



HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Del fragmento como símbolo del todo



MAURICIO BEUCHOT

UNAM • FFyL

HERMENÉUTICA
ANALÓGICA Y
FILOSOFÍA DE
LA HISTORIA

MAURICIO BEUCHOT

HERMENÉUTICA
ANALÓGICA Y
FILOSOFÍA DE
LA HISTORIA

Del fragmento como símbolo del todo

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

EKATÓ

Primera edición: 2011

Segunda edición: 2024

DR © Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán,
C. P. 04510, Ciudad de México.

ISBN 978-607-30-9520-4

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin autorización
escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Editado y producido en México

INTRODUCCIÓN

Desde los tiempos más primitivos, los hombres se reunían a contarse historias. Bien sea la versión que tenían de los acontecimientos recientes, en sus propias interpretaciones, bien sea los acontecimientos lejanos, sobre todo los constitutivos o fundacionales, que, por la distancia en el pasado, se fundían con relatos fabulosos, ya propiamente míticos, aunque todavía ellos, en su carácter de históricos, padecían el influjo y el contagio del mito y de la fábula. Pero, en fin, lo importante es que la historiografía es tan antigua como el hombre, pues es el modo como registramos lo que vivimos. Es la memoria humana. Pues bien, esta actividad ha estado muy vinculada a una reflexión sobre el relato histórico, para ver si era confiable, en el sentido de fidedigno o apegado a los hechos, esto es, objetivo; o si no había mucha obligación de ello, y bastaba con que brindara una comprensión ideal de lo que había acontecido y de lo que había sido el hombre dentro de los acontecimientos. Tal es lo que se ha llamado la filosofía de la historia, nombre que surge con Voltaire, en plena Ilustración,¹ pero que, por supuesto, designa una actividad que ya se hacía mucho antes que él.

Con todo, recientemente la filosofía de la historia ha tenido mal nombre, mala prensa. Se la considera como una generalización abusiva, como una dudosa universalización del significado de los acontecimientos, a veces incluso de todo el curso de la historia, esto es, lo que llamamos “historia universal”, que suele ser la de Europa — como dirían los pensadores poscolonialistas— o, lo que viene a ser lo mismo, la historia de los vencedores, o la de los hegemónicos, etcétera. Incluso se

¹ En su obra *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, de 1756, donde, al continuar la historia universal de Bossuet, usa la expresión “filosofía de la historia”, y la entiende simplemente como el reflexionar filosóficamente sobre el relato histórico.

habla de que la filosofía de la historia es un metarrelato, ahora que sólo puede haber microrrelatos, como hacen los teóricos posmodernos, tales como Lyotard, Vattimo y otros.² Sin embargo, aunque allí se coloca la “hermenéutica del sentido”, junto con la metafísica del sujeto y la lucha por la emancipación, como un metarrelato más, creo que se puede llegar a una hermenéutica que no sea tan pretenciosa, un poco como la que, al final de su vida, permitió Foucault. Sin embargo, trataré de evitar esos que me parecen a mí extremos: el del idealismo excesivo, de la modernidad, y el del nominalismo excesivo, de la posmodernidad. A mi modo de ver, eso se logrará yendo a un terreno intermedio y neutral, que es el de la interpretación, el de la comprensión. Y es que la filosofía de la historia, aun cuando tenga que ser replanteada en muchos de sus ámbitos, está muy relacionada con la interpretación, la cual es estudiada por esa disciplina filosófica que llamamos hermenéutica, por lo que aquí también será visualizada eminentemente desde ese enfoque.

Con todo, no debemos olvidar que la filosofía tiene una parte teórica muy fuerte, aun cuando su parte práctica sea muy fuerte también. Por eso se nos ha de permitir que la filosofía de la historia sea eso, filosofía, y que se afane por alcanzar altos niveles de abstracción, de universalidad, de utopía incluso. Es su peculio filosófico. Pero, al ser filosofía de la historia, además de ese aspecto filosófico innegable que tiene, posee el otro, que mira a la historia; por eso tiene que estar basado en el conocimiento de la historiografía. Mira hacia los dos lados, es bifronte, híbrida, mestiza. Hija de la filosofía, se queda meditando en el sentido; pero, hija también de la historia, suspira por la referencia, por el conocimiento de los hechos. Para que a ellos correspondan las interpretaciones.

² Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, pp. 9-10: la filosofía de la historia no está legitimada, pues “al legitimar el saber por medio de un metarrelato que implica una filosofía de la historia, se está cuestionando la validez de las instituciones que rigen el lazo social: también ellas exigen ser legitimadas. De ese modo, la justicia se encuentra referida al gran relato, al mismo título que la verdad. Simplificando al máximo, se tiene por ‘postmoderna’ la incredulidad con respecto a los metarrelatos”.

Así, pues, en este trabajo deseo presentar y desarrollar algunos puntos de la filosofía de la historia. Es curioso darse cuenta de que, habiendo tenido mucho auge esta disciplina filosófica a finales del siglo XIX y la primera mitad del XX, fue decayendo, y ahora ha encontrado una timidez muy llamativa. A algunos les da la impresión de que lo único que puede abarcar ésta son los problemas epistemológicos y ontológicos relativos a la objetividad de la historia y a las peculiaridades del ser histórico en su devenir. Pero se ha hecho poco de eso que podríamos llamar aspecto ético y aspecto antropológico-filosófico de la filosofía de la historia, esto es, la enseñanza moral (aquello que sancionó Cicerón con su lapidaria frase: “Historia magistra vitae”), y lo que podríamos llamar la filosofía del hombre que resulta de la filosofía de la historia, ya que, innegablemente, el estudio del ser del hombre, de su naturaleza, se nutre del estudio de su historia, de su proceso concreto.

He dicho que en este trabajo trataré de presentar una filosofía de la historia. Supongo que se entiende, claro está, que sólo en sus rasgos principales, y con muchas omisiones de cuestiones que tal vez para otros serán de importancia. Pero no buscaré proceder históricamente, sino sistemáticamente, es decir, los capítulos en los que hago un sucinto y demasiado rápido recordatorio de las principales teorías de la filosofía de la historia serán precisamente eso: un recordatorio en función de la exposición sistemática.

Y, en cuanto a esa exposición sistemática, deseo hacerla usando una hermenéutica analógica, esto es, implementando la interpretación y la analogía.³ Y también deseo aprovechar una noción muy conectada con la analogía, que es la iconicidad, a saber, el poder de captar el todo en el fragmento, donde resplandece, pero sólo de manera pálida, por eso es un conocimiento conjetural, hipotético, muy limitado. Es una abducción que hacemos sobre los datos de la historia, para arrancarles alguna significación histórica, y poder animarnos a decir algo acerca del significado del acontecer histórico en general, en lo cual ha consistido la filosofía de la historia.

³ Esa reunión de hermenéutica y analogía puede verse en Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*.

BREVE REPASO DE LA HISTORIA
DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA.

EDAD ANTIGUA Y EDAD MEDIA

Este capítulo y el siguiente nos servirán para hacer un sucinto recordatorio de las principales teorías de la filosofía de la historia. Esto es necesario porque en nuestra exposición sistemática o doctrinal necesitaremos recurrir a algunas de ellas, y esta exposición histórica nos ayudará a tener más claros los contenidos de las mismas. De esta forma podremos proceder en la construcción sistemática con más denuedo. Sabiendo, sin embargo, que aquí la intención sistemática no pierde conciencia de su carácter fragmentario de hecho.

Pero también haré una reflexión, al pasar, sobre las corrientes de la filosofía de la historia. Es decir, no sólo haré una historia de la filosofía de la historia, sino una filosofía de la historia de la filosofía de la historia, si no como meta-filosofía sí al menos como dia-filosofía, a través de ella y a partir de ella misma. De esa manera trataré de evaluar lo que se ha hecho en la filosofía de la historia, para poder pasar mejor a lo que deseo proponer como filosofía de la historia.

Seguiré la partición usual, en edades antigua, media, moderna y contemporánea. Aquí trataré de abarcar los principales autores de la antigüedad y el medievo. De la época antigua, recogeremos a unos pocos, pues es la infancia de la filosofía de la historia, y aun algunos dicen que no había todavía propiamente filosofía de la historia, dado el sentido fatalista y hasta cíclico que a la historia se daba. Heráclito, Platón, Aristóteles y Polibio pueden ya ser denominados filósofos de la historia. En la época patristica y medieval han de ponerse de relieve san Agustín, Otón de Freising, Joaquín de Fiore, santo Tomás y Dante, aun cuando algunos los consideran más teólogos que filósofos de la historia. Sin embargo, por su alusión a la Providencia Divina, habría que decir lo mismo de Vico e incluso de Hegel y aun otros más recientes, por lo que conviene ponerlos en la nómina de los filósofos de la historia, con pleno derecho.

Creo entrever en la historia de la filosofía de la historia una relación con las nociones de analogía y de iconicidad: la primera, entendida como proporcionalidad o proporción con un fin, en el caso de los medievales, de los acontecimientos con la construcción de un reino de Dios; y la segunda, como la capacidad de descubrir el todo en el fragmento, es decir, el sentido de la historia general en los acontecimientos particulares, fragmentarios, dispersos. Es, por ello, una hermenéutica analógico-icónica de la historia la que detecto en el decurso de la historia de la filosofía de la historia, singularmente en la medieval, como lo veremos, pero también en otras épocas.

Grecia y Roma

Aunque la filosofía y la historia surgieron en Grecia como ciencias, la filosofía de la historia no se desarrolló como las demás, a causa de la conciencia tan escasa que tuvieron de la historicidad humana, por sus concepciones de la fatalidad del destino y del tiempo cíclico.¹ De hecho, “historia” significa descripción o narración, y se usaba para la historia natural o investigación de la naturaleza (*peri physeos historia*),² al igual que para el recuento de los acontecimientos humanos (Heródoto escribe nueve libros de *historíai*). Otros historiadores fueron Tucídides de Atenas (*Historia de la guerra del Peloponeso*), Jenofonte de Atenas (*Anábasis*, *Ciropedia*), Polibio de Magalópolis (*Historia*) y Plutarco de Queronea (*Vidas paralelas*). Pero así como tampoco descollaron en la antropología filosófica o filosofía del hombre, precisamente por ver al hombre como otro ente entre los entes, es decir, por no ver al hombre auténticamente como persona, con plena conciencia de la libertad, obnubilados como estaban por la noción de fatalidad, así tampoco pudieron subrayar la filosofía de la historia, pues la historia de alguna manera es, como dice Croce, la hazaña de la libertad.

¹ Sin embargo, pueden encontrarse algunos atisbos; ver Johannes Thyssen, *Historia de la filosofía de la historia*, pp. 15-21.

² Jhon Burnet, *La aurora del pensamiento griego*, pp. 12 y ss.

Lo mismo sucede por la idea de tiempo cíclico o de eterno retorno. Aunque son los griegos también los que iniciaron la historia como ciencia, esto es, dejando ya la historia mítica, basada en o mezclada con los relatos mitológicos, y mantienen una actitud crítica ante las fuentes y tratan de evitar las intromisiones religiosas, sin embargo, su concepción del tiempo no siempre les ayuda a mantener la visión de la historia como avance del hombre en el fatigoso y proceloso mar de los hechos y los acontecimientos. Los hechos son como acontecimientos, no tanto producto de la libertad del hombre como cosas ya decididas y dispuestas por los dioses o el destino.

Dejando a los historiadores, y pasando a los filósofos, nos encontramos sobre todo con Heráclito, Platón y los estoicos. Heráclito insiste en el eterno retorno de las cosas en ciclos sucesivos por la eternidad, pero sin aplicarlo a la historia humana. Platón relega la historia al ámbito de lo efímero, prendado como está de lo ideal e inmutable. También insiste mucho en el año magno o eterno retorno cíclico, en los que parecen unas civilizaciones (como la Atlántida del *Timeo*) y surgen otras. Habla de las edades del mundo (dioses, héroes y hombres, que recogerá Vico). Incluso reflexiona sobre el tiempo, pero no sobre la historicidad humana. Aunque algunos le han querido adjudicar filosofía de la historia, no la alcanza. Los estoicos también resaltaron mucho el eterno retorno, el ciclo cósmico, la conflagración universal y el año magno. Pero no lo aplicaban a lo humano propiamente, sino a lo cósmico en general. Y se quedan sin llegar a una visión de la historia humana, a una filosofía de la historia. Su determinismo del hado que quitaba la libertad les impedía fijarse en la historia humana como central. Como dice Karl Löwith: “Para los pensadores griegos, una filosofía de la historia resultaría un contrasentido”.³

Los griegos, aunque dieron origen a la historiografía, no lo hicieron con la historiosofía. Inclusive la historiografía fue todavía de tipo crónica. No apresa el sentido del tiempo. El propio Aristóteles hace palidecer a la historia frente a la poesía, y dice que esta última es más

³ Karl Löwith, *El sentido de la historia*, p. 14.

filosófica que aquélla. El eterno retorno quita al futuro la expectativa, la novedad, y con ello priva al hombre de sensibilización y conciencia de la historicidad. Inclusive se refiere a la naturaleza y no al hombre, disminuye el tiempo histórico. Hay como una fascinación por lo arquetípico e inmutable, tan preciso que no cambia. Por eso lo mutable y contingente, como lo histórico, no parece importarles mucho.

Entre los romanos, la labor historiográfica se puede equiparar a la de los griegos. Y su labor historiosófica no fue inferior, pero tampoco superior. Cicerón resalta la fatalidad, y Plutarco subraya la circularidad del tiempo histórico. Por ello tampoco tuvieron una reflexión expresa y formal sobre la historia, una filosofía de la historia.

El cristianismo

El cristianismo trajo una ruptura con la tradición griega en cuanto a la noción de tiempo y de historia — que van estrechamente unidas—, para embonar con la tradición judía. Se tiene que hablar, pues, de una concepción judeocristiana de la historia. Con una aguda conciencia del pecado y de la buena acción, en la línea de la conducta responsable; por lo tanto, de la libertad. Aquí se trata ya de una historia de la salvación. Algunos han querido ver solamente en ello una teología de la historia, y no una filosofía; pero puede decirse que hubo las dos cosas, sin que el aspecto teológico invalide o disuelva el filosófico.

Desde los profetas de Israel, que integraban el pasado y el presente en un futuro marcado por las desdichas si se abandonaba a Yahvé y de bonanza si se guardaba la fidelidad a la alianza, pasando por las promesas de Jesús de Nazareth, de no abandonar a su Iglesia, en las que la historia terrena se fundía en la celestial, hay un hilo de oro. En él se engarzan varios historiadores como Hipólito (*Chronica*), Lactancio (*De moribus persecutorum*), Eusebio (*Historia Ecclesiastica*), Jerónimo (*De viribus illustribus*), Paulo Orosio (*Historiae adversus paganos*), san Isidoro (*Historia de regibus gothorum*), Beda el Venerable (*Historia ecclesiastica gentis anglorum*), Gregorio de Tours (*Historia francorum*), Tolomeo de Lucca (*Annales*) y Andrea Dandolo

(*Annales*). Pero, sobre todo, en lo que puede llamarse historiosofía o filosofía de la historia, y que algunos querrán dejar en teología de la historia, sobresalieron san Agustín, Otón de Freising, Joaquín de Fiore, santo Tomás de Aquino y Dante, a quienes atenderemos.

San Agustín

La ciudad de Dios fue escrita por san Agustín (354-430) con ocasión del saqueo de Roma por las hordas bárbaras del godo Alarico (y escrita entre 413-426). La finalidad es apologética y pastoral, pues quiere desmentir la acusación que se hizo a los cristianos de ser los culpables de esos males. Supuestamente, los dioses romanos estaban disgustados por esa nueva religión, extraña y exótica, y habrían abandonado al imperio a merced de sus enemigos. Agustín responde que no se puede inculpar de nada a los cristianos, y su estrategia argumentativa es mostrar primero que los dioses paganos fueron incapaces de defender a los romanos antes del cristianismo, y lo seguirán siendo ahora, por inexistentes y falsos; y añade, como prueba de su falsedad, que la religión romana es degradante, y la cristiana es la salvación. Los mismos bárbaros perdonaron la vida a los que se refugiaron en iglesias cristianas, y no a los que lo hicieron en templos paganos. Además, los dioses romanos son vistos como haciendo cosas indignas. Igualmente, los romanos fueron llenándose de tantos vicios, que fue inminente su corrupción: ambición de poder, placeres, espectáculos pésimos, abandono a la molicie, etcétera.

Hubo muchos males que los romanos tuvieron antes de Cristo, por lo cual no se puede achacar a los cristianos los males que ahora tienen. De esos males anteriores no los libraron sus dioses; luego no pueden librarlos ahora. Son dioses, además, deshonestos y pecaminosos, que no daban rectas normas de vida. Eran más demonios que dioses. Enseñaban las malas costumbres que fueron la ruina de Roma. A diferencia de ellos, el cristianismo conduce a la rectitud de las costumbres, por lo que Agustín invita a los romanos a adoptarlo. Los mismos reyes y gobernantes romanos mostraban una

libido de poder desmedida. Y en guerras muy arduas y casi desastrosas los dioses no acudieron. Agustín da algunos ejemplos: las guerras púnicas; la destrucción de Sagunto; las guerras mitridáticas (del rey Mitrídates); discordias, como las provocadas por los Gracos; las guerras civiles entre Mario y Sila, y muchas otras calamidades que no pueden imputarse al culto a Cristo.

En el libro IV se dice que incluso la magnitud y la duración del imperio romano no debe atribuirse a los dioses paganos, sino al Dios cristiano, en cuyo designio tiene una función. En efecto, los romanos consiguieron su imperio oprimiendo a muchos pueblos. Algunos de sus mismos doctores decían que muchos dioses eran en realidad uno solo. Y hay incongruencia entre las funciones de unos y otros: se decía que Júpiter hacía vencer, pero además se tenía a la diosa Victoria, de la que era propio lo mismo, hay una diosa Felicidad y otra Fortuna, etcétera. La felicidad bastaba como diosa, pero además era un don de Dios. Pues basta un solo Dios que dé la felicidad a los hombres. El propio Varrón llegó a decir que hay un solo Dios al que hay que adorar. Más bien a los judíos Dios los mantuvo en su reino cuando le dieron verdadero culto.

Hace después un contraste entre el hado y la providencia (libro V). No es cierto que sea fortuita la fortuna de los reinos, tampoco la del Imperio romano. Es Dios quien con su providencia guía los acontecimientos. Lo hace con presciencia, pero sin anular la libre voluntad del hombre. La voluntad humana no está, en contra de los estoicos, sujeta a ninguna necesidad. Tampoco la providencia divina, que cubre todas las cosas, destruye la libertad. Así, Dios, en premio a las virtudes de los romanos, les concedió bonanza y prosperidad. Ellos enseñaron a otros pueblos, sacándolos de su barbarie. Sobre todo, dio prosperidad a los emperadores cristianos, como a Constantino y a Teodosio Augusto.

Sigue escribiendo contra la religión pagana, mostrando que era muy abyecta. Su culto no puede llevar a la vida eterna. El propio Varrón exhibe, sin querer, las maldades de los dioses y por ende la insuficiencia de la teología romana. Varrón divide la teología en fabulosa, natural y civil. Pues bien, Varrón mismo reprende la teología fabulosa, porque está llena de inconsistencias; Séneca la teología civil, porque está llena

de acomodados y arreglos; en cuanto a la natural, a lo más que llegan es a concebir a Dios como el alma del mundo, lo cual es falsísimo. Describe las torpezas que se adjudicaron a los dioses, y se esfuerza por mostrar la verdad de la fe cristiana. En cuanto a la teología natural, recoge las ideas de los filósofos, desde los griegos. Muestra las excelencias de los platónicos, que son los que más se acercan a los contenidos del cristianismo. Combate el culto a los demonios y las adivinaciones.

En la segunda parte, libro XI, trata del origen, desarrollo y fines de dos ciudades: la terrena y la celestial, la del Diablo y la de Dios. Habla primero de la creación del mundo y, con él, del tiempo. Explica la creación de las diversas cosas, hasta el hombre. En el libro XII, cap. 13, rebate la idea de ciertos filósofos griegos del eterno retorno, y lo mismo vuelve a hacer en el cap. 17. El eterno retorno es contrario a la sabiduría de Dios, que tiene un designio recto y seguro desde la eternidad. Expone la caída del hombre, que es causa de la pena de la muerte para todos los seres humanos. Explica las consecuencias del pecado original: libido, perversidad, desvergüenza. Al final del libro XIV, en el cap. 28, explica el origen y cualidades de las dos ciudades, así:

Dos amores fundaron, pues, dos ciudades, a saber: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena, y el amor de Dios hasta el desprecio de sí propio, la celestial. La primera se gloría en sí misma, y la segunda en Dios, porque aquella busca la gloria de los hombres, y ésta tiene por máxima gloria a Dios, testigo de su conciencia. [...] En aquella, sus príncipes y las naciones avasalladas se ven bajo el yugo de la concupiscencia de dominio, y en ésta sirven en mutua caridad, los gobernantes aconsejando y los súbditos obedeciendo.⁴

En la primera los sabios viven según el hombre, y se endiosaron con su sabiduría, y condujeron a los hombres a adorar ídolos y a otras abominaciones; en cambio, en la segunda, “no hay sabiduría humana,

⁴ *Ibid.*, pp. 985-986.

sino piedad, que funda el culto legítimo al Dios verdadero, en espera de un premio en la sociedad de los santos, de hombres y de ángeles, *con el fin de que Dios sea todo en todas las cosas*".⁵

Pasa después a detallar el proceso de ambas ciudades. Toma en cuenta la historia sagrada. Cómo Caín y Abel son los representantes de cada una de ambas ciudades, parte del Génesis. Llega hasta el diluvio. Luego continúa y habla de la descendencia de Noé, de la torre de Babel y de la diversidad de las lenguas, principio de Babilonia. Abrahán y su vocación por parte de Dios, para fundar el pueblo de Israel. Isaac y Jacob, los patriarcas, van desfilando por su historia. En ella encuentra numerosos simbolismos místicos. José, Moisés, los profetas, Samuel y David, hasta Cristo. Los reyes, los jueces y Salomón.

Habla del proceso histórico de pueblos antiguos, que acompañaron a Israel, como Asiria o Caldea, Egipto y Etiopía, a quienes llama reyes de la ciudad terrena. Pasa a Atenas y los griegos, con sus poetas teólogos. Luego a Eneas y los itálicos o italianos, con los reyes del Lacio, origen de los latinos. Después a la fundación de Roma, que coincide con la desaparición del reino de los asirios. Recuenta los filósofos, desde Tales de Mileto. En tiempos de Cristo, ruina de Jerusalén y dispersión de los judíos, por obra de los romanos. Predicación del evangelio y surgimiento de las herejías. Ellas son un argumento a favor de la Iglesia católica. Se detallan las persecuciones, y se dice que habrá más.

Por último, se centra en la explicación de los fines de las dos ciudades. El de la ciudad de Dios es paz, justicia, orden y ley. El imperio romano ha seguido otros derroteros. Pero al final vendrá el juicio de Dios, en el Juicio Final. Antes vendrá también el Anticristo. Pero surgirán un cielo nuevo y una tierra nueva (XX, 16). Conllevará la glorificación eterna de la Iglesia (cap. 17). El fin de la ciudad del Diablo será el suplicio eterno de los condenados en el infierno, del cual se dan horribles descripciones. En cambio, el fin de la ciudad de Dios es la eterna felicidad de los santos. Cristo es el varón perfecto y la Iglesia su cuerpo. Termina con la visión de Dios en el cielo. Y compara esa fe-

⁵ *Ibid.*, p. 986.

licidad eterna de la ciudad de Dios con un sábado perpetuo, esto es, con un día de descanso sin final. Y dice:

Este sabbatismo aparecerá más claro si se computa el número de las edades como otros tantos días, según las Escrituras, pues que se halla ser justamente el día séptimo. La primera edad, como el primer día, se cuenta desde Adán hasta el diluvio; la segunda, desde el diluvio hasta Abrahán, aunque no comprende igual duración que la primera, pero sí igual número de generaciones, que son diez. Desde Abrahán hasta Cristo, el evangelista san Mateo cuenta tres edades, que abarca cada una catorce generaciones: una desde Abrahán hasta David; otra, desde David hasta la cautividad de Babilonia, y la tercera, desde la cautividad hasta el nacimiento temporal de Cristo. Tenemos ya cinco. La sexta transcurre ahora y no debe ser coartada a un número determinado de generaciones, por razón de estas palabras: *No os corresponde a vosotros conocer los tiempos que el Padre tiene reservados a su poder*. Tras ésta, Dios descansará como en el día séptimo y hará descansar en sí mismo al día séptimo, que seremos nosotros.⁶

Por supuesto que esta división en siete tiene un sentido simbólico. Pero también se ha averiguado que la toma Agustín de Sexto Africano y, sobre todo, de Ticonio.

Así, pues, en san Agustín la historiosofía (filosofía y teología de la historia) consiste en captar la acción de Dios en los acontecimientos que van ocurriendo a la Iglesia, en relación con los otros pueblos (gentiles o paganos); pero una acción salvífica, esto es, que, a pesar de que no lo parezca, por las penalidades que muestra, conduce a la salvación, esto es, a la realización del reino de Jesús, la ciudad de Dios. Es, entonces, una lectura simbólica, que encuentra los acontecimientos como símbolos de esa acción divina, más allá de su sentido literal (en el

⁶ *Ibid.*, pp. 1721-1722.

que no aparece esta última), y por eso hay que desentrañarla. Así como la Sagrada Escritura encierra un sentido literal, uno alegórico, otro moral y otro anagógico o místico, así la historia también debe ser leída en varias claves, hasta que descubra su sentido espiritual, que es el que interesa.

Se detecta, así, la presencia de la analogicidad y la iconicidad en la filosofía de la historia de Agustín; la analogicidad, en la proporcionalidad que descubre de los acontecimientos con ese fin (inclusive utópico) de la construcción de la ciudad de Dios; y la iconicidad en la capacidad que confiere a los acontecimientos, fragmentarios y aislados, de mostrar en sí mismos el sentido del todo: el todo refulge en el fragmento, en cada trozo de historia.

Otón de Freising

En la línea agustiniana se coloca otro pensador del sentido de la historia, ya en la alta Edad Media: Otón de Freising († 1158). En su *Crónica universal* continúa la historia narrada por san Agustín y el discípulo de éste, Orosio; pero ahora no se trata sólo del imperio romano, sino del imperio germánico también. Por su parte, Otón desarrolla el sentido del simbolismo o alegorismo de san Agustín, llegando a una lectura alegórica o simbólica de la historia, más allá del sentido literal de la misma.

De esta manera, “característica de la filosofía de la historia de Otto von Freising es la *redistribución* del esquema agustiniano con la inclusión de la historia poscristiana, mientras que su ‘simbolismo’ de la filosofía de la historia representa en grado mucho mayor una creación nueva”.⁷ Esta lectura simbólica o alegórica repercutirá y hasta llegará a la exacerbación en casos posteriores, como en Fiore.

Joaquín de Fiore

Joaquín de Fiore (1130/5-1202) fue un monje (primero cisterciense y luego benedictino) que decía haber recibido, después de arduas me-

⁷ J. Thyssen, *op. cit.*, p. 33.

ditaciones sobre el Apocalipsis de san Juan, una visión en la que se le entregaba la comprensión de su significado, en especial la concordia de los dos testamentos.⁸ En esa revelación se le mostraron tres épocas fundamentales, en las que dividió toda la historia: la época del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo. Esto lo expone en varios de sus textos.

En su *Liber figurarum* tiene unos círculos del Árbol de la Trinidad, en los que se representa toda la historia con un su simbolismo especial. La raíz del árbol es Noé, y sus tres ramas son sus hijos: Sem, Cam y Jafet. La descendencia de Cam desaparece en la historia, y por ello es una rama quebrada o cortada desde el principio. Sem y Jafet tienen ramas frondosas: la 1a. es la de los judíos y la 2a. es la de los gentiles. Entre todas forman los tres estadios o *status* de la historia. El primer estadio es corto, porque los judíos fueron re-nuentes a aceptar a Cristo, aunque aceptaron al Padre. El segundo es más abundante, porque los gentiles aceptaron mejor al Señor Jesucristo, alrededor del 2o. círculo; y alrededor del 3o., el del Espíritu Santo, se exhibe la conversión de los judíos, para que así la historia llegue a una coronación alegre y gloriosa. Ésas son, para Fiore, las tres edades de la historia, que son otras tantas etapas en el progreso de la fe.⁹ Y esas tres edades en que dividía la historia del hombre tenían un rector o patrono: la primera era regida por el Padre, la segunda por el Hijo y la tercera por el Espíritu Santo. La primera, por ello, terminaba en el nacimiento de Cristo; la segunda estaba por concluir, y ya se acercaba la tercera, que comenzaría muy pronto.

Joaquín encontró paralelismos entre los dos testamentos y además halló una nueva clave. En los dos primeros encontró ciertos patrones numéricos, principalmente modelos de 7, doble de 7 y 12. Calculó cada época en generaciones de hombres. Y vio que, aunque se traslapaban, cada una de esas edades contenía tres conjuntos de veintinueve generaciones.

⁸ Cf. M. Beuchot, "Joaquín de Fiore. Hermenéutica e historia", en *Studium*, 44, pp. 285-296.

⁹ Delmo C. West y Sandra Zimdars-Swartz, *Joaquín de Fiore. Una visión espiritual de la historia*, p. 27.

En lugar de sostener que habría un tercer testamento, o una tercera revelación o escritura, decía que el Espíritu Santo daría un modo nuevo de interpretar las Escrituras anteriores, a saber, la *spiritualis intellectio*. Ella serviría para dar plenitud a los textos ya existentes. Se trata de una nueva clave interpretativa y de una nueva forma de adoración contemplativa.

Basado en la numerología (tomada de la Antigüedad por los Santos Padres, como san Agustín), Joaquín divide la historia en tres *status* o etapas, correspondientes a las tres personas de la Santísima Trinidad. Divide cada *status* en *tempora*, y cada *tempus* en *aetates*. Así, la historia de la salvación consta de siete *aetates*. En el 1er. *status*, el Padre obraba mediante los patriarcas y los profetas; en el 2o., el Hijo obraba mediante los apóstoles y otros evangelizadores; en el 3o., el Espíritu Santo obraría mediante las órdenes religiosas.

En otro de sus libros, la *Expositio in Apocalypsim*, Joaquín expone los siete sellos que en ese texto se abren, viendo en ellos siete acontecimientos significativos en el lapso que va desde Cristo a la tercera época. Veremos a continuación tal correspondencia.¹⁰

Al abrirse cada sello suena una trompeta. Con la 1a. sale un corcel blanco, que es la iglesia primitiva, dando el mensaje evangélico, vejada por los judíos. Cristo es el jinete, y la criatura viviente que llama al caballo, el orden de los apóstoles, principalmente Pablo; el granizo que cae simboliza la dureza del corazón de los judíos. Con el 2o. sello y trompeta sale un corcel rojo, que representa a los sacerdotes y ejércitos paganos de Roma; el jinete, que blande una espada, es Satanás, manifestado en los emperadores romanos que persiguieron a los cristianos, hasta que esta época se cierra con la victoria de Constantino sobre los gentiles. La criatura viviente es el orden de los mártires y de los doctores prenicenos, que luchaban contra la herejía de Nicolás. El 3er. sello se abre y da paso al corcel negro, que representa la herejía arriana. Su jinete lleva una balanza, la cual simboliza la discusión con estos herejes. La criatura viviente representa al orden de los doctores posnicenos y de los santos ermitaños que instituyeron la vida monástica. El

¹⁰ *Ibid.*, p. 34.

meteoro que cae es Arrio mismo. Con el 4o. sello sale un corcel pálido, su jinete es la Peste y lo sigue el Hades. El caballo ceniciento simboliza a los sarracenos, cuyo jinete es Mahoma, haciendo estragos entre los cristianos. La criatura viviente representa a los monjes y vírgenes o monjas, que sostuvieron la luz de la contemplación, a pesar del embate de los musulmanes. El quinto sello no da paso a bestias, sino que hace a Joaquín ver cosas que ocurrían en la España de su época, donde los sarracenos habían matado a muchos cristianos. La 5a. trompeta anuncia a los herejes de la época de Joaquín, los cuales son la langosta, que hacen mella en los árboles y la hierba, los cuales son los cristianos piadosos. Inclusive, a Joaquín le parecía que el Anticristo había llegado al mundo, lo cual se sabría con certeza al 6o. toque de trompeta. El 6o. sello se abrió el día del juicio final de Babilonia, que era la oposición a la Iglesia. Habría tribulaciones para los cristianos caídos, los del Santo Imperio Romano. No sólo habría herejías, sino hasta adoración de ídolos y demonios. A este tiempo tan terrible habrá de suceder la tercera época, que se caracterizaba por la esperanza que ofrecía el Ángel de la Luz a los elegidos. Con alguna duda, Joaquín veía como los dos testigos a Enoc y Elías, o a Moisés y Elías, o dos órdenes espirituales que combatirán al Anticristo. En el lapso entre el 6o. y 7o. sellos vendrá un Ángel Sellador, que será Cristo o uno de sus Pontífices, el cual reconstruirá su Iglesia; en este lapso triunfarán los justos, se reunirán los ciento cuarenta y cuatro mil elegidos y se dará la batalla entre el Cordero y la Bestia. El 7o. sello se abre y el cielo se pone en silencio por una media hora:

Para Joaquín, el “Gran Silencio” era el último *Sabbath* de descanso, durante el cual el silencio contemplativo daría realidad a las palabras del Salmo 74: “Guardaré silencio para escuchar lo que Dios mi Señor pueda decir de mí”. La séptima trompeta representa la revelación de los misterios ocultos de la Escritura. Aparecerán grandes predicadores que anunciarán la segunda venida de Cristo. Caerán al infierno la Bestia y el falso profeta, se exterminará al Anticristo y a

sus corruptores, y comenzará el octavo día de la historia, el estado de *Sabbath*.¹¹

Aun cuando san Benito había predicho que esa nueva época se iniciaría en el siglo XIII, Joaquín afirma que la hora y el momento pertenecen al arbitrio de Dios. El séptimo entendimiento, que es el tipológico, adecuado al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, se relaciona con las siete edades del mundo que entraban en su sistema.

Además, cada día de la creación representa una edad del mundo. Se corresponden con las trazadas por san Agustín, excepto porque la última es histórica. De Adán a Noé, de éste a Abraham, de él a David, de éste a la cautividad de Babilonia, de ella a Juan Bautista/Cristo, de ellos a la época de Joaquín, y de ese presente al fin del mundo:

Sin embargo, hay otros tres entendimientos tipológicos que ofrecen otros modos de dividir la historia en siete edades. En el cuarto, adecuado para el Padre y el Hijo, las primeras seis edades estarían separadas por diez generaciones y terminarían con Cristo; la séptima iría de éste a la conclusión del mundo. De acuerdo con el quinto entendimiento tipológico, adecuado al Padre y al Espíritu Santo, habría cinco edades hasta Zacarías; la sexta iría de éste a Joviano Augusto (catorce generaciones después de Cristo); la séptima, de Joviano Augusto a la terminación del mundo. En el sexto entendimiento tipológico, adecuado al Hijo y al Espíritu Santo, habría cinco edades hasta Ocías; de éste al presente sería la sexta edad (sesenta generaciones); sería la séptima edad del *Sabbath*, el resto del tiempo hasta el final. Joaquín no hace sino sugerir brevemente cómo aplicar esos tres entendimientos porque, según señala, rara vez se los utiliza. Ahora bien, los primeros tres y el séptimo dejan claras las obras de las tres épocas y de las siete edades, adecuadas respectivamente para las tres Personas y su unidad.¹²

¹¹ *Ibid.*, p. 37.

¹² *Ibid.*, p. 77.

En otra obra suya, el *Liber Concordiae*, Joaquín describe la vida que se llevará en la tercera época. Será una vida espiritual, de paz y contemplación, siguiendo al Espíritu Santo, el cual guiará a un nuevo *ordo*. No se habla claramente de las instituciones que habrá; sin embargo, parece una utopía de tipo monástico, en la que habrá gran espiritualidad y armonía.

Y, volviendo al *Liber Figurarum*, del que ya hemos hablado, en él se menciona una especie de utopía: una sociedad libre, en la que el laicado es dirigido por un padre espiritual y sus monjes. La propiedad y el trabajo están en función de la comunidad, y no se busca el bien individual sino el bien común. La única ambición es progresar en la contemplación espiritual. Esa Nueva Jerusalén no sustituirá a la Iglesia, sino que será la culminación más alta de ésta. El cuerpo político será el mismo cuerpo místico de Cristo, la Iglesia santa. En ella existirán algunos estudiosos “perfectos”, dotados por el Espíritu Santo con el don de consejo, los cuales llevarán al corazón de las gentes lo aprendido de los maestros. Así, los monjes instruirán a los clérigos seculares y éstos a los laicos. Todos trabajarán y procurarán que no haya holgazanes. Las mujeres harán las labores domésticas y enseñarán a las adolescentes. Todos pagarán diezmos y se deja ver la igualdad de la paga y la propiedad comunitaria de los bienes materiales. En ese entonces la Iglesia verá con ojos puros los designios de Dios y los seguirá con la libertad del Espíritu. Ese día, según Joaquín, estaba próximo.

Como se ve, Joaquín de Fiore continúa en la línea de la teología de la historia de san Agustín. Aunque su teoría es propiamente teológica, es un modelo de lo que se hará en filosofía, ya que muchos pensadores posteriores en la historia de la filosofía se verán influidos por su milenarismo y apocaliptismo. Pero, lo más importante de todo es que, al igual que san Agustín, buscaba el sentido y el derrotero de la historia.

Y, al igual que san Agustín y Otón de Freising, Joaquín busca el sentido simbólico más allá del sentido literal de la escritura de la historia. Detrás de la narración literal de los acontecimientos, hay que leer, de modo simbólico, la acción de Dios, que despliega tres edades: la del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo, esta última a punto de llegar.

Todos los sucesos se disponen en función de la preparación para esta tercera etapa.

En la filosofía de la historia hecha por Joaquín se encuentra la analogicidad y la iconicidad, pero de una manera exacerbada y hasta fantásica, con lo cual nos muestra el peligro de distorsionar el lado metafórico si no se tiene la ayuda del lado metonímico. La analogicidad se ve por la facilidad con la que descubre la ordenación proporcionada de los acontecimientos a la construcción de esa tercera etapa del Santo Espíritu; la iconicidad, por la fuerza con la que ve esa marcha del todo histórico en los fragmentos o pequeñas piezas que interpreta, las cuales se van eslabonando para mostrar su polarización hacia ese fin. Pero de manera exacerbada y hasta dislocada, pues da vuelo a la imaginación alegorizante sin los límites de la razón que ata a la realidad, por lo general no tan gloriosa como el ideal al que se aspira.

Santo Tomás de Aquino

También en el caso de santo Tomás de Aquino (1225-1274) sería anacrónico hablar de filosofía de la historia, como la podría haber, por ejemplo, en Vico, Kant, Hegel, Marx y Jaspers. Sigue siendo, más bien, una teología de la historia. Pero sí se puede hablar en él, por lo pronto, de algunos elementos de filosofía de la historia, como los hubo igualmente en san Agustín; elementos filosóficos que, a partir del Aquinate, otros han sabido explicitar, como Maritain, Hayen, D'Amore y Derisi.

Por eso, utilizando los principios de santo Tomás, pero también algunos planteamientos más recientes, trataremos de explicitar esa filosofía de la historia que se contiene en el sistema tomista. Primero hablaremos de algunos principios del Aquinate que pueden aplicarse, y después trataremos de dar, muy brevemente, algunos lineamientos de la filosofía tomista de la historia.¹³

¹³ Cf. Octavio Nicolás Derisi, "Verdad, filosofía e historia", en *Sapientia*, 13, pp. 165-179; del mismo, cf. *Ontología y epistemología de la historia*.

Santo Tomás emplea el vocablo “historia” con la significación de relato, no tanto con el de conciencia de la temporalidad humana. Se dice que en su tiempo todavía no se tenía plena conciencia de la historicidad del hombre, que se vivía en el marco de la eternidad, en la cual Dios veía al hombre en sus acciones y en su destino. Pero hay que tomar en cuenta que se había dejado atrás el fatalismo griego, y que se filosofaba para ubicar al hombre en el desarrollo de su libertad.

Por ello, si bien es cierto que tratar de encontrar una filosofía de la historia en santo Tomás puede resultar abusivo, también lo es que nos ha dejado lineamientos invaluable para construirla: ideas sobre el tiempo y el ser, sobre el movimiento y la continuidad, sobre la historia y la naturaleza. Santo Tomás recoge el inicio de la filosofía, a saber, la reflexión sobre esa aparente paradoja del movimiento y la persistencia. Aristóteles los conjugó en su teoría del *fieri*, devenir o ser en potencia, que por el acto va desplegando sus potencialidades en el tiempo. Así, el tiempo es la medida del movimiento;¹⁴ pero este tiempo es el de las cosas, no el del hombre; el del hombre es la historia. El hombre también es potencia finita, y la desarrolla en el tiempo, y ese actuar la potencia en el tiempo es la duración, la cual, por consistir en la permanencia en el ser, se da en cuanto al ser en acto.¹⁵ El *actus essendi*, acto de ser o de existir, es por eso el que despliega la historia del hombre al que actualiza.

