a A. Schmidt: *Historia y Estructura*, Munich, 1971. También: Schnädelbach: op. cit., p. 176.
- 28 J. Habermas: *Teoría y Praxis*. Buenos Aires, 1966, Editorial Sur, colección *Estudios Alemanes*; p. 73.
- 29 Schnädelbach: op. cit., p. 184.
- 30 Martin Heidegger: op. cit., p. 407.
- 31 Ibídem, p. 402. Véase también II capítulo.
- 32 Schnädelbach: op. cit., p. 181.
- 33 Habermas, en: *Hermenéutica e ideología*: Tubinga, 1970, 2 vols. (Bubner, R. y Wiehl Karl: compiladores); citado por: Schnädelbach: op. cit., p. 183 y p. 197.
- 34 Michael Foucault: op. cit., p. 362.
- 35 Martin Heidegger: op. cit. p. 435.
- 36 Foucault: op. cit., p. 362.
- 37 Schnädelbach: op. cit., p. 181.
- 38 Teilhard de Chardin: *El fenómeno humano*. Madrid, 1966, Ediciones Cuadernos Taurus, p. 279.
- 39 Claude Tresmontant: *Introducción al pensamiento de Theilhard de Chardin*. Madrid, 1966, Ediciones Cuadernos Taurus, p. 47.
- 40 Theilhard de Chardin: *La activación de la energía*. Madrid, 1966, Ediciones Cuadernos Taurus, p. 250.
- 41 Ídem: *El porvenir del hombre*. Madrid, 1967, Ediciones Cuadernos Taurus, pp. 57-81.
- 42 Edward Carr: *¿Qué es la historia?* Barcelona, 1967, Seix Barral, pp. 75-117.

CONCLUSIONES

Las miradas parciales, las escisiones, no constituyen garantías para formular sistematizaciones generales del devenir histórico. Ni la razón, ni la materia (así sea “en potencia”), ni el cientificismo histórico, ni la historia en su mera temporalidad óptica, menos aún una formulación religiosa no revisada por la razón, nos darán por sí solos un acercamiento o una aprehensión adecuadas del fenómeno humano. La filosofía de la historia intenta integrar todas estas visiones para establecer una “mirada general” e integradora del esfuerzo humano, para tratar de comprenderse a sí mismo en un devenir colectivo: cosmos, sociedad, naciones, religiones y regímenes políticos, junto a los “instrumentos” que utiliza para domar la tierra y hacer la condición de la vida un tanto mejor.

A partir de las consideraciones sobre la materia, formuladas por Aristóteles y desarrolladas por su denominada “izquierda”, y luego de los postulados marxistas sobre el materialismo histórico (materialismo dialéctico), la filosofía de la historia que se elabore ya no podrá despojarse tan ingenuamente de la materia: “¿Cómo uno puede despojarse de aquello que jamás desaparece?”¹ La materia deberá ser entendida como aquella constitución óptica del mundo en el cual se gesta la historia.

Sin embargo, es necesario aclarar que la economía es simplemente una de las facetas del devenir histórico. La economía no toca al hombre ópticamente, se queda en el fenómeno, en el símbolo; tanto es así que el *homo faber* es considerado como alienación. La consideración de la faceta productiva del hombre es una consideración sobre un accidente más de la forma ontológica del ser del hombre. Serán otras disciplinas más

cercanas a la “materia”, menos simbólicas, las que puedan explicar al hombre. Cabe a la historia, como disciplina que aglutina el conocimiento de todas las experiencias humanas –incluida la filosofía como “quehacer”– la que a través de su recorrido vaya mostrando el incesante cambio, el constante “trueque” entre el espíritu y la materia; señale el proceso mediante el cual las formas revisten “materias primas” por doquier.

Sobre estas consideraciones, la filosofía de la historia deberá tomarse la tarea del estudio profundo de la materia; remontarse hasta los confines de las ciencias naturales para esclarecer y limpiar de los accidentes de la historia a la materia, para que pueda ser aprehendida en su desnuda onticidad, como sustrato y materia primera de todas las formas que ha debido soportar –sobre su esqueleto constitutivo– a través del curso de la historia. Es necesario profundizar en el estudio de la materia, hurgarla para que aparezca su “sustancia segunda”, su columna vertebral, su médula ósea: su soporte. Sólo ella nos dará la posible esencialidad de la historia, junto a la praxis prudente (φρόνησις) de la razón (νοῦς) que tiene sed de infinito, como la materia misma.

