

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA: UNA INTRODUCCIÓN ICONOCLASTA

Rogelio Laguna
Coordinador



Asociación
Interdisciplinaria para el
Estudio de la Historia de México

Filosofía de la historia:
Una introducción iconoclasta

Filosofía de la historia:
Una introducción iconoclasta

ROGELIO LAGUNA

Coordinador

Asociación Interdisciplinaria para
el Estudio de la Historia de México, A.C.
México, 2022

Filosofía de la historia: Una introducción iconoclasta

Primera edición, junio de 2022

ISBN: 978-607-99719-2-2

D.R. © Asociación Interdisciplinaria para el Estudio de la Historia de México, A.C.

Avenida Instituto Técnico Industrial número 60, interior 1, Colonia Agricultura, Alcaldía Miguel Hidalgo, México, Ciudad de México, C. P. 11360.

Esta publicación presenta los resultados de investigaciones científicas y contó con dictámenes de expertos externos, de acuerdo con las normas editoriales de la **Asociación Interdisciplinaria para el Estudio de la Historia de México, A.C.**

Esta obra es responsabilidad única y exclusiva de sus autores. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de la Asociación.

Se prohíbe la reproducción, el registro o la transmisión parcial o total de esta obra por cualquier sistema de recuperación de información, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electro-óptico, por fotocopia o cualquier otro, existente o por existir, sin el permiso previo o escrito del titular de los derechos correspondientes.

Este libro se publica sin fines de lucro. Queda prohibida su venta.

Diseño de interiores y portada: Gabriela Rivas Enciso y Brenda Laguna

Corrección de estilo: Jocelyn Toledo

Impreso y hecho en México / *Printed and made in Mexico*

B51.4
L34863

Filosofía de la historia : una introducción iconoclasta

Rogelio Laguna coordinador.

Primera edición. – México: Asociación Interdisciplinaria para el Estudio de la Historia de México, A.C., 2022.

1 texto. 210 p. ; 24cm

ISBN: 978-607-99719-2-2

1 Historia – filosofía 2 Iconoclastas 3 Historiografía



Asociación
Interdisciplinaria para el
Estudio de la Historia de México

Mesa Directiva, Periodo 2021-2024:

Dr. RODRIGO ANTONIO VEGA Y ORTEGA BAEZ

Presidente

Mtro. ROGELIO ALONSO LAGUNA GARCÍA

Secretario

Dr. LUIS ARTURO GARCÍA DÁVALOS

Tesorero

La verdadera imagen del pasado se desliza veloz.
Al pasado sólo puede detenersele como una imagen
que, en el instante en que se da a conocer, lanza una
ráfaga de luz que nunca más se verá.

Walter Benjamin (1940)

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

ROGELIO LAGUNA.....15

INTRODUCCIÓN. ¿DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE FILOSOFÍA DE LA HISTORIA? UN PUNTO DE PARTIDA

RICARDO BERNAL LUGO.....21

I. UNA APROXIMACIÓN A LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN IMMANUEL KANT

PRETT RENTERÍA TINOCO.....29

II. MARX FRENTE AL ROMANTICISMO

ANDRÉS INURRETA/ ROGELIO LAGUNA.....47

III. KIERKEGAARD: REFLEXIONES EN TORNO A LA HISTORIA

AZUCENA PALAVICINI.....63

IV. DE LA CIENCIA DE LA HISTORIA A LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA: APUNTES PARA TRAZAR LA IDEA DE LO HISTÓRICO EN DILTHEY