El hombre, según su sustancia, tiene persistencia y continuidad; pero, según su existencia, tiene actualidad desplegada en el movimiento, y se manifiesta en el cúmulo de relaciones que mantiene, sobre todo de acción y pasión, con los demás seres, sobre todo con las personas. La sustancialidad que le es propia le permite tener como accidente la temporalidad, con sus divisiones de pasado, presente y futuro.¹⁶ En ese transcurso por el tiempo se da la historia. La

¹⁴ Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 10, a. 1, ad 2.

¹⁵ Del mismo, *In I Sententiarum*, dist. 19, q. 2. a. 1.

¹⁶ Del mismo, *Summa Theologiae*, I, q. 10, a. 6. (Véase F. Corvino, “Tommaso d’Aquino e il problema della storia”, en *Incontri Culturali*, 8, p. 178).

historicidad es, en primer lugar, la duración de la persona humana en un tiempo. Pero eso no basta; como se trata de una persona humana, tiene conocimiento sensorial e intelectual; por ello, en segundo lugar, la historia es la conciencia de ese paso por el tiempo-duración. Además, tiene voluntad animada por la razón, en lo cual reside la libertad;¹⁷ por eso también la historia es la sucesión de los actos del hombre según su conciencia y su responsabilidad libre.

Según ese conocimiento y esa libertad, el hombre avanza en la historia adquiriendo su perfección. La historia es la vida; pero la vida del hombre se realiza en la libertad; por ello la historia humana tiene como efector la libertad humana, que es la voluntad iluminada por la razón. Con esa libertad va realizando su perfección. Por eso el hombre, al hacer la historia, tiene que aspirar al fin último de la sociedad, que es el bien común, y no buscar sólo sus intereses individuales.¹⁸ La historia es el cúmulo de los actos del hombre, pero sobre todo de los actos conscientes y libres, pues de ellos es responsable.

De esta manera, el hombre es un ser limítrofe, que se da entre el tiempo y la eternidad, es el microcosmos.¹⁹ Es decir, se da entre la determinación y la libertad, entre la necesidad y el deseo. Él fabrica en gran medida su historia, con avances y tropiezos, pero siempre levantándose para continuar. De manera limitada, pero decidida, cumple su aspiración a la Verdad y el Bien.²⁰

Así pues, ya santo Tomás nos hace comprender que la historia es el movimiento comprendido en la duración del hombre, ya individual, ya colectivo. Es un tiempo no como el de las cosas, sino un tiempo humano, que abarca las acciones del hombre. Como éste es racional y volitivo, tiene libertad, esto es, conciencia y responsabilidad. Esto hace que su dirección al fin o finalidad sea una conquista de su libertad,

¹⁷ Santo Tomás, *De malo*, q. VI, a. 1, ad resp.

¹⁸ Del mismo, *Summa Theologiae*, I-II, q. 1, a. 4, ad resp.

¹⁹ Del mismo, *Contra gentes*, I, II, c. 61.

²⁰ Cf. Umberto A. Padovani, "Storia e metafísica", en *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 41, pp. 123-136.

más allá de las determinaciones pasivas que evidentemente sufre. Por eso puede reflexionar sobre el pasado para sacar lecciones, en el sentido en que Cicerón llamaba a la historia *magistra vitae*, y también puede prever la dirección que la historia parece tomar; pero, sobre todo, puede imprimirle, aun sea limitadamente, el sentido que quiere para ella. Veamos cómo pueden desplegarse estos principios en una filosofía de la historia.

En términos escolásticos podemos decir que el objeto de esta disciplina se divide en material y formal, y el material está constituido por los hechos humanos en conexión con los hombres. Y el formal se divide en dos, el formal *quod* (o real), que está constituido por los hechos humanos en su proceso temporal, buscando aproximarse a su verdad; y el formal *quo* (o intelectual), que está constituido por la luz de los principios y del método bajo los cuales se consideran tales hechos.²¹

Hay un supuesto cognoscitivo: las teorías, hipótesis e ideas que animan al historiador. Y hay un conjunto de causas que tiene que explicar. Las causas son cuatro, dos principales y dos secundarias. Las primeras son la material y la formal: la material es el hombre, las cosas humanas y los hechos humanos; la segunda son los juicios y verdades sobre los hechos. Las segundas son la eficiente y la final, la primera es el hombre en cuanto hace los hechos históricos y elabora su conocimiento de ellos; la final es la dirección del acontecer histórico, y la utilidad que respecto a su comprensión se pueda sacar del conocimiento historiográfico.

Por eso “lo histórico” tiene tres sentidos: 1) lo que hay en los hechos como objeto de conocimiento, 2) lo que objetivamente tiene relación con los hechos (causas, efectos, obstáculos) y 3) lo que subjetivamente tiene relación con los hechos (verdad histórica, crítica histórica, método histórico).

En el tomismo, la filosofía de la historia ha sido vista como una disciplina que tiene por objetivo analizar las causas de la historia, a través de las disciplinas de la misma (remotamente) y, de manera próxima, a través de la metafísica y la ética.

²¹ Cf. André Hayen, “Le thomisme et l'histoire”, en *Revue Thomiste*, núm. 62, pp. 51-84.

Maritain dice que la filosofía de la historia es la aplicación final de las verdades filosóficas, no a la conducta del individuo, sino a todo el desenvolvimiento de la humanidad, y, por consiguiente, es filosofía moral.²² Es un interpretar, según la moral, los acontecimientos históricos.

Según Charles Journet, la filosofía de la historia trata de descubrir ciertas reglas filosóficas —funcionales o vectoriales— que iluminan la historia humana y la hacen más inteligible para nosotros, pero que no explican ni supeditan el curso de los acontecimientos históricos a la necesidad.²³ Yo añadiría que, si es interpretar la historia según la moral, también es interpretarla según la antropología filosófica u ontología de la persona.

En su obra sobre la noción escolástica de la historia, Ludovico MacNab dice que, en el tomismo, sólo cuando se ha llegado a la visión metafísica de la historia y se ha tocado a fondo en sus razones últimas, la historia tiene un significado, un sentido, al menos en su conjunto.²⁴ Además, el contenido de la historia, los hechos humanos sociales, son una realidad, y, como tal, puede ser estudiada por la metafísica aplicada a un sector de la realidad: lo social humano. Se hace por las causas supremas, que son las más abstractas, pero las más reales en el sentido de estar a la base de la misma realidad y gobernándola.

En la historia, el análisis de las causas es el de la material, la formal, la eficiente y la final, pero buscadas en su mayor profundidad, como últimas, en cuanto sostienen a las próximas. La jerarquía ontológica dicta que la material sea determinada por la formal, la formal por la eficiente, la eficiente por la final, es decir, todas lo son por la final. La ontología se centrará en la causa eficiente, pero sobre todo en la final. Sin un fin último no tiene sentido el desplazamiento de las demás causas.

Las causas intrínsecas son la material y la formal, y constituyen la naturaleza, en este caso, la naturaleza humana. El devenir histórico tiene

²² Jacques Maritain, *Filosofía de la historia*, p. 30.

²³ Charles Journet, "Filosofía cristiana de la historia y la cultura", en VV. AA., *J. Maritain, su obra filosófica*, pp. 60-61.

²⁴ Ludovico D. MacNab, *El concepto escolástico de la historia*, pp. 67 y ss.

sus causas últimas intrínsecas en la constitución interna del hombre, compuesto de cuerpo y alma espiritual, en su naturaleza individual y social perfectible, en su libertad, etcétera. Las causas intrínsecas fundan la naturaleza o esencia, que forma pareja con la existencia. A la naturaleza se aplican las categorías, la substancia y los accidentes. De entre estos últimos, la más importante es la relación, en la que se apoyan la acción y la pasión.

Así, en cuanto causa eficiente de la historia, el hombre, por ser relacional, actúa con los demás y sobre los demás. Asimismo, el hombre es social, a la vez que consciente y práctico. Entra en sociedad y con su teoría-praxis busca la perfección. La comunicación es la que hace la sociedad; así, la conciencia del carácter relacional de la comunicación impide hipostasiar la sociedad, o darle un carácter sustancial. La persona, aunque es completa en cuanto a la esencia, es incompleta en cuanto al ejercicio de la misma, en cuanto a la existencia, y por eso busca la perfección.

Tiene relación con todas las cosas: con Dios, de subordinación; con los hombres, de coordinación, y con las cosas, de superposición. De la coordinación perfecta, que indica autonomía y dependencia, hace a la persona sujeto de deberes y derechos. La autonomía intrínseca, que tiene como sustancia individual, como sujeto del que proceden actos conscientes y libres, hace que en ella exista responsabilidad, y es fuente de obligaciones y deberes. La dependencia extrínseca, que tiene como ser vinculado a los demás, hace que en ella existan necesidades, y es fuente de derechos.

En cuanto a la causa final de la historia, el fin humano buscado en acción mutua o social, es lo que engendra o dinamiza la historia. Y ese dinamismo se desarrolla en dos líneas de vida teórica y práctica. El fin último humano inmanente es el bien común de la sociedad, el trascendente es Dios. En el bien común tiene relevancia la justicia. Y es lo que debe polarizar la marcha de la historia.²⁵

²⁵ Jorge L. García Venturini, *Filosofía de la historia. Enjuiciamiento y nuevas claves*, pp. 230 y ss. y 249 y ss.; Alberto Caturelli, *El hombre y la historia. Filosofía y teología de*

De esta manera, podemos decir que en la filosofía de la historia desembocan muchas perspectivas, ya que la palabra “historia” tiene diversos significados. Significa el ser histórico del hombre, y para la develación de este sentido acude a la ontología o metafísica, a la antropología filosófica y a la ética.²⁶ Pero también, en cuanto es relato de los hechos históricos, abarca la epistemología, la metodología y la hermenéutica. Es decir, a la indudable referencia que se debe asegurar para la historiografía, hay que añadir el sentido, que es el que hace vivible la historia misma.

Así, pues, lo más importante de los aspectos de la historia serán el hermenéutico y el ontológico, por los cuales se desvelará cuál es el sentido del hombre en la historia y cuál es el sentido de la historia para el hombre. Pues bien, en todos esos aspectos, tanto los sustantivos como los cognoscitivos, santo Tomás tiene mucho que decir, y el tomismo tiene una gran tarea que llevar a un mayor desarrollo.

En el aspecto hermenéutico, encontramos en la filosofía de la historia de santo Tomás, de manera eminente, la analogicidad y la iconicidad. La analogicidad, por su acendrada conciencia de la adecuación o proporción de los acontecimientos y, dentro de ellos y sobre todo, las acciones humanas, libres, que van llevando al fin último, de justicia, paz y felicidad, o desviando y alejando de él. Y la iconicidad, por la capacidad de ver en los sucesos aislados la cohesión que adquieren como las partes en el todo, como la totalidad captada en el fragmento, en cada trozo de la historia. Pero también, porque, además, hay una capacidad de detectar una marcha general de la historia en los acontecimientos aislados y pequeños, es la capacidad de ver lo universal en lo particular, la idea brillando en la limitación de lo empírico.

la historia; Theodor Haecker, *El cristiano y la historia*, p. 25, donde define al hombre como animal histórico (*zoon historikón*).

²⁶ Cf. Cornelio Fabro, “Essere e storicità”, en *Divus Thomas*, 62, pp. 155-167; cf. Ubaldo Pellegrino, “La storia nella metafisica dell’essere”, en *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, núm. 52, pp. 431-447.

Dante Alighieri

En la baja Edad Media, además de autores como Marsilio de Padua, que en sus obras de filosofía política dejaron caer algunas consideraciones sobre el decurso de la historia, tenemos las reflexiones de Dante Alighieri (1265-1321), como se ven en su escrito *De monarchia* (ca. 1309). Allí sostiene una valoración muy alta del imperio romano pagano, en cuanto antecesor del *Sacrum Imperium*. Idealiza demasiado las virtudes de los romanos. Dice que el sagrado imperio es dado por Dios, y no puede ser quitado por su representante en la tierra, el Papa. Habla, como en la *Divina comedia*, contra los eclesiásticos relajados. Espera que los emperadores alemanes (sobre todo Enrique VII) restituyan la unidad a Italia, dividida en facciones.

También tiene Dante reflexiones sobre la filosofía de la historia en sus cartas. En una de ellas, la *Epístola VI*, se desespera de Enrique VII y sólo le queda la esperanza utópica, de tipo joaquinita, alentada por el franciscano Olivi, de un futuro jefe (*dux* o *dux*), con el que vendría un “Papa Angélico”, los cuales cambiarán la situación del mundo:

Particularmente significativa para todo este concepto, es la visión del carro eclesiástico, al que descendiendo el águila imperial cubre con sus plumas disipadas, es decir, bienes terrenales y que luego se transforma en el monstruo del apocalipsis en el cual está sentada la gran adúltera, la Iglesia relajada, bajo la protección del gigante galán, el rey de Francia. Beatriz, la personificación de la Iglesia apocalíptica, espiritual, vaticina que surgirá del polvo del águila un heredero que destruirá al monstruo. Esto sucederá después de un tiempo de 500 (D), 5 (V) y 10 (X), en que vendrá el D-V-X y destruirá a los falsos Papas y a Francia.²⁷

²⁷ Johannes Tyssen, *Historia de la filosofía de la historia*, p. 38.

Este recorrido por las teorías de la filosofía de la historia en la época antigua y la medieval nos ha servido para darnos cuenta de que esta disciplina ha ido avanzando de un estado incipiente, en el que la individualidad y la libertad eran percibidas rudimentariamente, a un estado cada vez mayor de conciencia de las mismas. Asimismo, hay un progreso en la captación de lo que la historiografía puede pedir a la filosofía, a saber, aspectos epistemológicos, metodológicos, hermenéuticos, éticos y antropológicos o de filosofía del hombre. Esto es algo que se fue construyendo paulatinamente y a veces incluso se ha perdido y ha habido retrocesos en el decurso posterior.

Se trata de una aplicación de la hermenéutica propia de estas épocas, sobre todo de la medieval, en la que, además del sentido literal de los textos, como el de la Sagrada Escritura, también el mundo o los acontecimientos que se dan en él, esto es, el curso de la historia, son susceptibles de ser leídos en una clave que vaya más allá del sentido literal, y alcance el sentido simbólico: alegórico, moral y anagógico o místico. Es la lectura de la historia en clave espiritual la que se procuraba aquí con todas las fuerzas. Si se decía que Dios había escrito dos textos, la Biblia y el mundo, también la historia, por consiguiente, sería un texto que Él iba escribiendo, y que tenía que leerse e interpretarse, para alcanzar el sentido profundo más allá del sentido manifiesto, haciendo un esfuerzo paradigmático para rebasar lo puramente sintagmático.

Haciendo la filosofía de la historia de la filosofía de la historia, podemos encontrar que se da una lucha de la analogicidad y la iconicidad en contra del univocismo y el equivocismo, así como en contra de la literalidad. Y, sobre todo en la Edad Media, se da una presencia fuerte de esta analogicidad y de esta iconicidad; en efecto, allí se nota la confianza en el intelecto para llegar a captar la proporcionalidad (analógica) de los acontecimientos y acciones hacia el ideal, así como la fuerza abductiva (icónica) para descubrir — así sea conjeturalmente— el sentido de la totalidad en los segmentos, es decir, el todo en el fragmento.

EDAD MODERNA Y EDAD CONTEMPORÁNEA

En este capítulo abordaremos las principales teorías de la filosofía de la historia en las edades moderna y contemporánea. Sobre todo, son las que consideramos más activas en la actualidad. Así, Vico, Hegel y Nietzsche siguen diciendo mucho hoy día, en especial este último, en sus diferentes seguidores, a veces explícitos, a veces un tanto encubiertos. En el siglo XX han sido influyentes en filosofía de la historia Foucault, Gadamer, Koselleck, Ricoeur y White. Claro que ha habido otros, desde Droysen y Dilthey hasta Braudel y Vögelin, pero los que he mencionado son los que me parecen más significativos.

Vico

El napolitano Giambattista Vico (1668-1744) fue un hito muy importante en la filosofía de la historia. Él mismo historiador, y además filólogo y filósofo, fue muy atrevido al buscar ciertas leyes en el proceso histórico.¹ En sus *Principi d'una Scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (Nápoles, 1725), en cuanto al conocimiento de la historia, se opuso al criticismo cartesiano, que se encerraba en sí mismo y llegaba al escepticismo. Parte del principio de que el hombre puede conocer lo que ha hecho. Es verdadero lo hecho (*verum ipsum factum*), esto es, lo verdadero y lo hecho se corresponden (*verum et factum convertuntur*).² Dios conoce la naturaleza, porque la ha hecho, pero el hombre ha hecho la sociedad, y por ello puede conocerla. Es decir, no se nos puede ocurrir dudar de la existencia de las institucio-

¹ Cf. Isaiah Berlin, *Vico y Herder*; Juan Cruz Cruz, *La barbarie de la reflexión. Idea de la historia en Vico*.

² Vico trata de esto en su obra *De antiquissima italorum sapientia* (1710).

nes que nosotros mismos hemos creado. De ahí que el conocimiento histórico es posible.

Y es un conocimiento antiguo y nuevo a la vez. Antiguo, porque se ejerce desde siempre; nuevo, porque se basa *ex post facto*, en la reflexión sobre la historia hecha. Hay que conocer la naturaleza humana recobrando los principios que guiaron al hombre primitivo. Pero hay dos historias paralelas, que corren sobrepuestas, y no necesariamente se corresponden. Son la historia ideal, eterna y trascendente, guiada por la Providencia Divina, que quiere recuperar al hombre hacia su condición anterior al pecado, y la historia real, fáctica, la que recorren las naciones, con sus esplendores y sus ocasos.³ Y el *ser* debe ser llevado al *deber ser*, esto es, la historia real a la historia ideal. En efecto, la historia ideal es sólo una norma orientadora, un ideal regulativo, un modelo abstracto. La filosofía debe conducir al hombre a ese estado ideal, más allá de lo que la historia ha sido. Por eso él se propone narrar esa historia ideal, conducida por la Providencia, en oposición a los que atribuyen todo al azar (Epicuro, Maquiavelo, Hobbes) o a la necesidad de la fatalidad (estoicos y Spinoza), pues el azar acaba con el orden, y la fatalidad con la libertad; en cambio, la Providencia conserva tanto el orden como la libertad, puede conciliarlos con la acción delicada de la gracia divina, que se ofrece al hombre, pero en el marco del respeto por su libertad. Está presente en la conciencia, pero para dirigirla sin determinarla, sin ninguna imposición. Y es lo que da orden incluso a las cosas que parecen más desordenadas y caprichosas. Eso da a Vico una visión optimista de la historia, como dirigida por la sabiduría y la bondad de Dios.

Ya que los cartesianos buscaban el método para las ciencias, él lo busca para la historia. Y así como Galileo había escrito sobre una ciencia nueva, que era la físico-matemática, él también escribe sobre una ciencia nueva, que era la historia filológica. En efecto, fue de los primeros en pedir el auxilio de la filología para la historiografía. Pero

³ Giambattista Vico, *Principios de ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, §§ 2 y 7, t. I, pp. 37 y 40.

no se quedó en eso, sino que también encontró principios filosóficos en el devenir de la historia. Como se ve en el mismo título de su célebre obra, le interesa extraer, del estudio de la historia, la común naturaleza de todas las naciones. Es decir, oscila entre el tiempo y el ser, entre la historia y la ontología o metafísica.

Vico se propone ir hasta los orígenes de la humanidad y encontrar las leyes que rigen su marcha. Lo hace sobre todo centrado en la historia romana. En su reconstrucción trata de armonizar esa historia real (o lo que interpreta de ella) con la historia ideal (que es lo que dicta el cristianismo). Vico encuentra un esquema ternario, en el que el avance de la historia sucede por tríadas (cosa que de él tomará Comte). El inicio es la expulsión del hombre del paraíso por el pecado cometido. Pasa a un estado salvaje, de guerra continua (como el estado natural que señalaba Hobbes), del que debe pasar a un estado civil. El paso se da en tres etapas: la de los dioses, la de los héroes y la de los hombres.⁴ La primera etapa es la *divina* o de los dioses. Los hombres, embrutecidos en su reflexión, dejaron predominar la sensibilidad y el sentido común. Personificando las fuerzas de la naturaleza, se fabricaron dioses. Había, sin embargo, una sabiduría primitiva, que adquiriría forma poética, y se expresaba en un lenguaje sagrado y jeroglífico (*hieros-glyphos*). Los hombres se reunieron en familias y en repúblicas “monásticas”, con régimen teocrático, basado en la piedad religiosa. La segunda etapa es *heroica*, o fabulosa, la de los héroes. Aquí obtiene predominio la imaginación o fantasía, sobre la razón y la reflexión. Se pasa a un gobierno aristocrático, en el que los patricios dominan a los plebeyos, imponiendo el derecho por la fuerza. La sabiduría es poética y se expresa mediante lenguaje metafórico. (Pero lo que es poéticamente verdadero es también metafísicamente verdadero; cf. principio 47.) La tercera etapa es la *humana*, en la cual la razón y la reflexión predominan sobre la imaginación y la sensibilidad. Se pasa a un gobierno democrático, en el que los plebeyos dominan a los patricios, con un derecho igualitario basado en la razón y en el deber. La sabiduría

⁴ *Ibid.*, § 43.

es reflexiva, encontrando expresión en un lenguaje letrado y clásico. Pero este desarrollo de la razón y la filosofía produce la decadencia de la religión y la teología, con lo cual sobreviene la disolución de la sociedad, con su gobierno y su sabiduría, que se desploman y se cae de nuevo en un estado de primitivismo: de la barbarie inicial o brutalidad magnánima se pasa a la barbarie reflexiva, que es la maldad refleja (aquí se ve una especie de “astucia de la razón”, como la llamará Hegel). Mas, a partir de esto ha de tomar inicio el nuevo ciclo. Así, como el desarrollo lleva implícita la decadencia, se trata de avances y retrocesos o cursos y recursos (*corsi e ricorsi*) en la historia. Estos ciclos están basados en la política, esto es, en la sucesión de la monarquía, aristocracia y democracia,⁵ según lo habían anticipado ya Polibio y Campanella.

Así, pues, en cuanto a la parte más filosófica de la filosofía de la historia, a saber, de interpretación del curso histórico, Vico es célebre por haber señalado esos ciclos (*corsi e ricorsi*) en el devenir de las naciones. Es decir, hay periodos que se repiten, por lo que se pueden deducir por analogía el uno a partir del otro. Incluso tienden a repetirse en el mismo orden. A un periodo heroico sigue un periodo clásico; en el primero predominaba la imaginación y en el segundo la reflexión; en el primero predominaba la poesía y en el segundo la prosa; en el primero predominaba la agricultura, en el segundo la industria; en el primero predominaba una ética basada en la guerra, en el segundo en la paz. Al periodo clásico le sigue una época de decadencia que llega a ser barbarie, pero muy distinta de la anterior. Así, a la barbarie de la imaginación le sucede una barbarie de la reflexión. Predomina el pensamiento y la ciencia, pero sin creatividad y centrado en las distinciones y argumentaciones farragosas, que no conducen a nada. Hay varios ciclos: primero uno de la fuerza bruta, luego uno de la fuerza valerosa o heroica, luego la justicia valerosa, luego la originalidad deslumbrante, luego la reflexión constructiva y, finalmente, la opulencia despilfarradora que derrumba todo lo que se había construido.⁶

⁵ *Ibid.*, §§ 582 y ss.

⁶ *Ibid.*, §§ 915 y ss.

Pero no se trata de ciclos cerrados ni fatalísticos, hay cierta apertura, que habla más de un movimiento en espiral que cíclico. Más que una vuelta a lo anterior, es algo que cobra nuevas formas, distintas de las anteriores. La barbarie antigua no es igual a la barbarie medieval, por el influjo innegable del cristianismo que se da en esta última.⁷ Dada esta innovación del curso histórico, no se puede predecir la historia con base en los ciclos. Sólo se puede dar un conocimiento aproximativo infiriendo analógicamente características de uno a partir de las del otro.

En cuanto a los principios metodológicos, Vico sentó que el conocimiento de la historia es sólo probable y verosímil; en contra de Descartes y prefiriendo a Bacon, establece que en ella no cabe la deducción, sino sólo la inducción de algunas leyes generales; además, señaló cinco fuentes de error, que eran: a) La magnificación de la antigüedad, por la que se aplicaba aquello de que todo tiempo pasado fue mejor, y que lo pretérito fue una edad de oro, de la que se pasó a una de menor calidad, y así sucesivamente. Vico nos hace ver que muchas veces, por veneración, hacemos del pasado algo mejor de lo que fue; b) La vanagloria nacional, por la que se favorece el pasado de la propia nación, engrandeciéndolo o justificándolo indebidamente; c) La vanagloria de los doctos, por la que el historiador, que suele ser docto, cree que los que lo leerán también serán eruditos, y no siempre es así. Los criterios cognoscitivos y valorativos del historiador no necesariamente coinciden con los de sus lectores; d) La falacia de las fuentes, por la que se cree que cuando dos naciones tienen una institución semejante, una la aprendió de la otra, siendo que más bien fue encontrada como respuesta a necesidades parecidas, por su propia capacidad inventiva; e) La falacia de creer que los antiguos estaban mejor informados que nosotros; en efecto, aunque estaban más cercanos en el tiempo, no necesariamente tenían mejores datos o mejor interpretación de los mismos. Éstos son ya principios metodológicos y hasta epistemológicos dados por Vico a la ciencia de la historia, los cuales completan, con los principios de

⁷ *Ibid.*, §§ 1046 y ss.

interpretación del devenir histórico, su filosofía de la historia. Él mismo lo resume todo en unas palabras del último capítulo de su obra:

Ahora bien, a partir de tal recurrencia de cosas humanas y civiles, que se ha razonado particularmente en este libro, reflexiónese sobre los parangones que a lo largo de toda esta obra se han hecho en un gran número de temas en torno a los primeros y últimos tiempos de las naciones antiguas y modernas. Y de este modo se habrá explicado toda la historia, no ya particular y en el tiempo de las leyes de los romanos y de los griegos, sino que (a propósito de la identidad en lo referente a la concepción y la diversidad de los modos como se manifiestan) se llegará a la historia ideal de las leyes eternas, sobre cuya base transcurren los hechos de todas las naciones, en su aparición, evolución, estado, decadencia y fin, aunque desde la eternidad, de tiempo en tiempo, hubieran nacido mundos infinitos (lo cual es ciertamente falso).⁸

Como se ve, la filosofía de la historia de Vico toma elementos de varias partes, y no desdeña de hacer uso de la mitología, de la poesía y de la filología, para construir su visión del curso de los acontecimientos históricos. Por más que se haya centrado en la historia romana, y desde allí vea la de algunos otros pueblos, su intencionalidad es abarcadora, y lanza hipótesis y tesis acerca de la historia universal, con una imaginación, una intuición y una argumentación bastante notables, que lo hacen un pensador muy completo, nada unidimensional. Sobre todo, se ve una utilización no sólo de lo que podríamos llamar el lado metonímico de la historiografía, sino que no desdeña el echar mano del lado metafórico de la misma, buscando una interpretación no sólo literal, sino además alegórica o simbólica. Eso lo hace un pensador sumamente analógico, ya que en la analogía confluyen y se unen lo

⁸ *Ibid.*, § 1096. No deja de verse esto último como una curiosa oposición a la idea de Nietzsche del eterno retorno.

metonímico y lo metafórico, así como lo literal y lo alegórico. Resulta así una lectura más enriquecida de la historia.

Kant

La filosofía de la historia de Immanuel Kant (1724-1804), como buen ilustrado, está encabalgada en la idea de progreso.⁹ En su “Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita” (1784), establece que la finalidad de la historia es el desarrollo del género humano, y no tanto del individuo.¹⁰ Se trata, sobre todo, de un desarrollo sociopolítico. Se centra en el crecimiento cultural, estético y ético. Y se encamina a una constitución civil justa. Su meta es una sociedad de estados, reunidos para evitar las guerras; en ella podrá haber tirantez, pero también equilibrio. Esa sociedad de naciones llevará a una paz perpetua.¹¹ Es como un plan de la naturaleza para llegar al único estado en que ella “puede desarrollar por completo todas sus disposiciones en la humanidad”. En la historia hay un hilo conductor *a priori* que el filósofo de la misma debe detectar. Ese plan de la naturaleza para la historia, contenido *a priori*, va más allá de la subjetividad y da objetividad epistemológica.

Da la impresión de que es una aplicación de la teleología que estudiaba en la *Crítica del juicio* (1790), aplicada a lo orgánico, ahora aplicada a la historia, con mucha preferencia. Así, la filosofía de la historia de Kant está en el marco de su sistema, aunque con el mismo desfondamiento

⁹ La idea de progreso suele adjudicarse a pensadores ilustrados, como Boulanger (1722-1759), Turgot (1727-1781), Condorcet (1743-1794), Volney (1757-1820) y Benjamin Constant (1767-1831).

¹⁰ Immanuel Kant, “Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita”, en *Filosofía de la historia*, pp. 39-56. Véase también, del mismo autor, “Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor”, *ibid.*, pp. 179-196.

¹¹ I. Kant, “Para la paz perpetua” (1795), en *Lo bello y lo sublime. La paz perpetua*, pp. 91 y ss. También tiene una crítica a la obra principal de Herder sobre filosofía de la historia (1785), “Sobre el libro *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, de J. G. Herder”, en *Filosofía de la historia*, pp. 85-111.

metafísico que le imprimió al todo. Pero es optimista en cuanto al conocimiento de la historia, porque es obra del hombre, de modo que se puede dar como una especie de deducción trascendental. Es lo que desarrollarán seguidores suyos como Schiller, Fichte, Schelling y, sobre todo, Hegel. Pero antes de hablar de este último, consideraremos a otro discípulo de Kant, que fue Herder, aunque en muchas cosas se le opuso.

Herder

En plena ilustración, pero colocado en ese movimiento opuesto que fue el “Sturm und Drang” (Tormenta e ímpetu), antecesor del romanticismo, Johann Gottfried Herder (1744-1803) habla en contra del espíritu del progreso.¹² En su breve escrito “Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad” (1774), sigue la metáfora de las edades del hombre, aplicadas a la historia.¹³ Así, parte del Oriente, al que se acusa de despotismo, pero no es más que un paternalismo, dada la infancia de la humanidad; pasa a Grecia, que es como la juventud de ésta, y lo mismo Roma; el cristianismo, sobre todo el alemán, es la madurez. Exalta la Edad Media y critica la modernidad, sobre todo la ilustrada, de una manera parecida a la de Rousseau. Contra el progresismo de la Ilustración, Herder sostiene que el hombre es siempre el mismo, con un núcleo incambiable, esencial. Es lo que se ve en ciertas constantes o Ideas, que se repiten. En las *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad* (1784-1791) es donde plantea sus tesis principales, aunque son en cierta medida despliegue de las del escrito anterior.¹⁴ Hay que estudiar la historia en concreto, sin presuponer teorías, sino extrayéndolas de los hechos. Por eso Herder dedica el libro primero a exponer la cosmogonía del universo y a describir la tierra, en la que vive el hombre.

¹² I. Berlin, *op. cit.* Sobre la filosofía del lenguaje en Herder, cf. Charles Taylor, “La importancia de Herder”, en *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, pp. 115-141.

¹³ Johannes Thyssen, *Historia de la filosofía de la historia*, pp. 71-77.

¹⁴ Cf. Johann Gottfried Herder, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*.

Se coloca en la línea de la monadología de Leibniz. También participa de su optimismo: todo tiende a la perfección. Todo está en movimiento, dado por Dios y guiado por Él hacia la perfección. En los libros II y III, Herder hace ver que todos los seres tienen una evolución (en III, 5, que no explica) y llegan como culmen al hombre, dotado de razón y palabra, corona de la gran cadena de los seres (IV, 3). Las condiciones geográficas afectan al hombre en su desempeño. El hombre tiene, además, conocimiento del bien y del mal (IV, 4). Considera a la humanidad como intermedia entre la naturaleza subhumana y una humanidad futura (de manera extrañamente parecida a Nietzsche, V, 5 y 6). En cada individuo humano está presente, tácitamente, toda la humanidad. Avanza como un organismo, que se hace presente en todas las culturas (VII, 1). Es manifestación de un espíritu universal (*Welt-geist*). El individuo debe realizar la humanidad, que es la imagen de Dios. Herder atribuye un valor supremo a la Humanidad, que es el sentido de la historia y la forma del discurso histórico, que funge como materia de ésta. Aunque toma cosas de Kant, como el que ningún hombre es medio sino fin (e incluso las generaciones), se opone a éste, diciendo que en definitiva sacrifica al individuo en aras de la humanidad. Establece leyes de la marcha de la humanidad, muy calcadas de las leyes de la naturaleza (lib. XV, 3): 1) “Para la estabilidad de una cosa se requiere siempre un grado máximo o mínimo de perfección, el cual se determina por la manera propia de actuar de las energías de esta cosa”. Es decir, cada estado de inercia de una cosa se basa en un estado de perfección según el modo de funcionamiento de sus fuerzas; 2) “Toda la perfección y la belleza de las cosas compuestas y limitadas o sus sistemas se basa en un máximo de esta índole”, que trata de alcanzar de la manera más simple, según la metafísica de Leibniz; 3) “También está demostrado que, cuando un ser o sistema de seres ha sido alejado de su estado de equilibrio de verdad, bondad y belleza, vuelve a aproximarse a él por una energía intrínseca, ora en forma de vibraciones ora en una curva asintótica, ya que no tiene estabilidad fuera de este estado”. Esta oscilación y acercamiento se realizan mediante la tradición y la imitación (VIII, 3 y 4), hasta llegar al fin de la humanidad, que es la felicidad, basada en la razón y la justicia.

Tal sistema es la humanidad. Tuvo su origen en Asia (x, 3). Fue pasando a Occidente, sobre todo a Grecia (XIII, 7) y a Roma (XIV, 6). Luego los germanos (XVI, 3). Sobre todo con el cristianismo (XVII, 1). Pero todo se encamina a la felicidad del hombre, que es la razón y la justicia (xv, 3). En las distintas épocas, y en diferentes pueblos, se pueden dar máximos, por ejemplo de arte o de gobierno, sin que sea lo mismo con otros aspectos culturales. Esas culturas han de desaparecer, pero volverán según un péndulo oscilante. Y la cultura se reconoce a través de las naciones cultas.

Como es sabido, Herder no concluyó su obra, a la que le faltó la parte v. Sin embargo, en todo lo que ha quedado de su labor de filosofía de la historia hay una conciencia histórica muy fuerte en Herder, y un cierto optimismo que opta por cierto progreso de la humanidad, aunque no tiene (antes bien, lo combate) el progresismo de la Ilustración.

Hegel

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) es el genio de la filosofía idealista de la historia, el intento más grande de abarcar comprensivamente el todo histórico.¹⁵ Dictó en Berlín sus célebres *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (1822-1823, aunque publicadas póstumamente). Allí ve la historia como un desarrollo del espíritu, que él concebía como el paso del espíritu subjetivo (individuo) al espíritu objetivo (cultura) y de éste al espíritu absoluto (Dios). Asimismo, congruente con su principio de que todo lo real es racional, desea demostrar la perfecta racionalidad de la historia.

Le interesa hacer una historia general o universal de la humanidad. Y no una historia pragmática, ni crítica, ni especial, sino universal filosófica, desde el punto de vista del espíritu. Es un dinamismo dialéctico el que impulsa la historia, que atraviesa los hechos, lo empírico, y los conduce para que se dé lo trascendental: el Espíritu o la Idea. Es el Espíritu divino, el alma del mundo. Desde el punto de

¹⁵ Ch. Taylor, *Hegel*, pp. 389 y ss.

vista del espíritu subjetivo, o del individuo, seguramente la historia se verá como una sucesión de sufrimientos y calamidades sin ninguna coherencia. Pero, desde el punto de vista del espíritu absoluto, hay una Providencia que dirige los acontecimientos hacia un fin: que “el espíritu llegue a saber lo que es verdaderamente y haga objetivo este saber, lo realice en un mundo presente, se produzca a sí mismo objetivamente”.¹⁶ Y la esencia del espíritu es la libertad, por lo que la historia universal es el proceso de la conciencia de la libertad, de modo que su finalidad es que dicha libertad se realice plenamente. Es el espíritu universal o divino adquiriendo conciencia de sí mismo en los seres humanos que hacen la historia que él hace. Así, la historia universal se encarna en la historia de los pueblos, como espíritu de cada pueblo, que es un eslabón en la cadena de la historia del espíritu universal, y ese espíritu nacional se encarna en cada individuo, pues los individuos son los instrumentos de su actividad histórica. En esa actividad interviene la pasión, además de la razón; pero las pasiones son medios del espíritu en su racionalidad.¹⁷ Los grandes personajes de la historia (los héroes), creyendo satisfacer sus intereses particulares, han actuado inconscientemente a las órdenes del espíritu, que se va haciendo consciente paulatinamente. “Han sacado de sí mismos lo universal que han realizado; pero éste no ha sido inventado por ellos, sino que existe eternamente y se realiza mediante ellos y es honrado con ellos”.¹⁸ Tal es la *astucia de la razón*, que se vale de los individuos para realizar lo universal. El Estado es el lugar en el que se realiza la libertad, pues es lo que le da objetividad y racionalidad. Por eso los individuos se deben al Estado, pudiendo decirse que éste es el fin y ellos son los medios. Hegel absolutiza y diviniza el estado, en el que se reabsorben los individuos, como en un todo orgánico. Por eso no extraña que llegue a decir: “El Estado es, por tanto, el objeto inmediato de la historia

¹⁶ G. W. F. Hegel, “Introducción”, en *Filosofía de la historia universal*, p. 76.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 81-83.

¹⁸ *Ibid.*, p. 92.

universal".¹⁹ El Estado es donde se realiza el espíritu absoluto, se vale de su cultura, su filosofía y su religión para hacerlo.

El proceso racional de la historia se desenvuelve en *tres estadios*. Es una evolución continua y progresiva de los individuos y de los pueblos hacia una conciencia y una libertad cada vez más grandes. Es un movimiento dialéctico, que se detecta en los cambios de formas de cultura y de civilización de los pueblos. El *primer estadio* es ocupado por el mundo oriental. Es la infancia de la humanidad, caracterizada por su falta de libertad. Es el despotismo, en el que sólo uno es libre: el monarca absoluto. Pero el déspota no es libre, sino juguete de sus pasiones. Así China, India, Persia, Asia Menor y Egipto. El *segundo estadio* es ocupado por Grecia y Roma, que son la adolescencia de la humanidad. En ellos la libertad no es perfecta, pues existe la esclavitud; por lo tanto, no todo el hombre era libre. El *tercer estadio* es el germánico. Comienza con el cristianismo y llega hasta la época en que Hegel escribe. Allí hay la conciencia de que todo hombre es libre, como hombre, pues, al tener espíritu, su libertad es lo más propio de él. Aun cuando esa conciencia de la libertad universal surge con el cristianismo, no tuvo apoyo en leyes e instituciones convenientes (pues todavía había esclavos); esto se ha ido desarrollando paulatinamente, y sigue en proceso. Se ven las etapas bizantina, de las migraciones germánicas, del feudalismo, de la burguesía, de la Reforma, la Ilustración y otras, hasta la Revolución francesa y las guerras napoleónicas, en las que surgen los modernos estados europeos. La raza germánica es la elegida del espíritu para encarnar la libertad.²⁰

El esfuerzo teórico de Hegel es enorme. Sin embargo, centrado en los alemanes, e incluso en los prusianos, da cabida a un cierto racismo o, por lo menos, chauvinismo. Su sistema, muy alemán, da la impresión de sacrificarlo todo a la coherencia interna, acomodando a veces con cierta violencia los hechos a los pasos establecidos de su proceso. Toda la riqueza historiográfica, de documentos y erudición, adopta un

¹⁹ *Ibid.*, p. 103.

²⁰ *Ibid.*, p. 68.

matiz de arbitrariedad cuando se ve cómo es plegada a los dictámenes del sistema, al que tiene que adecuarse.

Romanticismo

Del lado del romanticismo tenemos propuestas interesantes de filosofía de la historia, como los de Schelling, Josef Görres y Jacob Bachofen; pero nos dedicaremos a alguien que es más bien heredero de ellos, a saber, Johann Gustav Droysen (1808-1884). De hecho, él sirve de puente entre la filosofía romántica de la historia y la del historicismo, como la de Dilthey y, a través de éste y de Gadamer, con la hermenéutica. Droysen escribió una obra intitulada *Histórica. Lecciones sobre la enciclopedia y la metodología de la historia*, de la que dio un resumen en 1858, y no fue sino hasta 1936 que se publicó entera. “Las reflexiones de Droysen, influidas por el pensamiento romántico alemán, no llegan, sin embargo, a aceptar la estructura orgánica de la historia por considerarla abstracta e idealista, pero al rechazar estas especulaciones, se enfrentó Droysen también contra el peculiar materialismo que suponía latente en la revolución darwiniana”.²¹ Su rechazo mayor fue hacia el positivismo, por lo que se puede colocar en la descendencia del romanticismo por su rechazo del positivismo.