No sólo Hegel, sino también el concepto aristotélico de materia y sus transformaciones radicales a cargo de sus seguidores de izquierda, alientan en el enfoque del materialismo dialéctico (junto a Marx y Bloch), constituyendo éste una visión de profundos alcances y en fermento aún. Este materialismo, todavía bajo la égida racional de Hegel, podría convertirse en el promotor para crear una auténtica imagen del Universo, de una metafísica más auténtica, fundamentada, de nuevo, en conceptos primeros y sustancias segundas, en últimas preguntas y escasos accidentes. El conocimiento de este sustrato es el que permitirá arrojar al vertedero de la historia contingente los azares y “presuntas causalidades” de la historia universal y necesaria. Es una tarea donde el espíritu se hace una sola cosa con la materia y, en donde –según Droysen– la historia del mundo se constituye como la reconciliación del idealismo y del materialismo.² La razón se identifica con la materia y sólo surge de ella para propiciar las transformaciones de lo existente, de la historia misma. De tal manera que aquellos dualismos de ὕλη y εἶδος tendrán que ser autenticados en un pleno ser “actual” y “actuante”, en la materia-acto, fecundada de espíritu, grávida de futuro.

En esta configuración de esperanza que aún nos permite y proporciona la materia –a pesar del daño (ecológico) a que se la ha sometido–, la filosofía de la historia debe ubicar el sustrato adecuado, el *topos*

posible como sitio para la vida y el decurso humano, donde la materia siga siendo infinita en sus posibilidades. La entelequia aún está incompleta, “pues todas las formas asumidas hasta ahora por la materia son simples ensayos del todavía inédito tesoro de la materia misma”.³ O, como apuntaba Heráclito, primer expositor de la dialéctica y del ente, que porque ya es no puede dejar de ser:

Este mundo que es el mismo para todos, no lo hizo ningún dios o ningún hombre, sino que fue siempre, es ahora y será fuego siempre viviente, que se prende y se apaga medidamente.⁴

El estudio de los orígenes (arqueología) de la materia (geología, física, química) y de su organicidad (biología), en una efectiva dialéctica (mezcla alquímica signada por las cantidades: matemáticas) que se expresa en el conocimiento de que el hombre, en colectivo (sociología), a través de un lenguaje (lingüística), podrá, tal vez, establecer la aparición de un ser, cuya razón estructure sus múltiples posibilidades, y que como ente del universo se manifieste en la temporalidad histórica de una manera determinada y privilegiada ante los demás entes del mundo.

Otear el horizonte sólo es posible en la medida en que comprendamos que cada una de nuestras acciones son la construcción de un futuro, al que, efectivamente, convertimos en pasado inmediatamente después de nuestro gesto. Por eso, efectivamente, podemos intervenir el pasado en la medida en que al obrar en dirección a, este obrar se constituye inmediatamente en acto sido, en pasado

Ser y tener ya no es una disyuntiva insuperable, pues **el saber nos enseña cómo ser y qué tener.**

Notas

- ¹ T. W. Adorno: *Eingriffe*. Frankfurt, 1961, p. 14: citado por Habermas en: *¿Para qué aún Filosofía?*, resumen de una conferencia radiada por el autor y publicada en: *Teorema*, 1975, Madrid, Vol. V, Nº 1, p. 189.
- ¹ Heráclito: *Fragmentos*, Barcelona, 1983, Ediciones Orbis, p. 202.
- ² J. D. Droysen: *Histórica*. Buenos Aires, 1980, Editorial Sur, colección “Estudios Alemanes”, p. 13.
- ³ Ernst Bloch: *Avicena y la izquierda aristotélica*. Madrid, 1968, Editorial Ciencia Nueva; pp. 98-99.
- ⁴ Heráclito: *Fragmento 86*, op. cit., p. 208.