CARLOS ROMÁN DÁVILA SUAZO.....77

V. NIETZSCHE: LA HISTORIA COMO PADECER Y ACAECIMIENTO

MARIO. A. SANDOVAL.....97

VI. DE LA AUSENCIA DE DIOS A LA NADA. MARÍA ZAMBRANO, EL DEVENIR DE LA HISTORIA Y LA MODERNIDAD

ROGELIO LAGUNA/ DARÍO CAMACHO LEAL.....111

VII. E. NICOL Y EL FUNDAMENTO ONTOLÓGICO DE LA HISTORICIDAD EN EL SER HUMANO

MARIO A. ESCALANTE VILLEGAS.....125

VIII. EL SENTIDO DADO A LA HISTORIA DE AMÉRICA LATINA EN EL PRIMER ENRIQUE DUSSEL DIEGO MOROLLÓN.....	143
IX. ONTOLOGÍA E HISTORICIDAD EN LA FILOSOFÍA DE BRUNO LATOUR ALBERTO VILLALOBOS MANJARREZ.....	159
X. HISTORIA, FIN DE UN CONCEPTO. REFLEXIONES SOBRE TECNO-SENSIBILIDAD, MEDIACIÓN Y ÉXTASIS ALEJANDRO MASSA VARELA.....	175
XI. ESCATOLOGÍA Y POSTHISTORIA. UNA LECTURA DE ¿EL FIN DE LA HISTORIA? DE FRANCIS FUKUYAMA A TRES DÉCADAS DE SU PUBLICACIÓN OMAR ARRIAGA GARCÉS.....	195

PRESENTACIÓN

La preocupación por la historia ha acompañado a la humanidad desde tiempos remotos. Según la tradición occidental, el estudio de la misma inicia cuando se diferencia del relato mitológico en la antigua Grecia, alrededor del siglo V a.C. con Heródoto. No obstante, todavía en descripciones de todas las regiones del mundo conocidas hasta entonces se halla algo de mito combinado con datos geográficos y demás leyendas orales que eran consideradas como verdaderas; aquí, se observa un rasgo crucial que distinguirá a la Historia del relato mitológico: la verdad o falsedad comprobable acerca de los hechos que se registran como fundacionales de cada región. Y dicho rasgo será nodal a partir de los griegos para los siguientes historiadores antiguos al momento de plasmar y de dejar rastro de sus investigaciones, como bien se conoce sobre Tucídides y Polibio. La historia entonces era algo parecido a una documentación sobre los acontecimientos relevantes para cada pueblo o civilización que carecía de una metodología definitiva, pero que ya poseía un orden y noción cronológicos de los mismos, lo cual brindaba a la historia reflexionada una posición muy por encima del mito.

Con el nacimiento del cristianismo, el pensamiento sobre el pasado se combina con la presencia preponderante de los relatos bíblicos que serán el eje de este quehacer durante la Edad Media. No será sino hasta el siglo XVIII con Immanuel Kant que la reflexión concienzuda sobre el sentido, propósito y utilidad de la misma sean evaluados desde una perspectiva estrictamente racional y filosófica, aunque, por supuesto se trata de un saber que va madurando durante el humanismo renacentista y la ilustración. Es el caso de Baruch Spinoza, quien en su *Tratado teológico político* (1670) demostró por qué los relatos de la Biblia eran absurdos, es decir, llenos de contrariedades lógicas, a partir de la noción de "sentido común". También encontramos importantes formulaciones sobre la historia en Maquiavelo, Voltaire y otros pensadores modernos. ¿Por qué la preocupación de los filósofos por la historia?, ¿cuáles fueron las causas que los hicieron voltear de la metafísica hacia la historia como problema epistemológico, político y filosófico? Son algunas de las preguntas que orientan este volumen. Sin detenernos en más detalles sobre el desarrollo del concepto de historia como disciplina (obviando al mismo tiempo la explicación etimológica del término)

pasemos directamente al tema que atañe a este libro: la filosofía de la historia. Un territorio de la filosofía que ha tenido diversas rutas a lo largo de los siglos y que ha configurado problemas propios. Hemos compilado en este volumen una serie de estudios acerca de algunos pasajes de este desarrollo, algunos de sus exponentes y cuestionamientos.

En las reflexiones que ofrecemos se podrán encontrar exposiciones sobre posturas acerca de la filosofía de la historia que podemos considerar como clásicas y canónicas, entre las que se encuentran Kant, Marx y Dilthey, pero hemos buscado también abrir estas páginas a quienes han buscado establecer posturas críticas que contrastan con las posturas tradicionales sobre la historia y que incluso han ofrecido una visión a contracorriente. Es el caso de Nietzsche, Kierkegaard y María Zambrano, pasando por la escuela de Kyoto, Enrique Dussel y Bruno Latour. Si bien no se trata de un mapa de ruta absolutamente nuevo y transgresor, sí buscamos que sea una narración ampliada con nuevas voces de cómo los pensadores y pensadoras han pensado sobre la historia. Se trata de salir de una interpretación de la historia dominada por Marx y Hegel, para escuchar nuevas posiciones que nos ayuden a comprender cómo debe pensarse el transcurrir del tiempo, nuestro tiempo.