La historia es un movimiento del mundo moral, impulsado por la voluntad del hombre, que tiende a un perfeccionamiento cada vez mayor. Pero no es un progreso como el del positivismo, sino más complejo. Su obra se divide en tres partes: una *Metódica*, que estudia las condiciones de la investigación científica; otra *Sistemática*, la relación de los elementos encontrados por la investigación con su comprensión filosófica, y otra *Tópica*, que estudia las técnicas de expresión del relato histórico. El objetivo del historiador no es sólo la narración, sino la comprensión; tiene que comprender al investigar. Llega a decir que “Lo singular se comprende en la totalidad, de donde emerge, y la

²¹ Emilio Lledó, “La metodología histórica de Droysen”, en *Lenguaje e historia*, pp. 159-160.

totalidad se comprende en esta singularidad, en la que se expresa”,²² lo cual es muy metonímico e icónico, es decir, pasa de la parte al todo, del fragmento a la totalidad. Por eso estudia la comprensión, la cual no sólo es históricamente situada, sino además históricamente efímera, está llamada a ser superada (algo que recogerá Gadamer). Y esa comprensión del pasado se da por la comprensión que tenemos desde el presente del significado que adquirieron por sus efectos (es lo que Gadamer llamará la historia efectual).

En la parte Metódica, Droysen plantea tres pasos de un proceso: i) la heurística, por la cual se encuentra el material que se va a elaborar en el relato histórico; ii) la crítica, por la cual se evalúan las fuentes y se ordena el material, y iii) la interpretación para llegar a su comprensión. En cuanto a la parte de la interpretación, se señalan cuatro modos de la misma. i) La interpretación *pragmática*, que reconstruye, ordenando el material de las fuentes, la serie causal de los hechos y el verdadero curso de los acontecimientos. Para esto se vale mucho de un procedimiento analógico:

Es un procedimiento semejante al del escultor que restaura una estatua mutilada el que se practica en la interpretación pragmática de lo que aún queda del comienzo de un brazo o de la dirección de un muslo, etcétera. En el juego de los músculos de la nuca, en los músculos del estómago, reconoce él según la analogía con el cuerpo humano vivo, que el brazo que falta estaba levantado así, que la cabeza quebrada estaba inclinada así.²³

De esta manera, la república de los atenienses la conocemos por analogía con la república romana, que conocemos mejor; ii) La interpretación de las *condiciones*, esto es, del espacio y el tiempo en que

²² Johann Gustav Droysen, *Histórica. Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la historia*, p. 34.

²³ *Ibid.*, p. 188.

se dan los hechos; iii) La interpretación *psicológica*, que busca en los hechos el acto de la voluntad que les dio origen. Pero reconoce que no hay aspecto psicológico sin aspecto político; iv) La interpretación *según los poderes morales o ideas*, que busca las formas de pensar que dieron lugar a los hechos.

En la parte Sistemática, después de la interpretación, hay que estructurar la realidad histórica en: i) su *materia*, que es lo históricamente sucedido, según las configuraciones humanas y sus fines; ii) las *formas* en las que esa materia se estructura, es decir, las instituciones sociales o poderes morales — clasificados en comunidades naturales, ideales y prácticas—; iii) los *trabajadores* que la moldean, esto es, los hombres que, con su trabajo y su voluntad, efectúan la historia, y iv) los *finés* que se plasman en el tiempo. En efecto, la voluntad humana es la que efectúa las acciones en la historia, y las acciones tienen fines; por eso la historia realiza el “Conócete a ti mismo” de la humanidad; es su conciencia.²⁴ Es decir, hay libertad en la historia humana — es lo que la distingue de la historia natural—, y tenemos que detectar su orientación o intencionalidad, aunque sólo sea de manera hipotética y aproximativa.

En la parte Tópica se estudian los modos de comunicar la historia, que son cuatro: i) exposición *investigante*, que es la *mímesis* con la cual se reproducen los problemas que se plantean al historiador y se examinan como en un juicio; ii) exposición *narrativa*, que es la *mímesis* que tiene como fin la justificación del orden de los acontecimientos,²⁵ y adopta cuatro formas principales: narración pragmática — la que simplemente señala el curso de los acontecimientos—, biografía, monografía y narración catastrófica — como la de una guerra—; iii) exposición *didáctica*, que da a lo investigado una significación o intencionalidad pedagógica, y iv) exposición *discusiva*, la cual se aplica a un problema del presen-

²⁴ *Ibid.*, p. 326.

²⁵ *Ibid.*, p. 352: “Pero, en cierto modo, esta exposición narrativa tiene el carácter de una *mímesis* al igual que también la tiene la exposición investigante. Si ésta es una *mímesis* de la investigación realizada, la narración es una *mímesis* del devenir”.

te e intenta solucionarlo.²⁶ La historia es, sobre todo, la base de la educación política.

De ahí resulta una filosofía de la historia muy amplia:

El esfuerzo metodológico de Droysen tiene como objetivo final el llegar a comprender en toda su amplitud y profundidad el fenómeno histórico. Por eso, la reflexión hermenéutica domina sobre las preocupaciones tradicionales del simple historiador. Su metodología está, pues, inmersa en un mundo ideal, en el que resuenan conceptos hegelianos y en donde se descubre, más aún que por organizar la técnica del historiador, una inquietud teórica por encontrar sentido y justificación al proceso de la realidad.²⁷

Positivismo

Augusto Comte (1798-1857) tiene una filosofía de la historia netamente positivista.²⁸ En su extenso *Curso de filosofía positiva* (1830-1842) dedica una parte a nuestro tema. Está en la eclosión de la idea ilustrada del progreso. La historia del hombre es la historia de su progreso espiritual, que tiene tres estadios: teológico, metafísico y positivo o científico. En el estadio teológico, el de la Antigüedad y la Edad Media, las causas de los fenómenos se atribuían a seres suprasensibles, ya sea en forma de fetichismo, politeísmo o monoteísmo; en el estadio metafísico, en la Edad Moderna, las causas eran ideas, entendidas como entidades metafísicas (incluyendo el deísmo ilustrado); y está llegando el tiempo del estadio positivo — Comte preveía su inicio para 1841—, en el que todo se basará en el conocimiento científico.

Como se ve, la concepción que Comte tiene de la historia es racionalista y optimista, basada en el progreso hacia la etapa científica.

²⁶ *Ibid.*, p. 388.

²⁷ E. Lledó, *op. cit.*, p. 168.

²⁸ J. Thyssen, *op. cit.*, pp. 126-128.

El ideal de la ciencia es el de las ciencias naturales. A semejanza de ellas quiere construir las ciencias humanas, sobre todo la sociología. Tal como las ciencias naturales dan la capacidad de la previsión, así la sociología permitirá una reordenación del mundo sociopolítico y cultural. Sobre todo, habrá un desarrollo industrial y moral, a nivel planetario, en el que se llegará a un altruismo completo, el cual eliminará las guerras y la pobreza, instaurando un orden ideal.

Marx

En la línea dialéctica de Hegel, pero haciendo una inversión radical, se sitúa Karl Marx (1818-1883).²⁹ Para él, la realidad es histórica, el ser es histórico y la historia es el ser. Aparece la historia aparejada al ente, convertible con él, equivalente. (El todavía tímido adagio de Vico: *verum et factum convertuntur*, es llevado a toda su fuerza: *ens et factum convertuntur*; es decir, el verdadero ser es el ser que se hace; doble *hacerse*: uno como *feri*, otro como *praxis*; el primero es lo dialéctico; el segundo, lo histórico; de ahí un materialismo histórico y, después, con Engels, un materialismo dialéctico).

Si el ente es historia, ésta queda establecida como el ámbito del ser, porque el ser se da en relación con lo humano. La historia es la transcategoría, el trascendental, a partir del cual se construyen las categorías ontológicas, como despliegue de lo histórico. Y se tiene el ser como un *feri* natural, como un autodesarrollo de la materia que es toda la naturaleza.³⁰ Además, el ser natural como un hacer del hombre, que humaniza la naturaleza, y se naturaliza él mismo, humanizándose en plenitud. La naturaleza sin el hombre está incompleta; es el correlato de su acción, y, como tal, lo exige. Por otra parte, el hombre desarrolla su actividad en sociedad; el trabajo, la *praxis*, se da como mediación entre el hombre y la naturaleza, y la sociedad le da el ser totalidad concreta. Hay mucho

²⁹ Antonio Labriola, *La concepción materialista de la historia*, pp. 139 y ss.; R. Garaudy, *Introducción al estudio de Marx*, pp. 60 y ss.

³⁰ Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, pp. 76 y ss.

por hacer en la naturaleza y en la sociedad. Lo primero es recuperarse a sí mismo, recuperarse arrancándose de la enajenación en la que se encuentra postrado. La marcha desde la enajenación es la liberación como autoapropiación. Y la autoapropiación siempre es praxis transformadora.

Se transforma la naturaleza y la sociedad; la praxis sale del hombre y se plasma en la materia, pero revierte sobre el hombre y se plasma en él mismo como producto de una naturaleza y de un trabajo humanizados.³¹ Esta plasmación de la imagen del hombre en la naturaleza y en sí mismo se ejerce como conciencia de su actuar histórico y como control sobre la acción productora, es autoproducción encauzada por él mismo, conforme a los fines de la sociedad, es industria. La industria exige como correlato el consumo. Pero no se produce sin más para satisfacer necesidades rudimentarias; el hombre consume, sobre todo, su realización. Produce y consume su esencia concretizada, su trabajo plasmado en su producto. El culmen de la desenajenación es poseerse a sí mismo, poseer su propia esencia, que es su praxis, su trabajo, por medio de la posesión de sus productos. Esta apropiación implica la propiedad. Pero una propiedad bien distinta de la individualista que se da en el capitalismo; es propiedad comunitaria de la industria, de los medios de producción. En esta industriosa historia, en este laborioso devenir, el hombre moviliza la realidad aprovechándose de las contradicciones internas que son el motor del movimiento.

Historicismo

Herederero de las luchas del romanticismo y el positivismo es el historicismo o escuela histórica, en la que se coloca a Ranke, Burckhardt y Dilthey. Esta escuela historicista participa algo del romanticismo y también, aunque lucha con él, algo del positivismo.

Leopold von Ranke (1795-1886) se sitúa entre el romanticismo y el positivismo. En su afán por apoyar sus relatos en los documentos, pa-

³¹ Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, pp. 119 y ss.; F. Fernández-Santos, *Historia y filosofía. Ensayos de dialéctica*, pp. 101 y ss.

rece positivista, pero, en su exaltación del individuo, parece romántico. Efectivamente, en contra de Hegel, que parecía exaltar demasiado lo universal o general, como la “astucia de la razón”, el Espíritu Absoluto, la Humanidad, etcétera, Ranke da mucho de relieve al individuo. Invita a evitar las abstracciones filosóficas y a estudiar la historia sobre los documentos, y partir de lo individual a lo universal. Como daba tanto valor a los documentos, decía que narraba los hechos “tal como habían ocurrido”. Se puede llegar a hacer filosofía de la historia universal, pero partiendo de sus trozos más concretos.³²

En lugar de los “espíritus de los pueblos”, de Hegel, está lo que él llama “ideas”, que son ciertas tendencias constitutivas del contenido verdadero de la historia. Éstas son derivadas deductivamente del sistema historiográfico hegeliano. Son representativas de las ideas de Dios, aunque puestas por obra por el espíritu humano. Esa dependencia de la historia con respecto de Dios va contra la idea ilustrada del progreso. Aunque ya el cristianismo trajo la verdad, y no puede hablarse propiamente de progreso, hay una expansión de las ideas, marchando todos los pueblos hacia una “idea de la humanidad”.³³

Jacob Burckhardt (1818-1897) fue discípulo de Ranke.³⁴ Sus famosas *Reflexiones sobre la historia universal* (1905) son la filosofía de la historia de un gran historiador, que tiene pleno conocimiento de causa. A partir de ese conocimiento efectúa sus reflexiones. Como producto de ellas, señala tres potencias: estado, religión y cultura,³⁵ que se condicionan unas a otras, por lo cual hay seis condicionalidades: la cultura condiciona al estado y a la religión, pero la religión y el estado condicionan a la cultura; el estado condiciona a la religión, pero también la religión al estado.³⁶ Señala también las grandes crisis en la

³² Joseph Vogt, *El concepto de la historia de Ranke a Toynbee*, pp. 22-23.

³³ J. Thyssen, *op. cit.*, pp. 145-146.

³⁴ Herbert Schnädelbach, *La filosofía de la historia después de Hegel*, pp. 52 y ss.

³⁵ Jacob Burckhardt, *Reflexiones sobre la historia universal*, pp. 70 y ss.

³⁶ *Ibid.*, pp. 129 y ss.

historia, que desatan procesos acelerados.³⁷ Asimismo, el individuo y la colectividad, en la grandeza histórica, señalando la presencia de grandes individualidades.³⁸ Y, finalmente, la dicha y el infortunio en la historia universal.³⁹

El Estado y la religión son las dos instituciones estables de la vida, y la cultura es la evolución espontánea del espíritu, que repercute en el Estado y la religión con su crítica. Aunque, por otra parte, la cultura no tiene esa función crítica: vive su vida propia, como el arte por el arte. Quita importancia a la cronología, para hacer filosofía de la historia, y se fija más en los cortes transversales en la historia, esto es, atiende a lo que se repite, a lo constante. Así, no tiene una idea simple y trivial del progreso; el optimismo de un sentido uniforme del proceso histórico había recibido rudos golpes. Sin embargo, no cae en el escepticismo ni en el relativismo (por ejemplo, del arte). Prohíbe la lectura alegórica de la historia, como la de san Agustín, y la lectura simbólica de la misma. Intenta dar un lugar al mal en la economía de la historia,⁴⁰ y termina con un himno al conocimiento.

Wilhelm Dilthey (1833-1911) es, sin duda, el más representativo del historicismo.⁴¹ En su *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883) se hizo célebre por su contraposición entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Estas últimas han tenido un fundamento metafísico, pero las críticas a la metafísica muestran que ésta es imposible como ciencia. Por ello debe fundarse más bien en la psicología, como la que desarrolla en *Ideas para una psicología descriptiva y analítica* (1894).

Mas su teoría de la filosofía de la historia la expone en *La construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu* (1910), donde resalta tres momentos del conocer: la vivencia, la expresión y la com-

³⁷ *Ibid.*, pp. 211 y ss.

³⁸ *Ibid.*, pp. 264 y ss.

³⁹ *Ibid.*, pp. 309 y ss.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 322-324.

⁴¹ W. Trejo, *Introducción a Dilthey*, pp. 209 y ss.; C. Fernández, *Dilthey*, pp. 11 y ss.; Ángel Gabilondo Pujol, *Dilthey: vida, expresión e historia*, pp. 63 y ss.

prensión. Allí ve al hombre como una esencia histórica, y su realidad histórica está arraigada en la temporalidad de la vida. Se conjuntan, aquí, el historicismo y el vitalismo. Ya que el hombre es historia, la historiografía es la única que nos dará conocimiento de él. Y como el hombre es vida, la fuerza creadora de la vida es la que mueve y dinamiza la historia. El conocimiento de la historia se da por círculos cada vez más vastos, desde el conocimiento biográfico, pasando por las expresiones culturales de los pueblos, hasta la comprensión de la historia universal.⁴² El mundo histórico se construye por *estructuras*, siguiendo un orden de fines y *valores*. Dicha estructuración abarca *épocas*, que forman horizontes cerrados.⁴³ Y las épocas configuran la totalidad histórica. Hay que comprender cada época para comprender la totalidad. Hay una idea de relativismo de las épocas (los valores son relativos a épocas), pero dentro de una idea más amplia de progreso: las épocas son efímeras, pero una se enlaza con la otra que le sigue, y se va construyendo el mundo histórico.⁴⁴

El historicismo tiene figuras muy importantes, como Georg Simmel (1858-1918), Oswald Spengler (1880-1936) y Edward Spranger (1882-1963), que sólo señalaremos.⁴⁵

Nietzsche

Friedrich Nietzsche (1844-1900) desarrolló algunas ideas de filosofía de la historia, ciertamente muy importantes.⁴⁶ En su obra primeriza, *El nacimiento de la tragedia*, plantea la noción de lo trágico,

⁴² Wilhelm Dilthey, "El mundo histórico", en *Obras*, t. VII, pp. 215 y ss.

⁴³ *Ibid.*, pp. 266 y ss.

⁴⁴ Es lo que desarrolla en su teoría de las cosmovisiones; véase también del mismo filósofo, *Teoría de las concepciones del mundo*, pp. 64 y ss; asimismo "Esbozos para una crítica de la razón histórica", en *Dos escritos sobre hermenéutica*, pp. 108 y ss.

⁴⁵ Cf. Horacio Cagni y Vicente Gonzalo Massot, *Spengler, pensador de la decadencia*.

⁴⁶ Cf. José Manuel Romero Cuevas, "Los frágiles cimientos del presente. La genealogía nietzscheana y la verdad de la historia", en *Estudios Nietzsche*, 3, pp. 141-161.

de lo dionisiaco, de lo heroico.⁴⁷ La historia tiene que ser hecha por los héroes, que asumen lo dionisiaco de la naturaleza y de la vida, con una filosofía trágica. Para el concepto de héroe leyó el libro de Carlyle sobre el tema, pero va más allá. Toma el concepto de héroe de manera muy apegada a los griegos, y cree que los héroes, que viven la voluntad de poderío, son los que han de hacer la historia, y no los débiles, los incapaces, los resignados. De esta manera, hay héroes y rebaño. Y, por supuesto, son los héroes los que han de regir el curso de la historia y provocar los acontecimientos que llevarán a redimir la vida, la vida natural, con sus aspectos dionisiacos que han sido tan reprimidos y apagados. Es la lucha contra el nihilismo.

En una de sus "Consideraciones intempestivas" vuelve al tema, a saber, en la que lleva por título "De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida".⁴⁸ Como su título lo dice, le interesa ver cómo se aplica el estudio de la historia a la vida. Allí estudia la memoria y el olvido; el hombre se caracteriza porque puede recordar, y porque le cuesta olvidar lo que conviene. Distingue tres maneras de hacer historia:⁴⁹ una historia monumental, que sirve para imitar el pasado y para resaltar a los individuos destacados, por lo que al menos puede servir para que los héroes impongan su fuerza; otra es la historia anticuaria, la cual sólo sirve para conservar lo venerable y tradicional, y no ayuda a los héroes, y la otra es la historia crítica, la cual ayuda a romper con el pasado, para poder corregirlo y aniquilarlo, es decir, para ir por otros rumbos más promisorios. No basta con aludir a los hechos, hay que hacer que éstos nos lleven a las ideas generales.⁵⁰ En esta lucha contra el nihilismo de los débiles, Nietzsche se muestra antihistoricista, no sólo por el excesivo predominio que ha dado a lo histórico, con la consiguiente mala educación que eso conlleva, sino porque no ha pro-

⁴⁷ F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, pp. 36-41.

⁴⁸ Cf. W. Dilthey, "De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida (1874)", en *Obras completas*, t. II, pp. 85-169.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 98.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 132.

piciado ni aun permitido el avance de la juventud, que es lo que en definitiva le interesa.⁵¹

Por otra parte, sabemos que Nietzsche fue el gran propugnador del eterno retorno, es decir, del tiempo cíclico, de la fatalidad (*amor fati*). Su filosofía de la historia es, pues, cíclica, todo vuelve a comenzar, todo se repite y nos encontraremos infinitas veces en esta misma situación. Sin embargo, aunque parecería no admitir la libertad ni progreso alguno, acepta la libertad como lucha contra el nihilismo europeo y como construcción del superhombre, el que va efectuar la transvaloración de todos los valores tradicionales. Asimismo, Nietzsche es denodado defensor de la metáfora y opositor de la metonimia. Esta última es la falsificación de la realidad, la mentira en sentido extramoral, la que ha vuelto la realidad fábula. Por eso es congruente que defienda la metáfora para la escritura de la historia; defiende una historiografía metafórica. Critica la pretensión de los positivistas, de ver hechos sin interpretación, al igual que la de los románticos, de ver interpretaciones sin hechos. Por eso se opone a la historiografía positivista pero también rechaza el historicismo. Por eso hace una especie de defensa del relato poético de la historia, privilegiando así la escritura metafórica de la misma y quedando la historiografía en mito, es decir, en relato con un sentido verdadero oculto.⁵²

Collingwood

Robin G. Collingwood (1891-1943) efectúa una crítica del positivismo, sobre todo de Stuart Mill y lo que propone para las que llama ciencias morales. Es un método inductivo para conocer la naturaleza humana a partir de las regularidades que dichas ciencias manifiestan. Es una explicación causal de los fenómenos humanos, con lo cual se da a las ciencias morales el modelo de las naturales. Y ha de desplegarse por

⁵¹ *Ibid.*, pp. 159-160.

⁵² Hayden White, "Nietzsche: la defensa poética de la historia en el modo metafórico", en *Metahistoria*, pp. 355 y ss.

deducción, ciertamente no directa, como las naturales, en las que hay predicción, sino inversa, del consecuente al o los antecedentes, en la llamada retroducción.⁵³ Es decir, la historia reconstruye el conjunto de causas que dieron por resultado ese hecho histórico como efecto.⁵⁴

Collingwood rebate esto diciendo que el historiador no se encuentra meramente ante fenómenos, sino ante hechos que son resultado de ideas, de pensamientos que los hicieron posibles. Por eso hay que trascender la percepción y llegar al sentido. Los acontecimientos tienen un exterior físico y un interior psíquico; este último es el de las acciones, objeto de la historia, que tienen ambos aspectos.⁵⁵ Pero la historia no estudia el pensamiento igual que la psicología. Esta última lo trata como contenido mental, aquélla como acto objetivable. Por eso los puede recrear, para ver cómo influyeron en el sujeto y lo llevaron a cierta acción. Para ello el historiador debe revivir en su propia mente los acontecimientos. Tales ideas son objetivas pero las hace subjetivas, propias.⁵⁶ Son sistemas de ideas, los cuales son configuraciones sociales, por lo que pueden reconstruirse a través de los productos de los agentes. El historiador reconstruye mentalmente los actos que llevaron a un agente a hacer algo. Es una interpretación del interior de los acontecimientos, es decir, una hermenéutica. La historia es principalmente comprensiva. Echa mano de la intuición, de la empatía y, sobre todo, de la inferencia (retroductiva).

Al reconstruir las experiencias, el historiador actúa como el novelista; las teorías históricas son como redes imaginativas.⁵⁷ Pero la historia se distingue de la novela en que la imagen del historiador i) tiene que estar colocada en el espacio y el tiempo reales; ii) tiene que ser coherente consigo misma (mientras que la novela sólo debe ser verosímil), y iii) tiene que mantener una relación peculiar con algo que se denomina el

⁵³ Círculo Flórez Miguel, *Génesis de la razón histórica*, pp. 143-144.

⁵⁴ Robin George Collingwood, *Idea de la historia*, pp. 208-209.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 210.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 213.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 234.

testimonio histórico. Pero no se reduce a crítica de los testimonios o fuentes, trata además de comprender por qué dicen lo que dicen.⁵⁸ La historia erudita está más del lado del sujeto y la historia crítica de las fuentes más del lado del objeto. Collingwood propone otra vía, que se coloca más en la autoconciencia, como forma trascendental del sujeto, que supone su relación al objeto. La autoconciencia, por lo demás, es reflexión, la cual tiene dos polos: la intuición, estudiada por la psicología, y la inferencia abstracta, estudiada por la lógica. La historia es algo intermedio entre los dos: requiere de la intuición y de la inferencia, para representar la realidad histórica. Para que sea posible tal representación se requiere una teoría que haga posible la interpretación.⁵⁹ Por eso la lógica que Collingwood defiende es de pregunta-respuesta. Para plantearme una pregunta, necesito una teoría desde donde hacerlo; el historiador no clasifica, resuelve problemas.⁶⁰ De hecho, “estudiamos la historia con el fin de conocernos a nosotros mismos”.⁶¹ Es otra vez la noción ciceroniana de la historia como maestra de la vida. Y cuando se habla del progreso como sentido de la historia, hay que ver qué se entiende por progreso. Collingwood propone que se entienda no solamente como la existencia de nuevas acciones de un tipo específico, sino a nuevos tipos específicos de acciones.⁶² Pero no se puede decir de manera simple si un periodo posterior a otro es un progreso. Pero, aunque es complicado conocerlo, el progreso es posible, y el historiador tiene incluso que crearlo. “Porque el progreso no es un mero hecho para que lo descubra el pensar histórico: es sólo a través del pensar histórico como se logra”.⁶³

⁵⁸ *Ibid.*, p. 245.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 260.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 271.

⁶¹ *Ibid.*, p. 301.

⁶² *Ibid.*, p. 310.

⁶³ *Ibid.*, p. 318.

Jaspers

Karl Jaspers (1883-1969) es uno de los que han hablado del sentido de la historia. Colocado en el existencialismo, aunque de manera muy diferente de Heidegger, aborda la temporalidad y la historicidad del hombre.⁶⁴ Es célebre su libro *Origen y meta de la historia* (1949). En él quiere examinar el sentido de la historia universal. Recoge el pasado desde el presente, por eso hace una recolección de la historia hasta el presente en la primera parte. Y proyecta el futuro desde el presente, por eso la segunda parte aborda el presente y a partir de él prevé el futuro. La tercera parte se dedica a entresacar el sentido de la historia. Plantea un tiempo-eje, situado hacia el 500 a. C., en el que se da el surgimiento de la filosofía, la cual trae una espiritualización de la existencia. También ocurren en ese tiempo-eje otras cosas, como el pensamiento de Confucio y Lao Tsé en China, el de los Upanishads en India, el de Zaratustra en Persia y los grandes profetas en Israel.

En cuanto al desarrollo actual, se ve el crecimiento de la ciencia y la técnica, que acaban con los valores tradicionales y promueven el nihilismo. La construcción del futuro se ve en la búsqueda de la libertad y de la democracia, dentro de un socialismo moderado. Se tiene que marchar hacia un orden mundial, en el que se eliminen las guerras y asegure una “paz perpetua”. Por lo que hace al sentido de la historia, éste se sitúa en la *transición* permanente y dinámica hacia nuevas creaciones. Metas principales de ello son la civilización y humanización del hombre, en continuo progreso; el avance en la libertad, que implica un proceso infinito; la creación del “tipo superior del hombre y del espíritu en la producción de la cultura”,⁶⁵ y como culminación, “la revelación del Ser en el hombre, el descubrimiento del ser en su profundidad”.⁶⁶ Todo eso llevará a la unidad abarcadora de la humanidad y de su historia. Pero es un proceso infinito, ya que esa unidad, que es tanto el

⁶⁴ A. Kremer-Marietti, *Jaspers y la escisión del ser*, pp. 41 y ss.

⁶⁵ K. Jaspers, *Origen y meta de la historia*, pp. 275-276.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 283-284.

origen como la meta de la historia, es un ideal, el cual, aun cuando es inalcanzable, nos polariza y nos mueve. Tal Uno es Trascendente, llega a una religión invisible, a un “reino de los espíritus”.⁶⁷

Benjamin

También es algo que se ha visto en Walter Benjamin (1892-1940), aunque en él se dan sobre todo tonos mesiánicos y apocalípticos acerca del curso de la historia.⁶⁸ El mesianismo judío se ve presente en su concepción de la historia, así como tintes del romanticismo y del marxismo. Parece un vuelco materialista desde la teología judía, desde la que efectúa su crítica de la modernidad y del progreso. Benjamin supo del totalitarismo estalinista y padeció el nazismo; hay, por ello, un realismo pesimista y un pensamiento trágico, que es donde se ve lo apocalíptico, la conciencia de crisis en su reflexión filosófica sobre el curso histórico.

En unas “Tesis de filosofía de la historia”, de 1940, se juntan su mesianismo teológico y su liberacionismo marxista.⁶⁹ La tesis I) hace precisamente esa conexión, a primera vista extraña, entre el materialismo histórico del marxismo y la teología. II) La representación de la felicidad conlleva la de la redención, y también el pasado alude a la redención. Hay una débil fuerza mesiánica sobre la que el pasado tiene derechos, y algo sabe de ello el marxismo. Es *anamnesis*, rememoración, pero memoria viva y activa, liberadora. No es un mesianismo individualista, sino colectivo, exigido por los gritos de las víctimas pretéritas. III) Nada de lo que ya ocurrió se ha perdido, pero sólo a la humanidad redimida le pertenece su pasado. Es memoria redentora

⁶⁷ *Ibid.*, p. 284.

⁶⁸ Cf. Michael Löwy, *Walter Benjamin, aviso de incendio*; Antonio Aguilera, “Huellas, marcas, indicios: las voces silenciadas (variación sobre el concepto de historia de Benjamin)”, en M. Cruz, comp., *Hacia dónde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo*, pp. 93-124.

⁶⁹ Cf. Walter Benjamin, “Tesis de filosofía de la historia”, en *Discursos interrumpidos*, I, pp. 175-191.

del olvido. IV) Allí está incluida la lucha de clases, que es una lucha por las cosas groseras materiales para que existan las finas y espirituales. V) La imagen del pasado es momentánea, es como un relámpago o una iluminación, pero así puede retenérselo. VI) En contra de Ranke, niega que el pasado pueda relatarse “tal y como verdaderamente ha sido”; se relata como un recuerdo tal y como relumbra en el instante de peligro; el historiador debe poder encender la chispa de la esperanza. VII) Hay que superar también la empatía con el vencedor, y hay que superar la acedia, que es la desesperación de “adueñarse de la auténtica imagen histórica que relumbra fugazmente. Entre los teólogos de la Edad Media pasaba por ser la razón fundamental de la tristeza”.⁷⁰ Ya que los productos culturales no sólo son obra de genios, sino también de los que padecieron servidumbre, no hay ningún documento de cultura que no sea al mismo tiempo un documento de barbarie. (Esta superación de la acedia que nos produce la fatalidad del *statu quo*, ¿va en contra del *amor fati*, que proclamaba Nietzsche?) VIII) Toda una tradición de oprimidos nos enseña que el estado de excepción es la regla, y el historiador debe provocarlo, para luchar contra el fascismo. IX) Benjamin alude al cuadro de Paul Klee llamado *Angelus Novus*, que ve la catástrofe del pasado, pero un huracán le impide ver el pasado y lo empuja al futuro: es el progreso. Allí Benjamin hace una unión de lo crítico (marxista) y lo alegórico (teológico) en la escritura y lectura de la historia. X) Hay que huir del mundo y de sus pompas, esto es, renunciar a los ricos y a los políticos al hacer historia. XI) Hay que superar la ideología del trabajo, el hombre necesita algo más que trabajar, que fue lo que alentó a la tecnocracia fascista. XII) La clase que lucha recupera lo vencido y maltratado de las generaciones pasadas, y les da venganza. XIII) Hay que hacer la crítica del progreso criticando su noción de tiempo: homogéneo y vacío. XIV) En lugar de ese tiempo vacío, hay que dar a la historia un tiempo pleno, en el que el pasado se hace presente, un “tiempo-ahora”. XV) En el fondo verdadero, el progreso es un regreso, la revolución es una

⁷⁰ *Ibid.*, p. 181.

involución, es una vuelta al origen, es romper el *continuum* histórico, es detener el tiempo. XVI) El materialista histórico no ve el presente como transición, sino como algo detenido en el tiempo; no ve el pasado como algo que ya se fue (“Érase una vez”, como en el historicismo), sino como algo que retorna. XVII) El historicismo desemboca siempre en la historia universal, el materialismo histórico nunca. Este último detiene la historia, no sólo la mueve, también la detiene y esa detención de la historia cuenta. XVIII) “El tiempo-ahora, que como modelo del mesiánico resume en una abreviatura enorme la historia de toda la humanidad, coincide capilarmente con la figura que dicha historia compone en el universo”.⁷¹ La prohibición de escrutar el futuro se compensa con la conmemoración del pasado. Ella ayuda a desencantar el futuro y a hacer el pasado tiempo-ahora. Así, el futuro no será un tiempo homogéneo y vacío; cada segundo suyo era una puerta por la que puede pasar el Mesías.

Foucault

De las múltiples obras de Michel Foucault (1926-1984), de carácter histórico y filosófico, se desprende una filosofía de la historia.⁷² Adopta elementos del estructuralismo, pero, sobre todo, lo critica. También se opone al positivismo y a la vieja historia, propone un modo nuevo de hacerla. Llama a su oficio arqueología,⁷³ más que de viejas piedras, de viejas palabras. Se puede relacionar con la genealogía, de Nietzsche. Busca la discontinuidad o la ruptura. Ésta no se opone a la larga duración, pues ambas tienen de común el no ver la historia como una evolución continua y el rechazar un principio ordenador único. En lugar de una historia con un centro único, es una

⁷¹ *Ibid.*, p. 191.

⁷² Cf. R. Fillion, “L’idée de l’histoire’ chez Michel Foucault”, en *Science et Esprit*, 55/1, pp. 23-34.

⁷³ Ya el libro de Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*.

historia en dispersión. Pues bien, los fenómenos de ruptura son los que mejor marcan la relación entre el sistema y el acontecimiento. El primero es general, el segundo particular e irrepetible. Además, hay que dilucidar siempre la injerencia de los que mandan, el poder. Como buen seguidor de Nietzsche, Foucault no desconoce que el saber está vinculado al poder.

Cada periodo tiene una *episteme* o conocimiento científico; en lugar de decir, como Kuhn, que estas *epistemes* se rompen por revoluciones científicas debidas a la acumulación de conocimiento que ya no se puede explicar, y la realiza algún revolucionario científico genial, Foucault dice que se rompen por *cortes epistemológicos*, que no son debidos al conocimiento ni a la voluntad de alguien. La idea de *sujeto* se pone en crisis, en entredicho. Hay una muerte del hombre, una especie de antihumanismo en Foucault. Por eso dice que también hay que destruir la idea de *autor* de la historia. El historiador no atiende a los autores, sino a los textos. Por eso la idea de documento es revalorizada, sólo que con la conciencia de que es el historiador el que lo organiza. En cuanto a la comprensión de la historia, aunque Foucault es lector convencido de Nietzsche y acepta que en todo interviene la interpretación, insiste en que siempre tenemos una totalidad incompleta.⁷⁴ Ya no se puede alcanzar la historia continua, etiológica ni teleológica, esto es, se han escapado las cadenas causales, tanto eficientes como finales. Por eso, dado que es imposible abarcarlo todo — dice Foucault en la línea de Dumézil y Canguilhem —, el historiador tiene que seleccionar, tiene que delimitar lo más significativo y el nivel del análisis al que pretende llegar. También ha de preguntarse cuál es la forma de expresión que le conviene para su exposición.⁷⁵ El mismo Foucault se hizo célebre por historiar aquello que no se quería historiar: la locura, las prisiones, la sexualidad. La historia, pues, nos enseña sobre nosotros mismos, porque estamos inmersos en ella y por ello tenemos la obligación de interpretarla y aprender de ella; pero jamás puede fijarla sin traicionarla.

⁷⁴ M. Foucault, *La arqueología del saber*, p. 18.

⁷⁵ Cf. H. White, "El discurso de Foucault: la historiografía del antihumanismo", en *El contenido de la forma*.

La vía de la hermenéutica

Aquí sólo mencionaremos una veta que analizaremos más adelante, que es la hermenéutica, con autores como Gadamer, Ricoeur, Koselleck, Vögelin, White y Ginzburg.

Hans-Georg Gadamer (1900-2003) dedica reflexión a la historia. En *Verdad y método* (1959) da mucha importancia a Droysen, que, según hemos visto, insistía en la comprensión de la historia y, por lo mismo, en la utilización de la hermenéutica en la historiografía.⁷⁶ De un modo explícito, Droysen recupera la interpretación, que es lo que Gadamer promueve como hermenéutica. Sobre todo, Gadamer subraya un tema que trata Droysen, a saber, la existencia de prejuicios o preconocimientos, recibidos de la propia tradición, y también la noción de aplicación, esto es, el aprovechamiento de un acontecimiento pasado para aprender de él a ilustrar algo que ocurre en el presente.

Gadamer, como buen discípulo de Heidegger, tomó muy en cuenta la historicidad del hombre, la temporalidad humana. Por supuesto que la interpretación histórica está históricamente situada. Pero no sólo eso, sino que, además, la interpretación es histórica, en el sentido de que es temporal, provisional, contingente, está llamada esencialmente a ser superada. También de manera parecida a Droysen, Gadamer habla de la historia efectual,⁷⁷ esto es, conocemos los hechos por sus efectos, y no sólo nos damos cuenta de ellos por éstos, en la línea de la referencia, sino que también así captamos el sentido, si es que hay alguno, pero no podemos prever los efectos que tendrán. Entonces, en contra del ideal explicativo y predictivo de las ciencias naturales, se da aquí la comprensión, pero *ex post facto*. Con todo, es una comprensión válida y necesaria para el trabajo de la historia. Es una filosofía de la historia centrada en la comprensión del sentido, en la búsqueda de significado para los acontecimientos y su curso, aunque tengamos la conciencia de que sólo se puede alcanzar de manera limitada.

⁷⁶ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, pp. 270 y ss.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 466-468.

Paul Ricoeur (1913-) trata de la historia en diversas épocas de su trabajo. En *Historia y verdad* (1955) aborda varios temas conexos con la filosofía de la historia. Se caracteriza por hablar de un futuro y de una esperanza, una utopía, una teleología o escatología para el ser humano, cosa que continúa en *Ideología y utopía*, de 1986.

También en *Tiempo y narración* (1983-1985), donde tiene una reflexión sobre el relato histórico y el de ficción. Se fija en las condiciones de la narración, como la temporalidad y las maneras en que la contamos, pues es lo que encerramos en el relato histórico y en el de ficción, sólo que de maneras diferentes.⁷⁸ Ricoeur conserva las diferencias entre uno y otro, cuando otros las quieren borrar. Se ha dicho que el relato histórico sólo puede ser verosímil, como el de ficción, pero Ricoeur defiende para el histórico una exigencia mayor de verdad u objetividad, una referencia más fuerte. Si el relato de ficción tiene una trama que se basa en una mimesis de la realidad, la historia tiene también su especie de mimesis de la realidad, su referencia, su correspondencia con los hechos, ya que la historia pretende narrar ciertos hechos que ocurrieron, mientras que la ficción no necesariamente lo hace así, poseyendo una mayor libertad.

La mimesis del relato histórico ha de ser más apegado a los hechos, aunque hemos de ser conscientes de que siempre se introduce la subjetividad del historiador. No puede haber historia completamente objetiva, pero tampoco puede haber historia completamente subjetiva. No podemos caer en la ingenuidad positivista de querer narrar los hechos tal como sucedieron, pero tampoco en la irresponsabilidad de que ello nos autoriza a caer en el otro extremo de que no importa la relación con los hechos. Sin embargo, no debe agotarse la lectura de la historia en el sentido literal, cabe una lectura simbólica de la misma.⁷⁹

⁷⁸ P. Ricoeur, *Tiempo y narración*, t. I: "Configuración del tiempo en el relato histórico", pp. 148 y ss.

⁷⁹ H. White, "La metafísica de la narratividad: tiempo y símbolo en la filosofía de la historia de Ricoeur", en el mismo, *El contenido de la forma*.

En *La memoria, la historia, el olvido* (2000), Ricoeur aborda explícitamente el tema de la historia. La memoria histórica sirve para hacernos cobrar conciencia de las cosas malas que ha hecho el hombre, y además para evitarlas.⁸⁰ También sirve para darnos identidad, pero en relación con la alteridad; por eso lo trató en *Sí mismo como otro* (1990). Sin embargo, aquí tiene que ver con la memoria como lo que recupera nuestra identidad (personal, grupal, etcétera) a través del tiempo. Allí se pregunta, asimismo, qué puede ser, o cómo, la filosofía de la historia. Y la encuentra como la enseñanza de lo que el hombre ha hecho, sobre todo de lo malo, es decir, una historia crítica de la historia, en la que incluso se plantea una forma de olvido, a saber, la del perdón de las grandes ofensas, lo cual es un perdón difícil, pero no imposible.⁸¹

Hayden White (1928-) ha tenido la peculiaridad de que se fija en los modos de escribir la historia, los estilos literarios de los historiadores.⁸² Por eso analiza los tropos o figuras que predominan en un historiador. Es la escritura figurada de la historia, y las figuras de la historiografía. Dice que hay cuatro figuras principales: sinécdoque, metonimia, metáfora e ironía. Así, hay historiadores que escriben su relato en tono de ironía, como negando lo que dicen literalmente, y corresponde a cierto escepticismo o pesimismo. Hay otros que escriben en tono metafórico, y mantienen una relación de translación de objetos con la realidad histórica. En cambio, en la escritura metonímica se da una relación parte a todo, en el que un hecho histórico manifiesta a otro; y en la escritura sinécdoquica se da una relación del todo con la parte, esto es, con la totalidad del objeto o del hecho, por virtud de cualidades que comparten uno y otro.