Bibliografía y hemerografía consultada

- Aristóteles (1975). *Metafísica*. Madrid: Espasa-Calpe.
- _____ (2002). *Física*. Madrid: Gredos.
- Bloch, E. (1968). *Avicena y la izquierda aristotélica*. Madrid: Ciencia Nueva.
- Cappelletti, A. *Los caminos de la historia y de la filosofía*. En Suplemento Cultural del periódico *Últimas Noticias*.
- Carr, E. (1967). *¿Qué es la Historia?* Barcelona: Seix-Barral.
- Foucault, M. (1974). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- Habermas, A. J. (1966). *Teoría y praxis*. Buenos Aires: Editorial Sur.
- Hegel, F. (1984). *La lógica*. Barcelona: Orbis.
- _____ (1972). *Fenomenología del Espíritu*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro.
- _____ (1980). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (1967). *Ser y tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heráclito (1983). *Fragmentos*. (Traducción del griego, prólogo y notas de José Antonio Míguez). Barcelona: Orbis.
- Hirschberger, J. (1985). *Historia de la filosofía*. Barcelona: Herder.
- Huisman, D. (1984). *Dictionnaire de philosophes*. París: Presses Universitaires de France.
- Lukacs, G. (1963). *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Picón Salas, M. (1983). Prólogo y digresiones sobre América. En *Antología de Mariano Picón Salas*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Platón (1984). *El Fedón*. Barcelona: Bruguera.
- Ranke, L. (1951). *La historia de los Papas en la época moderna*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Revista *Historia*. (1979). Mérida: Facultad de Humanidades y Educación. ULA, Escuela de Historia, # 3.
- Romero, F. (1967). *La estructura de la historia de la filosofía*. Buenos Aires: Losada.
- Rosales, A. (1988). *Enseñanza y aprendizaje de la historia de la filosofía*. Caracas: Cuadernos de Filosofía.
- Schnädelbach, H. (1980). *La filosofía de la historia después de Hegel*. Barcelona: Alfa.
- Steveson, L. (1966). *Siete teorías de la naturaleza humana*. Madrid: Taurus.

- Tresmontant, C. (1966). *Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin*. Madrid: Taurus.
- Walsh, W. H. (1967). *Introducción a la filosofía de la historia*. México: Siglo XXI.

Contenido

- 11 Carta de presentación
- 21 Introducción

I capítulo

25 LAS BÚSQUEDAS DE LA FILOSOFÍA

- 26 La historia en la filosofía
- 28 Razón y religión en la filosofía

II capítulo

35 LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA (HEGEL)

- 37 El espíritu (las formas)

III capítulo

49 LA MATERIA

- 49 La izquierda aristotélica

IV capítulo

55 LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DESPUÉS DE HEGEL

- 58 El historicismo
- 64 El materialismo histórico
- 69 La temporalidad histórica en la ontología fenomenológica
- 71 Theilhard de Chardin: una mirada singular
- 77 Conclusiones
- 81 Bibliografía y hemerografía consultada

TÍTULOS DE ESTA COLECCIÓN

- *La argumentación discursiva escrita. Teoría y práctica*
Stella Serrano y José Villalobos
- *Métodos, diseños y técnicas de investigación social*
María del Salvador González Raposo
- *Educación y problemática de la infancia y la juventud en un mundo globalizado*
Asdrúbal Pulido
- *Ética y conflictos. Una herramienta para su solución*
Rómulo Perdomo
- *La expresión literaria de la España medieval*
Marco Aurelio Ramírez
- *La extraedad escolar ¿una anomalía social?*
Deyse Ruiz
- *Textos sociolingüísticos*
Alexandra Álvarez
En coedición con el Consejo de Publicaciones
- *Cuadernos de lingüística general*
Nidia A. de Dagert
- *Estudio del perfil del docente de Educación Básica. Un análisis factorial. Anibal León Salazar*
(Coordinador) . Cruz M. Rojas Fernández, Rosa E. González Balza
- *Fundamentos de análisis matemático de una variable real. Primera parte*
Reinaldo Cadenas
- *Para hablar y escribir*
Lourdes G. de Pietrosevoli
- *Psicología. Lecturas para educadores*
Alirio Pérez Lo Presti

La presente edición de 500 ejemplares
se imprimió el mes de mayo de 2008
en Gráficas El Portatítulo C.A
graficas_portatitulo@cantv.net
Mérida-Venezuela

Información técnica:

Programas: Adobe Indesign CS2 y Adobe Illustrator CS2
Impresión: papel Saima antique y cartulina Sulfato
Fuentes tipográficas: Mellior y Helvéticas