En la introducción al tema del libro, Ricardo Bernal nos presenta como punto de partida la posición sobre la historia de Kant, Hegel y Marx. Se trata de la presentación de doctrinas clásicas e insoslayables sobre este tema, punto de partida del cual buscaremos construir alternativas a lo largo de las páginas subsecuentes. Sin olvidar que estos autores de alguna forma son el telón de fondo de muchas discusiones sobre la filosofía de la historia.

En el primer capítulo, Prett Rentería Tinoco realiza una breve introducción a los antecedentes históricos de la metafísica para comprender por qué la nueva propuesta epistemológica de I. Kant incide de manera directa en la idea de progreso, propia del siglo XVIII en Europa. Después, realiza una evaluación de los postulados kantianos sobre la historia en *Idea de historia universal en sentido cosmopolita*, con la intención de observar de qué manera su teoría del conocimiento deviene del método al momento de interpretar los acontecimientos históricos en un sentido positivo para Occidente.

En el segundo capítulo, Azucena Palavicini explora algunas de las reflexiones de S. Kierkegaard en torno a la historia, a partir de tres

temáticas fundamentales: su relación con Hegel, su relación con el individuo y su concepción de la temporalidad. De esta forma, no sólo pretende mostrar las consideraciones del autor respecto a esta temática en particular, sino también explorar algunos derroteros de su filosofía de manera general para así contextualizar el papel de la historia en las cavilaciones del filósofo danés.

En el tercer capítulo, Andrés Inurreta y Rogelio Laguna exponen la posibilidad considerada por Marx de crear una filosofía de la historia científica que se deslinde del ámbito de lo meramente especulativo para tomar como método de análisis de la historia a la dialéctica materialista. Sin embargo, nos mencionan, los diversos matices existentes en las teorías de Karl Marx sobre el sujeto que ajusta lo real a sus necesidades, lo acerca todavía a una perspectiva romántica de la historia, lo cual, señalan los autores, permite asimilar y contextualizar su obra.

En el cuarto capítulo, Carlos Román Dávila Suazo realiza un acercamiento al debate suscitado durante el periodo decimonónico entre las disciplinas humanísticas y las ciencias naturales en Occidente, ello nos ilustrará sobre el contexto en el que W. Dilthey pensó las ciencias del espíritu. En una segunda sección, trata de sopesar cuál es el lugar que la comprensión ocupa dentro de las ciencias del espíritu, y para tal cometido será necesario incluir algunas consideraciones sobre hermenéutica. Finalmente, se observa cómo el proyecto diltheyano de una crítica de la razón histórica generó un modelo del saber de esta disciplina, el cual perduraría hasta bien entrado el siglo XX.

En el quinto capítulo, Mario A. Sandoval demuestra que no toda la obra de F. Nietzsche es destructora, puesto que el caminante de Sils-Maria desvela de manera cruda y sin reparos, las afecciones y trastornos que existen con el “exceso de historia”. Pero también reconoce que en ella hay una fuerza plástica que permite vivificar el presente y retornar a la vida la posibilidad de valor; una de las líneas de pensamiento que mantendrá a lo largo de su propuesta filosófica conocida posteriormente como vitalismo, la cual será considerada como una crítica radical en la historia del pensamiento y, por lo tanto, de las disciplinas teórico-científicas conocidas hasta entonces.

En el sexto capítulo, Rogelio Laguna y Darío Camacho Leal exploran la relación dialéctica entre lo *sagrado* y lo *divino* en nuestra época, y cuál es la forma que la vida humana ha tomado cuando parece que la vía de lo divino ha sido cancelada y los dioses ya no hablan a

quienes antes los referían permanentemente. Dejando frente a nosotros una realidad incapaz de tomar nueva forma. Nos refieren a tres capítulos de *El hombre y lo divino* en los que María Zambrano reflexiona sobre la modernidad y el hombre moderno: “Dios ha muerto”, “El delirio del superhombre” y “La Nada”.

En el séptimo capítulo, Mario A. Escalante Villegas presenta de manera breve dos de las obras más representativas de Eduardo Nicol, *Historicismo y existencialismo* y *La idea del hombre*. Centra su investigación en la segunda para brindar al lector una idea general de la propuesta filosófica nicoliana en torno a la problemática de la filosofía contemporánea y así “darle valientemente la cara al problema ontológico que plantea el hecho de la historicidad de lo humano”. Así, vemos contrapuestos los conceptos de historicismo y de existencialismo, tan en boga en las discusiones filosóficas a lo largo del siglo XX, y los cuales contraponen y enfrentan las reflexiones de fenomenólogos como E. Husserl y M. Heidegger con las ideas desarrolladas por Jean-Paul Sartre sobre la perspectiva ontológica del devenir histórico del ser humano.