De esta manera, White puede ser colocado en la línea de la hermenéutica, por su atención a este aspecto literario (retórico-poético) de la historiografía. Todo historiador tiene un cierto estilo; ese estilo privilegia (a veces en exceso) un tropo literario (o figura retórico-poética), y de allí puede obtenerse el tipo de filosofía de la historia que tiene, es decir, la

⁸⁰ P. Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, pp. 241 y ss.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 593 y ss.

⁸² Cf. H. White, *Metahistoria*.

epistemología, la antropología y la ética que plasma en su relato y que forman parte de la filosofía de la historia que lo anima y que le subyace.

Llama la atención el que centre todo en las figuras o tropos (habla de una trópica de la historiografía), pero se nota en él un alejamiento del sentido literal y de la metonimia, esto es, de la verdad histórica,⁸³ con un deslizamiento quizá excesivo hacia el sentido figurado y, dentro de él, hacia la metáfora (muy en la línea de Derrida) y la ironía, con lo cual se coloca en un marcado relativismo y subjetivismo.

Alguien que ha estado cerca de la línea hermenéutica es Reinhart Koselleck, que trabaja en la historia conceptual (que no hay que confundir con la historia de los conceptos o de las ideas);⁸⁴ y, aun cuando mantuvo algunos debates con Gadamer, no deja de lado la interpretación, por más que pretenda plantearse en una superación de la hermenéutica.⁸⁵ Otro ha sido Eric Vögelin, con su teología de la historia. Y otro más es Carlo Ginzburg, que tiene una propuesta interesante en cuanto a la lectura del relato histórico, reivindicando a Aristóteles.

Seguimos viendo la pugna entre el univocismo y el equivocismo en la filosofía de la historia, tal como la encontrábamos en el capítulo anterior. Ahora se presenta en la lucha del racionalismo y el irracionalismo. Algunas veces ha aparecido alguna mediación analógica. Ésta se da en Vico, quien trata de mediar entre el racionalismo y el empirismo. Vuelve la lucha entre el univocismo y el equivocismo, en Kant y Herder. Hegel vuelve al univocismo idealista. El equivocismo vuelve a presentarse en el romanticismo, representado por Görres y Bachofen y otras corrientes que invocan la voluntad, cuando no las fuerzas inconscientes

⁸³ H. White, "La trama histórica y el problema de la verdad en la representación histórica", *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*, pp. 189-216.

⁸⁴ Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, pp. 105 y ss.

⁸⁵ R. Koselleck y H.-G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*, p. 92.

del hombre, para explicar la marcha de la historia y su conocimiento; pero, al ser recogido el romanticismo por Droysen, parece recibir una superación y encontrar cierto carácter analógico; no en balde este autor acude frecuentemente al razonamiento por analogía para escribir la historia y comprenderla.

El positivismo es un nuevo univocismo y lo mismo la lectura marxista de la historia, al menos en el marxismo vulgar, aunque no en Marx. El historicismo trae de nuevo el equivocismo, con su relativismo, por ejemplo en Ranke, Burckhardt y Dilthey. Un acercamiento a la univocidad se da en Collingwood y su preocupación por el método historiográfico, casi del estilo de la filosofía analítica. Y el existencialismo histórico de Jaspers me parece otro estirón hacia la equivocidad.

En cambio, creo que Benjamin puede representar otro intento de analogicidad, como el de Vico y Droysen, al pedir una lectura no solamente literal, sino también alegórica o simbólica, de la historia, a pesar de que ya Burckhardt había prohibido esta última. Foucault inclina la balanza hacia el equivocismo y el analogismo vuelve a encontrarse con Gadamer y Ricoeur. White parece acercarse a él, al permitir la lectura figurada de la historia, pero casi sin nada de lectura literal, por lo que se desliza al equivocismo. En cambio, Ginzburg me parece que sí logra la analogicidad.

LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA: SU OBJETO, SU MÉTODO Y SUS DIMENSIONES O ASPECTOS

En estas páginas abordaré el tema de la filosofía de la historia. Es una rama de la filosofía, que existe como tal y se registra en las asignaturas filosóficas, pero que es problemática y ahora ha quedado en el misterio, o por crisis o por falta de claridad. Se atribuye a Voltaire la denominación de “filosofía de la historia”, el nombre, pero se dice que la realidad designada ya existía desde hace mucho, por lo menos desde san Agustín, si no es que desde los mismos griegos. Con cultivadores de la talla de Vico y Herder, y, más recientemente, Jaspers y Löwith. Pero en la actualidad se encuentra mucha duda para cultivarla. ¿Qué es? ¿En qué consiste? ¿Hasta dónde llega? Son preguntas que ahora se plantean.

Ha tenido épocas buenas y malas. Épocas buenas como en la ilustración y el romanticismo. O en el marxismo, en que llegó a ser la disciplina filosófica principal, a la que se supeditaban las restantes. Épocas malas como las del cientificismo, en las que la historia se veía relegada a una cuestión de complemento si no es que de ornamentación. Pero, como he dicho, en la actualidad se tienen reservas hacia ella, y no se tiene bien claro cuál es su naturaleza y de qué trata. Por eso daremos un breve repaso por estas cuestiones, que vuelven a plantearse de tiempo en tiempo. En primer lugar:

¿Qué es filosofía de la historia?

La filosofía de la historia (lleve ese nombre o no) ha mostrado a lo largo de su recorrido histórico varias modificaciones. En ese proceso se han aplicado al relato histórico varias ramas de la filosofía, como la ética, la antropología filosófica, la epistemología, la ontología y la lógica o

metodología (que no es sino lógica aplicada) y especialmente en forma o modalidad de hermenéutica.¹

Al principio de ese proceso, en los atisbos grecorromanos y en los desarrollos patristico-medievales, la vemos como una reflexión ética principalmente.² En ella se relata el crecimiento moral de la humanidad, como en *La ciudad de Dios*, de san Agustín, o en la interpretación milenarista de Joaquín de Fiore. Los hombres, dejados a sus pasiones, han hecho cosas nefandas; pero, bajo la guía de Dios y de la Iglesia, serán mejores. (Claro está que, del lado de la teología de la historia, hay la percepción de que se marcha hacia Dios mismo.) Son las lecciones morales que nos da el relato histórico.

También se ha visto como una antropología filosófica, como en Vico y Voltaire, donde se saca la noción de hombre o de naturaleza humana que nos da el relato histórico. O también se hace epistemología de la historia, con Kant y Hegel, donde, además de una idea de las etapas de la historia y su relación con la naturaleza del hombre, se examina qué objetividad se puede alcanzar en la historiografía, esto es, respecto del sentido y la referencia del relato histórico.

Pero igualmente se ha visto como una ontología, por ejemplo en Dilthey y Heidegger, donde se examina lo que es el ente histórico, esto es, el ser en el tiempo, o el ser y el tiempo, el *Dasein* en la temporalidad, que es la historia o la historicidad del hombre; y, al ser el estudio del ser histórico, busca la referencia del relato histórico.

Mas, asimismo, se ha visto como una especie de lógica o metodología del relato histórico, aunque muy debilitada, esto es, sin las pretensiones de la lógica o la metodología formales, sino de una manera más informal, y casi como lógica material, en una modalidad que se ha denominado hermenéutica, con la cual se busca, más allá de la referencia, el sentido del relato histórico. Tal se ve en Gadamer y Ricoeur.

Y todo ello es válido, y son visualizaciones diferentes pero complementarias, por lo que pueden unirse para formar lo que puede

¹ Wilhelm Windelband, *La filosofía de la historia*, pp. 11 y ss.

² Johannes Thyssen, *Historia de la filosofía de la historia*, pp. 15 y ss.

ser una filosofía de la historia más completa y abarcadora; y puede orientarse por la hermenéutica, que parece suponer y, por lo mismo, de alguna manera contener todas las otras visualizaciones.

En la actualidad se ha estudiado la filosofía de la historia desde el ángulo de la epistemología, o teoría del conocimiento, para ver si es posible conocer el sentido y la referencia del relato histórico, es decir, para ver si se puede conocer con objetividad (al menos con alguna) la historia o si todo en ella es subjetivo.³ A veces se conecta con la ciencia, para ver si la historia alcanza algún estatuto científico y cómo debe hacerlo. Esto es comprensible, dada la vigencia que ha tenido la filosofía analítica, muy dada a la gnoseología y la filosofía de la ciencia. Aquí se estudiaba el carácter científico de la historia, hasta su conexión con las ciencias exactas o naturales o su condición de una de las ciencias humanas o sociales (humanidades) y el tipo de *episteme* que le tocaba. Aquí se embonaba con la lógica y la metodología, también por influjo de la filosofía analítica, para ver cuál era la lógica de la historia, o cuál era su metodología (entendida como lógica aplicada a un saber determinado y concreto). A veces por este medio se daba la conexión con la hermenéutica, si bien no como método (pues la actitud hermenéutica es poco o nada metodológica, y más bien se atiene a una modalidad del conocer como modo de ser), sí como una forma de adquirir la comprensión de la historia y de avanzar en su camino. Esta adopción de la vertiente hermenéutica para la historia era, pues, el resultado de la conciencia de que la historia tenía un método irreductible a las ciencias naturales, y era una de las ciencias del espíritu, de las ciencias humanas o sociales. Era conciencia de que en estas áreas no se alcanzaba un saber objetivista, científico y riguroso, en contra de las pretensiones del positivismo. El positivismo pretendía una historia científica, calcada a veces del modelo de las ciencias naturales (como Hempel y Graue), y el reducto a una científicidad más débil: interpretativa, hermenéutica.

³ William Henry Walsh, *Introducción a la filosofía de la historia*, pp. 4-28; José Antonio Maravall, *Teoría del saber histórico*, pp. 59 y ss.; Theodor Schieder, *La historia como ciencia*, pp. 118 y ss.

Despliegue de visualizaciones

Gadamer insiste en que el problema de la historia no es tanto epistemológico cuanto de sentido, esto es, hermenéutico. Sin embargo, la hermenéutica de Gadamer no pretende ser objetivista, mas tampoco subjetivista. Busca un lugar intermedio. Con ello ya se está colocando en algo epistemológico, y, respecto de la historia, por supuesto que se plantea el problema de su objetividad, que aquí recuperamos como alcanzable, pero de manera mitigada. Es el problema de si hay sentido y referencia en el relato histórico.

Pero el problema hermenéutico es el de cuál es el sentido, así como el problema ontológico es el de cuál es la referencia.⁴ En cuanto a la referencia, se nos presenta el problema del ente histórico, con sus aspectos y coordenadas de mutación y de permanencia, de temporalidad y de esencialidad. Es el problema del devenir, del cambio, del tiempo, de lo que subyace al tiempo y a la contingencia, que es algo con cierto grado de ser y de necesidad. Es decir, bajo el tiempo y el cambio hay algo, lo que podríamos llamar un permanente, a pesar de que, a fuer de concreto e individual, sea efímero. Pero aquí se cumple aquello de que “Sócrates, mientras está sentado, es necesario que esté sentado”. Sólo así se evitará el historicismo, el relativismo, que es lo que la mayoría de los filósofos se esfuerza por evitar y alejar de sus construcciones teóricas. Basta con que se suponga un ente en movimiento, en devenir, y que, a pesar de la mutación que padece, sigue siendo el mismo durante el tiempo en que existe. Con eso resulta suficiente.

El lado hermenéutico de la historia,⁵ el del sentido, puede entenderse según varios estratos, se dice de muchas maneras, pero estratificadas o jerarquizadas. Un sentido aparente y superficial es el sentido sin-

⁴ Cf. Antonio Millán Puelles, *Ontología de la existencia histórica*; Cayla Cordua, *Mundo, hombre, historia*, pp. 198 y ss.

⁵ Sobre este aspecto interpretativo, véase Reinhart Koselleck y Hans Georg Gadamer, *Historia y hermenéutica*; Paul Ricoeur, *Relato: historia y ficción*; Hayden White, *El texto histórico como artefacto literario*.

táctico-semántico, por el cual comprendemos el relato histórico según su coherencia y su significado inmediato, el necesario para entender lo que se está relatando. Pero un nivel más profundo de sentido es el significado pragmático, que nos revela la intencionalidad de los actores plasmada en los hechos. Esto ya es nivel pragmático, más allá del sintáctico-semántico. En ese nivel pragmático-hermenéutico (porque coincide con el de la hermenéutica) el sentido se despliega en tantas modalidades cuantas puedan ser las intencionalidades. Señalemos algunas de las más importantes. Una de ellas puede ser la política, social y económica. Cuáles eran en ese relato. Pero en un nivel más íntimo y hondo está la intencionalidad ética, el sentido ético de las acciones. Cuáles eran las ideas morales de ese momento histórico, y qué nos dicen ahora, según nuestros patrones de moralidad. Y hay un nivel psicológico o antropológico, de la concepción del hombre que se tenía en esa época, y qué nos dice para nuestras concepciones actuales.⁶

Pero también esas mismas dimensiones de sentido pragmático-hermenéutico (político, ético, antropológico) pueden profundizarse en grado sumo, y entonces adquieren un nivel muy abarcador, pretenden aplicarse a toda la historia. Aquí surgiría la objeción de que estamos, otra vez, levantando metarrelatos, uno de los cuales fue precisamente la filosofía de la historia (junto con la teoría del conocimiento y la metafísica). Pero no. Es, en todo caso, un dia-relato, no un meta-relato. No se impone *a priori*, sino que se va sacando *a posteriori*, de manera continua, procesual y solamente aproximativa.⁷

Así se puede conjeturar el sentido de un trozo de historia, y, a partir de los distintos trozos, el de toda ella. Como uniendo los fragmentos, cosa que hace el símbolo; por eso a esta interpretación de la historia a macronivel se le puede llamar simbólica, una lectura simbólica o alegórica de la historia. Aunque Burckhardt explícitamente prohibía esta

⁶ Erich Kahler, *¿Qué es la historia?*, pp. 179 y ss.

⁷ Jorge Luis Acanda, "¿Qué significa ser progresista en materia de pensamiento?", en M. Cruz, comp., *Hacia dónde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo*, pp. 207-218.

lectura alegórica de la historia, Benjamin la propiciaba y la alentaba: hay que leer alegórica o simbólicamente la historia.⁸ Interpretación simbólica, como la alegórica, que va más allá de la literal; que se esfuerza por trascender el sentido literal y llegar al alegórico o simbólico, pero no para quedarse en él, y regodearse en él, sino para iluminar el literal, para hacerlo más soportable y llevadero, por impregnarlo de esperanza histórica, incluso de utopía.

Epistemología de la historia

A veces parece instalarse en el reino de lo intrascendente. De lo que no parece importante. Pero eso mismo puede tener un sentido, o llenarse de sentido. Parecería precisamente ser lo sin sentido, el sinsentido. Es cierto lo que dice Foucault, que siempre tenemos una gran dificultad para explicar “la totalidad incompleta del presente”.⁹ Tenemos sólo fragmentos, pedazos, escorzos. Pero los escorzos mismos, lo accidental y lo de detalle, incluso, de sobra, adquiere sentido en el contexto del todo, de lo esencial mismo. Lo que ve, de accidental y de detalle, el psicoanálisis, por ejemplo (el *lapsus*, el chiste, etcétera), lo que señalaron Freud y Lacan, y, en seguida de ellos, Derrida, no es el detalle aislado, no es el detalle por el detalle, el aspecto suelto, sino el detalle que colabora al sentido total, que se adhiere al él, que se ilumina por él, es decir, que ilumina su parte de sentido a la luz del sentido total, que no se tiene, pero que se conjetura, se adivina, con esa operación que es la iconicidad, por la que, a partir de algunos fragmentos, se ve el todo, a partir de algunos acontecimientos, se ve el decurso que ha llevado la historia, y que seguirá llevando (si siguen así las cosas). Es lo que es de prever, es lo que se está seguro que ocurrirá, porque se adivina. Allí recupera “símbolo” su sentido etimológico de conjetura,

⁸ Antonio Aguilera, “Huellas, marcas, indicios: las voces silenciadas (variación sobre el concepto de historia de Benjamin)”, en M. Cruz, comp., *Hacia dónde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo*, pp. 120-121.

⁹ Michel Foucault, *La arqueología del saber*, p. 18.

de conocimiento conjetural; pues *syn-ballo* es lo mismo que *con-iectura*: algo que se arroja en fragmentos, para ver si pegan.

De esta manera se recobra para la historia su carácter de maestra de la vida, que le adjudicaban los antiguos, según la frase de Cicerón.¹⁰ A partir de nuestro conocimiento de su curso obtenemos hipótesis explicativas y aun hipótesis predictivas. Vemos por dónde parece que va a ir el decurso histórico. Es como en el caso de Gadamer, ya citado. Él, y su maestro Heidegger, se dieron a la tarea de recuperar el legado griego, principalmente el conocimiento práctico de Aristóteles, para revitalizar las humanidades, en contra del positivismo ambiente, que llevó a un humanismo del sujeto prepotente, de la imposición totalitaria, de la opresión y la violencia, como se veía en las guerras que se habían desatado a principios y a mediados del siglo XX. Pero tampoco cayó en el historicismo de Dilthey, que también legitimaba, a su modo, las mismas desgracias mundiales, porque cada pueblo en cada época tendría razón en lo que hizo. Y de ello no cabe decir que haya sido un metarrelato, sino lo que he llamado un dia-relato, obtenido a partir del diálogo que había mantenido con la historia, su historia, esos acontecimientos que lo marcaron, que produjeron en él sus efectos, a veces desastrosos. Se relacionó con aquellos hechos como con una hermenéutica de la facticidad, y como efectos de ciertas causas, dentro de una historia efectual, que produce sus efectos.

Enseñanzas políticas de la historia

Con mucha preocupación vemos que el hombre anda a salto de mata, que parece no aprender de la historia, visiblemente condenado a repetir los mismos errores, a resucitar las mismas desgracias. Aquí es donde se tiene que recurrir a la historia, preguntar al pasado, dialogar con su tradición, que es viva y actuante. Aunque se piensa que ya ha pasado la amenaza de una guerra nuclear, que se temía cuando Estados Unidos y Rusia se disputaban el poder global,

¹⁰ William Dray, *Filosofía de la historia*, pp. 36 y ss.

nuevamente aparece el peligro de una guerra grande, entre aquéllos y los pueblos islámicos. El caso de Irak, a quien han dejado solo, no basta para excluir el riesgo de que se despierte ese coloso violento que es el Islam, como en tiempos pasados la cristiandad temblaba de miedo al sólo oír mencionar al turco.

También el dejar, como se hace, a los desposeídos cada vez más pobres, a los desheredados sin esperanza, traerá consecuencias. Sobre todo en nuestros países tercermundistas, donde hay una gran masa humana entumecida y adormecida, pero a la que la desesperación puede hacer nuevamente reaccionar, como ya ha sucedido otras veces, en estruendosas y terribles revoluciones, como las de México y Rusia.

Allí la filosofía de la historia, sin bajarse a la adivinación (aunque unos de los hermeneutas fueron los augures, agoreros o arúspices), sin degenerar en sortilegio, sino más bien adquiriendo la altura de la profecía — que es muy distinta —, proporciona ciertos esclarecimientos que nos hacen ver que la situación seguirá igual, o muy parecida, o acaso peor, y esa interpretación de la facticidad puede extenderse o ampliarse como interpretación de la historia, en la medida en que la conocemos, y obtener así ciertas hipótesis predictivas del curso que tomarán los acontecimientos, o cómo podría intervenir el hombre para darles cierto encauzamiento. De cualquier manera, esto es lo que hacemos continuamente con la historia.¹¹

Hay un dicho castizo y genial que dice: “No hay que elevar la anécdota a categoría”. Es una buena condena de la universalización apresurada, basada en una inducción a todas luces insuficiente. Pero, evitando esa precipitación y esa falta de parsimonia, se puede alcanzar algo que se podría llamar “universales históricos”, ciertas constantes, que atraviesan el decurso de la historia y por ello adquieren un papel general. Muchos filósofos de la historia los han buscado. Desde Vico, pasando por Hegel, hasta Jaspers y Löwith. Salir de la histórica anecdótica, para llegar a una filosofía de la historia, que pueda ser categorial o categórica, por la validez de sus universalizaciones.

¹¹ Paul Kirn, *Introducción a la ciencia de la historia*, pp. 78 y ss.

Lecciones de la historia para el progreso ético del hombre

Más difícil que ver el decurso de la política, y hacer hipótesis interpretativas acerca de ella, lo es el de la ética, la interpretación de la marcha moral de la humanidad en lo que ha tenido de historia. Algunos filósofos, como Dewey y Maritain,¹² han hablado de un progreso moral, de un crecimiento en la dimensión ética del hombre, y han tratado de rastrearlo en el curso de la historia. Otros se mantienen escépticos y otros hasta encuentran un retroceso o, en todo caso, no una línea recta y clara, sino con muchas vueltas, con muchos círculos y espirales.

Enseñanzas de la historia sobre la naturaleza humana y sobre la ontología del hombre

Y todavía más difícil es hacer la interpretación antropológica de la historia. Es decir, qué nos enseña acerca del hombre su propio proceso efectivo. ¿Qué se nos revela como constante y hasta permanente, esto es, esencial? Es aprender la naturaleza humana a partir de su historia, de su historicidad. Y esto es argumento muy válido y hasta elegante: sacar lo ontológico de lo mismo narratológico, obtener la ontología a partir de la narratología. Y es que se puede sacar conclusión ontológica de premisas narratológicas. No se ve la invalidez. Algunos filósofos analíticos cuestionaban el que se sacaran conclusiones ontológicas de premisas lingüísticas, pero se vio que, si se manejaban bien, se podía llegar a la ontología desde el análisis lingüístico; tal era lo que hacía Aristóteles en el libro VI de la *Metafísica*, desde la semántica a la substancia.

Si se ha querido negar la ontología por la narratología, aquí vemos, en el caso de la antropología filosófica o filosofía del hombre, que es la ontología de la persona humana (Heidegger llegaba a negar la antropología filosófica a favor de la ontología del *Dasein*, pero llegamos a lo mismo), que obtiene argumentos de la narratología misma, ya que aquí, de la misma facticidad narrativa del

¹² Jacques Maritain, *Filosofía de la historia*, pp. 97-102.

hombre, obtenemos sus rasgos ontológicos, su estructura ontológica o naturaleza humana. Y es que la esencia humana o *forma hominis* está, como se esforzó tanto por hacerlo ver Aristóteles, encarnada en historia, concretizada históricamente, sujeta al tiempo y al devenir, en movimiento continuo, pero se puede extraer su conocimiento a partir de las cosas que ha hecho o que le han sucedido. De lo que el hombre ha hecho y hace, sacamos lo que es. Así como en la ética pasábamos de la *physis* al *ethos*, aquí regresamos, a la inversa, pasando del *ethos* a la *physis*.¹³

La historia nos muestra lo que es el hombre, lo que ha hecho en ella nos enseña qué va siendo. Es una especie de *verum factum*, como el que decía Vico, en sus hechos encontramos su verdad, ellos nos manifiestan sus potencias, sus facultades, su esencia. Este conocimiento de la naturaleza humana a través de los hechos que realiza es, de nuevo, algo sumamente simbólico, de recoger, a partir de los fragmentos, el todo que es; a partir de sus obras, principalmente culturales, encontrar lo que lo constituye. Es también un trabajo de adivinación, de conjetura, pues, a partir de los fragmentos, se accede al todo, y ese todo es la naturaleza que lo constituye.

Es, igualmente, una labor metonímica, y también, por lo mismo, icónica. Según Peirce, el signo icónico es el único que, siendo un fragmento, nos conduce al todo. Usando como signos icónicos los hechos del hombre en su historia, obtendremos, por iconicidad, por una acción metonímica de pasar de las partes al todo, lo paradigmático o modélico suyo, de modo que sus hechos sean iconos de sí mismo, a partir de los cuales se pueda encontrar lo que es, porque es lo que ha sido, y condición de lo que será. Labor simbólica, otra vez, de recoger los pedazos, de reunir los restos que ha dejado el hombre, para, por su medio, toparse con el todo que es, porque, de hecho, en ellos mismos, incluso debería serlo de cada uno, en cada uno se halla el todo. El todo de la historia, el todo de la historia del hombre.

¹³ Román Cuartango, "Diversidad, perspectiva e innovación histórica", en *Daimon*, núm. 28, pp. 48-49; Juan Cruz Cruz, *Filosofía de la historia*, pp. 231 y ss.

Ese todo que es la esencia, la naturaleza humana, solamente se puede adivinar, conjeturar, como un trasunto. Sólo hay escorzos, perspectivas — con perspectivismo, como querían Nietzsche y Ortega—, pero lo suficientemente esclarecedores como para que se nos revele, de alguna manera pragmatizada, la esencia humana, lo que resulta de sus manifestaciones, el noúmeno detrás de los fenómenos, lo que se da decantado. Suele decirse que el hombre es producto de la historia, pero hay que añadir que la historia es, a su vez, producto del hombre. Al menos en parte. Así, sólo en parte, el uno es producto de la otra y la otra es producto suyo; sólo en parte se producen. Ni todo en la historia ha sido producido por el hombre (ha habido imprevistos, enfermedades, cataclismos, etcétera), ni todo en el hombre ha sido producido por la historia (hay un resto irreductible y constante, que es lo que podemos llamar su esencia). Y, de esta manera, con los dos lados acordados, coincidentes, llegamos a una captación de su contenido fáctico y también posible. Pues de lo actual a lo potencial vale la consecuencia.

El sentido de la historia

Pero, como el mismo Gadamer nos previene, el problema de la historia es el de su sentido (si tiene alguno); es un problema principalmente hermenéutico. Automáticamente tendemos a asemejar la historia universal (o regional) con la historia personal. Hay razón. La historia está hecha de nuestras intencionalidades, amasada con nuestras acciones. Es verdad que algunas son más decisivas que otras, pero todas participan. La historia o memoria personal nos ayuda a identificarnos. También nos ayuda a ver el significado de lo que hemos sido, y el sentido que le queremos dar a nuestra historia. Por eso también se puede pensar que la historia más amplia (regional, nacional, internacional o incluso universal) puede recibir ese esclarecimiento: el sentido que ha tenido, y el que se le puede dar.

La memoria histórica, sea personal o general, es selectiva, y con ello es interpretadora. Recordamos ciertos acontecimientos, no todos.

Ya con eso marcamos una interpretación.¹⁴ Y aun esos recuerdos son interpretados, filtrados. Hay siempre un filtro hermenéutico. Pero eso no empece para alcanzar algún sentido, suficiente. También hay algo ético en eso. Vattimo hablaba de una ética de la interpretación. Es decir, no podemos pretender que la escritura del pasado está libre de presupuestos axiológicos, valorativos. Por eso, al escribir la historia, evaluamos. Eso ha conducido a que se promuevan o se prohíban ciertas versiones de la historia. Ello obedece a supuestos axiológicos también. Algunos agreden el pasado de otros, empañan su memoria (tanto historiadores de un país distinto como del mismo país pero con una visión distinta, de partido o de ideología). Y los ofendidos tienen derecho a defender su pasado.

Además, la historia topa con el poder, y casi siempre es narrada por los poderosos, o por los victoriosos, no por los oprimidos o por los vencidos. Y no se necesita que sean los vencedores los que cuenten la historia, basta con que sean los que están en el poder. Así, el poderoso es el que cuenta la historia oficial, y cuenta su propia versión de los hechos. Y a veces los poderosos no son los gobiernos, sino los medios de comunicación. Son los historiadores de los textos “oficiales” para la gente.

Esto nos conduce a una visión hermenéutica de la filosofía de la historia. Y, dado que la hermenéutica se debate actualmente entre las corrientes univocistas, que desean una interpretación clara y distinta, y las corrientes equivocistas, que piensan que ninguna interpretación tiene objetividad, hay que alcanzar una hermenéutica analógica, que, manteniendo una apertura en las interpretaciones, alcance alguna objetividad y verdad.

Esto puede realizarse si se da uno cuenta de que el hecho histórico, al tener relación con el hombre, posee un significado, esto es, un

¹⁴ J. Cruz Cruz, *Sentido del curso histórico*, pp. 43 y ss.

sentido, y además una referencia. La referencia nos compromete con la objetividad, y el sentido nos obliga a buscar algo en los restos que nos han quedado de la historia, para recolectar los fragmentos, de modo que el sentido no perezca, de modo que el todo, la totalidad, que es donde se alcanza el significado, se pueda recuperar al menos en cierta medida, al menos de alguna manera.

HISTORIOGRAFÍA, FILOSOFÍA DE LA HISTORIA Y HERMENÉUTICA

Muchos pueblos que no supieron guardar su memoria, desaparecieron. Sobre todo los que no supieron guardar sus símbolos. Porque su memoria se daba principalmente expresada en mitos. Y se perdió. Y se perdieron ellos. Ahora guardamos la historia, pero ella misma está llena de mitos y símbolos. Por eso es necesario usar la hermenéutica para interpretarla.

En este trabajo deseo exponer algunas líneas en las que la hermenéutica se aplica tanto a la historiografía como a la filosofía de la historia. De hecho, es la que puede servir de mediadora entre ambas, conectar la una con la otra. En las dos tiene por cometido señalar no sólo la referencia de los acontecimientos relatados, sino también el sentido de los mismos, el que se capta en ellos o el que se les da (según la epistemología que se tenga), claro que según distintos niveles o grados de profundización y de abarcamiento.

Historia, filosofía y filosofía de la historia

No hay filosofía de la historia si antes no hay historia y filosofía. Historia es tanto el hecho histórico como la conciencia de la historicidad, y también la historiografía o escritura de la historia en la que se plasma. La historia como conciencia de la historicidad es el rasgo fundamental del hombre que lo ubica en el tiempo, que le hace darse cuenta de su paso por él, no sólo como individuo, sino también como sociedad y hasta como especie, o, si se prefiere, no sólo en cuanto a la historia individual, sino en cuanto a la historia colectiva (regional, nacional y universal). Y filosofía quiere decir, con un significado que, a pesar de las mutaciones, se muestra constante, fundamentación en causas y principios más radicales y profundos. Por eso, la filosofía de la historia consistirá en tomar

de la filosofía ciertos principios y causas para aplicarlos a la historia, o, si se prefiere, buscará ciertos principios y causas en la historia, que la expliquen en su esencia y en su existencia, en su ser y en su devenir.¹

Es decir, la filosofía de la historia consiste en tener una concepción filosófica de la historia, tanto en su aspecto de acontecimiento como en su aspecto de historiografía. Y para ello se conjuntan tanto la epistemología como la ontología, y, sobre todo, se destaca la hermenéutica. El hecho histórico es analizado y comprendido en su onticidad, en su cognoscibilidad y en su sentido. En la filosofía de la historia, el hecho histórico es estudiado desde la ontología;² se analiza el fenómeno histórico para encontrar su noúmeno. Y el conocimiento histórico es estudiado también desde la epistemología: en qué medida se puede conocer el hecho histórico, esto es, en qué medida es dado hacer ciencia de la historia, o historiografía científica.³ Y ambas disciplinas — ontología y epistemología— son sujetadas por la hermenéutica, pues, del conocimiento del ser y del conocer históricos, pasa a la comprensión del sentido de la historia. Y como el sentido tiene que ver con la intencionalidad, con las causas formal y final, puede decirse que la hermenéutica es algo muy importante dentro de la filosofía de la historia.

Es como buscar, en definitiva, la dirección de la historia. En ella se da la finalidad, y en ella confluyen las condiciones determinantes del hombre, así como su libertad. Es un estudio ontológico y antropológico, pues se centra fundamentalmente en algo tan propio del hombre como es conocer la medida en la que labra su destino o es juguete de fuerzas ciegas. Por supuesto que, como el estudio del sentido o dirección parte del pasado desde el presente, pero tiende hacia el futuro, y dado que el futuro del hombre (por la libertad) no es cognoscible con la misma seguridad que la naturaleza, se tratará de hipótesis o conjeturas que no pueden probarse de momento.⁴

¹ José Gaos, “Notas sobre la historiografía”, en *De antropología e historiografía*, pp. 238 y ss.

² Véase por ejemplo, Antonio Millán Puelles, *Ontología de la existencia histórica*.

³ Véase por ejemplo, Octavio Nicolás Derisi, *Ontología y epistemología de la historia*.

⁴ Cf. Jean Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*.

La etimología griega de “historia” es “*historeo*”, “*historein*”, que para los poetas primitivos y para los filósofos jonios era, como verbo, investigar, referir, recopilar, reseñar, y, como sustantivo, investigación, exploración, pesquisa, búsqueda, conocimiento y exposición. Por eso la historia se refiere a los eventos o acontecimientos, y a la acción de conocerlos y contarlos.

Por tanto, a) objetivamente, “historia” significa: la realidad histórica, los eventos, los hechos, las empresas, las cosas hechas (*res gestae*), y b) subjetivamente, “historia” significa: el conocimiento histórico, la conciencia histórica, la investigación y la exposición, tomada como ciencia y como arte, esto es, como historiografía y como narración.

Y es que, originalmente, en griego significaba principalmente recordar el pasado y exponerlo; después, en latín, pasó a significar el orden de los eventos que es útil y decoroso recordar, y, finalmente, en alemán, *Historie* ha llegado a significar los acontecimientos, las *res gestae*, el aspecto objetivo, y *Geschichte* o *Geschiedenis*, tanto el aspecto objetivo como el subjetivo, connotando el influjo del pasado en el presente y el futuro. De hecho, es intraducible, aunque se traduzca como “historia”.

Así, pues, si tuviéramos que dar una definición de la historiografía, podríamos decir que es la conciencia y la ciencia de los hechos humanos ocurridos o realizados, es decir, sujetos al transcurso del tiempo pasado, entendidos particularmente en su contexto social y cultural. Esto es lo que actualmente se denomina “ciencia histórica”. Y, a pesar de críticas subjetivistas o que ponen en tela de juicio la objetividad alcanzable en la historiografía, provenientes, por ejemplo, de autores posmodernos, sigue buscándose su cientificidad.

El objeto de la filosofía de la historia son las cosas humanas, que se han dado históricamente, esto es, las personas, con sus actos, manifestaciones físicas y morales, presentes en el ambiente, pero también las instituciones, costumbres, doctrinas, producciones y aun las cosas relacionadas con el hombre. Y es que se trata de una historia humana, no de una historia natural.

Los hechos humanos se consideran bajo el aspecto de que están sujetos al transcurrir del tiempo y del cambio. La historiografía no sólo

estudia las relaciones de los hombres con el pasado, sino que también indaga y se interesa por la preparación de estas acciones, su origen, el proceso de su manifestación, su influjo, importancia, conexión, cesación y finalidad. Pero a la filosofía de la historia le ha tocado estudiar, además, el sentido que va adquiriendo el transcurso histórico.

Historiografía y filosofía de la historia

Filosofía de la historia han hecho autores tan dispares como san Agustín, Bossuet, Voltaire, Hegel, Marx y Jaspers, porque todos ellos buscaron el sentido de la historia. No solamente la referencia de los relatos, lo que pasó, sino también el sentido, el porqué y para qué de lo que pasó, hasta tratar de abarcar el porqué y el para qué de la historia “universal”. Podemos decir que la lectura que hacían los marxistas de la historia, así como otros autores que buscaban su sentido, es una lectura simbólica o alegórica (como contrapuesta a la lectura literal), esto es, desde una clave de lectura para interpretar el curso o camino de los acontecimientos, de manera muy cercana a como los cristianos los leían como formando parte de una historia de la salvación (como teología de la historia). No se queda, pues, en el sentido literal, de lo que pasó, sino que trata de avanzar al sentido alegórico o simbólico, que es la captación o la donación del sentido que pueda haber en los acontecimientos.

Cuando la historia se lee como cumplimiento de algo (de una promesa o de una utopía), todos los acontecimientos tienen que verse como una marcha hacia un fin, a pesar de los reveses y retrocesos, que tienen incluso un lugar o un sentido en ese proceso. No se ve únicamente la referencia, sino también el sentido, de la historia. Esto es lo que añade la filosofía de la historia a la historiografía. Trasciende el momento de la referencia hacia el del sentido. Buscar el sentido de la historia puede parecer descabellado, pero ha habido autores que en la filosofía reciente lo han hecho, y no de poca monta.⁵

⁵ Cf. Karl Jaspers, *Origen y meta de la historia*; Karl Löwith, *El sentido de la historia*; Jacques Maritain, *Filosofía de la historia*.

La historia es la actuación de la esencia humana, es el desenvolvimiento de su existencia, es donde el ser se va haciendo consciente de sí mismo en un tipo de entes: los humanos. Pues aflora a la conciencia del hombre, y el hombre es su conciencia. La existencia es acto y relación, pues el acto es acción y pasión, y ya con eso hay relación ineludible. El tejido de relaciones, sin embargo, requiere de la sustancia, pues son precisamente las sustancias lo que la relación conecta, y, por eso, las relaciones son de sustancias, a través de sus accidentes.

Pero la historia no es pura conciencia. Conjunta lo racional y lo irracional, lo voluntario y lo involuntario, lo intencional y lo fortuito. Lo consciente y lo inconsciente hacen la historia. Así, la historia es híbrida de conciencia e inconciencia, de libertad y de determinismo, de proyecto y de destino. Y en el entrecruce de todo eso es donde se puede captar el sentido que el hombre da a su historia, y también el que su historia le da a él (pues no todo es aportado por él mismo, sino que hay cosas que tiene que recibir, que aceptar, porque no le queda otra opción).

¿Cómo encontrar el sentido en los hechos? ¿Cómo hacer hablar a esos acontecimientos que, a primera vista, parecen mudos? Sólo hay lenguaje donde hay un código, un sistema. De acuerdo con el código que se posea, o se establezca, se leerán o interpretarán los acontecimientos. Ricoeur hablaba de la palabra y el acontecimiento, y decía que se acompañan siempre.⁶ El hecho y la locución, el ser y el lenguaje, la hermenéutica y la ontología, la referencia y el sentido. Son las dos caras de la historia. Nietzsche decía que no hay hechos, sólo interpretaciones, pero lo cierto es que no hay interpretaciones sin hechos. Claro que ya no quedarían así hechos puros, sin interpretaciones, pero tampoco quedarían interpretaciones puras, sin hechos. Ni hechos puros ni interpretaciones puras, sino hechos interpretados e interpretaciones de hechos. Los hechos puros no hacen falta, no son humanos, no son peculio del hombre, pero tampoco lo son las interpretaciones puras,

⁶ Paul Ricoeur, "La estructura, la palabra y el acontecimiento", en *Hermenéutica y estructuralismo*, pp. 89 y ss.

serían de los dioses, cuyas interpretaciones son hechos. Tal vez sus interpretaciones puras son hechos puros, y a la inversa. Con todo, eso no es humano; lo humano se da, como Hermes, en el entrecruce de lo divino y lo humano, entre los hechos y las interpretaciones. Ni unas ni otras.

El hombre, pues, interpreta los hechos. ¿Cómo los interpreta? Hay lecturas muy obvias; puede verse la historia con mucho pesimismo, y decir que marcha hacia el caos. O con desmedido optimismo, creyendo que avanza en un progreso indefinido, y detectar en todo lo que pasa un final feliz o glorioso. O combinar ambas cosas, como hace el cristianismo, sobre todo en san Agustín. Marca un derrotero muy negro de la historia, pero ésa es la historia oficial, por ejemplo, la del Imperio romano; mas los cristianos tienen otra historia, a despecho de la oficial. Si la historia del imperio va a la disolución moral y a la ruina antropológica, los cristianos trascenderán ese destino, y sobrepasarán hacia otro final más feliz y pleno.

Ya que la filosofía de la historia añade el sentido a la referencia que recoge la historiografía, requiere de la hermenéutica como instrumento. De hecho, la misma historiografía no se queda en la mera referencialidad; sin poder evitarlo, señala algún sentido, por minimalista que sea. Siempre se interpreta, claro que según distintos niveles de profundización y de abarcamiento, según lo que a cada pensador le interesa. Siempre hay utilización de la hermenéutica, tanto en la historiografía como en la filosofía de la historia (pero en esta última la interpretación se vuelve más hipotética y conjetural, porque el sentido es más difícil de precisar que la referencia, aun cuando en el orden de la captación sea a la inversa). Pues bien, veamos cómo se puede aspirar a algún conocimiento del sentido histórico.

El sentido en la historia

De lo que hasta aquí hemos expuesto se desprende que es necesario y fundamental atender a la referencia de los textos o documentos históricos, pero también hay que pasar a su sentido. La referencia

es el hecho al que apuntan los acontecimientos que objetivamente se dieron. Es el problema de la verdad histórica, la cual no puede ser tan clara y rígida como en la física y demás ciencias naturales, pero, aun cuando admita una oscilación, tiene que haber algo a lo que los documentos se refieran, como los hechos que se dieron. Es bien sabido — es una polémica continua— entre los filósofos analíticos, ver que la referencia siempre tiene cierta ambigüedad e indeterminación. Pero puede sustentarse algo de referencia objetiva en la historiografía, y es donde resulta más necesaria.

Según dijimos, la historia tiene dos aspectos, uno de acontecer, de eventos y hechos, y otro de la conciencia que de ellos se tiene, y esto tanto al comprender como al narrar. La historia como el conjunto de los hechos es el referente de los documentos que se interpretan y también de las narraciones que se ofrecen de ellos. Y el sentido es la intencionalidad de los actores, tanto individuales como colectivos, pues precisamente el sentirse identificado como grupo es lo que da identidad y pertenencia a un pueblo.⁷

Pero la pertenencia a la historia, a una historia, a la historia de un lugar o pueblo, es decir, la identidad histórica, está jerarquizada conforme a grados de universalidad. Mi historia individual, mi pertenencia a la historia regional, a la nacional, a la continental y hasta a la universal. Por eso podemos decir que el sentido también tiene varios niveles. Un sentido muy centrado es el que el historiador capta en su interpretación de los mismos hechos particulares. En efecto, ya al contar cualquier hecho se hace interpretación, es decir, se los narra desde un contexto sociocultural. Pero se puede ir más allá, y buscar el sentido de un periodo grande de la historia, o aun de toda la historia, para captar (o conjeturar) su decurso, es decir, el proceso que ha tenido, y sus posibilidades, esto es, el curso que posiblemente ha de tomar, la dirección en la que marcha. Aprender de los errores pasados de la humanidad para poder prever las dificultades futuras (como decía Cicerón: *Historia magistra vitae*). Esto puede verse como demasiado amplio, movedizo

⁷ J. Cruz Cruz, *Filosofía de la historia*, pp. 261 y ss.

y conjetural, pero es de lo más necesario para el hombre. Así como Ricoeur, que pide no sólo una arqueología, sino también una teleología o escatología, para la historia individual (respecto del psicoanálisis), pero también para la historia colectiva, y hasta la universal.⁸

La filosofía de la historia como colectora de sentido histórico

En cuanto al sentido, es algo connatural al hombre buscar el significado de los hechos (y el significado tiene dos aspectos: sentido y referencia). Para ello elabora marcos conceptuales, o, como también se llaman, marcos de referencia; no va a los hechos mismos de manera cruda y desnuda, directa, sino que trata de darles un sentido, o encontrarles un sentido, sentido que a veces él mismo construye, o que a veces trata de encontrar o discernir en los hechos mismos como en un lenguaje cifrado (cifras de un Destino, o de un Dios providente, o del Hombre que construye su futuro, o de la nada que en él habita, etcétera). Las más de las veces tendría que ser una intersección entre lo construido y lo dado.

Al parecer, la búsqueda de sentido es inescapable, ya sea que se asigne o se descubra. Incluso el decir que la historia no tiene sentido, o que lo tiene muy limitado, es una búsqueda de sentido (es una filosofía de la historia, de índole nihilista). Mucho más cuando se busca la inserción de la historia personal en la social, o la de una historia nacional en la universal, y, sobre todo, cuando se trata de dar sentido a la historia total. Allí es donde más se toca la filosofía y aun la teología; filosofía (o teología) de la historia.⁹

Más aún, el filósofo es el que más se siente atraído a esa cuestión del sentido total, de la trayectoria de la historia universal. Así, la filosofía de la historia trata de hacer con el tiempo o acontecer lo que — todavía más ambiciosamente— quería hacer Heidegger con el ser (en *Ser*

⁸ P. Ricoeur, *Relato: historia y ficción*, pp. 95 y ss.

⁹ Tal es el caso de Reinhold Niebuhr, *Faith and History*, y Eric Voegelin, *Los movimientos de masas gnósticos*.

y tiempo), a saber, buscar su sentido (nada menos que el sentido del ser). Si el metafísico busca el sentido del ser, el filósofo de la historia busca el sentido que pueda tener el decurso del tiempo. Trata de dar coherencia y tendencialidad a los acontecimientos.

¿Qué puede significar buscar el sentido global de la historia? Sin duda alguna implica tomar en cuenta toda la historia en sus menudos acontecimientos, pero sabemos que eso es imposible. Mas lo que ordinariamente implica es tomar un segmento de la historia, y tratar de decir lo que éste significa en el todo.

De Heidegger se dijo que, al pedir el sentido del ser, estaba pidiendo algo no filosófico, sino teológico.¹⁰ ¿No caerá en esto la filosofía de la historia, al pedir un sentido global de los hechos? ¿No se vuelve teología de la historia? No necesariamente. Incluso el asignar un sentido trascendente puede ser algo filosófico y todavía no propiamente teológico. Es como el asignar el sinsentido, de los nihilistas, que viene a ser la misma búsqueda de sentido, sólo que desengañada de que lo hubiera. Y es tan filosofía de la historia como la que dice que hay sentido y que consiste en esto o en aquello. También el decir que la historia tiene un sentido trascendente se coloca todavía en el lado de lo filosófico, como una proposición filosófica, de filosofía (y no teología) de la historia. Porque se interpreta la historia desde el hombre. Se continúa en el ámbito de lo inmanente.

Sentido hacia el pasado y sentido hacia el futuro

Se puede buscar cuál es el significado de un hecho o un personaje en su momento y para la actualidad. Pero, ¿y los hechos hacia el futuro? Si ya lo primero tiene mucho de conjetura, mucho más lo segundo. Además, ¿cuál sentido? ¿Sentido político, sentido moral, sentido social, económico u otro? Se trata aquí de sentido moral y antropológico —según la antropología filosófica o filosofía del hombre—. Mas, con todo y eso, si en los mínimos de referencia hay dificultad, mucho más

¹⁰ S. Rosen, *The Question of Being. A Reversal of Heidegger*, p. 211.

en los máximos de sentido. Si lo primero incluye subjetividad, mucho más lo segundo.

Sobre todo las cosas desagradables, el dolor, el sufrimiento, lo que parece sin sentido, lo que se muestra a sí mismo siniestro, es lo que pide ser integrado o contextualizado en un sentido que nos haga desdibujar la angustia. Y esto a veces, más que el historiador o el filósofo, el que lo percibe es el poeta.¹¹ Y por ello el filósofo de la historia debe atender en eso a los poetas. Es otro de los puntos en los que la filosofía debe atender a la poesía. Para el hombre, el sentido está conectado con los afectos. Hay un afecto que da sentido. En definitiva, lo que da sentido es el afecto amoroso, lo que nos conecta afectivamente con las personas. Y esa conexión la realiza eminentemente el símbolo. Por eso la historia debe buscar los símbolos de las distintas épocas, y de la historia misma (hay símbolos que han alcanzado a ser universales). Ello implica hacer una lectura simbólica de la historia,¹² una interpretación simbólica de los hechos históricos, más del lado del sentido que de la referencia. Y eso no debe escandalizarnos demasiado, pues se ha hecho en realidad de muchas maneras y en todo el tiempo. Rebasar el solo sentido literal o meramente histórico debe abrirnos a la lectura simbólico/alegórica. Así como en la película *Blade Runner* (1982) lo propio de los humanos eran los recuerdos (porque eran de personas, de afectos), así en la historia, los recuerdos afectuosos son lo que hace vivir en el presente y orienta hacia el futuro. Es semejante al modo como el hombre se enfrenta al misterio de la muerte. Solamente el afecto le quita lo tremendo e injusto. Y lo vuelve un poco aceptable o, al menos, comprensible.

Es lo que reflejan las tragedias griegas, la lucha del bien y del mal, del cosmos y el caos. Es como si se viera la historia al trasluz de

¹¹ Ver lo que dice Ricoeur sobre la epopeya en *Tiempo y narración. III, El tiempo narrado*, p. 912.

¹² Cf. Hayden White, "The Metaphysics of Narrative: Time and Symbol in Ricoeur's Philosophy of History", en D. Wood, ed., *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*, pp. 140-159.

la alegoría/símbolo que hace la tragedia, el poeta. Es el poeta el que canta de manera más explícita y atinada lo que no se debió hacer, los horrores del holocausto, del genocidio, inclusive del asesinato aislado y sórdido, o el dolor provocado sólo por capricho. También es el que canta lo que fue bien hecho, lo que dio alegría y paz. Allí vemos reflejado el cosmos y el caos, y su lucha a muerte, y las posibilidades de no quedar atrapados en un sinsentido irreductible, y, por lo tanto, en la angustia. Para eso, hay que buscar lo simbolizador, lo simbólico, lo vinculante, lo que suscita y mantiene el afecto.

Los símbolos se dan, en la historia, entre los hechos literales, entre los sentidos históricos. Hay que encontrarlos e interpretarlos. ¿Cómo saber que lo son? Porque se anuncian, se exponen. Y hay que tenderse a su interpretación, aunque siempre será deficiente, empobrecida, sin alcanzar todo el significado.

¿Cómo puede encontrarse el sentido? Por supuesto que ya de manera insoslayable tenemos no sólo la obligación sino la necesidad de encontrar el sentido de la historia personal, y tal vez por ello es lo más perentorio y por lo que se debe comenzar.¹³ Pero quizá haya que decir que la historia individual sólo adquiere sentido en un contexto más amplio, es decir, en la historia regional, nacional o universal. Tal vez lo más conveniente sea decir que, mientras más amplio sea el contexto en el que se inserta la historia personal, es más rica la comprensión. No en balde ésa es la idea de la hermenéutica, que interpretar sea contextualizar un texto en un contexto cada vez más amplio y rico.

Niveles de sentido

La noción de sentido que nos atañe ahora es la de ¿hacia dónde va mi vida?, ¿hacia dónde se dirige mi pueblo?, ¿hacia dónde marcha el mundo? Todos tenemos algunas expectativas, algunos elementos que esperamos que se cumplan tanto en nuestra vida como en la historia

¹³ Hans-Georg Gadamer, "Los límites de la razón histórica", en *El giro hermenéutico*, pp. 117-121.

del mundo. Lo más que se pueda de bienestar, de salud, de crecimiento intelectual y moral, la paz y la felicidad. Es cierto que hay diferencias en cuanto a esto, pero hay más comunidad que diversidad. Queremos para nuestra historia individual, por ejemplo, paz y progreso. Pero también los deseamos para los demás, hasta llegar a desearlos para toda los hombres, para toda la historia humana.¹⁴

Esto tiene algo de utópico, es una especie de utopía, algo que deseamos para nuestra historia, tanto individual como colectiva, pero que también depende mucho de nuestra iniciativa. Hay, pues, una mezcla de determinismo y libertad, de realismo y de ideal (¿realismo utópico?), de pasado y de futuro (tal vez en ello consiste el presente). Así, al escribir la historia, entreveramos la realidad y el deseo, lo que ha ocurrido y lo que queremos que suceda. Sobre todo en la filosofía de la historia se entrecruzan las fuerzas ciegas de los acontecimientos, que no son reductibles a la libertad, y la libertad misma, pues los hechos no son tan opacos que no intervenga en ellos la decisión del hombre. Dada en parte, y en parte provocada, la historia avanza. ¡Qué unión, qué encuentro de destino y de libertad encontramos en la historicidad!

Buscar el sentido de la historia es tratar de tomar en cuenta tanto el factor determinístico como el factor de la libertad. La historia, los hechos, no se dan del todo acabados, hay cierta apertura. Hay un cierto sustrato de la marcha de la historia, pero también hay algo que se va haciendo, que va formándose. Hay una cierta materia histórica, y le damos su forma o información con nuestra razón y nuestra libertad.¹⁵

Así, el sentido de la historia no puede consistir sólo en recoger o cosechar el sentido de los acontecimientos que han sucedido, sino también — y sobre todo— en imaginar el futuro que deseamos que

¹⁴ Precisamente en el volumen de obras de Kant sobre la filosofía de la historia se encuentran opúsculos tales como “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor” y “El fin de todas las cosas”, en Immanuel Kant, *Filosofía de la historia*.

¹⁵ Recuérdese el título de la obra de Benedetto Croce: *La historia como hazaña de la libertad*.

la historia tenga. Hay una elucidación del sentido del pasado hasta el presente, y otra del presente hacia el futuro. La primera parte no admite interpretación creativa, pero la segunda la exige.

He aquí las tareas y los objetivos de una filosofía de la historia. Ella tiene su especificidad propia, que la distingue de la historiografía. No nos dice solamente cuáles son las maneras de escribir la historia, nos dice además qué tan fiable, objetiva o subjetiva puede ser; son sus supuestos epistemológicos. También nos habla de lo que hay detrás de las narraciones historiográficas, a qué hechos se refiere; son sus supuestos ontológicos. Pero también nos habla del sentido de los hechos históricos, del sentido del curso de la historia, y en qué medida podemos intervenir en él; son sus supuestos éticos y antropológicos. La historia sigue siendo, como quería Cicerón, maestra de la vida. Y en todos los niveles, ya epistemológico, ontológico, antropológico y ético, hacemos uso de la interpretación; ella es su lado hermenéutico.

La filosofía de la historia tiene que ver con la referencia de la narración historiográfica; hace su epistemología y su ontología: a qué hechos y con qué certeza puede referirse a ellos. Pero también tiene que ver con el sentido de la narración historiográfica; busca la enseñanza moral o ética y la enseñanza antropológica, aprende acerca del hombre. Extrae el sentido, ya sea el que tienen los hechos o el que se les atribuye, buscando un equilibrio en el seno mismo del *dictum* de Nietzsche, de los hechos y las interpretaciones. Y siempre la que saca la moraleja, la que busca tanto el sentido como la referencia, es la hermenéutica. La hermenéutica es indispensable para la filosofía de la historia.

LA HERMENÉUTICA EN LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

En estas líneas trataré de examinar la relación de la hermenéutica con la historia, sobre todo al trasluz de la filosofía, en lo que se ha llamado filosofía de la historia, esa disciplina filosófica que a veces ha sido colocada como la rama principal de ese árbol, y a veces desacreditada hasta el punto de ser arrancada de él y ser arrojada al fuego, como si fuera adivinación, pronóstico, brujería. La filosofía de la historia ha tenido, en efecto, un recorrido singular, y ha recibido diferentes apreciaciones.

Me parece que, cuando se da y se cultiva, es un saber eminentemente hermenéutico, perteneciente al saber de la interpretación, de la comprensión que trata de ser también explicación. Mas para ello necesita acudir además a la analogía, la que más le podrá ayudar es una hermenéutica analógica. Veremos esto en un prototipo o paradigma de la filosofía de la historia, que es Giambattista Vico; en él encontraremos esa actitud hermenéutica y además analógica que estoy tratando de proponer para la filosofía de la historia. Comencemos, pues, con ese modelo de filosofía de la historia que fue Vico.

Un ejemplo: Giambattista Vico, desde la perspectiva de Gadamer

Así como Galileo Galilei habló de una ciencia nueva, que era la físico matemática, en el ámbito de las ciencias humanas Vico habló también de una ciencia nueva, pero que para él era la historia. La historia ahora también como ciencia, mas una ciencia diferente de las naturales, distinta de la historia natural: en la ciencia de los hechos de los hombres, de la verdad fabricada por ellos. Para su nueva ciencia, Vico quiere ciertas herramientas conceptuales, ciertos elementos que nos podrán

dar el método y la verdad alcanzable con él; son los instrumentos interpretativos. Y de verdad están en la línea de la hermenéutica, pues tienden a juntar la comprensión y la explicación. Comprender la historia será explicarla, así como explicar la naturaleza será comprenderla. Al menos en parte.

Una de las cosas que muestran esto es que, para la comprensión de la historia, Vico se pone del lado de la retórica, y no solamente de la lógica, lo cual es ya ponerse del lado de la hermenéutica, ya que ésta funcionaba dentro de la retórica, como parte suya. Así, en Vico encontramos varias cosas que relacionan retórica y hermenéutica. En primer lugar, su intento de dar relieve a la comprensión y no solamente a la explicación, cosa que hacían los cartesianos. Ellos privilegiaban la vía del juicio, la crítica, dejando de lado eso que era previo, la tópica, la vía del concepto; subrayaban la explicación en detrimento de la comprensión. Vico no niega una ni otra, sino que las hace complementarias. Pero la tópica antecede a la crítica; por eso dice que sin ella se enseñaría a juzgar antes que a comprender.¹ Pues bien, se anticipa al intento de la hermenéutica de reducir la separación entre el comprender y el explicar, y lo hace con el modelo de la retórica. La retórica es eminentemente tópica, y busca la comprensión para preparar la explicación.

Aquí aparece un segundo elemento destacado por Vico, que es el sentido común. Éste es no solamente un sentido interior, al estilo de los cartesianos, sino una especie de ontología sacada del lenguaje. Con ese sedimento que, a presión de siglos, se ha ido formando en el lenguaje, y que constituye una especie de sabiduría de lo particular y lo concreto. Esto coincide con la *frónesis* aristotélica, o prudencia, la cual tiene un modelo sumamente retórico, pues la *frónesis* tiene como aspecto principal la deliberación, y el género deliberativo es uno de los que con toda principalidad se cultivan en la retórica. Es una deliberación retórica, en la que se aducen razones en pro y en contra, con el fin de persuadir o convencer de lo que

¹ Giambattista Vico, *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, t. 1, § 497.

se trata de alcanzar, que es mover a la acción o práctica. De hecho, ya Aristóteles decía que la retórica era sobre todo relativa a lo práctico, y lo apoya Chaim Perelman, asegurando que la praxis no tiene la evidencia de la teoría, y necesita de la argumentación de tipo retórico, para ser aceptada, para mover a la acción que se necesita o desea.² Así, Demóstenes llevó a los griegos a combatir al persa, a pesar de su apabullante número, y las acciones heroicas, así desatadas, fueron las que salvaron a Grecia. Y, lo que es aún más paradójico, Demóstenes volvía a encender el ánimo y la moral de los soldados griegos al encomiar a los caídos en el combate; lo ayudaban los muertos. Eran los que más luchaban, en el imaginario de aquellos combatientes.

La *frónesis*, que es de gran importancia para la estructura y función de la retórica, también es de gran importancia para la hermenéutica. Tal parece que la hermenéutica hereda de la retórica la preponderancia de la *frónesis*, pues ella le transmite ese modelo o paradigma. Es una virtud altamente inserta en la retórica, y se puede hablar de una analogía entre la retórica y la *frónesis* (como se hacía el parangón entre la lógica y la prudencia), dado que ambas comparten la deliberación. De hecho, también la hermenéutica tiene una estructura muy calcada o inspirada en la deliberación, pues la deliberación para comprender e interpretar lleva a la invención del juicio interpretativo, es la parte inventiva de la hermenéutica, y también por la deliberación apoyamos o argumentamos a favor de la interpretación establecida; es la parte demostrativa o de prueba. Los dos procesos, que se dan en la retórica, también se dan, proporcionalmente, en la hermenéutica, con sus características propias y adaptadas.

La otra cosa es que Vico tiene mucha sensibilidad por la analogía. Principalmente en el uso que la misma retórica le da, como argumento por el ejemplo y por la comparación. Es verdad que no se puede hacer con ella inducción, es demasiado incompleta; mucho menos deducción, ya que corre en sentido inverso, pero ayuda a hacer la aplicación de lo

² Chaïm Perelman, "Considerations sur la raison pratique", en *Le champ de l'argumentation*, p. 185.

universal a lo particular, con ese cuidado que pone para integrar los individuos en sus universales, incluso universales poéticos;³ en ello consiste la *frónesis*, el contextualizar una cosa particular en el universal que lo iluminaría cognoscitivamente, o un caso particular en la instancia universal que le serviría de regla. Y ese subsumir lo particular en lo universal es precisamente lo que hace la hermenéutica, pues coloca un texto, que aquí funciona como particular, en su contexto, que aquí funciona como universal. Y, al colocar lo particular en lo universal, ese particular, que es el texto, se ilumina a la luz del universal que le da sentido, que aquí es el contexto, y es entonces cuando se comprende. Es, como se ve, algo tomado del ejercicio retórico, pero que es adaptado a la hermenéutica, y esto lo vio muy bien Vico, por eso es tan citado por Gadamer en su hermenéutica.⁴

Vico toma muy en cuenta la *poiesis*, el juego de la fantasía o imaginación, que recoge la riqueza depositada en el lenguaje, en los mitos, en los símbolos, en las metáforas y en la poesía. En ese sentido es un hermeneuta nato. Se centra en lo simbólico, que es lo más altamente hermenéutico; por ejemplo, atiende a los mitos para desplegar su filosofía de la historia. Esa atención prestada a lo simbólico es algo para lo que lo preparaba la retórica, pues en ella ocupa un lugar importante el uso de lugares poéticos y mitológicos, según se hacía en su época, el barroco.⁵ De manera singular en los emblemas, y es un emblema lo que encabeza su libro *La ciencia nueva*, el cual condensa la obra y le da la explicación y el ornato. Igualmente, era lugar común la utilización de la mitología clásica, y no sólo como ornato o erudición, sino como algo que formaba parte de la cultura de su momento.

Ya de por sí eso hacía a la retórica muy atenta a la mitología. Pero, además, Vico hace esto en la hermenéutica, pues ese saber, esos lugares comunes mitológicos y poéticos son parte de la tópica que él defendía y

³ G. Vico, *op. cit.*, § 495.

⁴ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, pp. 48-54.

⁵ Sobre el carácter barroco de Vico insiste Lorenzo Giusso, *Vico en la filosofía del Barroco*, pp. 51 y ss.

promovía. Y eran tópicos porque hacían comprender, y eso ayudaba a comprender a sus lectores, con lo cual aplicaba las estructuras retóricas como estructuras hermenéuticas, que enseñaban a interpretar tanto el texto que él construía como el gran texto de la historia de la cultura que él trataba de reconstruir. La retórica y la poética le prestan tópicos que no sólo son para expresar, sino también para leer o interpretar, según aquello que Todorov veía en san Agustín, que fue genial y el primer teórico de la hermenéutica, porque se da cuenta en su *De doctrina cristiana* que lo mismo que servía para encodificar servía para decodificar, es decir, lo mismo que servía para enunciar servía para leer, o lo mismo que servía para emitir servía para recibir o interpretar.⁶ Esto es algo que genios como Agustín y Vico habían visto: que la retórica sirve de teoría hermenéutica, que la retórica contiene una hermenéutica, y, así, siempre han conjuntado las dos doctrinas o disciplinas.

Vico echa mano del pensamiento analógico, que es muy acorde con la retórica y con la hermenéutica. Formas de la analogía, como la metáfora y la alegoría, la comparación y el símbolo, son parte central en su discurso. Y si las usa para expresar o exponer, implica que las usa para leer e interpretar, porque lo uno exige lo otro. Así se ve que Vico pide a sus lectores una especie de *competencia* analógica (como podríamos decir, parafraseando a Chomsky) o un *a priori* de analogización (en los términos kantianos de Apel). Y con ello se coloca entre quienes se oponen y resisten al discurso univocista, racionalista y cientificista. Busca un discurso más abierto. También más dialógico, porque no se puede entender en los estrechos marcos de la actitud monológica cartesiana, casi solipsista. La retórica de Vico es, de hecho, dialógica, mantiene un diálogo con sus lectores; supone, como en el caso de Gadamer, un diálogo muy intenso con la tradición, muy fuerte y exigente. Y sólo a través de él puede haber comunicación, comprensión y sentido.

Entrar al contexto y participar del sentido común — o *sensus communis*, en palabras de Vico— es el requisito del diálogo. Es el entrar y dialogar con la tradición a la que el texto pertenece. De otra manera no

⁶ Tzvetan Todorov, *Teorías del símbolo*, p. 67.

se captará sino muy pobremente su sentido, según insiste Gadamer.⁷ Ese sentido común aportará las claves para ubicar el texto en su contexto. Es otra vez la *frónesis* o prudencia dándonos el conocimiento de esa relación, como sabiduría que es de lo particular y concreto, pero que no se queda en un saber sólo concreto y particular, sólo contingente, sino que es conocimiento de lo particular precisamente porque sabe colocarlo, así sea de refilón e indirectamente, a la luz del universal que le sirve de regla y lo ilumina. Dialéctica tópica de la retórica y la hermenéutica, saber situado, histórico sin ser contingente, concreto sin reducirse a lo particular, sino distendido hacia lo universal, a pesar de apenas atisbarlo; asomado, aun sea levemente, a lo necesario; saber histórico, pero tocando o rasguñando la naturaleza y la esencia, como fue todo eso la misma filosofía de Vico, filosofía de la historia metida a metafísica y retórica aspirante de hermenéutica.

Pero dejemos ya a Vico, y preguntémonos qué es lo que su filosofía de la historia nos enseña para nuestra filosofía de la historia. Ellas tienen dos niveles importantes: uno, que mira a la epistemología, y que se pregunta por cosas como la objetividad y la subjetividad en la historiografía, y otro, más de carácter ético o antropológico-filosófico, que es el sentido que pueda tener el decurso histórico. Vico nos enseña que ambos aspectos se juntan en la hermenéutica, y que son regidos por la analogía.

Historia: memoria e identidad de los pueblos. Referencia y sentido en la historia

Por eso hay aquí una doble cuestión hermenéutica. La de su referencia y su sentido. Al aspecto epistemológico le corresponde la cuestión de la referencia: ¿a qué se refiere la narración histórica? ¿Hay algo así como la verdad histórica? ¿Se puede, por lo menos, lograr un relato histórico objetivo o estamos condenados a la completa subjetividad? Al aspecto antropológico o ético le corresponde la cuestión del sentido: ¿qué sig-

⁷ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, pp. 53-54.

nifica para nosotros la historia? ¿Tiene algún significado o ninguno? ¿Qué nos dice de lo que hemos sido? ¿Y eso puede decirnos algo de lo que somos? ¿Puede incluso decirnos algo de lo que debemos ser o, por lo menos, de lo que no debemos repetir?

La primera enseñanza de Vico es, entonces, la importancia de la hermenéutica para escribir la historia. Un pueblo que pierde su memoria histórica pierde su identidad. (Recordemos que, por ese tiempo, Locke situaba la identidad de la persona en la memoria, y, a semejanza de los individuos, se veía en las colectividades.) Pero está la otra cara: eso también implica que el pueblo reconstruye su historia desde la identidad que va cobrando. El pueblo hace su historia para el presente y el futuro, para persistir. Pero esta historia que hace, esa memoria que recupera, está impregnada de fantasía, de imaginario, pues, por muy objetiva que la historia sea, siempre se cuela la subjetividad. Tiene, en todo caso, no sólo una lectura literal, sino también una lectura simbólica. Se amasa con las dos vertientes, con los dos aspectos, con las dos manos. Por eso puede hablarse de que los pueblos, más que historias, tienen mitos o símbolos. Vemos en ello una condición bifronte, ambivalente, analógica, en la historia.

Podemos señalar dos líneas, órdenes o registros de lectura de la historia: una de la referencia, otra del sentido. Parodiando a Nietzsche, una señala los hechos, la otra hace interpretaciones.⁸ Pero, en definitiva, se hacen interpretaciones de los hechos. La referencia va hacia el hecho. A veces, si se privilegia demasiado la línea referencialista, se llega a creer — con los positivismos— que se tiene la fidelidad al hecho, que se conocen los hechos puros, los hechos desnudos e incluso por encima de toda interpretación. La línea del sentido está siempre más del lado de la interpretación. A veces se lo desliga totalmente de la referencia, pues la referencia ha sido muy negada. Pero hacemos casi inevitablemente interpretación de los hechos, asignamos sentidos a los referentes o referencias.

⁸ Friedrich Nietzsche, "Nachgelassene Fragmente", 7 [60], en *Werke*, ed. G. Colli y M. Montinari, Berlín, Walter de Gruyter, 1967 ss., VIII, 1, 299.

No se trata, por supuesto, de negar la referencia para rescatar la línea del sentido. Es obvio que no inventamos o creamos totalmente los sentidos; los sacamos a partir de los hechos, de los referentes. El problema es ¿qué nos dicen los hechos? Se ha observado que los hechos no hablan por sí solos, hay siempre códigos que nos hacen descifrarlos. No hay hechos tan puros, que no sean interpretados, como tampoco interpretaciones tan creativas que prescindan de los hechos.

Lo que aprendemos aquí es: no hay hechos tan puros que no sean ya hechos interpretados. Es decir, así como la filosofía de la ciencia nos muestra que no vamos a los hechos solos, sin teorías, sino que son las teorías desde las que hacemos hablar a los hechos (aunque no se puede exagerar y decir que son sólo las teorías las que hacen hablar a los hechos; también ellos ponen su parte). La misma ideología trata de responder a los hechos. Pero la teoría es la que nos sirve de código para descifrar, para leer los acontecimientos. Por eso es tan importante ser lo más conscientes que sea posible del código interpretativo que usamos. En nuestro caso de filósofos, es el sistema o esquema filosófico que tengamos, nuestra filosofía de la historia, la que nos sirve de código de lectura, de lentes con los que leemos los renglones de la historia misma.

Pero hay que hacer caso a Ricoeur;⁹ no leer la historia sólo en sentido literal, sino también simbólico o alegórico, esto es, buscar no sólo la referencia, sino también el sentido, de la historia. Consuetudinariamente se ha privilegiado la referencia, el hecho, que es la preocupación preponderante de los positivistas. Fueron pocos los que privilegiaron el sentido, como los barrocos (por ejemplo, Vico) y los románticos (por ejemplo, Herder). Es la pugna entre romanticismo y positivismo, como la que se encontró Nietzsche. El positivismo de los hechos y el romanticismo de las interpretaciones. Sólo que ahora se va, por un lado, al positivismo extremo de decir que sólo hay hechos, y que las interpretaciones no caben en la historia; o se llega, por otro, al romanticismo extremo

⁹ Cf. Hayden White, "The Metaphysics of Narrative: Time and Symbol in Ricoeur's Philosophy of History", en D. Wood, ed., *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*, pp. 140-159.

de decir que no hay hechos, sino sólo interpretaciones en la historia. Por eso creo que, frente al univocismo positivista y el equivocismo romántico, hace falta ahora una postura analógica, una hermenéutica que combine interpretaciones y hechos, sentido y referencia, metáfora y metonimia, en la historia.

Pero, por lo general, se ha tenido más miedo al sentido de la historia. Por eso se ha tenido miedo de leer el sentido en la historia, en los acontecimientos. Ricoeur hablaba de la palabra y el acontecimiento.¹⁰ El acontecimiento es el hecho, la parte de referencia de la historia, pero siempre, como dice él, el acontecimiento va acompañado de una palabra, de un sentido. Por eso, la hermenéutica, trascendiendo la referencia a los acontecimientos, va al sentido de los mismos, y una hermenéutica analógica va a ese sentido sin abandonar la referencia, sin caer en lo que hacen las hermenéuticas equivocistas de hoy en día, que no hacen sino suplir el otro exceso de la hermenéutica univocistas, positivistas, que buscaban tan sólo la referencia.

En cuanto al sentido de la historia, consiste en decir qué ha sido la historia como experiencia de la humanidad (sigue siendo la idea ciceroniana de la historia como maestra de la vida). Aunque algunos ven como sin respuesta esta pregunta, y por lo tanto ociosa o falsa, muchos se han esforzado por responderla. Los marxistas lo hicieron, los historicistas (Spengler, Dilthey...) también. Unos y otros con tonos distintos: los primeros como apocalípticos optimistas, los segundos como apocalípticos pesimistas, pero apocalípticos ambos, en definitiva.

Ahora más bien se elude hablar del sentido de la historia. Se tiene miedo de caer en la profecía, en la *divinatio*. Pero no tiene por qué ser así; tendría que llamarse profetas a muchos filósofos de la historia que ha habido en la modernidad. Dice Karl Löwith:

En verdad que después que alcanza una cierta etapa, el curso general de los destinos históricos parece convertirse en de-

¹⁰ Paul Ricoeur, "La estructura, la palabra y el acontecimiento", en *Hermenéutica y estructuralismo*, pp. 89 y ss.

finitivo, y, por tanto, susceptible de ser previsto. Europa también tuvo sus *profetas*: Baudelaire y Heine, Bruno Bauer y Burckhardt, Dostoyevski y Nietzsche. Pero ninguno de ellos previó las alianzas reales, y tampoco el resultado de la agonía de Europa; lo que previeron fue solamente el patrón general a que la Historia se ajustaría. La Historia, en lugar de gobernarse por razón y providencia, parece estar gobernada por el azar de la fatalidad.¹¹

Se han apagado las voces de los que buscaban el sentido del proceso histórico, como Jaspers y Löwith, este último, discípulo de Heidegger; todos ellos de línea existencialista. (No en balde Heidegger buscaba el sentido del ser, y se le ha acusado de haber planteado una pregunta teológica, no filosófica.) Algunos, como Fukuyama, hablan del fin de la historia. Pero de hecho está asignando un sentido negativo. Derrida habla del Apocalipsis, pero no cosmológico, sino de sentido. Precisamente de sentido. Por eso hay que buscar algún sentido, algún sentido positivo, o inventarlo. (Antes de que sea tarde.) Muchas veces da la impresión de que la historia no tiene ningún sentido, que es un crisol de fuerzas ciegas, donde las intencionalidades humanas se diluyen y todo queda absorbido en un tremendo absurdo. Pero algo podremos aprender del curso de la historia. Y repito lo que dije: más vale antes de que sea tarde.

Historia y libertad, objetividad y subjetividad, universalidad y particularidad

Y esto es necesario sobre todo para aprender del pasado con vistas a vivir el futuro. Aunque sea de manera muy limitada. Realizamos lo posible, lo que se deje actualizar. Aquí se coloca la libertad humana. Aquí se plantea el problema de la subjetividad, esto es, si se quiere que no se diluya todo en el subjetivismo, y no se pierde la capaci-

¹¹ Karl Löwith, *El sentido de la historia*, pp. 224-225.

dad de objetividad. La idea de libertad se refiere a la posibilidad, por eso impresionaba tanto a Kierkegaard. Para él se planteaba, como es natural, la libertad individual, pues es la primera. Pero hay que pasar a los demás, a la sociedad, y pensar nuestra libertad como construcción de la sociedad, en el bien común. Y esto nos polariza y distiende, como señala Ricoeur,¹² hacia la edificación de la justicia, la cual redundará en un mundo que tenga paz y contento. Que es, en definitiva, lo que todos buscamos, la felicidad, aunque le demos diversos significados.

Esto se aplica también a la historia, en forma de quiasmo: “El hombre hace la historia, pero la historia hace al hombre”. Es decir, es cierto que hay un lado subjetivo de la historia, el lado del hombre, pero igualmente lo es que hay un lado objetivo, el de la historia misma. La historia moldea la naturaleza del hombre (no la hace, sino que la afecta), y el hombre plasma su naturaleza en la historia, da testimonio de ella, dice su esencia, históricamente.

También podríamos hacer otro quiasmo: “La historia hace al hombre, pero el hombre hace la historia”, que tendría este sentido: es cierto que la historia hace al hombre, es decir, los acontecimientos moldean nuestro ser, pero también es cierto que el hombre es el que moldea los acontecimientos. Entonces, no se puede absolutizar la historia, lo cual sería sustancializarla, sino que allí la única sustancia es la del hombre, la del sujeto, que tiene relaciones, y sería sustancializar la relación (más fuerte que sustancializar a la sustancia); como tampoco se puede absolutizar al hombre, lo cual sería relativizar la sustancia, hacer de la sustancia una relación, lo cual equivale a hacer de la relación una sustancia, es decir, otra vez, a sustancializar la relación. Pero aquí hemos devenido ontólogos, hemos topado con la metafísica de la historia, la cual no cabe en este lugar. Concluamos, por eso, mejor con lo que hasta aquí hemos aprendido.

¹² Cf. P. Ricoeur, *Ideología y utopía*.

Vemos, de esta manera, que uno de los paradigmas de la filosofía de la historia, que fue Vico, nos enseña a completar nuestro estudio de la referencia de la historiografía con el sentido que la historia puede contener. Esto ha sido criticado mucho últimamente, o, por lo menos, se ha dejado de hacer. Eso de buscar el sentido que tiene el curso de los acontecimientos históricos puede sonar a adivinación o profecía. Pero es que, en verdad, también tiene un componente utópico, de utopía, que es lo que ha guiado o inclusive empujado a los seres humanos a actuar.

Piénsese en san Agustín, en Vico, en Kant, en Hegel, en Marx; ya sea la ciudad de Dios, o el recobrar las épocas doradas y potenciarlas, o la paz perpetua, o el Espíritu Absoluto, o la superación de las clases, ha habido algo que mueve al hombre. Y eso, precisamente eso, lo han sabido señalar muchos historiadores, aunque no siempre han podido ni debido señalarlo; pero, cuando lo han hecho, superan el mero nivel de la crónica, de la narración puramente referencial, y alcanzan el sentido, tocan la significación, porque todo historiador, aunque no quiera, a pesar de que lo desconozca o aun lo niegue, tiene algo de filósofo de la historia.

HERMENÉUTICA ANALÓGICA E HISTORIA

Un ámbito muy importante para la hermenéutica es la historia. Pero creo que lo es también, y sobre todo, para una hermenéutica analógica. Analógica e icónica, porque la analogía le permitirá rastrear en la historiografía no sólo el sentido literal de los acontecimientos, sino también el sentido simbólico, alegórico o metafórico. Es decir, no sólo la referencia, sino también el sentido. No únicamente los hechos denotados por la narración histórica, sino también las interpretaciones que de ellos pueden hacerse, para ver su ritmo, su curso, su marcha, y poder influir para que tengan un destino. Icónica, porque la iconicidad es analogía puesta en ejercicio concreto, y el signo icónico es el que permite ver el todo en el fragmento, es el que da la fuerza para abducir la totalidad a partir de las partes, claro que siempre de manera sólo conjetural, hipotética.¹

Esto parecerá a muchos un despropósito, pero es lo que desde siempre ha hecho la filosofía de la historia, y que ahora ha sido muy relegado (a pesar de manifiestos, como el de Francis Fukuyama, del fin de la historia, o tal vez precisamente debido a ellos). La filosofía de la historia viene a ser, de esta manera, una especie de hermenéutica de la facticidad histórica. Así como Heidegger se arriesgó a buscar el sentido del ser, así el filósofo de la historia se arriesga a buscar el sentido del ser histórico, el de la historia, según niveles de cada vez mayor generalidad. Tiende el vuelo por encima de los relatos regionales; por eso ha sido acusada de metarrelato. Pero puede encontrar sus justos límites.

¹ Sobre una hermenéutica analógica e icónica, ver mi trabajo *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*.

La interpretación y sus niveles

En la historiografía se interpretan documentos y, a través de ellos, hechos, acontecimientos. Las más de las veces se hace sobre documentos; pocas veces sobre los acontecimientos mismos, sólo en el caso de los testigos oculares de los sucesos. Así sucede con los cronistas, de guerras o de otro tipo de cosas, pero eso es demasiado raro (es como la narración de Bernal Díaz del Castillo de la conquista de México, o la crónica de la provincia dominicana de Santiago de México, narrada por fray Agustín Dávila Padilla). El historiador, por lo general, trabaja sobre testimonios. Eso lo hace a él, como decía Platón de los intérpretes de los poetas, en el diálogo *Ión*,² intérpretes de intérpretes, pues ya la elaboración de los documentos por los testigos oculares tiene un carácter de interpretación. Lo es en el sentido de que, por lo menos, ya el seleccionar los hechos que se cuentan, así como la manera de contarlos, es una interpretación. No podemos pensar en relatos puros, neutros o neutrales y no mediados por la interpretación.

En la narración de la historia intervienen muchos elementos de la subjetividad del historiador, como lo hace ver Paul Ricoeur.³ Sus intereses, sus simpatías y antipatías, su colocación psicológica y social. También interviene la subjetividad del lector que lee el relato del historiador. Pasa el texto por una nueva interpretación. Aquí el lector es un nuevo intérprete, que leerá el relato según sus prejuicios, intereses, etcétera, y lo va a recomponer de acuerdo con ellos. Así, la objetividad que se alcance está mediada por la intersubjetividad, pues el historiador es cuestionado por otros colegas, y el lector no-historiador es contrastado con otros lectores no-historiadores. No se puede hablar, entonces, de historiadores objetivos (que narren el hecho “tal como ocurrió”), según pretendieron los positivistas (Ranke, Mommsen, etcétera), pero tampoco se puede

² Platón, *Ión*, 534e.

³ Paul Ricoeur, *Tiempo y narración*, 1. *Configuración del tiempo en el relato histórico*, pp. 365 y ss.

caer en una lectura subjetivista de los que ya no ven mayor diferencia entre el relato de ficción y el relato histórico.

Hay que cuidar, por lo tanto, la objetividad en el apego más fuerte que sea posible a los hechos; ésta es la dimensión referencialista. Tal dimensión es importante, porque la referencia del relato histórico es la que posibilita el que la historia sea verídica o fidedigna. Pero también hay otra dimensión, no menos importante que la referencial, que es la del sentido. Referencia y sentido, como en el lenguaje, según lo establece la semántica. La referencia, en el lenguaje, son los objetos a los que aluden las expresiones. En la historia, son los hechos que se narran. El sentido en el lenguaje es lo que se comprende de las expresiones, la significación más allá de lo dado, esto es, lo que de humano hay en el discurso. En la historia, el sentido es lo que el hombre puede comprender acerca de la significación de los hechos históricos, o aun de la dirección de los hechos en la historia más amplia, incluso global, universal (sea ésta lo que fuere).