En el octavo capítulo, Diego Morollón comenta las primeras hipótesis históricas del filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel, autor en el que se constata la articulación de diversos campos de estudio, como la filosofía, la teología y por supuesto, en su primera etapa, la historia. Se aborda particularmente dos de sus primeros trabajos, por un lado, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*; por el otro, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, editados entre 1966 y 1967, respectivamente, y a partir de los cuales se desarrollan las reflexiones sobre el papel de la teología de la liberación en relación con la interpretación histórica de los sucesos políticos de tal periodo en Latinoamérica, tema central de este capítulo.

En el noveno capítulo, Alberto Villalobos Manjarrez versa sobre las tensiones, paradojas y contradicciones en que, según la tesis de Bruno Latour, se ha constituido la modernidad; en parte, como la elaboración de procesos de purificación desde los cuales se busca delimitar de modo estricto tanto los campos y las prácticas del saber, como los modos de existencia de las entidades humanas y no humanas. Es así que en este trabajo se plantean dos interrogantes principales respecto a la ontología de Latour, a saber, ¿qué son las entidades mixtas e híbridas, compuestas de naturaleza-cultura y vinculadas mediante redes, que constituyen la realidad? y ¿en qué consiste la historicidad de estas entidades y sus

relaciones? Por lo tanto, dichas interrogantes serán el hilo conductor de este capítulo, en el cual se abordan las problemáticas propias a la interdisciplinariedad característica de la labor teórica contemporánea.

En el décimo capítulo, Alejandro Massa Varela realiza una revisión de la Escuela de Kyoto, un movimiento de innovación que pretendía la articulación de ideas tanto religiosas como filosóficas durante la primera mitad del siglo XX en Japón. Movimiento embebido de las aventuras europeas de sus principales figuras, Nishida, Tanabe y Nishitani, discípulos de E. Husserl y M. Heidegger, lectores de Eckhart, Pascal y Nietzsche, los cuales concluyeron en una vuelta hacia el fulgor secreto o no muy bien apreciado en Occidente de las propias contribuciones intelectuales y contemplativas de su país común, entre ellas, las de distintas sectas budistas, como El Chan/Zen y La Tierra Pura. Así, la Escuela de Kyoto pretendió disolver los malos entendidos entre culturas, regresar a fertilizar ideas y despejar aspectos de la teología y la filosofía y su relación con la historia como disciplina viva, tema capital de este apartado.

Finalmente, en el onceavo capítulo, Omar Arriaga Garcés analiza cómo se ha pasado más allá de la frontera de la historia hasta arribar a un estado casi metafísico en la disciplina misma, más propio de la escatología que del devenir político de las sociedades modernas, Al menos eso afirma Fukuyama en su discurso sobre “el fin de la historia”, tema de este capítulo en el que Arriaga revisa esta perspectiva desde la teoría política contemporánea en contraposición con los presupuestos tradicionales de la disciplina histórica y con el cual finaliza este libro.

Es claro que todavía puede ampliarse el recorrido que aquí presentamos, consideramos, sin embargo, que esta serie de estudios que ofrecen un panorama renovado sobre la filosofía de la historia que permitirá futuros diálogos y abordajes sobre esta cuestión fundamental. En un momento donde la incógnita sobre la historia nos inquiera más que nunca finalizo agradeciendo a todas las personas que contribuyeron a este libro y que hicieron posible su publicación.