¿Cómo detectar el sentido histórico? ¿De qué manera conseguir algo tan difícil como es el sentido del curso de los acontecimientos? ¿No es algo demasiado pretencioso? Podrá ser, pero se ha hecho siempre. Ya algo se puede entresacar de lo que *de facto* ha realizado el hombre, para saber por dónde se encamina. Una historia plagada de guerras y de injusticias nos mueve a pensar en que ésa seguirá siendo la conducta del hombre en el curso histórico. Es previsible que así será. Pero también hay otro aspecto en la búsqueda del sentido, y es no tanto lo que de hecho se ha dado, sino lo que en principio se quiere, o incluso lo que debe ser el curso de la humanidad, el derrotero de la historia. Allí entra la utopía, o la interpretación moral, la moraleja que se puede sacar de toda historia. Por ejemplo, desprender que si sigue el hombre así, sin frenar lo más que se pueda la destrucción, sin implementar mecanismos para la paz, se puede llegar a una destrucción imponderable, y a hacer más profunda la infelicidad del ser humano. Cuando hablamos de acontecimiento histórico, parece haber una ambigüedad o, por lo menos, una dualidad: tiene un lado luminoso, que es el de la intervención de la voluntad humana, y un lado

oscuro, que es el de las fuerzas ciegas que actúan en los movimientos sociales. A veces, da la impresión de que dejamos todo a las fuerzas ciegas, naturales y sociales (inconscientes) del torrente histórico, y a veces encontramos motivos para dejar un resquicio a la acción libre del hombre, por pequeño que sea. En ambos casos, lo importante es que hay lugar para una interpretación de los acontecimientos, para una filosofía de la historia, ciertamente muy distinta en cada lado, pero a veces hasta llegando a tocarse y a complementarse.

La interpretación del sentido de la historia puede ser demasiado apegada o realista, o demasiado desapegada o utópica. Pero hay un lugar intermedio, en el que la interpretación combina el realismo y la utopía, y saca de la historia la enseñanza de lo que el hombre ha mostrado ser y lo que debe ser, porque responde a lo que es. Allí se ve que hay en la interpretación filosófica de la historia, esto es, en la filosofía de la historia, un supuesto de filosofía del hombre o de antropología filosófica, pues no nos contentamos con lo que el hombre ha hecho, y distinguimos lo que puede ser, para mejorar, o lo que debe ser. Y ese poder ser o deber ser, a diferencia de lo que ha sido, no puede sin más inventarse, o arbitrarse, tiene que salir de lo que se piensa que el hombre es por esencia.

Aquí lo que la esencia del hombre es, o lo que el hombre es por esencia, no se inventa o se coloca *a priori*, sino que se conoce *a posteriori*, por la observación misma de lo que en la historia el hombre muestra que ha sido. Del comportamiento mismo del hombre se desprende lo que es. Tanto en sus aspectos positivos como en los negativos, los valores y los antivalores. Lo decantado de ello es, en definitiva, lo que llamamos la naturaleza humana. No hace falta pensarla como algo platónico, conocido totalmente *a priori* y a cuya semejanza e imitación se piensa al hombre real. Puede verse como algo que se sabe *a posteriori*, que se va conociendo cada vez mejor en sus detalles, pero se concentra o se condensa lo más frecuente como algo general o universal, y de acuerdo con ello se quiere que sea el hombre concreto. Por ello, se trata de plasmar este paradigma o ideal en el hombre que va surgiendo, desde el presente hacia el futuro.

Por eso no creo que haya tanta rivalidad y oposición entre naturaleza e historia, como a veces se ha subrayado. La idea que tengamos de la naturaleza del hombre es producto de la observación histórica, que permite hacer una abstracción, y, esa forma, esa idea obtenida como enseñanza de la historia, nos orienta y mueve para buscar que el sesgo de la historia vaya en determinada dirección. Observando la historia es como sabemos que el hombre tiene capacidad de ser racional, pero que, en los hechos, muchas veces va contra la razón. Aprendemos que el hombre busca la felicidad, el bien, pero que en ocasiones es equivocado, por ir en contra de los demás o de él mismo. Y obtenemos muchas otras notas o características de ese tipo. Con base en ello dilucidamos qué características conviene potenciar, y cuáles otras disminuir o eliminar. Es decir, de acuerdo con esa idea de hombre leemos la historia, confirmándola o corrigiéndola, tanto desde el pasado como hacia el futuro.

Y, de alguna manera, la historia es origen de la idea del hombre, pues atendiendo a la conducta histórica del hombre aprendemos lo que es, y también la historia es la destinataria de esa idea del hombre, pues contrastando con las cosas de la historia vemos si el hombre ha ido bien o tenemos que corregir la imagen que nos hemos hecho de él, de modo que se dejen ciertos aspectos que se han comprobado nocivos.

La *phrónesis* o prudencia tiene un papel principal en la interpretación de la historia, como lo tiene en toda interpretación, según ha insistido Gadamer.⁴ Al fin sabiduría de lo concreto, la *phrónesis* se abre al hecho particular, y lo coloca en el seno del proceso, incluso previendo su totalidad, adivinándola conjeturalmente, y eso que hace la *phrónesis* es sumamente hermenéutico, pues no es otra cosa sino contextualizar, poner en contexto, colocar lo particular a la luz de lo universal, el segmento dentro del proceso, que es como cobra significado.

Y es que la *phrónesis* alcanza a colocar lo particular en lo universal; no en balde es el discernimiento del término medio; colocada a medio camino de lo particular y lo universal, ilumina lo particular con

⁴ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, pp. 385 y ss.

lo universal, de modo que éste cobre sentido por la iluminación de aquél. Así también, la *phrónesis* nos hace interpretar la acción humana a la luz de la naturaleza del hombre. Lo que es y lo que debe ser. Para orientar la vida moral (*historia magistra vitae*, que decía Cicerón). Y es que solamente a la luz de la esencia humana adquiere sentido la acción histórica, tanto en el pasado como hacia el futuro. Si Croce decía que la historia es una hazaña de la libertad,⁵ la libertad es una hazaña de la historia. Aprendemos de la historia, para poder ser libres con sentido, para orientar nuestra libertad de manera fundada, con bases lo más firmes que se pueda, con el fin de no caer en un futuro contrario a la naturaleza humana, que es lo que llamamos inhumano.

De hecho, la historia nos muestra lo inhumano del hombre quizá con más evidencia que lo humano; a saber, aquellas cosas que ha hecho en contra de la vida y de la felicidad de los demás. Lo negativo suele resaltarse más que lo positivo, tal vez por el dolor que causa. Pero también nos ayuda a subrayar lo positivo, a profundizar en ello, de modo que conozcamos cada vez mejor lo que hace feliz al hombre, sus anhelos y aspiraciones más aceptables. Vemos que le gusta vivir dentro de la justicia, que le gusta poder realizar sus ideas de calidad de vida, o felicidad. Tanto lo que le parece justo como lo que le parece honesto.

Ya el conocimiento histórico de lo que lastima al hombre nos sirve de límite, retén o fundamento para ir aclarando lo que le gusta y lo que desea, y de este modo recabamos una información preciosa acerca del ser humano. Precisamente sobre sus aspectos positivos. Esta determinación de la esencia se plasma y repercute en la planeación del futuro del hombre. Quizá el avance en la conciencia histórica pueda cifrarse en que cada vez más participemos todos en el proyectar el sesgo futuro de la sociedad. Una historia no tan dejada al azar, como lo fue antes, sino más controlada según patrones racionales, y no únicamente según una racionalidad tecnológica, sino, sobre todo, ética. La recta razón. Eso puede ser un resultado y ganancia de la filosofía de la historia. Saber qué hemos sido,

⁵ Cf. Benedetto Croce, *La historia como hazaña de la libertad*.

y, con base en ello, saber qué podemos (o debemos, o queremos) ser. Para poder dirigirla un poco más, librarla un poco menos al azar. Que la historia tenga, como antes se pensaba que toda historia contenía, una moraleja. Que se cumpla lo que decía el fabulista o escritor de fábulas a su lector: “*De te fabula narratur*”, de ti se cuenta esta fábula, a ti se te aplica, espejéate en ella, iconízate.

De alguna manera, tenemos que iconizarnos en la historia, reflejarnos en ella, espejarnos. Las acciones particulares sirven de modelo para conocer y comprender lo que somos nosotros, lo que es el ser humano. Vico imaginó las edades pasadas de la humanidad.⁶ Otros han imaginado las edades futuras. Eso es lectura alegórica o simbólica. En la religión cristiana la historia es leída en clave de historia de la salvación, la salvación que Dios efectúa a través de los acontecimientos. Así es como adquieren sentido incluso los acontecimientos que parecen no tenerlo, o los que se muestran como sinsentidos, es decir, con un sentido negativo. Todos adquieren y cobran sentido a la luz de una clave o código que le damos. Es como en la historia personal, la polarización hacia la muerte es la que obliga a buscar sentido al proceso. Y es en relación con la muerte como en verdad cobrará sentido éste. Porque es lo que deseamos hacer de la vida, del lapso entre el nacer y el morir.

En la interpretación del tránsito de la vida hacia la muerte aprendemos a interpretar la historia. Está hecha de vidas y muertes. La muerte nos enseña a interpretar la historia. Más concretamente, el pensamiento de la muerte nos capacita para ver la historia más allá de su referencia, en su sentido. El saber del morir nos abre a la sagacidad interpretativa para hacer la hermenéutica de la historia, como hacemos la hermenéutica de la vida, o de la muerte desde la vida (o de la vida desde la muerte). La certeza de morir nos alecciona para llenar de sentido el lapso vital, y ello nos lleva a poder interpretar el lapso de la historia hasta nosotros: la conciencia de la vida que en nosotros adquiere la historia. La muerte es la referencia, y la vida el sentido; al modo como

⁶ Giambattista Vico, *Principios de ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, I, IV, § 915.

en la historia la referencia son los hechos y el sentido aquello a donde apuntan las acciones, por lo general una utopía. Fabricamos utopías para no morir del todo, para sobrepasar la referencia, y recrearla desde el sentido; para sobrepasar la estrecha condición de la circunstancia, del hecho, y alcanzar las motivaciones.

El fragmento en el todo y el todo en el fragmento

¿Cómo se puede abordar el sentido de la historia desde una hermenéutica analógica? Como la analogía es — para Peirce— iconicidad, al tratarse de una hermenéutica analógica, también es icónica, y tiene que ejercer la capacidad abarcadora (abductiva o metonímica) de lo icónico.⁷ El icono es el signo que, en un fragmento, nos muestra el todo: al ver un fragmento suyo, nos remite a la totalidad de la que éste forma parte, la refleja. Es decir, nos hace ver el todo en el fragmento, nos enseña a hacerlo. Dificultad hermenéutica, pues, si la hermenéutica es colocar el texto en el contexto, lo particular en lo universal, también es colocar el fragmento en el todo, y aquí se nos pide algo más difícil: a partir del fragmento, adivinar el todo. Sin embargo, el fragmento icónico es el único que remite así a la totalidad, esto es, que hace entreverla, que manifiesta su propio lugar en el seno de la totalidad, que se acomoda él mismo en ella. Así sea sólo de modo hipotético y conjetural.

Al ocupar en imagen su lugar propio en el todo, el icono se fabrica un diagrama, nos da un mapa, al menos una metáfora o una clave, de su ser y su actuar, de su estructura y su función.⁸ Pero, para poder captar eso, hemos de promover, cultivar y formar en nosotros la capacidad de interpretar icónicamente la historia, encontrar en cada fragmento suyo los restos que nos conduzcan como de la mano a alguna comprensión (por mínima que sea) de su decurso más amplio, hasta el más

⁷ Ch. S. Peirce, *La ciencia de la semiótica*, p. 30.

⁸ Según el mismo Peirce, el icono se divide en imagen, diagrama y metáfora (véase *ibid.*, pp. 45 y ss.)

abarcador o total. Primero analizando el lugar del acontecimiento en la historia personal, luego en la historia regional, en la patria, y hasta llegar a la historia universal, claro que siempre conjeturalmente, como es la condición de la inferencia abductiva.

Así, tenemos que mirar cada acontecimiento como un icono. Que cada hecho cobre sentido en el proceso, muestre su lugar en la marcha total de la historia. Mas el icono es triple: imagen, diagrama y metáfora. Así, a veces podremos hacernos una imagen bastante aproximada del hecho en la historia, pero a veces alcanzaremos algo menor: un diagrama del mismo, y a veces solamente una metáfora. Es decir, cosas muy aproximadas, intermedias y alejadas. Es raro que alcancemos la imagen, y también es raro que nos quedemos con sólo una metáfora (sobre todo, con una *mera* metáfora; una metáfora buena nos coloca ya en la iconicidad del diagrama). Por ello, lo más frecuente es que obtengamos un diagrama del hecho y del lugar que ocupa en el decurso histórico.

De alguna manera se puede predecir, no en el sentido del vaticinio como tal, sino de anticipaciones o previsiones del curso de la historia. Así como el buen científico se iconiza con su objeto de estudio, a tal grado que puede predecir su comportamiento, así también el filósofo de la historia puede alcanzar un grado de inducción (o de abducción) que le permita ver por dónde va el camino histórico. Aunque ya mucho es que logremos captar el sentido de lo que ha ocurrido hasta hoy, sin anticipaciones ni profecías (que a veces hay que hacer).

De este modo, sólo aproximadamente, el filósofo de la historia puede iconizar, es decir, hacer metonimias y metáforas, del proceso histórico. Metonimias y metáforas.⁹ Metonimias, cuando logre captar muy aproximadamente su sentido, y metáforas, cuando sólo alcance una figura bastante alejada, pero que le da la suficiente captación.

⁹ Hyden White añade la sinécdoque y la ironía; ver *El texto histórico como artefacto literario*, p. 71.

Los sentidos de la historia: literal y alegórico

Por ello, hay, para la historia, un sentido literal y un sentido alegórico o simbólico. Basta con que, además del sentido literal de la historia, le reconozcamos como sentido alegórico-simbólico el de la marcha individual o social, el rumbo que toma, de hecho. Así podremos imaginar, al menos como utopía, la dirección que quisiéramos que tomara. Es la parte alegórico-simbólica, y no la literal, la que permite y abre una interpretación humana de los acontecimientos mudos, a veces absurdos; pugna por encontrarles (o darles) un sentido.

La asignación de sentido a la historia oscila entre el optimismo milenarista y el pesimismo apocalíptico.¹⁰ Pero de hecho el apocalipsis debería ser optimista, pues no sólo es fin del mundo, sino también salvación de la humanidad. Más aún, el sentido de la palabra “apocalipsis” no es destrucción, sino revelación. Es donde se revela finalmente el sentido de la historia.

Como sentido de la historia unos han propuesto utopías. Otros han propuesto ideales científicos (Marx), pero siguen siendo utopías. Utopías disfrazadas de ciencia. En el fondo, son las utopías las que han dado sentido a la historia. La distinción, famosa hasta hace poco, entre científicos y utópicos ha sido demasiado tajante. Hay puntos en los que se tocan. Y de hecho eso es conveniente y hasta necesario. Fundar la utopía en la ciencia, pero rebasar la ciencia con la utopía.¹¹

Parece que el sentido de la historia se ha planteado como objetivo al que marcha la humanidad. Esto ha sido visto como algo imposible de encontrar, de establecer claramente. Pero la histo-

¹⁰ Milenarista parece ser Gianni Vattimo (“Historia de la salvación, historia de la interpretación”, en Lluís X. Álvarez, ed., *Gianni Vattimo: filosofía, política, religión. Más allá del pensamiento débil*, pp. 65-79) y apocalíptico, Jacques Derrida (*Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*).

¹¹ Fourier fundó su utopía en la noción de analogía. Quería construir una sociedad que fuera un análogo del cosmos (véase Charles Fourier, *El nuevo mundo industrial y societario*, p. 461.)

ria individual y personal cobran sentido en el contexto de una historia más amplia, como la familiar, la regional y la nacional, y ésta dentro de otra más amplia, como la universal.

En el caso de la historia individual, se piensa que sí puede tener un sentido. Se piensa que el hombre no puede vivir sin sentido. Al nivel de esta historia, el sentido es el afecto, el amor que se consiga y se dé. Y no otra cosa parece suceder en los niveles superiores. El amor es lo que da sentido, lo que marca una ruta, lo que traza un destino o una dirección, un objetivo para nuestras acciones. Por ello, parece que el sentido es aquí el objetivo, la finalidad (la causa final) de los actos. Es la intencionalidad, o intención, tanto en su sentido de teleología como en el de significado.

Pero también vemos que esto se da en el bien del pueblo y el de todos los hombres. El bien, según Aristóteles, se identifica con el fin.¹² El fin es el bien y el bien es el fin. Y todo lo que sucede se acomoda como paso de un proceso hacia el bien/fin. Aristóteles no lo aplicó a la historia, que servía para buscar el bien de la humanidad, la felicidad y las virtudes que lo hacen posible, entre ellas la justicia. Es la legalidad entre las naciones o los estados, que después propondrá Kant,¹³ y ella da como resultado la paz, esa paz perpetua que tanto buscará. Eso lo vio Kant, que tiene algunos opúsculos sobre la filosofía de la historia, y, entre ellos, algo sobre su sentido, y lo coloca en el fin u objetivo de los hombres al construirla, y concretamente lo coloca en la legalidad, que conduce a la paz. Hay como un sentido sapiencial de la historia, más allá del científico.

Realizamos lo posible, lo que se deje actualizar. Aquí se coloca la libertad humana. Aquí se plantea el problema de la subjetividad, esto es, si se quiere que no se diluya todo en el subjetivismo, que no se pierda la capacidad de objetividad. La idea de libertad se refiere a la posibilidad,

¹² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, lib. I, cap. 1.

¹³ I. Kant, "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita", en *Filosofía de la historia*, p. 64.

por eso impresionaba tanto a Kierkegaard.¹⁴ Para él se planteaba, como es natural, la libertad individual, pues es la primera. Pero hay que pasar a los demás, a la sociedad, y pensar nuestra libertad como constitución de la sociedad, en el bien común. Y esto nos polariza y distiende hacia la edificación de la justicia, la cual redundará en un mundo que tenga paz y alegría. Que es lo que todos buscamos; en definitiva es la felicidad, aunque le demos diversos nombres y aun diversos significados.

También se aplica a la historia. El hombre hace la historia, pero la historia hace al hombre. Es decir, es cierto que hay un lado subjetivo de la historia, el lado del hombre, pero también lo es que hay un lado objetivo, el de la historia misma. Aunque las acciones son libres, lo libres que se quiera, tienen consecuencias que determinan. Hay una carga de libertad y otra de determinación. La Segunda Guerra Mundial obedeció a la libertad del hombre, pero también le ha impuesto la obediencia a sus consecuencias. La historia moldea la naturaleza del hombre (no en el sentido de que la haga, sino en el de que la afecta), y el hombre plasma su naturaleza en la historia, da testimonio de ella; dice su naturaleza, históricamente.

También podríamos hacer el otro quiasmo: “La historia hace al hombre, pero el hombre hace la historia”, que tendría este sentido: es cierto que la historia hace al hombre, es decir, los acontecimientos moldean nuestro ser, pero también es cierto que el hombre es el que moldea los acontecimientos, al menos hasta cierto punto. A veces incluso con trucos y engaños. Entonces, no se puede absolutizar la historia, lo cual sería sustancializarla, sino que allí la única sustancia es la del hombre, la del sujeto, que tiene relaciones, y sería sustancializar la relación (más fuerte que sustancializar a la sustancia) si absolutizamos sus acciones; como tampoco se puede absolutizar al hombre, lo cual sería relativizar a la sustancia, hacer de la sustancia una relación, lo cual equivale a hacer de la relación una sustancia, es decir, otra vez, a sustancializar la relación. Y, de manera semejante, el sujeto, el sujeto de la historia, no es el sujeto fuerte y completamente autónomo, actor triunfante de

¹⁴ N. Abbagnano, *Filosofía de lo posible*, pp. 21-22.

la historia, sino un sujeto histórico, narrativo o narratológico, que, sin embargo, tiene su propia autonomía, por limitada que sea.

Basta con darnos cuenta de que la historia hace al hombre, moldea la naturaleza humana, pero no a tal punto que la determine totalmente; hay siempre un reducto para la libertad. Y también darnos cuenta de que el hombre hace la historia, pero no a tal punto que ostente una libertad omnimoda; hay un cierto condicionamiento, ya que no un completo determinismo, de los acontecimientos históricos en relación con el hombre. Por eso vale más decir que la historia nos muestra la naturaleza del hombre y que el hombre tiene una naturaleza que se da en la historia, historializada. De esa manera, muy analógica, equilibraremos las dos partes y le respetaremos a cada una su porción, es decir, su proporción.

Vemos, de esta manera, cómo vuelve a cobrar sentido la filosofía de la historia. Resulta posible y válida, no como un metarrelato univocista, pero tampoco como un microrrelato equivocista. Se cierne por encima de la pura fragmentariedad, aunque sin alcanzar nunca la totalidad plena; queda sólo como un “atar cabos” de los fragmentos lo más que sea posible, aunque siempre con el reconocimiento de que no puede escapar de su condición fragmentaria. Sin embargo, la analogicidad y la iconicidad le dan la fuerza para ser suficiente, para brindarnos el sentido que humanamente podemos alcanzar a comprender, de modo que la historia siga adelante, es decir, de modo que sigamos adelantando la historia. La historia sigue siendo una fuerza que nos empuja, pero también nosotros somos una fuerza que empuja la historia. Es cierto lo que dijo Croce: que la historia es la hazaña de la libertad, pero también lo es que la libertad es la hazaña de la historia.

LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA Y EL SENTIDO DE LA HISTORIA

Atrapar en la narración el flujo de la historia parecería como querer detener la arrebatada corriente de un río voluminoso en pequeños diques, cosa imposible. Pero algo se puede arrancar de esa corriente para dejar como testimonio. La misma memoria del hombre no puede conservarlo todo, ha de seleccionar, y ya en el tipo de selección que se hace hay una interpretación. La interpretación de la historia está ya en el mismo verla pasar, mucho más en el escribirla o tratar de fijarla. La hermenéutica aparece como acompañante del historiar, como parte innegable de la actividad historiográfica.

Hay una posibilidad pequeña y efímera, pero suficiente, de congelar el devenir histórico para poder comprenderlo, al menos un poco, y para tratar de explicarlo, como resultado de esa comprensión, pues la explicación histórica tiene que estar muy del lado de la comprensión, más que de la crítica, que es científica y analítica. Es ahí, en esa comprensión/explicación, donde se da la hermenéutica y, por ende, la filosofía de la historia que se inspira en la hermenéutica. La comprensión es sintética, aunque tiene que beneficiarse de cierto número de análisis que la hagan recoger el resultado de los mismos y hacerlos buscar la confluencia. Al menos un poco.

Curso de la historia y escritura de la historia

Hay que distinguir entre la Historia y la historia. Podemos decir que la Historia es el curso de los acontecimientos, mientras que la historia es la narración o relato que hacemos de los acontecimientos mismos.¹

¹ Distinción que se encuentra en José Gaos, "Notas sobre la historiografía", en *De antropología e historiografía*, pp. 238 y ss.

La Historia es la realidad ontológica que se expresa, y la historia es la expresión narratológica de aquélla. Recibe también el nombre de historiografía, esto es, escritura de la historia. Nos centraremos a continuación en la historiografía, es decir, en el relato histórico o historiográfico.

En la historiografía contienen corrientes literalistas, referencialistas y univocistas contra corrientes equivocistas, alegoristas y del sentido. Empero, la historia, leída desde el límite y el mestizaje de la analogía, nos permite captar la referencia de los relatos historiográficos, la cual constituye su dimensión literal, pero también el sentido que el hombre les va dando (o encontrando), el cual constituye su dimensión simbólica. Por un lado, recibe una lectura literal, que afecta al lado epistemológico y ontológico, esto es al tipo y grado de objetividad que se puede alcanzar al escribir la historia, y, por otro, una lectura simbólica, que atañe al lado antropológico-filosófico y al lado ético.

A saber, la lectura literal busca la correspondencia con los hechos, la adecuación del relato historiográfico con los acontecimientos históricos. Ciertamente, las hermenéuticas univocistas (positivistas) pretendieron una objetividad radical y muy apegada a la verdad. Mantuvieron la ilusión de contar la verdadera historia, la historia objetiva, la historia tal como ocurrió. Predominando los hechos sobre los significados. (Pues, como lo indica Ricoeur, a todo hecho le acompaña un significado, se dan juntos *le mot et l'événement*, la palabra y el acontecimiento).² En cambio, las hermenéuticas equivocistas (posmodernas, narratológicas) suprimen casi por completo toda objetividad. Ya ni siquiera se distingue entre relato de ficción y relato histórico. Como si fuera una novela histórica, o incluso una novela sin más, se asigna una referencia completamente ambigua a la historia, puramente subjetiva, o hasta desaparece la referencia, ya no importa. A diferencia de uno y otro extremo epistemológicos, de certeza casi absoluta y de escepticismo muy fuerte,

² Paul Ricoeur, "La estructura, la palabra y el acontecimiento", en *Hermenéutica y estructuralismo*, pp. 89 y ss.

hace falta una postura intermedia, una hermenéutica analógica, que se dé cuenta de que hay que procurar cierta objetividad, lo más que se pueda de apego a la verdad de los hechos, pero que también tenga conciencia de que la objetividad no es total. Es parcial y, sin embargo, suficiente. No se pierde la advertencia de que, al contar la historia, al practicar la historiografía, el historiador deja que se inmiscuya su propia subjetividad, así como su condición sociocultural, etcétera. Con todo, al rehuir el absolutismo, no se cae en el relativismo histórico, es decir, puede evitarse el incurrir en un escepticismo demasiado fuerte. Hay, como decía Ricoeur, una dialéctica entre el distanciamiento, que confiere un cierto monto de objetividad, y la aproximación, que deja introducirse al sujeto, e inyecta subjetividad en la escritura de la historia.³ Ya que en la analogía predomina la diferencia, en la hermenéutica analógica predominará la conciencia de la subjetividad, aunque sin perder la intención de objetividad, sino asegurando la suficiente para que haya cientificidad al historiar; y, así, una hermenéutica analógica, aplicada a la historia, será consciente de que se da menos de distanciamiento que de acercamiento, pero sabe que habrá el suficiente para salvaguardar la objetividad; vive de la tensión entre uno y otro. Y también sabe que nunca se dará la objetividad pura, sin la presencia de lo subjetivo. Es cierto que con esto no se dice mucho, no se trazan los límites, pero, por lo menos, se advierte la situación.

En el ámbito ontológico, los univocistas dicen que el mundo de lo histórico tiene sólo una interpretación y una única realidad; frente a ellos, los equivocistas dicen que cada interpretación crea un mundo distinto, que los mundos de la historia son distintos según la interpretación que se les dé. Mas, a diferencia de unos y otros, la hermenéutica analógica sostiene que el mundo histórico es ontológicamente uno y el mismo, pero es susceptible de ser interpretado de varios modos, unos más adecuados que otros; tendría un monis-

³ P. Ricoeur, "The Hermeneutical Function of Distanciation", en *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. y trad. de John B. Thompson, 131.

mo ontológico y un pluralismo epistemológico (pero no un pluralismo también ontológico, como el de los equivocistas, ni, como los univocistas, un monismo tanto ontológico como epistemológico).

Esto por lo que hace a la referencia de la historia o de la historiografía. En cuanto al sentido de la historia, se puede recolectar desde la antropología filosófica o filosofía del hombre, y desde la ética o filosofía moral. Comencemos con la ética. La historia nos da lecciones de filosofía moral, nos hace captar en los acontecimientos y los hechos una moraleja. Es el sentido del dicho de Cicerón: "Historia magistra vitae". Pero también podemos sacar de la historia enseñanzas sobre el hombre. Nos alecciona en filosofía del hombre o antropología filosófica.

En efecto, la historia nos enseña lo que es el hombre, nos muestra su naturaleza. ¿Cómo lo hace? Es que la naturaleza humana se nos manifiesta en la historia humana. Aunque parecen estar reñidas naturaleza e historia, la naturaleza se da en la historia y la historia se da en la naturaleza, en el sentido de que la historia es historia de la naturaleza del hombre, y de que la naturaleza del hombre es la que se despliega evolutivamente en su historia.

Aquí hay diversas posturas. Una hermenéutica univocista sólo aceptará un único sentido en la historia, dependiente de su lectura prioritariamente referencialista. Así como la objetividad de la referencia hace de la historia una ciencia, así también el sentido es el del progreso científico reflejado en el desarrollo del ser humano. Hay allí una idea de la naturaleza humana como progresiva, como progresista, muy a tono con los positivismos y científicismos. En cambio, una hermenéutica equivocista, que diluye la referencia y se queda sólo con el sentido, nos dice que la historia tiene el sentido que el hombre le dé, incluso individualmente. Sin la referencia, sólo queda el sentido. Pero el sentido solo, sin el amarre de la referencia, abarcadora del sentido literal, se va a lo alegórico o simbólico. Se vuelve mera ficción. A diferencia de ellas, una hermenéutica analógica acepta más de un sentido en la historia; no lo restringe al único que verían los positivistas, como progreso ilimitado, ni tampoco lo reducirá al que el hombre le asigne; deja-

rá abierto el sentido objetivo que se aprende a ver en el curso de los acontecimientos, los cuales, ya que en ellos intervienen tanto los determinismos como las libertades, mostrarán lo que es el hombre, le harán aprender lo que es, pero también estarán abiertos a un juego de sentidos, tanto literales como simbólicos. Es decir, se buscará en ellos lo que de suyo tiene el hombre como naturaleza, pero también en qué aspectos juega el hombre con su libertad. Si, como decía Aristóteles, la mayor necesidad es la de la naturaleza,⁴ hemos de añadir a ello que la mayor contingencia es la de la libertad. Y hay que compaginar la necesidad con la libertad, el sentido literal con el sentido simbólico en la lectura de la historia.

¿Sentido en la historia?

A algunos les parecerá que pensar en un sentido de la historia, además de su referencia, es absurdo o inalcanzable. Pero eso es lo que tiene que buscar en la historia el hermeneuta. Oigamos a Gadamer, quien nos dice:

Soy plenamente consciente de que la mirada de quien comprende sigue toda huella de sentido y busca siempre el sentido que le permite abrir constantemente, en medio de la insensatez del acontecer de la historia, algo parecido a horizontes de expectativa, de esperanza, de osadía y de no abyección. Quizás habría que decir que la fuerza suprema del hombre consiste en esto: resistir a todos los desafíos que la realidad nos impone mediante el sinsentido, la demencia y la desconcertante absurdidad, y hacerlo perseverando en una búsqueda incansable de lo comprensible del sentido.⁵

⁴ Aristóteles, *Metafísica*, lib. V, cap. 5.

⁵ Hans-Georg Gadamer, "Histórica y lenguaje: una respuesta", en R. Koselleck y H.-G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*, pp. 99-100.

Es decir, dado que por la historiografía podemos llevar la historia al texto, tenemos que ver también como texto la historia, un texto en el que se escribe el hombre, en el que el hombre escribe lo que es o ha sido mediante lo que ha hecho. Pues el hacer manifiesta el ser. Dime qué haces y te diré quién eres.

Mas, ¿cómo se puede abordar el sentido de la historia? ¿Cómo pasar al sentido más allá de la referencia que, por supuesto, se tiene la obligación de exponer o al menos señalar? Creo que puede hacerse desde una hermenéutica analógica. Ella, en efecto, es icónica, y tiene que usar la abducción de la iconicidad. Consiste en lo siguiente: el icono es el signo que, en un fragmento, nos muestra el todo: al ver un fragmento suyo, nos remite a la totalidad de la que forma parte, la refleja. Es decir, tenemos que ver en él, o por lo menos adivinar, la totalidad completa. Dificultad hermenéutica, pues, si la hermenéutica es colocar el texto en el contexto, lo particular en lo universal, también es colocar el fragmento en el todo, y aquí se nos pide algo más difícil: a partir del fragmento, adivinar el todo. Sin embargo, el fragmento icónico es el único que remite, casi automática e inconscientemente, a la totalidad, esto es, que hace entreverla, que manifiesta su propio lugar en el seno de la totalidad, que se acomoda él mismo en ella. Y es precisamente lo que se hace en el símbolo: unir dos fragmentos para que aparezca la totalidad; se trata, en el fondo, de una acción simbólica.

Sentido ético-antropológico de la historia

Hay un cierto sentido en la historia si vemos en ella lo que podemos llamar progreso ético.⁶ Es más que el progreso científico. Incluso

⁶ El propio Löwith dice en la conclusión de *El sentido de la historia*, p. 217: "Como tal, la Historia no tiene sentido. Nunca ha habido, y nunca habrá, una solución inmanente al problema de la Historia, porque la experiencia histórica del hombre es una experiencia de invariable fracaso". Y sigue diciendo: "Comte, Proudhon y Marx rechazaron terminantemente la Providencia divina, reemplazándola por una creencia en el progreso, tergiversando la creencia religiosa en un intento antirreligioso de establecer leyes previsibles de la historia profana" (*ibid.*, p. 218).

es diferente. No es coextensivo con él. A veces se le aparta o hasta se le opone. Pero es real. Puede detectarse. Y es donde se rompe el relativismo extremo y el historicismo excesivo. Hay algo de las conductas morales que aprendemos en la historia, que la historia nos enseña. Nos enseña cuál es la naturaleza humana. Nos enseña, sobre todo, por el lado negativo: lo que hiere al hombre, lo que lo mata, lo que lo lastima. Las atrocidades.

Este aprendizaje moral de la historia, simple cumplimiento del dicho de Cicerón de que la historia es maestra de la vida, se nos presenta aunque no queramos.⁷ Nos hace aceptar que somos responsables de nuestra historia. Las guerras, las opresiones, las enfermedades, etcétera, forman un largo camino de aprendizaje. De lo que el hombre no desea, de lo que el hombre rechaza, de lo que la mayoría o incluso todos aborrecemos. Por rechazo, también nos enseña aquellas cosas que todos deseamos, o, al menos, la mayoría. La paz, la justicia, la belleza, etcétera. Aprendizaje moral, enseñanza de la historia, la historia maestra de la vida.

Aquí el historiador opera nuevamente como hermeneuta. Y aquí es donde, como decía Gadamer, no es que la hermenéutica sea ética, pero no está desligada de ella, contiene implicaciones morales.⁸ Y también las desentraña. Así, la hermenéutica en la historiografía, y, sobre todo, en la filosofía de la historia, ayuda a detectar la marcha de la conciencia moral de la humanidad. No puede permanecer ajena a ella ni neutral; por lo menos refleja la moral del momento. Pero también llega a reflejar la moral en su marcha más general. Tal vez no como peculio del historiador o historiógrafo, pero sí como algo propio del filósofo de la historia.

⁷ Reinhart Koselleck, "Historia magistra vitae", en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, p. 43.

⁸ H.-G. Gadamer, "Hermenéutica como filosofía práctica", en *La razón en la época de la ciencia*, pp. 64 y ss.

Explicación y comprensión de la historia

Da la impresión de que la filosofía de la historia prospera en épocas o momentos en los que la crisis hace preguntarse sobre la marcha del hombre en el mundo. Es, sobre todo, cuando se logra trascender la mercantilización de la filosofía, y nos alejamos de los tópicos manidos, vendibles, políticamente correctos, “llamativos”, y vamos a cuestionamientos profundos. Es parte de la mercantilización de la filosofía el buscar lo llamativo, lo provocador.

Es curioso darse cuenta de que muchos pensadores trataron de salirse de la corriente u oponerse a ella, pero no pudieron lograrlo completamente. Hay unos sublacionistas o superacionistas, como Hegel, progresistas, y hay otros que parecen recurrir al pasado, los hermeneutas. Y como que la filosofía de la historia tiene esas dos posibilidades: privilegiar, con la dialéctica, la visión del futuro, el futurismo, o privilegiar, con la hermenéutica, la visión del pasado, la nostalgia (que es lo que sucede con Vattimo).

Y hay una polarización de sujeto y comunidad. Desde la historia hecha con el protagonismo del sujeto (p. ej., Michelet o Burkhardt), hasta la narrada sin sujeto, como lo señala Foucault y lo practican algunas escuelas, como la de Braudel. Sucede lo que con el lenguaje: el estructuralismo elimina el sentido, y la hermenéutica lo busca afanosamente. Un producto tan típicamente estructuralista como la semiología acabó negando el sentido y el sujeto, y los recuperó la hermenéutica.

Podría intentarse una lectura equilibrada, una posición más armónica. Mediar el sujeto y la comunidad en la noción del clásico, según decía Gadamer,⁹ el cual es una especie de héroe. Es el que “encarna” la comunidad, la tradición. Tanto la verdad como el bien (y la belleza) se nos dan de manera tradicional, una generación la entrega a la otra. Pero hay individuos que los encarnan de manera especial. Y éstos llegan a marcar la historia, a encauzarla.

⁹ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, pp. 353 y ss.

Como dice Walter Benjamin, no se trata de prever o prefigurar el futuro, sino de redimir el pasado; hay cierto mesianismo.¹⁰ La crítica hace ver sobre todo el futuro, hace prever la utopía, la revolución. La hermenéutica hace obedecer la tradición, aceptar y acatar la norma establecida. El mesianismo (como en Benjamin) redime el pasado, cumple un pasado, e instaura el futuro desde el presente. Todo en el presente, pero el presente se diluye, se difumina. También esto nos hace aferrarnos a la historia.

Por eso la filosofía de la historia prospera cuando vige una antropología filosófica con una concepción histórica o dinámica del hombre, que no es la del mecanicismo de Descartes, el cual desemboca en el hombre máquina de La Mettrie, sino más en la línea de Pascal, un hombre vivo y sensible, sobre todo sensible al sentido.¹¹ Dice Ricoeur que el hombre no puede vivir sin sentido.¹² En esa línea se coloca el buscar sentido a la historia personal, como la secuencia de un relato. Y luego atisbar la secuencia que es factible que lleve hacia delante. Y hacer después esto aplicado no sólo a la historia personal, sino a la historia colectiva, según diferentes grados.

Por eso es verdad, como he dicho, que el sentido se busca en primer lugar con respecto al presente, porque necesitamos con urgencia dar sentido a nuestra situación actual en el mundo. Después tomamos en cuenta el pasado, tratando de exprimir el sentido que ha tenido la serie de los sucesos que nos han acontecido. Y no sólo como buscarle la coherencia a una historia, que eso es un paso primordial, sino también buscarle el significado que tiene para nosotros, según nuestras expectativas, en diversos órdenes. ¿Qué ha sido nuestra historia? ¿Qué nos ha dejado? ¿Cuánto dolor y cuánta alegría? ¿Cuáles satisfacciones? ¿Cuáles vacíos? Claro que esto tiene que ver con nuestro marco de valores y de creencias. Pero hay,

¹⁰ Walter Benjamin, "Tesis de filosofía de la historia", en *Para una crítica de la violencia*, pp. 102-105.

¹¹ Émile Bréhier, *Les thèmes actuels de la philosophie*, pp. 28 y ss.

¹² Es su tesis en *Freud: una interpretación de la cultura*.

siempre, una búsqueda de sentido para nuestra historia personal, y es difícil concebir que alguien no lo haga y no le preocupe.

Pues lo mismo hacemos con la historia social. O al menos hay algunos que se preocupan por ello. Ya sea historiadores reflexivos, que entonces dan el paso de la historiografía a la filosofía de la historia, o filósofos que se preocupan por reflexionar sobre los relatos que nos dejan los historiadores. Y allí buscan algo más que la coherencia narrativa, en un nivel más profundo, complejo, delicado y exigente, a saber, cuál es la corriente de fondo, la corriente subterránea, el cúmulo de dolores, de alegrías, de triunfos y de fracasos que nos han tocado como pueblo, o como humanidad, y tratan de develar su sentido.