Rogelio Laguna
Pandemia 2021-Primavera 2022

INTRODUCCIÓN

¿DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE
FILOSOFÍA DE LA HISTORIA? UN PUNTO DE
PARTIDA

Ricardo Bernal Lugo
Universidad La Salle, CdMX

Desde Kant hasta Adorno y Horkheimer, el proyecto de una filosofía de la historia ha estado marcado por el intento de encontrar un sentido racional en la trama de acontecimientos humanos. De acuerdo con Kant (1724-1804), la razón (*Vernunft*) se distingue del entendimiento (*Verstand*) porque busca la unidad del conocimiento bajo la forma del *sistema*: “lo que ella [la razón] intenta lograr, es la *sistematización* del conocimiento, es decir su interconexión a partir de un solo principio” (KrV B673). En ese sentido, es propio de la razón suponer que el conocimiento no es fragmentario, sino que forma parte de un todo que “precede” a las partes. Como el propio autor reconoce, esa presuposición no puede ser constatable en los hechos o, en sus propias palabras, “no puede decirse que sea el concepto de un objeto”. Esto es así porque no se trata de un hallazgo proveniente de un juicio científico, sino de una “exigencia” de la razón (*Vernunft*). Mientras que las ciencias pretenden unificar las intuiciones de la experiencia con los conceptos, las *ideas de la razón* orientan nuestro conocimiento aun cuando no dependan de ningún contenido empírico. En gran medida, la *Crítica de la Razón Pura* puede leerse como un esfuerzo por mostrar que incluso si la filosofía no puede ser considerada como ciencia, ella no está destinada a sucumbir a los excesos de la teología racional, la psicología racional o la cosmología –cuya forma de proceder transgrede los límites de la razón–, sino que tiene un campo fértil estudiando dichas *ideas* en tanto que son ellas las que permiten organizar y delimitar cualquier tipo de conocimiento.

De ahí que en Kant la filosofía sea inseparable de la búsqueda de un conocimiento *sistemático* capaz de dar orden a la multiplicidad “rapsódica” de la realidad en todos sus ámbitos. Ahora bien, esta exigencia

de *sistematicidad* en el conocimiento de la realidad no solo se hace presente en lo tocante a la *naturaleza*, sino también en lo referente a la *historia*. Así como el modelo de la mecánica newtoniana permitía explicar el movimiento de los cuerpos físicos a partir de leyes y principios, la razón exige que nuestro conocimiento de los fenómenos históricos se encuentre guiado por algún principio rector. Este es precisamente el *leitmotiv* de *Idea para una historia Universal en clave cosmopolita* en donde Kant plantea la necesidad de discernir “leyes Universales de la Naturaleza” en la Historia, a pesar de lo caótico que se le presente a los individuos y a los pueblos su propio acontecer. En su aspecto propiamente filosófico, la historia es la vía por la cual la razón puede encontrar sentido a la acción humana que, considerada en su singularidad, no parece estar guiada por ley o principio alguno.

En este orden de cosas al filósofo no le queda otro recurso –puesto que no puede presuponer en los hombres y su actuación global ningún propósito racional propio– que intentar descubrir en este absurdo decurso de las cosas humanas una *intención de la Naturaleza*, a partir de la cual sea posible una historia de criaturas tales que, sin conducirse con arreglo a un plan propio, sí lo hagan conforme a un determinado plan de la Naturaleza (Ak. VIII, 18)

En efecto, dado que no es posible encontrar un *propósito* en la acción de los individuos y en el camino de los pueblos, la razón se ve obligada a postular un hilo conductor en la Naturaleza. Este desplazamiento lleva al alemán a considerar a los seres humanos de acuerdo con sus *disposiciones naturales*, las cuales sólo tienen sentido en la medida en que tienden a cumplirse, pues de otra manera no tendrían razón de ser. Sin embargo, su cumplimiento cabal no ocurre en los individuos, sino en la *especie*. En tanto que el ser humano es la única *especie* dotada de razón, su realización no puede sino estar ligada a ella. Kant se esfuerza en mostrar que a través del antagonismo la Naturaleza cumple su “plan oculto” el cual consiste en la formación de una constitución moral y una constitución política capaces de consolidar la armonía y la paz entre los seres humanos y las naciones a fin de que la humanidad pueda desarrollar sus disposiciones. En el octavo principio de *Idea para una historia Universal en clave cosmopolita* esto se expresa de manera nítida: “Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un plan oculto de la Naturaleza para llevar a cabo una

constitución interior y –a tal fin– exteriormente perfecta, como el único estado en el que puede desarrollar plenamente todas sus disposiciones en la humanidad” (Ak, VIII, 27).

Ahora bien, en tanto que se orienta por la necesidad de demostrar que la Historia Universal puede ser concebida reflexivamente como el despliegue de la razón, entendida como el proceso de autoconciencia del espíritu (y, por ende, como un progresivo camino de ampliación de la libertad), la filosofía de la historia de Hegel no es sino una radicalización del planteamiento kantiano. Al igual que el oriundo de Königsberg, Hegel está convencido de que la filosofía tiene la tarea de encontrar un sentido racional en los acontecimientos que en principio parecen meramente contingentes: “La consideración filosófica no tiene otro designio que eliminar lo contingente”. Sin autor de la *Fenomenología del Espíritu*, ese sentido no es un postulado de la razón entendida como facultad subjetiva, sino una realidad presente en el mundo objetivo: “Debemos buscar en la historia un fin universal, el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo o del ánimo”.¹ Además, este “fin” no puede ser pensado como una intención de la Naturaleza, sino en estricto sentido, como un producto espiritual, esto es, como resultado del proceso mismo de formación de la autoconciencia. En términos hegelianos, afirmar que el sentido de la historia proviene de una exigencia de la Naturaleza es simplemente contradictorio pues el espíritu se define por su separación de la inmediatez natural.

Hegel define este espíritu por la separación de la naturaleza como ámbito inmediato de realidad. Tenemos una nada inicial del espíritu, una orfandad de la naturaleza y de sí mismo. Por eso es el reino del trabajo, de la formación, del hacerse, del construirse a sí mismo sin apelar a la naturaleza. Lo que parece evidente es que el espíritu, entendido como aquello que se autocrea en el proceso de la historia con la mediación de la voluntad y de la conciencia de su hacerse, tiene un componente ontológico mínimo: es una subjetividad separada de la naturaleza.²

¹Ibid.

² José Luis Villacañas, “La Filosofía del idealismo alemán” , Vol. II, *La hegemonía del pensamiento de Hegel*, p. 256.

Es esta “subjetividad separada de la naturaleza” la que reflexivamente debe encontrar la necesidad en su camino de autocreación. Y la filosofía, cuya característica primordial es su aproximación conceptual, es la única disciplina capaz de advertir la racionalidad de ese proceso. Para Hegel es en los Estados, como síntesis de las convicciones humanas y las instituciones, donde se manifiesta mejor este proceso evolutivo en el que la libertad se va determinando por etapas. En efecto, en el Estado los hombres se dan su propia “ley” independientemente de las exigencias de la naturaleza. No obstante, se trata de una ley que no sólo se encuentra en las convicciones de los sujetos, sino que se “objetiva” en sus instituciones y sobre todo en las “constituciones” de los pueblos. Así, la filosofía de la historia hegeliana se revela como el portentoso intento de mostrar cómo, por detrás del teatro visible de pueblos que nacen y mueren, la libertad se abre camino, primero, en el interior de un estado (derecho público) y posteriormente en la relación entre los estados (derecho internacional).

Aun cuando Marx hizo todo lo posible por tomar distancia de los resabios metafísicos del idealismo alemán, existen pasajes en su obra que muestran hasta qué punto la convicción de que era posible identificar un sentido en la historia aproximándose a ella desde un procedimiento racional seguía sobrevolando el ambiente intelectual de su tiempo. Así, por ejemplo, la famosa afirmación del *Manifiesto comunista* según la cual “la historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases” puede ser concebida como una conversión materialista del afán filosófico de encontrar un hilo conductor en la ingente constelación de acciones humanas. Y aun si consideramos que la representación de la historia como escenario de la lucha de clases es un principio metodológico y no un vestigio teleológico, es difícil ignorar que el autor de *El Capital* se sintió atraído por la idea de que la emergencia del proletariado presagiaba el fin de la burguesía y, con él, el inicio de una sociedad sin antagonismos ni clases.

Cuando el proletariado en lucha contra la burguesía se constituye obligadamente en clase, cuando se erige por una revolución en clase dominante y, como clase dominante, suprime violentamente las antiguas condiciones de producción, entonces suprime, junto con esas condiciones de producción, las condiciones determinantes del antagonismo de clase, de las clases en general, y con ello su propia dominación como clase. En lugar de la vieja

sociedad burguesa con sus clases y sus antagonismos de clase, surge una asociación en que el libre desenvolvimiento de cada uno es la condición del libre desenvolvimiento de todos.³