Analogía e iconicidad en la historia

Adivinar, a partir de los hechos pasados, hasta el presente y, desde él, el futuro que se abre hacia adelante. Es decir, los acontecimientos y las personas pueden verse como fragmentados, fragmentarios. Hay que darles coherencia, formando cierta totalidad, haciendo un orden. ¿Tiene la historia un orden, o es un conjunto desordenado de fragmentos, de acontecimientos, acciones e individuos dispersos y diseminados? Es decir, ¿tiene la historia un sentido? Aquí “sentido” está vinculado con coherencia, orden, relación con una totalidad, como el texto en el contexto, como el fragmento en el todo. Pero también podemos ver la presencia del todo en el fragmento, el sentido exhibiéndose tímidamente (o abiertamente) en el fragmento, y no necesariamente en todos los fragmentos (en el conjunto de todos), sino en uno solo (que representa aquí al todo). Es como lo que hacía Hans Urs von Balthasar en teología, que veía la obra salvífica de Dios en cada acontecimiento, por pequeño que fuera, y por eso llamó a su teología de la historia “El todo en el fragmento” (*Das Ganze im Fragment*).¹³

Entonces, hay un elemento de iconicidad en los hechos, en cada hecho, que nos habla del sentido de grupos de hechos, y hasta de todos

¹³ Cf. Hans Urs von Balthasar, *Das Ganze im Fragment*.

los hechos.¹⁴ Ya se trate de los pasados como de los futuros, si sabemos encontrar la iconicidad, tendremos la clave para captar su sentido. La iconicidad es factor de universalidad en medio de la propia individualidad. La iconicidad nos permite lograr cierta universalidad (aun sea parcial o incompleta o imperfecta) a partir de ciertos ejemplos o casos. De esta manera, podemos, a partir de la reflexión de segmentos de la historia, suficientemente tomados en cuenta y comprendidos. Por ejemplo, al hacer la historia de la Segunda Guerra Mundial, podemos sacar lecciones que no solamente nos hagan comprender mejor las acciones que conducen a la beligerancia, sino inferir y aprender cosas que puedan evitarlas. Es difícil captar la iconicidad, es complejo captar los ingredientes de iconicidad o de lanzamiento a la universalidad (en el sentido de espejeo o de reflejo) que se siembra en los hechos aislados, pero ellos nos ayudarán a encontrar el sentido de la trama y de la narración total.

La historia nos da lecciones precisamente por su carácter icónico (de ejemplo, de paradigma o modelo), por la carga de iconicidad de esos eventos, que parecen no tenerlos, y reducirse a su singularidad, pero que están cargados y preñados de iconicidad en espera de ser actualizada, que se pueden abstraer para comprender cosas diferentes, pero semejantes (análogas). Si la historia es llamada “maestra de la vida” por Cicerón, es por esa vocación y capacidad de universalidad icónica adaptable, que se puede aplicar. Encontrar en la historia que todos los hombres y todos los pueblos anhelan la felicidad, que desean el trato amoroso, buscar el bien, la vida, la integridad, la salud, y, sobre todo, el rescatar los símbolos, que son lo que en el fondo da sentido a la vida, porque son los que marcan camino.

¹⁴ Acerca de la iconicidad, véase Charles S. Peirce, *La ciencia de la semiótica*, en el capítulo “La división de los signos”. También se conecta esto con el tratamiento que hace Ludwin Wittgenstein de la noción de paradigma y parecidos de familia en sus *Investigaciones filosóficas*, pp. 483-485. Es la capacidad inductiva, que a veces (al extremo o al límite) alcanza a realizarse —aunque es raro— con un solo caso, como dice Aristóteles al final de los *Analíticos posteriores*.

Mario Santí, hablando de Octavio Paz, dice que éste quería hacer una lectura analógica de la historia. Ésta sería ir a las características universales, pero no según una lógica determinista — a la cual contraponen la analogía, esto es, se trataría de una lógica analógica—, sino tratando de conjuntar y salvar las diferencias. Paz, en *Conjunciones y disyunciones*, basándose en las investigaciones del antropólogo estadounidense A. L. Kroeber, nos incita a lograr un inventario universal de rasgos característicos de diferentes civilizaciones, para luchar por reducir la pluralidad a cierta identidad (en lo cual consiste la analogía), para conocer — al menos en alguna medida— la naturaleza humana.

Sobre todo, los símbolos. Analizarlos, según diferentes culturas; ellos se relacionan por oposición y afinidad, por conjunciones y disyunciones; en ellos se da cierta oscilación. Se tocan. Aplicado esto a la historia, sería buscar, como Vico, universales poéticos. Encontrar semejanzas, analogías, universales análogos. Pautas de comportamiento, *corsi e ricorsi*, correspondencias que se encuentran. Metáforas que se hacen metonimias o metonimias que se hacen metáforas.

El hombre se dice de diferentes maneras. Habla Octavio Paz: “Alma y cuerpo, cara y sexo, muerte y vida son realidades distintas que tienen nombres distintos en cada civilización [...] nos enfrentamos no tanto a una diversidad de realidades como a una pluralidad de significados”.¹⁵ Quedan los vestigios a la vista. Se dan en todas las culturas. Combinándolos resulta lo que es común al ser humano. Desde los fragmentos se levanta el todo; desde los vestigios y rastros, la totalidad. *A posteriori* y *ex post facto*, se ve lo que es el hombre (no de manera apriorística ni impositiva). Sus obras, sus acciones, revelan lo que él es, sus restos y vestigios nos hablan del ser humano, en el sentido de decirnos lo que ha sido, que con eso basta, no se necesita más. El todo está en el fragmento, y hay que saber encontrarlo allí.

¹⁵ Octavio Paz, *Conjunciones y disyunciones*, p. 53.

La iconicidad, según Peirce, es analógica: siempre es análoga, nunca equívoca (porque la equivocidad es extravío) ni tampoco unívoca (porque la univocidad es un ideal inalcanzable en estas materias). Así, la iconicidad y la analogicidad van de la mano. Tenemos que aprender a ser analógicos e icónicos para hacer este tipo de filosofía de la historia. Ser capaces de encontrar el todo en el fragmento, y de integrar el fragmento en el todo, que es donde se da la comprensión del sentido, según nos lo enseña la hermenéutica.

Pero se requiere, entonces, una hermenéutica analógica, o icónica, o analógico-icónica, que nos ayude a superar nuestros positivismos reduccionistas y nuestros relativismos confundentes. El cientificismo es univocista, y se ata a la pura referencia, es lo que le importa (una historia “objetiva”); el relativismo es equivocista, se desboca en la ola del sentido, y lo abre tanto que puede ser cualquier cosa, un infinito de interpretaciones (todas subjetivas); en cambio, una hermenéutica analógica dará la capacidad de buscar lo icónico de la historia, y obtener un sentido que pueda acompañar y plenificar su referencia. Así llegaremos a captar el todo en el fragmento y el fragmento en el todo. Y así tendremos una filosofía de la historia que rebase el ámbito de la mera referencialidad, y del solo sentido sintáctico y del sentido semántico, para llegar a un sentido pragmático, que también es el hermenéutico, porque es el de los usuarios, el de los agentes vivos que hacen la historia, y trata de comprenderlos. Como el todo en el fragmento.

EL HOMBRE COMO MICROCOSMOS Y LA HISTORIA

En este capítulo, que será el final de la parte teórica — en el siguiente haré algunas aplicaciones concretas—, trataré de obtener conclusiones sistemáticas de la hermenéutica analógico-icónica y su relación con la historia, para que resulte una filosofía de la historia acorde al espíritu de la hermenéutica, al de la analogicidad y al de la iconicidad. Como dije en el capítulo tercero, al hablar de las dimensiones de la filosofía de la historia, o de los aspectos que envuelve, dije que eran los siguientes: i) un aspecto ontológico; ii) un aspecto epistemológico, lógico y metodológico; iii) un aspecto ético o axiológico — ya que están sumamente interconectados—; iv) un aspecto antropológico-filosófico o de filosofía del hombre, que está estrechamente unido al ontológico, y v) un aspecto filosófico político, que tiene que ver mucho con el ético.

Procederé a sacar algunas lecciones de lo que hemos visto en los capítulos precedentes. Si en ellos se planteaban estos temas a modo de problemas o cuestiones, aquí no se darán las soluciones completas, sino solamente algunas líneas de respuesta. Algo habremos logrado al término de nuestro recorrido. Por muy conjeturales, provisionales y precarias que sean, estas tesis serán un comienzo de camino, un esbozo de respuesta. Pero, siguiendo una actitud hermenéutico-analógica, plantearé al hombre como microcosmos frente a la historia, como un análogo o icono de la historia misma. Ésta ha sido una idea frecuente en la historia de la filosofía. Ya los griegos vieron al hombre como microcosmos o mundo menor, compendio de todo lo existente y, por lo tanto, como alguien que comparte la historia de todos los seres, sobre todo que resume y sintetiza la historia total, como fragmento que reproduce el todo, que espejea en sí mismo todo lo que ha ocurrido en la historia universal y completa. Por eso ve-

remos primero qué resulta de plantear así al hombre, esto es, no solamente como análogo e icono del cosmos, de la naturaleza, sino del cosmos histórico, de la historia misma. El hombre microcosmos se sitúa frente al macrocosmos histórico, esto es, el relato de sus vicisitudes, y trata de comprenderlo, trata de cobrar conciencia del mismo. Podemos decir, incluso, atrevidamente, que el hombre es en el que la historia se vuelve consciente de sí misma.

Microcosmos e historia

En efecto, a través de la historia, la comprensión de lo histórico y la historicidad ha interesado profundamente al hombre, es parte de su esencia. Es un microcosmos dinámico, temporal, metido en un proceso. El mismo criticar las condiciones de posibilidad de una tal comprensión denota ese interés. Sea para admitir la validez del conocimiento histórico, sea para negarlo, el hombre lucha con la historia, con la comprensión de los hechos que le ocurren y en los que toma parte. Estamos hablando de crisis: el hombre pone en crisis su conocimiento de la realidad histórica, de ese mundo laberíntico de la acción del ser humano dentro de la acción del mundo. Entrecruce de acciones. Por un lado la acción del gran cosmos, el universo o naturaleza, y por otro la acción del cosmos pequeño, el hombre, interactuando con los demás hombres. Ambos con historia, pero sólo el hombre con la posibilidad de una conciencia de ella. En los muchos sentidos de la historia (descripción, relato, interpretación...), ésta aparece vinculada a ambos mundos. Nadie tan agudamente atento a eso —al menos a eso— como el filósofo cabalista inglés Roberto Fludd, quien osadamente —y no sin cierta mística desenfrenada— intentó apresarla en tres de sus obras: *Historia metafísica, física y técnica de ambos mundos, a saber, el mayor y el menor (Utriusque cosmi maioris scilicet et minoris, metaphysica, physica atque technica historia, 1617)*, *Acerca de la historia sobrenatural, natural, preternatural y contranatural del microcosmos (De supernaturali, naturali, praeternaturali et contranaturali microcosmi historia, 1619-1621)* y *Sobre la*

*simia de la naturaleza, o historia técnica del macrocosmos (De naturae simia, seu technica macrocosmi historia, 1624).*¹ Mas, a despecho de la mórbida clarividencia que pretendía haber alcanzado para historiar todo lo habido y por haber, la empresa de Fludd inmediatamente nos hace dudar de ella misma. No es auto-refutante, pero a nosotros se nos vuelve auto-dubitativa o auto-sospechosa.

Entre las sospechas que se atrae, parece la principal aquella que se centra en la posibilidad de tener conocimiento auténtico sobre el mundo del hombre. Muy curioso resulta el que gran parte de los filósofos actuales, impregnados del positivismo, vean como muy válido el tener conocimiento del mundo material o físico, pero no del mundo humano o personal. Más curiosa aún resulta la semejanza que guardan estos filósofos recientes con los más antiguos en la tradición occidental: los presocráticos, que filosofaban sobre la naturaleza, llamando “historia” a su investigación (*peri physeos historíe*, como decían los jonios por *historía*, en ático), pero no les atrajo la investigación sobre la “historia” del hombre. A pesar de que Herodoto utilizó el mismo nombre de “historias” (*historíai*) para aplicarlo a sus relatos de la vida humana, tratándose en ambos casos de historia (natural la una, humana la otra), no se produjo el surgimiento de una filosofía de la historia. Y no fue por falta de datos.

Todo lo cual nos indica que se necesita algo más que el mero conocimiento cuantitativo de los hechos, a saber, algo eminentemente cualitativo, algo que podríamos llamar “conciencia de la historicidad”, sin que llegue a empujarnos al historicismo. Es simplemente la advertencia que el microcosmos tiene de su carácter de ente en proceso. Y esta conciencia tiene un aspecto eminentemente hermenéutico. Y es un aspecto también analógico, se requiere una hermenéutica analógica para trasponer el mundo de la *physis* al de la *historía*, y, sobre todo, para no diluir todo en la historicidad.

¹ Joscelyn Godwin, *Robert Fludd. Hermetic Philosopher and Surveyor of Two Worlds*, pp. 68 y ss.

Conciencia de la historicidad

En el ámbito de la filosofía, la conciencia de la historicidad — como tópico expreso— avanza lentamente. Después de revestir formas muy rudimentarias, alcanza un desarrollo considerable en aquellos filósofos que afrontan el problema de la libertad. Da la impresión — ¿por qué no admitirla?— de que la conciencia de la historicidad está muy vinculada a la conciencia de la libertad. Lo que se profundice en el problema de la libertad repercute en una mayor inteligencia del problema de la historicidad.

Después de que la filosofía clásica, griega y romana vivió la angustia de la fatalidad, vivencia que la encerraba en una consideración de la historia como cíclica, como un eterno retorno, aparece el cristianismo, con una consideración lineal y progresiva de la historia, recibida de la tradición hebrea, y plantea al vivo la problemática de la libertad del hombre en relación con esa fuerza que se creía que dominaba el curso de la historia: la fatalidad, el hado, a pesar de que en los griegos y romanos se lo había divinizado. O precisamente por eso.

Tal se ve en san Agustín, quien explícitamente se da a la tarea de combatir la visión fatalista de la historia.² Se ha recriminado a san Agustín el que únicamente sustituye el *fatum* por la *providentia* divina, que sería otra instancia determinista. Pero no es así; precisamente san Agustín se ubica en las polémicas contra los que recalcan demasiado la injerencia de Dios en el actuar individual y social del hombre. La intervención de la providencia no pretende acabar con la libertad del hombre: se vale de su libertad para cumplir el designio histórico que tiene como ideal eterno. He ahí la paradoja.

Mas la paradoja es saludable; y, en esta misma perspectiva de la historia como cumplimiento de un ideal divino, se coloca Giambattista Vico, para quien la providencia divina se muestra más humanizada, en su representante terrenal que es la autoridad, abocada a cumplir la justicia. Aún más, justamente la ciencia del hombre

² San Agustín, *La ciudad de Dios*, lib. v, pp. 331 y ss.

es sobre la historia, pues la naturaleza es obra de Dios, y en ese sentido la matemática y la física están más lejos del hombre; pero el hombre ha producido los hechos civiles, y su historia le es más proporcional. Esto se muestra acorde con su primer principio: *verum et factum convertuntur*, es decir, la verdad de una cosa sólo es asequible a quien la ha producido. Por eso la historia es más propia del hombre. En esta historia, Vico señala regularidades cíclicas, los *corsi e ricorsi*; parecería que retoma la idea del eterno retorno; pero esto no es exacto. Los ciclos no se repiten completamente; más que de una trayectoria circular debería hablarse de una espiral que avanza. Se reúnen la concepción clásica griega y la lineal que de los hebreos ha pasado al cristianismo. Sin embargo, no hay un fin preciso. A pesar de eso, se ha avanzado en la conciencia de la historicidad.³

Voltaire, quien consagra el nombre “filosofía de la historia”, añade a la conciencia de la historicidad un concepto muy propio del iluminismo, el de progreso, pero le falta hablar del sentido del mismo, al igual que a Condorcet. Hegel le da un sentido de dinamismo hacia la autoapropiación del Espíritu, en la que los seres humanos son el instrumento. En Voltaire y Condorcet se ensalza la libertad, pero carece de sentido; en Hegel se llena tanto de sentido que llega a desaparecer: sujeta de tal modo la libertad que casi se diluye en el determinismo del Espíritu. Comte dirige el progreso hacia el advenimiento de la época científica, pero la libertad viene a quedar en liberalismo. A este liberalismo se opuso Marx, sobre todo en el terreno económico-político, y su filosofía fue liberación de la alienación.⁴ Sobre la liberación y la historicidad siguen insistiendo, con voces de finalidades diferentes, Dilthey, Croce, Collingwood y los existencialistas. Entre estos últimos, Jaspers y Löwith.

Pugna de conciencias de la historia de corte univocista, como en el caso de Hegel, Comte y Marx, y de corte equivocista, como en el caso

³ Giambattista Vico, *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, p. 83.

⁴ André Gorz, *Historia y enajenación*, p. 48.

de Dilthey, Croce y Jaspers, que encuentra una mediación analogista en Vico, Nietzsche y Löwith, en el sentido de oscilar trágicamente entre la univocidad y la equivocidad, la literalidad y la alegoría, la metonimia y la metáfora, la ciencia y la poesía. Tal es el espíritu analogista que nos puede hacer comprender mejor la naturaleza de la historia (que es la naturaleza con historia y en la historia).

Ontología de la historia

Lo más intrigante de la historia, como vimos, es su gran movilidad, su intrínseca inestabilidad, su vertiginoso carácter de huidiza. Nos da la percepción de lo dinámico. Del aspecto dinámico y procesual del microcosmos. Energetiza todo, y parece que se nos escapa como agua entre las manos. El ser contrapuesto al tiempo. Cosa que hizo angustiarse a los griegos, y que tal vez por eso quisieron sujetar el ser y salvarlo de la disolución a la que parece llevarlo el tiempo. Para ello idearon la analogía, para ver el ser en medio del devenir, o para, sin renegar del devenir, no lastimar al ser. Ver al ser, icónicamente, en el devenir; posesión analógica del fluir, o del ser dentro del fluir. Todavía se tiene la impresión en Vico de que la “historia ideal divina” es un soporte de la realidad ontológica para apoyar a la historia concreta humana y afianzarla a pesar de su fugacidad.

La plena subsunción de la historia en la ontología se muestra en el pensamiento dialéctico; primeramente en Hegel y, con un signo muy distinto, en Marx. En todos ellos la dialéctica implica una ontología, que es la de la historia. Contradicción, negación; negación de la negación; dialéctica: tesis, antítesis, síntesis. Esta visualización ha vivificado moldes antiguos de pensamiento. Pues la dialéctica me parece no ser otra cosa que una especie de la analogía, que es semejanza en la diversidad, y que avanza no tanto por negación como por posición. Y la realidad dialéctica se convierte, para otras interpretaciones, en realidad analógica. Se presenta otro modo de aprehender y de actuar la historia. En un contexto más amplio, la historia aparece regida por la analogía.

En una línea más aristotélica, me parece que es una analogía que conjunta las diversas causas del hecho histórico por virtud de la dualidad potencia-acto. El hecho histórico, ontológicamente, participa de la potencia y el acto. Depende del pasado, y está tensionado hacia el futuro desde su presente. Es afectado por lo anterior y afecta a lo por venir. Así pues, en la *existencia* histórica presente hay una *persistencia* de lo histórico pasado y una *insistencia*, instancia o tendencia a lo histórico futuro. La paradoja del hecho o ser histórico es no ser ya y, sin embargo, de algún modo ser todavía, teniendo además una virtualidad para ser algo en el futuro. Tiene permanencia (pasado) y virtualidad (futuro), y sin embargo es algo que apenas se da (presente). Lo actual histórico tiene como elementos materiales a los mismos hechos, y como elementos formales una retrospectiva y una prospectiva. Hay influencia de los hechos históricos pasados, puesto que formalmente conservan un ser virtual. Y hay influencia de los fines futuros, pues tienen también su virtualidad por venir. El microcosmos vive como ser tensionado.

Es lo que Heidegger vio en la verdad como proyecto, como apertura en la temporalidad del ser; es lo que Ricoeur señala como analogía de la acción, en la que una acción es el acto, o la energía, la energetización, del actuar en potencia, de la potencia de actuar, o de la acción en potencia, que después se despliega como acto, como acción en acto, y eso es algo sumamente analógico, usado por ese hermeneuta que, con ello, se manifiesta en la línea de la hermenéutica analógica, cuya historia estamos buscando y deseando continuar, prolongar, para que siga viviendo y no muera.

Al hecho histórico, que es complejo en sí mismo, le conviene, por un lado, el carácter de *todo*, pero, en cuanto inmerso en el flujo continuo del suceder y de la acción, le conviene, por otro lado, el carácter de *parte*. Tomado como un todo, le conviene la existencia actual; tomado como una parte, le conviene la existencia potencial-virtual que lo proyecta al futuro y lo inserta en el proyecto del hombre. En el análisis aristotélico, lo formal de la historia, lo constitutivamente histórico, es la parcialidad. De acuerdo con esto, a pesar de que la causa material de la historia son

los hechos, y su causa formal es la virtualidad (que retiene el pasado y lanza al futuro desde el presente), sin embargo, su misma formalidad es su propia materialidad intrínseca. Y en ello reside su iconicidad: la totalidad se resiste a ser encontrada, pero, como en un signo icónico, el todo se encuentra en la parte, el todo en el fragmento, toda la historia en el acontecimiento. Pero hay que saber encontrarlo y verlo, hay que batallar para interpretarlo.

Y es que podemos distinguir entre materia *in qua* y *ex qua* (en la cual y a partir de la cual). La primera es aquella en la que se da algo; la segunda es aquella a partir de la cual se hace algo. En este sentido, el hecho histórico no es materia *in qua* (un hecho no es sujeto de otro), sino *ex qua*, pero de una manera *sui generis*:

El hecho histórico es *materia ex qua*, y ello de un modo muy peculiar, específico. Por lo pronto, no debe entenderse su condición de causa material como si se tratara del carácter de un ser que necesita o puede ser ulteriormente determinado. Los pasados históricos no son determinados por los presentes cuya materia son; sino que, enteramente al contrario, son aquéllos quienes determinan a éstos como la condición a lo condicionado. Es cierto que la revelación de la virtualidad de un pasado histórico sólo se obtiene por su confrontación con la entidad de un presente. Pero esto no significa nada parecido a una reacción física del presente sobre el pasado.⁵

Por eso es una causación material *ex qua* relativa, y no absoluta como la que se da en el mundo físico. Tampoco es reversible, sino irreversible, pero no como la que se da en el mundo biológico, sin más (el crecimiento, la decadencia), sino con un progreso moldeado por la *libertad* del hombre:

⁵ Antonio Millán Puelles, *Ontología de la existencia histórica*, p. 65.

La peculiaridad de la causación material histórica reside ante todo en su formal infinitud. La historia no se detiene en algo verdaderamente hecho, perfecto, acabado. La causación biológica tiene, en rigor, su término natural en una plenitud de su sujeto, hacia el cual, como hacia su fin, tiende todo el proceso generativo y perfectivo. La implicación histórica de los hechos pasados en los presentes lleva consigo un cierto enriquecimiento, una complicación ontológica, de alguna manera equiparable a la que se da en el proceso biológico; pero no aboca siempre a una verdadera plenitud. Sabemos, por otra parte, que la finalidad del desarrollo humano histórico es el perfeccionamiento del mismo hombre; pero este perfeccionamiento es en la historia un “*feri*”, un “*perfici*”, y no una verdadera y completa plenitud, lo cual coincidiría formalmente con un acabamiento de la historia.⁶

La historia es un *continuum*, pero no un continuo como el de la extensión, sino que juega con la facticidad y la virtualidad, con lo dado y con lo posible.

Los sucesos no se encabalgan como puntos sucesivos fatídicos, interviene la libertad humana. Ella es distintiva del microcosmos, del hombre, por limitada que sea. Ésta modula el continuo histórico. Y de este modo pueden reunirse, con las causas intrínsecas: material y formal, las causas extrínsecas: la eficiente (el hombre mismo con su libertad) y la final (su proyecto de perfección). Y es que de la esencia del hombre (materia y forma), que es un complejo substancial con sus accidentes, tiene entre ellos como el principal a la relación, en la que se apoyan la acción y la pasión (individual y social). Dentro de todo lo inevitable y ciego, incluso irracional y absurdo, que tiene la historia, brilla como el destello de una llama, que es la racionalidad y la libertad que le podemos rescatar e imprimir, de manera analógica o proporcional, e icónica o como manifestación del hombre, por pequeña que sea.

⁶ *Ibid.*, p. 66.

La causa eficiente de la historia, que es el hombre mismo, es relacional; por serlo, actúa con los demás y sobre los demás. El hombre es social, a la vez que consciente y práctico. Entra en sociedad, y, con su teoría y su praxis, busca la perfección. La sensibilidad hacia este carácter relacional en la comunicación social impide el que se llegue a hipostasiar la sociedad. El hombre necesita de los demás: aunque la persona es completa en cuanto a su esencia, es incompleta en cuanto al ejercicio de la misma, en cuanto a la existencia, y por eso busca la perfección. Y la busca con orden, pues, como microcosmos, está relacionado con todas las cosas: con las cosas inferiores mantiene una relación de supraordinación o superposición, puede dominarlas; con los otros hombres, de coordinación; y, cuando se acepta la Trascendencia, Dios, una relación de subordinación. La coordinación perfecta, que indica autonomía y dependencia a la vez, hace a la persona sujeto de deberes y derechos. La autonomía intrínseca, que la persona tiene como individuo racional, como sujeto del que proceden actos conscientes y libres, hace que en ella exista responsabilidad, y es fuente de obligaciones o deberes. La dependencia extrínseca, que tiene como ser vinculado a los demás, hace que en ella existan necesidades, y es fuente de derechos. Así, ni hipostasiamos la humanidad, llegando a decir que hacemos la historia desde una libertad omnímoda — como la que pretendía Sartre y algunos existencialistas—, ni hipostasiamos la historia, llegando a decir que nos devora como actores libres, y que todo se rige por un determinismo omnímodo de las fuerzas de la naturaleza y de la sociedad.

Y entra entonces la causalidad final. El fin humano, el sentido del microcosmos, buscado en acción mutua o social, es lo que engendra y dinamiza la historia. Este dinamismo se desarrolla en dos líneas de vida: teórica y práctica. El fin último humano inmanente es el bien común de la sociedad. Pero, en todo caso, como el fin es el bien, el bien común pone de relieve la justicia. Y, así, ésta es la auténtica causa final de la historia. Una filosofía analógica de la historia nos conduce siempre a esa conclusión: a pesar de las fuerzas ciegas que operan en ella (de la naturaleza, de la sociedad, de la

psique misma), tenemos la posibilidad de encauzar la historia hacia ese ideal de justicia, y bien vale nuestro esfuerzo. Ni señores de la historia ni esclavos de ella, seres que la impulsan con la inteligencia y aun con la astucia, como impulsa Hermes, el de la hermenéutica, el análogo, el de la hermenéutica analógica.

Epistemología de la historia

¿Pero qué rango de confiabilidad tiene nuestro conocimiento del actuar del microcosmos en un proceso tan efímero y contingente como es el histórico? Una de las batallas más rabiosas en este campo ha sido el intento de elevar el conocimiento histórico al rango de ciencia. En el fondo, todo dependerá de lo que por “ciencia” se entienda, según la extensión que se dé a la demarcación de lo científico, y según lo que se considere como criterio de cientificidad. Digamos que en la actualidad tal criterio se ha centrado en el método. En efecto, se demarca la ciencia donde comienza a utilizarse el método científico. Pero entra también en cuestión el método mismo. El método que se ha tenido siempre como más confiable ha sido el de las ciencias “exactas”, el deductivo, en sus dos modalidades de categórico-deductivo e hipotético-deductivo.

Ya contra Descartes, que absolutizaba el método categórico-deductivo de las ciencias matemáticas, y tal vez sobre todo contra Galileo, que hacía otro tanto con el método hipotético-deductivo de las ciencias físicas, según lo explicaba en su *Diálogo de las nuevas ciencias*, Vico planteaba el nacimiento de otra *Ciencia Nueva* que era la historia. Esto llevó con el tiempo a dividir las ciencias en ciencias naturales y ciencias del hombre, como hizo Dilthey.

Las condiciones que se postulan para que la historia sea un conocimiento científico varían. Algunos positivistas estrictos (Comte, Ranke, Michelet, Seignobos, Bukle, Lamprecht) hablaron ingenuamente de la posibilidad de conocer los hechos históricos tal como acontecieron; así, en puridad, objetivamente, sin intromisiones de la apreciación o matización subjetivas (individuales o sociales). Algunos, más inte-

resados en el influjo sobre las masas recipientes del relato histórico (exagerando el relacionismo subjetivo de Mannheim), creyeron verla siempre pigmentada de ideología, o de intereses de clase, o que ineluctablemente se encontraría infectada de exégesis tendenciosas.

Creo que ambas cosas son extremas y en extremo miopes. Más acertado se muestra aquel que, con moderación, acepta que algo se puede rescatar de la verdad histórica y que en ello habrá que tomar en cuenta el marco cultural del historiador.⁷ Una, la postura univocista del positivismo, peca por exceso de credibilidad; la otra, la postura equivocista del historicismo, peca por exceso de desconfianza; mejor estará el adoptar una postura intermedia, analogista, que tiene una confianza limitada y, por lo mismo, una desconfianza limitada también. Por lo demás, ¿de qué aprovecha el mero relato o elenco de los hechos “tal como fueron”? ¿y de qué el eterno sospechar de la subjetividad del historiador?, ¿o aun distorsionar a propósito la historia “buscando el provecho” de los receptores de la misma? Más bien parece algo muy sano contar con ambos peligros y correr el riesgo de hacer historia, siempre conscientes de que es otro caso en el que se encuentran el hombre y la realidad, el microcosmos y el macrocosmos, única manera en que se puede superar el atávico miedo a romper la dualidad sujeto-objeto y encontrar la mediación, una relación en la que los dos correlatos se encuentren verdaderamente, y no estén meramente yuxtapuestos, sin integrar sus aportaciones.

La historiografía y demás ciencias auxiliares de la historia no alcanzan a asegurarle a ésta un rango plenamente científico según los criterios usuales. En la actualidad, después de los embates inmoderados del positivismo lógico, la filosofía analítica ha pugnado por encontrar un estatuto científico mitigado para el conocimiento histórico. El embate surge a partir del Círculo de Viena, sobre el cual influyeron, aunque sin pertenecer a él, Wittgenstein y Popper. Este último plantea como criterio de demarcación de lo científico y lo no científico el

⁷ Véanse de Carlos Pereyra, *Configuraciones: teoría e historia*, pp. 71 y ss.; y *El sujeto de la historia*.

criterio del método. Al principio se llamaba “criterio de verificación”, y Popper lo llama después “criterio de falsación”. Es un método hipotético-deductivo, que consiste en plantear una hipótesis o predicción, que se cumple en algún caso empírico inferido de ella, y que se puede falsificar, siguiendo la regla lógica llamada *modus tollens*.⁸ Aunque no plantea un principio de causalidad universal, acepta uno de causalidad restringida. Dar una explicación causal de un acontecimiento es deducir un enunciado que lo describe a partir de las subsiguientes premisas derivadas: una o varias leyes universales, y ciertos enunciados singulares — las condiciones iniciales. Ya que esto no es aplicable a la historia, Popper negaba su cientificidad.⁹ Pero la filosofía analítica posterior acepta ciertas leyes — mitigadas— que puede dar la historia. Hempel y Graue nos hablan de enunciados nomológicos históricos que son aceptables como explicaciones de los acontecimientos.¹⁰ Se ha tenido que abrir el criterio, reconociendo que la historia, sin embargo, no alcanza el rango pleno de ciencia.

Por su parte, el marxismo, dejando de lado polémicas de corte estructuralista (Althusser, Balibar), también procuró un estatuto científico laxo para la historia. Esto se ve ya en Labriola y sobre todo en Adam Schaff. Este último rechaza el modelo cognoscitivo presentista o subjetivista, así como también rechaza el modelo pasivo del conocimiento (teoría cognoscitiva “pasiva” del reflejo); en su lugar adopta una teoría del reflejo activa, desde la cultura, el lenguaje y la sociología del conocimiento. Así pues, reinterpreta la teoría manheimiana del relacionamiento con un modelo activo de la teoría marxista del conocimiento como reflejo. Para no postular la historia como un conocimiento científico fuerte, tal como la ciencia física, por ejemplo, lo postula como más interpretativo, esto es, más hermenéutico que empírico. La base epistemológica es el carácter

⁸ Cf. Karl R. Popper, *La lógica de la investigación científica*.

⁹ Cf. K. R. Popper, *Miseria del historicismo*; y *La sociedad abierta y sus enemigos*, vol. 2, pp. 264 y ss.

¹⁰ Jorge Graue, *La explicación histórica*, p. 32.

social del individuo y el carácter activo del conocimiento. Ya que el historiador pertenece a una clase y es activo, su teoría precede al conocimiento de los hechos. Se nota, además, en Schaff la tendencia a una explicación finalista. En este sentido el presente vive del pasado y está proyectado al futuro. Admite que en el conocimiento hay indudablemente subjetividad. La subjetividad surge de que el individuo pertenece a la historia, y así la historia se interpreta a sí misma. Por ello, más que ciencia, es hermenéutica.¹¹

Todas estas matizaciones en torno al estatuto científico del conocimiento histórico nos indican que la historia tiene una científicidad *sui generis*, derivada y participada del método — mixto— que recibe de otras disciplinas. Tiene, pues, una científicidad mixta. Ya los escolásticos advertían que la historia no es ciencia con toda propiedad, sino *per accidens* y por razón del método que emplea — tomado de otras ciencias—, de modo que sólo puede alcanzar el estatuto de *aproximación* a la ciencia, pues no alcanza un nivel de universalidad y necesidad requeridos para la explicación causal; dada la injerencia de la libertad humana, la historia se centra en lo *individual y contingente* y sólo aspira a lo universal y necesario, sin alcanzarlo plenamente:

Esta aspiración de la historia a la universalidad de las causas, a la explicación causal perfecta de los hechos, es decir, a un saber científico del desenvolvimiento histórico, contrarrestada siempre y esencialmente por la intervención de la libertad en la posición definitiva del hecho histórico, cuya determinación escapa por eso mismo a una explicación íntegra causal en sentido científico-escolástico (de que puestas las causas, debe seguirse el efecto), es lo que caracteriza y define al saber histórico como una aspiración o conato nunca realizado y además irrealizable hacia la sistematización y determinación científica del hecho por sus causas.¹²

¹¹ Adam Schaff, *Historia y verdad*, pp. 369 y ss.

¹² Ludovico de Macnab, *El concepto escolástico de la historia*, p. 67; cf. F. Corvino,

Aunque es posible rescatar la verdad de los hechos, la verdad contiene muchos elementos. Así, la historia no se puede reducir a un listado de acontecimientos y acciones sociales. Entra naturalmente la interpretación.¹³ Lo importante es que se tenga conciencia y sinceridad respecto de esa injerencia exegética del sujeto o grupo que escribe la historia. Una historia sin interpretación sería como un museo desordenado y sin sentido. Porque simplemente no habría sentido de lo histórico, sentido de la relatividad del sujeto, eminentemente situado en un contexto, desde el cual comprende los hechos. Y en esto se da la máxima relatividad. Pero también — por virtud de esa conciencia y honestidad— el *maximum* de objetividad, o, mejor, de verdad. Pues la verdad histórica es verdad humana, rica en virtualidades, y no es verdad apacible e ingenua como la del mundo no-humano.

Este conocimiento interpretativo de la historia —cuya conciencia hace trascender el tabú de la relación sujeto y objeto— debe sujetarse a normas y restricciones. De otra manera se llegará al *impasse* de que toda interpretación posible es válida. Y nos parece ser Marrou el que más avanza en este punto,¹⁴ para desatar ese nudo. Pero también lo han señalado Gadamer y Ricoeur. La historia tiene un saber hermenéutico, una *episteme* o instrumento (ya que no método) de carácter hermenéutico, interpretativo. Ahora bien, para no caer en la interpretación reduccionista, de las hermenéuticas univocistas, ni en la interpretación relativista de las hermenéuticas equivocistas, le cumple una interpretación mesurada y proporcional, una hermenéutica analógica, en la línea de la *phrónesis*, en la que tanto han insistido Aristóteles y Gadamer.

“Tommaso d’Aquino e il problema della storia”, en *Incontri Culturali*, 8, p. 178; Eric Weil, *Aristote et l’histoire*.

¹³ P. Ricoeur, *Histoire et vérité*, p. 34.

¹⁴ Henri-Irénée Marrou, *El conocimiento histórico*, p. 59.

Axiología de la historia

Cuando se habla de interpretación, de hermenéutica, se están tensionando las cosas hacia una finalidad, hacia un fruto o resultado.¹⁵ El sentido apunta a algo. Apunta al bien del hombre, a la perfección del microcosmos entre los demás microcosmos (sociedad) y en el macrocosmos (mundo). Por lo mismo, la hermenéutica histórica lleva a una valorización, desemboca en una axiología. Esta axiología busca el fin o la finalidad del hombre como un bien que es valioso. Su criterio es el bien humano. Es un bien natural y social, que aprehende como finalidad o entelequia ideal, y lo refiere a la comunidad humana en concreto como *justicia*. Y, ya que ha solido contraponerse la historia a la ontología, el dinamismo al ente, pasemos a ver cómo la idea de microcosmos nos realiza esa conjunción de ser y tiempo, tan buscada por Heidegger, pero ahora de manera diferente.

El estudio y la interpretación de la historia nos hace buscar y encontrar los valores del hombre. Aprendemos las valoraciones que ha hecho, nos enteramos de las tablas axiológicas que ha construido. Inevitablemente, hurgamos en los entresijos de las historias lo que el hombre ha amado, además de lo que ha pensado, o lo que ha amado porque lo ha conocido. Lo valioso reluce en las acciones del hombre, en los hechos históricos (*gesta*), tal vez más claramente que sus ideas, sus conceptos, sus teorías. Quizá es allí, en el terreno de la axiología, donde la historia adquiere de la mejor manera el calificativo de maestra de la vida (*magistra vitae*). Nos enseña, sobre todo, en qué ha fallado el hombre, en qué han residido los antivalores. Tal vez no nos enseña tanto, positivamente, cuáles son los valores verdaderos, cuanto, negativamente, cuáles han sido los verdaderos antivalores. Y eso es de agradecer. Ya es más que suficiente. Con ello la historia se gana, por suficiencia, el título de maestra. Profesora de escuela (casi rural), la historia suda con nosotros, malos alumnos, con nuestra pretensión de mucha racionalidad y de mucha libertad, o

¹⁵ Eusebi Colomer, *Hombre e historia*, pp. 134 y ss.

con nuestra desilusión cargada de mucha irracionalidad y de mucho pesimismo. Escuela de pocos recursos, la de la historia, en ella se tiene que trabajar doble, para alcanzar bien poco, un salario exiguo de adquisiciones, de conocimiento, de comprensión, de sentido. Pero ahí vamos, cargando con todo, buscando casi una contradicción: hallar el todo en el fragmento. Empresa ridícula, pero que tiene la grandeza de señalar la única salida que le queda el hombre: tratar de comprenderse un poco en el maremagnum de los acontecimientos, a veces crueles, que lo rodean y casi lo arrastran.

Navegamos en la historia, y la filosofía de la historia es la navicilla a bordo de la cual nos movemos por ella. Es la que nos da norte, comprensión y sentido. Todos buscamos esa dirección, esa capacidad de sortear las tempestades, superar las tormentas, recuperarnos de los naufragios. Por ello, todo historiador es, inevitable e irrecusablemente, un filósofo de la historia. Mide y abarca, desde su perspectiva; y, desde esa perspectiva limitada, aprende a otear, a escudriñar, a adivinar otros horizontes, ampliando su perspectiva, usando el catalejo de la previsión y la aguja de marear de los aprendizajes de sentido, la cual no en balde se llama también brújula, pequeña hechicera. Casi sin mapas, el historiador y filósofo de la historia aprende a navegar, haciendo él mismo el mapa de los hechos, cartógrafo de imprecisiones, trazador de derivas. Siempre buscando en el horizonte algún sentido.

INTENTO DE APLICACIÓN PRÁCTICA

En este capítulo final me propongo recoger las principales enseñanzas que considero nos ha dejado nuestro recorrido anterior y aplicarlas un poco. Es decir, trataré de hacer, en concreto, filosofía de la historia. Para ello comenzaré con algunas consideraciones epistemológicas y metodológicas, las cuales siempre son consideradas como previas y preparatorias a la aplicación del conocimiento a cualquier cosa; pueden verse, en todo caso, como introductorias y encaminadoras. Son la parte más teórica, junto con las consideraciones ontológicas y antropológicas. Pero también hay dimensiones más prácticas, como las consideraciones éticas y políticas de la historia. Pero unas y otras se retroalimentan. Por eso, después de lo anterior, intentaré sacar algo del sentido de la historia mía, mexicana, esto es, de la historia de México, que tomaré, como no puedo hacerlo de otra manera, muy sucintamente y a grandes rasgos.

Luego trataré de aplicar esto a la historia universal, tratando de que no sea solamente la de Europa y la de Estados Unidos, o la que ellos han marcado así, sino también la de los otros países y continentes, que son el marco más amplio, el contexto más adecuado en el que se inscribe la historia mexicana. Y lo haré — tal como lo exige mi postura anclada en la hermenéutica analógica— desde México, y protegiendo su diferencia, pero también mirando hacia todo lo demás, para no perder la relación con los otros ámbitos, sobre todo el de Europa y el de Estados Unidos, que ciertamente nos han marcado. Inclusive para ejercer una historiografía pos-colonialista se necesita esa conexión con ellos.

Consideraciones epistemológicas y metodológicas previas a la aplicación de la filosofía de la historia

Asistimos a la fragmentación o, más bien, relativización de la historia, por los modos o métodos que compiten entre sí: la macrohistoria y la microhistoria, la historia de las grandes etapas y la de las pequeñas,¹ la historia cuantitativa y la historia cualitativa, la historia económica y la historia oficial, el poscolonialismo (que critica duramente la herencia europea u occidental), la historia hecha desde el feminismo, la negritud, el indigenismo, etcétera, nos dejan sin saber qué hacer. Se necesitaría una superconciencia, una conciencia casi divina, para poder hacer una historia un tanto decente. Y, como siempre hay que adoptar un punto de vista, y no todos, tal parece que la historia misma será una historia mínima. Frente a ello, ¿cómo osar hacer filosofía de la historia, que aspira a una mayor amplitud? Parece un despropósito, una locura.

Podría caber el consuelo que nos dejó Foucault al final de su vida, cuando hablaba de hacer una filosofía de la historia del presente, y decía que eso era suficiente para sacar la enseñanza que nos hace falta para seguir viviendo, nos da la enseñanza bastante para aplicarla a las nuevas situaciones que se van dando en el presente.² Llegaba a decir que se puede hacer ontología del presente, es decir, una antropología filosófica o filosofía del hombre que nos abra a una enseñanza ética, de manera que podamos aprovecharla para una época que sería la nuestra.³ Sobre todo enfocando las relaciones de poder, que tan presentes se hallan en las pretensiones de saber.

En cuanto a la ubicación social, cultural, de manera crítica, podemos cobrar conciencia de algo aledaño, como es la crítica que hacen las teo-

¹ Sobre la historia de larga duración, se puede consultar Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, pp. 60-106.

² Michel Foucault, "¿Qué es la ilustración?", en *Obras esenciales*, vol. III: *Estética, ética y hermenéutica*, pp. 335-352.

³ M. Foucault, *Saber y verdad*, p. 207.

rías de liberación, poscolonialistas, de género, etcétera, que rastrean la opresión y tratan de superarla, por más que los posmodernos se pongan en contra de estas “ideologías de emancipación”. También es necesario ver la historia desde el lado de las víctimas, pues suele tomarse del lado de los vencedores. Es una verdad que recogen Benjamin, Metz, Reyes Mate y otros.⁴ Hay una obligación, un débito, con el pasado. La historia de las mentalidades habla de una historia oficial, y una filosofía de la historia ha de criticarla, y buscar otro tipo de historia, precisamente las otras historias, que la historia oficial quiere suprimir.

Delante de tantos enfoques, lo primero que se nos impone como evidente es que resulta imposible adoptarlos todos, y hasta sería contradictorio. Se hace necesaria e inevitable una selección, una acotación. Si acaso, podremos adoptar unos cuantos enfoques, tratando de darles coherencia, para que no sea tan pobre y cerrada nuestra perspectiva. La modernidad, tan epistemologista, nos ha dejado una especie de paranoia que pretende tener gran advertencia de los métodos y teorías del conocimiento. Pero la misma modernidad tuvo que aceptar que no alcanzamos mucho en esa línea de la conciencia epistemológica y metodológica. ¿Qué lección nos da la propia filosofía de la historia en su aspecto epistemológico y metodológico?

El enfoque que adoptamos para nuestra reflexión sobre filosofía de la historia es la hermenéutica, concretamente la hermenéutica analógica que hemos expuesto y aplicado en este volumen. En ella se trata de estudiar la historia tanto en su referencia como en su sentido, es decir, tanto la correspondencia que tenga con los hechos, como la interpretación de los mismos; tanto los hechos como las interpretaciones: no hechos puros, sino hechos interpretados, por consiguiente, la referencia a los mismos y también con la asignación de sentido que les damos o que pretendemos encontrar en ellos. Así se da cuenta del aspecto epistemológico y metodológico. Pero también se verá el aspecto de ética, para sacar provecho de los males

⁴ Véase la exposición de la filosofía de la historia anamnética de E. Bloch como razón utópica, en José María García Gómez Heras, *Historia y razón*, pp. 196 y ss. y 212 y ss.

que el hombre ha hecho en la historia. Por lo que hace a la historia universal, es verdad — como dicen los poscolonialistas— que ha sido la de Europa, pero podemos limpiarla o purificarla un poco si la vemos en su relación con nuestra historia latinoamericana y, más en concreto, mexicana.

La historia mexicana

Retomando los aportes de los poscoloniales, de los historiadores de las mentalidades y otros, la hermenéutica analógica nos hace buscar la referencia y el sentido de la historia partiendo de nuestra peculiaridad mexicana y latinoamericana, pero en la relación con la historia que llamamos universal, por más que haya sido preponderantemente europea, pero tratando de no olvidar o relegar los otros ámbitos que no son el europeo o norteamericano. Pero no me parece legítimo romper con Europa, hay que aprovechar lo que ella nos ha dado, tanto en sistemas como en instituciones. Podemos usar la fenomenología, el análisis filosófico o la hermenéutica, para beneficio de América Latina.

En el caso de México, porque hemos de hacer filosofía de la historia mexicana, que es la que más de cerca nos compete y atañe, después del imperio unívoco de la opresión de la ley, con los pueblos indígenas, se dio el paso al régimen de la equivocidad, con la opresión de los indígenas por los españoles, y luego se pasó a una época de analogicidad en marcha, con el mestizaje, que va constituyendo esa “raza cósmica” de la que hablaba Vasconcelos.⁵

La “historia universal”

La historia, lo sabemos, ha sido escrita, en primer lugar, por los vencedores; además, usualmente por los poderosos, o los que han estado allegados a ellos o que han estado a su servicio, y es lo que se ha llamado historia oficial. En nuestro caso, ha sido la historia

⁵ Ver José Vasconcelos, *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*.

“universal” hecha por el norte y desde él, a saber, Europa y Estados Unidos, pero no podemos ignorarla para narrar la nuestra, la de los latinoamericanos o mexicanos. Se dirá, además, que ha sido escrita por los varones y no por las mujeres (o en perspectiva de género masculino), por los criollos o, cuando más, por los mestizos, y no por los indígenas, etcétera, pero tampoco podemos quedarnos en algunas de esas perspectivas, lo cual sería igualmente parcial.

Esas perspectivas nos dan conciencia, y hacen que seamos menos parciales y limitados de lo que ya somos. Algo tendría de validez la narración que hagamos de la historia, nuestra o más amplia, incluidos los intentos de historia universal. Es superfluo, y hasta absurdo, querer una historia con todos los enfoques, resulta ya demasiado difícil, al punto de ser casi imposible, si no es que imposible por completo. Pero, como decía, algo se puede lograr de la historia y de la recolección de su sentido, que es lo que más se ha buscado como propio de la filosofía de la historia. Y es lo que buscaremos en ella desde nuestra perspectiva hermenéutica.

Hagamos, pues, un poco de filosofía de la historia. Apliquemos lo que hemos expuesto a la historia misma; incluso, a partir de la de México, aventuremos algunas hipótesis de más largo alcance, sobre la historia universal. Yo veo, en el curso de la historia, algunos rasgos que se repiten, que se universalizan, que nos muestran, en fin, la humanidad, el hombre, o algunos rasgos universales de la humanidad; no al margen de los hombres individuales, sino a partir de ellos. Esto es, no a priori sino a posteriori. Como una inducción o abducción. Iniciamos con la observación de los hombres, en aquello que los manifiesta, como son sus actos, para inferir algo sobre su naturaleza o esencia. Tan insostenible es decir que la esencia o naturaleza del hombre ya está dada, como decir que no hay nada que se pueda sacar de lo individual o histórico. A partir de los accidentes vamos a la esencia, de la historia a la naturaleza, del tiempo al ser.

La ley del crecimiento moral y social

En cuanto al sentido que detectamos en el curso de la historia, me parece que hay algo que atañe a la enseñanza ética que ella nos da. Hay un crecimiento en cuanto a la conciencia moral, que avanza trabajosamente. Hay en algunos un avance en la conciencia, por ejemplo, de los derechos humanos. Pero, al mismo tiempo, hay en otros una oposición o, por lo menos, obstaculización de los derechos humanos. Los Hitler, los Mussolini, los Pinochet, los Bush, etcétera, se han opuesto a ese crecimiento. Mientras unos — como sucede siempre— luchan por esa teoría y praxis de los derechos humanos, otros marchan en su contra. Mas, a pesar de esa oposición a los derechos humanos, hay avances a favor de ellos, y en ese sentido puede hablarse de un crecimiento moral en la historia.⁶

En la misma línea del crecimiento ético pueden colocarse el político y social, pues hay que avanzar en la justicia y en la calidad de vida, y la primera tiene más raigambre política y la segunda más social, o civil, pero van de la mano. Añadiéndose el que cada vez más se procura re-conectar la ética con la política, la economía, la sociología y el derecho. Todo ello me parece que es un avance o crecimiento en la conciencia moral, tanto en la ética como en esas otras ramas. Crecimiento del que ya hablaban John Dewey y Jacques Maritain.

Por lo que hace a la antropología filosófica o filosofía del hombre, la historia nos habla de que el ser humano no es ni el lobo del hombre, del que hablaba Hobbes, ni el buen salvaje, que decía Rousseau. Tiene tendencia al bien (nadie ama de suyo el mal) y también tendencia a lo no tan bueno (por lo menos al mal humano), pero puede trascender esa miseria y enriquecerse en el deseo del bien, el cual ha logrado hacer crecer, y puede seguir haciéndolo crecer. Aunque hace muchas cosas irracionales, el hombre sigue siendo el animal racional, pues esto lo es al menos potestativamente, es decir, tiene la potencia o virtud para serlo, y no sólo ha de creer en la razón instrumental o estratégica, sino

⁶ Erich Kahler, *¿Qué es la historia?*, pp. 183-184.

además en la razón ética, como la llaman Apel y Habermas, esto es, en la razón en cuanto busca el bien y la justicia.

Ley de la espiral, o el eterno retorno de lo análogo

Se me representa la historia como una marcha, sí; no en vano es un dinamismo, un movimiento.⁷ No todo es progreso, sino que hay retrocesos; no todo es evolución, también hay involución. Hay un eterno retorno, como decía Nietzsche, pero no de lo idéntico, sino de lo semejante, de lo análogo. Mejor aún, hay *corsi* y *recorsi*, como los llamaba Vico, y, en ese sentido, no es un movimiento meramente circular, sino espiral: hay ciclos, pero no cerrados; es un movimiento cíclico, pero que avanza. Por eso, a pesar de los retrocesos que ha habido, podemos decir que hay un progreso. No es homogéneo; a veces avanzamos científica y tecnológicamente, pero no en humanismo. A veces — raramente— se avanza en los dos. Como ya he apuntado, hay un progreso moral y social, en el que se va avanzando en la aceptación y cultivo de los derechos humanos. Es un progreso en el espíritu analógico o analogizante, en la analogización. Es como una marcha de la univocidad a la equivocidad y luego a la analogicidad. De un estadio moral unívoco, en el que la ley se ha hecho todo, se pasa a un estado subsecuente equívoco, en el que, por reacción, se pisotea la ley, y se pretende vivir sin ella; y luego se pasa a un estadio final analógico, en el que se vive la ley, pero se la vive con apertura, como ley de afecto, de fraternidad.

En este proceso de crecimiento moral, primero se vive, como el niño, bajo la ley opresora; luego se pasa al desfaseamiento y rebelión de la juventud; para acabar, por fin, en la aceptación madura de la ley, en un ámbito de flexibilidad virtuosa. Es un pasar de la ley a la libertad, para integrarlas en la virtud. La ley sola excluye la libertad, pero se deriva a la libertad reclamada por oposición y por rechazo de la esclavitud de la ley; y sólo se llega a la adultez con la aceptación dinámica y libre de la ley, en la que nos iconizamos con ella, nos analogamos

⁷ Johan Huizinga, *El concepto de la historia*, pp. 85 y ss.

a ella, nos la adecuamos, la asimilamos, y es entonces, como sucede con la virtud, cuando de verdad se ejerce la libertad con autenticidad.

En un nivel más amplio, más mundial, vemos el paso desde el univocismo cerrado de la modernidad al equivocismo desenfrenado de la posmodernidad, y ahora se va gestando el analogismo, con un ser humano nuevo (especie de superhombre nietzscheano), que no esté atado al cientificismo moderno, pero tampoco hundido en el escepticismo o relativismo posmoderno. Es alguien que respeta la diferencia, pero sin perder el vínculo con la identidad, que es en lo que consiste la semejanza, la analogicidad. Según Paul Ricoeur, citando el *Sofista*, de Platón, se tiene que hablar de la analogía como intermedia entre la identidad y la diferencia.⁸

En el ámbito de la ética social o la filosofía política, se pasa del liberalismo, que labra la homogeneización, la univocidad, al comunitarismo, que corre peligro de equivocidad, por el relativismo del que a menudo se le acusa, a un analogismo que integra elementos de uno y otro, del liberalismo y del comunitarismo, haciendo un liberalismo más comunitario o un comunitarismo más liberal; es decir, una práctica de los derechos humanos que no sea tan individualista y sí más comunitaria. Se pasa por los tres lemas de la Revolución francesa: libertad, igualdad y fraternidad. Primero el univocismo de la libertad; luego el equivocismo de la igualdad, que, aun cuando suene contradictorio, no lo es: resulta del relativismo del igualitarismo, que deja — paradójicamente— demasiado lugar a las diversidades grupales; y de ahí al analogismo de la fraternidad. Pues, hay que decirlo, hemos avanzado bastante en libertad, pero menos en igualdad y mucho menos o casi nada en fraternidad.

Semejanza a pesar de la diferencia: los excluidos

Sólo si vemos desde una hermenéutica analógica a los vencidos, desposeídos y marginados, como los indígenas, veremos su identidad, sin

⁸ Paul Ricoeur, *Tiempo y narración*. III. *El tiempo narrado*, pp. 854 y ss.

desaparecer su diferencia. Sólo así captaremos algo de su cultura, sin colonizarla, sin hacerla demasiado subalterna. Sólo así alcanzaremos a ser inclusivos, a evitar la exclusión. Hay que tomar en cuenta, al escribir la historia, las relaciones de poder, como nos instan a hacerlo Foucault y los poscolonialistas. No podemos declarar como inferiores a los otros, en este caso, como lo hicieron los españoles con los indios. Un paradigma aquí — con todos sus defectos— es Bartolomé de las Casas, que fue capaz de encontrar un humanismo indígena, muy diferente del europeo, pero como análogo (predominantemente diferente pero proporcionalmente idéntico, i. e. semejante).

Hoy, más que nunca, se repite esa necesidad. Cuando se los ve desde “occidente”, vemos a los indígenas como inferiores, como subalternos. Hoy en día también tenemos necesidad de una lente más abierta y comprensiva, como la hermenéutica diatópica de Raimon Panikkar y Boaventura de Souza.⁹ Si ya en todo conocimiento el objeto es afectado o modificado, o alterado, por el sujeto (así como éste es afectado por aquél), tiene que preservarse lo más posible al objeto, para distorsionarlo lo menos posible. Es lo que nos marca la analogicidad.¹⁰

¿Cómo evitar descalificar a los sujetos/objetos de la historia, por ejemplo a los indígenas, cuando hacemos su historia? Hay que buscar las proporciones. No hacer violencia a lo historiado. Esforzarnos por dejar ser lo propio, lo diferencial. Buscar reconocer el daño que se les hizo. Tratar de aprender de los dolores que hubo. Y, sobre todo, aprender de ellos. Aprender para no repetir los males y potenciar lo bueno. Primero, reconocerlo, y luego aprovecharlo. Ni siquiera con colonialismo interno, de la nación misma, del nacionalismo. Hay que abrir los criterios, pero sin que se nos derrumbe o diluya el conocimiento.

⁹ Véase Raimond Panikkar, *La experiencia filosófica de la India*, p. 96, y Boaventura de Souza Santos, *Por una concepción multicultural de los derechos humanos*, pp. 18 y ss.

¹⁰ Luis Rionda Arreguín, “Clavijero y el problema de la verdad en la historia”, en *Reflexiones en torno a la historia*, pp. 119-139. Dice: “A un criollo como Clavijero la aniquilación de la cultura indígena es por todos conceptos reprobable, como fue el caso de los libros y pinturas que los misioneros juzgaron llenos de superstición, y por tal motivo fueron quemados” (p. 119).

Historia y naturaleza o naturaleza e historia

No me parece válida la oposición entre naturaleza e historia, de modo que se tenga que elegir una u otra, con exclusivismo. El hombre es producto de la historia, es verdad, pero no podría haber hecho nada la historia sin un substrato natural, del cual sale el hombre, para construir cultura. La misma cultura requiere de lo natural, para ser cultivo de algo. Por ello el hombre cuenta con una naturaleza histórica, es decir, que no está dada más que en una mínima parte, en sus aspectos más generales y básicos, pero tiene que desarrollarlos en el decurso de la acción histórica humana, y padeciendo también los efectos de los acontecimientos que suceden.

Ortega y Gasset decía: “el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia”.¹¹ Pero creo que puede entenderse en el sentido de que hay que privilegiar a lo que no suele recalcarse tanto. En ese sentido también decía que la historia era sistema, es decir, culminaba en algo más fijo, aunque no estático, sino fluido, dúctil: “La historia es un sistema — el sistema de las experiencias humanas, que forman una cadena inexorable y única”.¹² Sólo se entiende cada eslabón a la luz de toda la historia. Por otra parte, la razón histórica no es como la físico-matemática, pero la historia no es irracional: “Ve cómo se hace el hecho”.¹³ Por ello puede decirse que la naturaleza humana se detecta a partir de lo que se ve que ha sido en el proceso histórico. Inclusive podríamos alegar una vinculación más estrecha entre la naturaleza humana y la historia, pues, según dice Max Scheler, las teorías de la historia corresponden a las teorías del hombre. La filosofía de la historia se funda en la antropología filosófica o filosofía del hombre.¹⁴

Significativamente, las partes prácticas de la filosofía de la historia, como las consideraciones ética y política del hecho histórico,

¹¹ José Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, p. 55.

¹² *Ibid.*, pp. 58-59.

¹³ *Ibid.*, p. 68.

¹⁴ Max Scheler, *La idea del hombre y la historia*, pp. 16-17.

nos han ayudado a las partes teóricas, que son las de la antropología y la ontología. De esta manera, el conocimiento de la praxis histórica nos ayuda a comprender lo que ella arroja para el conocimiento de la teoría histórica, epistemología y metodología, y aun para lo más abstracto, como son la antropología y la ontología. Así nos basaremos en lo práctico y concreto para alcanzar debidamente lo teórico y abstracto, sin falsas ni malas abstracciones.

Ontología de la historia

Llegamos a las preguntas decisivas de la historia. ¿Qué es la historia? ¿Qué mueve la historia? ¿Hacia dónde se dirige o qué sentido tiene? Son preguntas ontológicas. Las más subidas en filosofía. O, como se prefiera, pues se las puede llamar también las más profundas, las más hondas, radicales y de principio. Van a las raíces del ser. Pero, en el caso de la historia, ella es el reconocimiento de que el ente y el ser se dan en el tiempo. De que el ente realiza su ser, o es realizado por su ser, en el tiempo. Así, el “¿qué es la historia?” podría responderse diciendo que es el hombre en devenir, en proceso. En parte por los acontecimientos, y así paga el precio del determinismo, de la finitud y la contingencia; pero, también, en parte, por su propia acción, y así cobra conciencia de su libertad, por la que es libre y responsable. Está en devenir, en proceso. Es el ente, realizado por su ser, realizándose en el tiempo.

La otra pregunta es, ¿y qué mueve a la historia? Lo cual es lo mismo que preguntar ¿qué mueve al hombre? Como dije, en parte lo mueve su libertad (conocimiento y libertad) y en parte lo mueve la circunstancia, el movimiento de los acontecimientos. Pero nunca es tanto que ahogue su libertad. Es analógico también. Ni puro determinismo ciego, unívoco, ni pura libertad sin límites, equívoca. Hay libertad, aunque limitada; y hay determinismo, circunstancias que se imponen y que arrastran; pero cada vez predomina más la libertad sobre la determinación.

Y, finalmente, ¿hacia dónde va la historia? ¿Qué sentido tiene? Es el problema del fin de la historia, de la finalidad o teleología que tiene.

Aquí es donde lucha la libertad humana para frenar toda la cantidad de determinismo y aun de absurdo que se da en la historia. Así como parece que no hay participación de la libertad en la historia, sino un seco y duro determinismo, así también parece que no hay finalidad ni sentido en la historia, pues ello implicaría que el hombre tiene suficiente libertad para imprimirlo al curso histórico. Pero, así como la libertad, poca o mucha, que hay en la historia es una conquista del hombre, así también la finalidad, el sentido de la misma, es una conquista del hombre mismo. Hay rasgos que señalan un crecimiento moral, un aumento en la democracia y en la salvaguarda de los derechos humanos. O, por lo menos, debería haberlo, y no nos parece que el decrecimiento en esa línea y el alejamiento de esos ideales sea deseable. Hay, por consiguiente, una cierta idea de progreso, al menos idealmente, aunque no se consiga mucho en la práctica. Y hacia allá es donde debe tender el hombre, en su construcción de la historia. Porque todo lo que alcance, todo lo que levante en esa línea, aunque parezca ingenuamente utópico, lo construye para sí mismo, realiza su naturaleza. En la historia, claro. Ni pura naturaleza ni pura historia, sino naturaleza dada en la historia, o historicidad que manifiesta un sustrato natural, que es, en definitiva, la esencia del hombre realizándose evolutivamente, dándose en el tiempo, donde ya no se sabe quién impulsa a quién, si el ente realiza su ser en el tiempo, o es el ser el que realiza al ente en el tiempo, o es el tiempo el que los realiza a ambos. Pero lo importante es que el ente avanza su ser, o el ser hace avanzar al ente, en el tiempo, constituyendo así la historia.

Al final de mi discurso, encuentro poco, pero suficiente. No se puede tener la super-conciencia que abarque todos los ángulos de la historia, pero se puede adoptar una mirilla que nos dé lo más que se pueda. Yo la he encontrado en la hermenéutica, más allá de la historia positivista y la historia romántica o historicista. Así se podrá sortear el universalismo sin caer en el relativismo; en otras palabras, así se podrá evitar el

univocismo sin ser atrapado por el equivocismo. Y eso es una postura analógica, la cual nos podrá ser brindada por una hermenéutica analógica. Es por eso que he privilegiado esa hermenéutica en mi discurso, que pobrementemente quiere atrapar el otro discurso, caudaloso y enorme —y, tal vez, inabarcable— de la historia.

BIBLIOGRAFÍA

- ABBAGNANO, Nicola, *Filosofía de los posible*. Buenos Aires, FCE, 1959.
- ACANDA, Jorge Luis, “¿Qué significa ser progresista en materia de pensamiento?”, en Manuel Cruz, comp., *Hacia dónde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo*. Barcelona, Paidós, 2002.
- AGUILERA, Antonio, “Huellas, marcas, indicios: las voces silenciadas (variación sobre el concepto de historia de Benjamin)”, en Manuel Cruz, comp., *Hacia dónde va el pasado. El porvenir de la memoria en el mundo contemporáneo*. Barcelona, Paidós, 2002.
- ARISTÓTELES, *Ética en Nicómaco*.
- BALTHASAR, Hans Urs von, *Das Ganze ím Fragment*. Venziger Verlag, 1963.
- BENJAMIN, Walter, “Tesis de filosofía de la historia”, en *Discursos interrumpidos*, I. Madrid, Taurus, 1973.
- BERLIN, Isaiah, *Vico y Herder*. Madrid, Cátedra, 1999.
- BEUCHOT, Mauricio, “Joaquín de Fiore. Hermenéutica e historia”, en *Studium*, núm. 44. Madrid, 2004.
- BEUCHOT, Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. 3a. ed. México, UNAM / Ítaca, 2004.
- BLOOMENBERG, Hans, *La légitimité des temps modernes*. París, Gallimard, 1999.
- BRAUDEL, Fernand, *La historia y las ciencias sociales*. 2a. reimp. México, Alianza, 1992.
- BREHIER, Émile, *Les thèmes actuels de la philosophie*. París, PUF, 1954.
- BURCKHARDT, Jacob, *Reflexiones sobre la historia universal*. 1a. reimp. México, FCE, 1971.
- BURNET, John, *La aurora del pensamiento griego*. México, Argos, 1944.

- CAGNI, Horacio y Vicente Gonzalo Massot, *Spengler, pensador de la decadencia*. 2a. ed. Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1993.
- CATURELLI, Alberto, *El hombre y la historia. Filosofía y teología de la historia*. Buenos Aires, Ediciones Guadalupe, 1959.
- COLLINGWOOD, Robin George, *Idea de la historia*. 12a. reimp. México, FCE, 1986.
- COLOMER, Eusebi, *Hombre e historia*. Barcelona, Herder, 1963.
- CORDUA, Carla, *Mundo, hombre, historia*. Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad de Chile, 1969.
- CORVINO, F., "Tommaso d'Aquino e il problema della storia", en *Incontri Culturali*, núm. 8, 1975.
- CROCE, Benedetto, *La historia como hazaña de la libertad*. 2a. ed. México, FCE, 1960.
- CRUZ CRUZ, Juan, *Filosofía de la historia*. Pamplona, Eunsa, 1995.
- CRUZ CRUZ, Juan, *La barbarie de la reflexión. Idea de la historia en Vico*. Pamplona, Eunsa, 991.
- CRUZ CRUZ, Juan, *Sentido del curso histórico*. Pamplona, Eunsa, 1991.
- CUARTANGO, Román, "Diversidad, perspectiva e innovación histórica", en *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*, núm. 28. Murcia, Departamento de Filosofía, Universidad de Murcia, ene.-abr., 2003.
- DANIÉLOU, Jean, *Essai sur le mystère de l'histoire*. París, Editions du Seuil, 1953.
- DERRIDA, Jacques, *Sobre un tema apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*. México, Siglo XXI, 1994.
- DERISI, Octavio Nicolas, *Ontología y epistemología de la historia*. Buenos Aires, 1958.
- DERISI, Octavio Nicolás, "Verdad, filosofía e historia", en *Sapientia*, vol. 13, núm. 49. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras / Universidad Católica Argentina, 1958.
- DILTHEY, Wilhelm, *Obras VII. El mundo histórico*. 1a. reimp. México, FCE, 1978.
- DILTHEY, Wilhelm, "Esbozos para una crítica de la razón histórica", en *Dos escritos sobre hermenéutica*. Madrid, Istmo, 2000.

- DILTHEY, Wilhelm, *Teoría de las concepciones del mundo*. México, Conaculta / Alianza, 1990.
- DRAY, William, *Filosofía de la historia*. México, UTEHA, 1965.
- DROYSSEN, Johann Gustav, *Histórica. Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la historia*. Barcelona, Alfa, 1983.
- FABRO, Cornelio, *Essere e storicità*. Piacenza, Divus Thomas, 1959.
- FERNÁNDEZ, C., *Dilthey*. Buenos Aires, Cetro Editor de América Latina, 1992.
- FERNÁNDEZ-SANTOS, Francisco, *Historia y filosofía. Ensayos de dialéctica*. 2a. ed. Madrid, Península, 1969.
- FILLION, Real, "L'idée de l'histoire' chez Michel Foucault", en *Science et Esprit, Revue de Philosophie et de Théologie*, vol. 55, núm. 1. Ottawa, Collège Universitaire Dominicain / Les Éditions Bellarmin, 2003.
- FLÓREZ MIGUEL, Cirilo, *Génesis de la razón histórica*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1983.
- FOUCAULT, Michel, *La arqueología del saber*. 5a. ed. México, Siglo XXI, 1978.
- FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. 10a. ed. México, Siglo XXI, 1978.
- FOUCAULT, Michel, "¿Qué es la ilustración?", en *Obras esenciales. III. Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona, Paidós, 1999.
- FOUCAULT, Michel, *Saber y verdad*. Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1991.
- FOURIER, Charles, *El nuevo mundo industrial y societario*. México, FCE, 1995 (reimp.)
- GABILONDO PUJOL, Ángel, *Dilthey: vida, expresión e historia*. Madrid, Cíncel, 1988.
- GADAMER, Hans-Georg, "Los límites de la razón histórica", en *El giro hermenéutico*. Madrid, Cátedra, 1998.
- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 1977.
- GADAMER, Hans-Georg, "Hermenéutica como filosofía práctica", en *La razón en la época de la ciencia*. Barcelona, Alfa, 1981.
- GAOS, José, "Notas sobre la historiografía", en *De antropología e historiografía*. Xalapa, Universidad Veracruzana, 1967.

- GARAUDY, Roger, *Introducción al estudio de Marx*. México, Era, 1964.
- GARCÍA GÓMEZ-HERAS, José María, *Historia y razón*. Madrid, Alhambra, 1985.
- GARCÍA VENTURINI, Jorge L., *Filosofía de la historia. Enjuiciamiento y nuevas claves*. Madrid, Gredos, 1972.
- GIUSSO, Lorenzo, *Vico en la filosofía del Barroco*. Madrid, Aula, 1955.
- GODWIN, Joscelyn, *Robert Fludd. Hermetic Philosopher and Surveyor of two worlds*. Londres, Thames and Hutson, 1979.
- GORZ, André, *Historia y enajenación*. México, FCE, 1964.
- GRAUE, Jorge, *La explicación histórica*. México, IIF, UNAM, 1974.
- HAECKER, Theodor, *El cristiano y la historia*. Madrid, Rialp, 1954.
- HAYEN, André, "Le thomisme et l'histoire", en *Revue Thomiste*, núm. 62, 1962.
- HEGEL, Georg Willhem Friedrich, *Filosofía de la historia universal*. 4a. ed. Madrid, Revista de Occidente, 1974.
- HERDER, Johann Gottfried, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Buenos Aires, Losada, 1959.
- HUIZINGA, Johan, *El concepto de la historia*. 4a. reimp. México, FCE, 1994.
- JASPERS, Karl, *Origen y meta de la historia*. 3a. ed. Madrid, Revista de Occidente, 1965.
- JOURNET, Charles, "Filosofía cristiana de la historia y la cultura", en E. Gilson et al., *Jaques Maritain, su obra filosófica*. Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1950.
- KAHLER, Erich, *¿Qué es la historia?* 7a. reimp. México, FCE, 1992.
- KANT, Immanuel, *Filosofía de la historia*. Buenos Aires, Nova, 1958.
- KANT, Immanuel, *De lo bello y lo sublime*.
- KIRN, Paul, *Introducción a la ciencia de la historia*. México, UTEHA, 1961.
- KOSELLECK, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona, Paidós, 1993.
- KOSELLECK, Reinhart y Hans-Georg Gadamer, *Historia y hermenéutica*. Barcelona, Paidós, 1997.
- KREMER-MARIETTI, A, *Jasper y la escisión del ser*. Madrid, Edaf, 1977.
- LABRIOLA, Antonio, *La concepción materialista de la historia*. México, Ediciones El Caballito, 1973.

- LLEDÓ, Emilio, "La metodología histórica de Droysen", en *Lenguaje e historia*. Barcelona, Ariel, 1978.
- LÖWITH, Karl, *El sentido de la historia*. Madrid, Revista de Occidente, 1956.
- LÖWY, Michael, *Walter Benjamin, aviso de incendio*. México, FCE, 2004.
- LYOTARD, Jean-François, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid, Cátedra, 1987.
- MACNAB, Ludovico D., *El concepto escolástico de la historia*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 1940.
- MARAVALL, José Antonio, *Teoría del saber histórico*. 3a. ed. Madrid, Revista de Occidente, 1967.
- MARITAIN, Jacques, *Filosofía de la historia*. 5a. ed. Buenos Aires, Troquel, 1971.
- MARROU, Henri-Iréné, *El conocimiento histórico*. Barcelona, Labor, 1958.
- MARX, Karl, *Manuscritos económicos filosóficos de 1844*.
- MILLÁN PUELLES, Antonio, *Ontología de la existencia histórica*. Madrid, Rialp, 1955.
- NIEBUHR, Reinhold, *Faith and History*. Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1949.
- NIETZSCHE, Friedrich, "De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida (1874)", en *Obras completas*, t. II. 3a. ed. Buenos Aires, Aguilar, 1959.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Nachgelassene Fragmente*, 7[60], en G. Colli y M. Montinari, eds., *Werke*. Berlín, Walter de Gruyter, 1967 ss., VIII, 1, 299.
- NIETZSCHE, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pensamiento*.
- ORTEGA Y GASSET, José, *Historia como sistema*.
- PADOVANI, Umberto A., "Storia e metafisica", en *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, núm. 41. Milán, Università Cattolica del Sacro Cuore, 1949.
- PANIKKAR, Raimond, *La experiencia filosófica en India*. Madrid, Trotta, 2013.
- PAZ, Octavio. *Conjunciones y disyunciones*.

- PELLEGRINO, Ubaldo, "La storia nella metafisica dell'essere", en *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 52. Milán, Universitá Cattolica del Sacro Cuore, 1960.
- PERELMAN, Chaïm, "Consideration sur la raison pratique", en *Le champ de l'argumentation*. Bruselas, Presses Universitaires de Bruxelles, 1970.
- PEREYRA, Carlos, *Configuraciones: teoría e historia*. México, Edicol, 1979.
- PEREYRA, Carlos, *El sujeto de la historia*. Madrid, Alianza, 1984.
- PEIRCE, Charles Sanders, *La ciencia de la semiótica*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1976.
- POPPER, Karl R., *La sociedad abierta y sus enemigos*. Buenos Aires, Paidós, 1967.
- POPPER, Karl R., *Miseria del historicismo*. Madrid, Taurus, 1956.
- POPPER, Karl R., *La lógica de la investigación científica*. Madrid, Tecnos, 1962.
- RICOEUR, Paul, *Histoire et vérité*. París, Editions du Seuil, 1955.
- RICOEUR, Paul, *Ideología y utopía*. Barcelona, Gedisa, 1989.
- RICOEUR, Paul, "La estructura, la palabra y el acontecimiento", en *Hermeneútica y estructuralismo*. Buenos Aires, Ediciones Megápolis, 1975.
- RICOEUR, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid, Trotta, 2003.
- RICOEUR, Paul, *Relato: historia y ficción*. Zacatecas, Dosfilos, 1994.
- RICOEUR, Paul, *Tiempo y narración. I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México, Siglo XXI, 1995.
- RICOEUR, Paul, "The Hermeneutical Function of Distanciation", en *Hermeneutics and the Human Sciences*. Ed. y trad. de John B. Thompson. Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- RICOEUR, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*. México, Siglo XXI, 1970 (2004)
- RIONDA ARREGUÍN, Luis, "Clavijero y el problema de la verdad en la historia", en *Reflexiones en torno a la historia*. México, Universidad de Guanajuato, 1998.
- ROMERO CUEVAS, José Manuel, "Los frágiles cimientos del presente. La genealogía nietzscheana y la verdad de la historia", en *Estudios Nietzsche*, núm. 3. Málaga, Universidad de Málaga / Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche, 2003, pp. 141-161.

- ROSEN, S., *The Question of Being. A Reversal of Heidegger*. New Haven, Yale University Press, 1995.
- SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*. Madrid, BAC, 1955.
- SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo, *Filosofía de la praxis*.
- SCHAFF, Adam, *Historia y verdad*. México, Grijalbo, 1974.
- SCHELER, Max, *La idea del hombre y de la historia*. Buenos Aires, Siglo Veinte, 1967.
- SCHIEDER, Theodor, *La historia como ciencia*. Buenos Aires, Sur, 1970.
- SCHNÄDELBACH, Herbert, *La filosofía de la historia después de Hegel*. Buenos Aires / Barcelona, Alfa, 1980.
- SOUZA SANTOS, Boaventura de, *Por una concepción multicultural de los derechos humanos*. México, UNAM, 1998.
- TAYLOR, Charles, *Hegel*. Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- TAYLOR, Charles, "La importancia de Herder", en *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona, Paidós, 1997.
- THYSEN, Johannes, *Historia de la filosofía de la historia*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1954.
- TODOROV, Tzvetan, *Teoría del símbolo*. Venezuela, Monte Ávila, 1993.
- TREJO, Wonfilo, *Introducción a Dilthey*. México, Universidad Veracruzana, 1962.
- VASCONCELOS, José, *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana*.
- VATTIMO, Gianni, "Historia de la salvación, historia de la interpretación", en Lluís X. Álvarez, ed., *Gianni Vattimo: Filosofía, política, religión. Más allá del pensamiento débil*. Oviedo, Ediciones Nobel, 1996.
- VICO, Giambattista, *Principios de ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*. Barcelona, Planeta-DeAgostini, 1996.
- VOEGELIN, Eric, *Los movimientos de masas gnósticos*. Madrid, Taurus, 1966.
- VOGT, Joseph, *El concepto de la historia de Ranke a Toynbee*. Madrid, Guadarrama, 1971.
- WALSH, William Henry, *Introducción a la filosofía de la historia*. 8a. ed. México, Siglo XXI, 1978.
- WEIL, Eric, *Aristote et l'histoire*. París, Vrin, 1960.

- WEST, Delno C. y Sandra Zimdars-Swartz, *Joaquín de Fiore. Una visión espiritual de la historia*. México, FCE, 1986.
- WHITE, Hayden, *El contenido de la forma*. Barcelona, Paidós, 1992.
- WHITE, Hayden, *El texto histórico como artefacto literario y otros escritos*. Barcelona, Paidós, 2003.
- WHITE, Hayden, *Metahistoria*. México, FCE, 1992.
- WHITE, Hayden, "The Metaphysics of Narrativity: Time and Symbol In Ricoeur's Philosophy Of History", en David Wood, ed., *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*. Londres / Nueva York, Routledge/ Taylor y Francis Group, 1991.
- WINDELBAND, Wilhelm, *La filosofía de la historia*. México, FFL, UNAM, 1958.

ÍNDICE

Introducción	7
Breve repaso de la historia de la filosofía de la historia	
Edad antigua y Edad Media	
Grecia y Roma	14
El cristianismo	16
San Agustín	17
Otón de Freising	22
Joaquín de Fiore	22
Santo Tomás de Aquino	28
Dante Alighieri	35
Edad moderna y edad contemporánea	
Vico	37
Kant	43
Herder	44
Hegel	46
Romanticismo	49
Positivismo	52
Marx	53
Historicismo	54
Nietzsche	57
Collingwood	59
Jaspers	61
Benjamin	62
Foucault	65
La vía de la hermenéutica	66

La filosofía de la historia: su objeto, su método y sus dimensiones o aspectos	
¿Qué es filosofía de la historia?	73
Despliegue de visualizaciones	76
Epistemología de la historia	78
Enseñanzas políticas de la historia	79
Lecciones de la historia para el progreso ético del hombre	81
Enseñanzas de la historia sobre la naturaleza humana y sobre la ontología del hombre	81
El sentido de la historia	83

Historiografía, filosofía de la historia y hermenéutica	
Historia, filosofía y filosofía de la historia	87
Historiografía y filosofía de la historia	90
El sentido en la historia	92
La filosofía de la historia como colectora de sentido histórico ..	94
Sentido hacia el pasado y sentido hacia el futuro	95
Niveles de sentido	97

La hermenéutica en la filosofía de la historia	
Un ejemplo: Giambattista Vico, desde la perspectiva de Gadamer	101
Historia: memoria e identidad de los pueblos. Referencia y sentido en la historia	106
Historia y libertad, objetividad y subjetividad, universalidad y particularidad	110

Hermenéutica analógica e historia	
La interpretación y sus niveles	114
El fragmento en el todo y el todo en el fragmento	120
Los sentidos de la historia: literal y alegórico	122

La hermenéutica analógica y el sentido de la historia	
Curso de la historia y escritura de la historia	127

¿Sentido en la historia?	131
Sentido ético-antropológico de la historia	132
Explicación y comprensión de la historia	134
Analogía e iconicidad en la historia	136
El hombre como microcosmos y la historia	
Microcosmos e historia	142
Conciencia de la historicidad	144
Ontología de la historia	146
Epistemología de la historia	151
Axiología de la historia	156
Intento de aplicación práctica	
Consideraciones epistemológicas y metodológicas previas a la aplicación de la filosofía de la historia	160
La historia mexicana	162
La “historia universal”	162
La ley del crecimiento moral y social	164
Ley de la espiral, o el eterno retorno de lo análogo	165
Semejanza a pesar de la diferencia: los excluidos	166
Historia y naturaleza o naturaleza e historia	168
Ontología de la historia	169
Bibliografía	173

Hermenéutica analógica y filosofía de la historia. Del fragmento como símbolo del todo, de Mauricio Beuchot editado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de imprimir en el mes de septiembre de 2024 en el taller de Color Arte, Rinconada Macondo, Edificio José A., colonia Pedregal de Carrasco, Alcaldía Coyoacán, CDMX. Se tiraron 300 ejemplares impresos offset en papel cultural de 95 gramos. La tipografía se realizó en tipos Adegas Serif. El diseño de los forros e interiores fue realizado por Alejandra Torales M., con colaboración de Daniela Macías Galván. La formación estuvo a cargo de Cuatro Diseño. Cuidó la edición
Juan Carlos H. Vera.

Ekató, serie coordinada por Frances Rodríguez Van Gort, Roberto de Jesús Villamil Pérez, Federico José Saracho López y Juan Carlos H. Vera.

EKATÓ

EKATÓ