Es bien conocida la tesis de Karl Löwith según la cual la filosofía de la historia como “interpretación sistemática del mundo según un principio rector” no sería sino una traducción secularizada de la teología “en tanto historia de la salvación”.⁴ En su ya clásico *Weltgeschichte und Heilgeschichte*—traducido como *Historia del mundo y salvación*—, publicado en el ya lejano año de 1947, el alemán sostuvo que la concepción de la evolución progresiva de la historia humana es, en última instancia, una forma de afrontar el problema teológico del “mal y del sufrimiento” postulando su paulatina desaparición en un futuro aún por llegar. Así, en la filosofía de la historia de autores como Burkhardt, Marx, Hegel o Kant se encontraría una versión secularizada de la convicción de origen judeocristiano según la cual el transcurrir del tiempo tiene una dimensión escatológica: “Para judíos y cristianos historia significa, ante todo, historia de la salvación. En cuanto tal es un asunto de profetas y predicadores. El *factum* de la filosofía de la historia y su pregunta por un sentido último surgió de la creencia escatológica en un fin último de la historia de la salvación”.⁵

Hans Blumenberg apuntó con agudeza que la tesis de Löwith en realidad depende de una convicción previa de inspiración nietzscheana, según la cual el cristianismo habría roto con la cosmología antigua y su concepción cíclica del tiempo inaugurando una comprensión lineal de la historia. En realidad, la tesis de la secularización permitiría compactar a la Edad Media y a la Edad Moderna en “un *único* episodio de interrupción de la vinculación entre el hombre y el cosmos”.⁶ En última instancia, el alumno de Heidegger buscaría desdibujar cualquier originalidad en la edad moderna para subsumirla en una narrativa nostálgica basada en la idea de un *encubrimiento* y una *pérdida*, a saber, la de una relación más originaria del hombre con la naturaleza: “el progreso desenmascarado como un destino sería la consecuencia tardía... de la antigua violación de

³ Karl Marx, *Manifiesto del partido comunista*, p. 56.

⁴ Karl Löwith, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, p. 13.

⁵ *Ibid.*, p. 17.

⁶ Hans Blumenberg, *La legitimación de la Edad Moderna*, p. 36.

un derecho, violación de aquel derecho que la naturaleza tiene respecto al hombre”.⁷ Blumenberg, en cambio, insiste en que la filosofía de la historia no es una simple “traducción”, sino que “se vale” de los instrumentos escatológicos de la teología para operar un proceso desecularización en la comprensión de la realidad, lo que implica una ruptura respecto de la comprensión teológica del pasado en un proceso que podríamos denominar como de *destrascendentalización* del mundo.

En todo caso, resulta evidente que la filosofía de la historia entendida como la explicación del acontecer del mundo a partir de un principio rector ya es cosa del pasado. Sea que se la conciba como simple traducción de la Providencia divina, sea que se la valore como expresión del afán moderno de explicar el mundo desde el punto de vista de la razón. Quizás el último gran intento de realizar una empresa semejante fue el acometido por Adorno y Horkheimer en su famosa *Dialéctica de la Ilustración*, motivada por el deseo de “desenmascarar” las ilusiones del progreso mostrando el doble rostro de la Ilustración, a la vez, promesa de emancipación y triunfo de la dominación sobre la naturaleza y los seres humanos: “La Ilustración, en el más amplio sentido de pensamiento en continuo progreso, ha perseguido desde siempre el objetivo de liberar a los hombres del miedo y constituirlos en señores. Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad”.⁸ Paradójicamente el rechazo a la idea de progreso, fundamento de la filosofía de la historia moderna, se transformó en su reverso teleológico al interpretar el proceso de la especie como el inexorable camino en el que la razón instrumental fagocita todos los aspectos de la realidad:

Una construcción filosófica de la historia universal debería mostrar cómo, pese a todos los rodeos y resistencias, el dominio coherente de la naturaleza se impone cada vez más decididamente e integra toda interioridad. Desde este punto de vista sería necesario deducir también las formas de la economía, del dominio.⁹

⁷*Ibid.*, p. 38.

⁸ Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, p. 59.

⁹*Ibid.*, p. 268.

El innegable atractivo crítico de un planteamiento como éste tiene que pagar un precio muy alto en términos sociológicos y normativos. La diversidad de acontecimientos histórico-sociales queda anulada por completo y, al mismo tiempo, la razón se identifica con el dominio, perdiendo así todo potencial normativo.

En ese sentido, *Dialéctica de la Ilustración* muestra con claridad los límites irrebasables del proyecto original de una filosofía de la historia, pues incluso en su versión crítica sólo es capaz de aportar un diagnóstico omniabarcante sin diferenciaciones ni matices.

Pero aun cuando esa forma de plantear la filosofía de la historia ya no nos resulte convincente, preguntas sobre los criterios para determinar qué representa un progreso en las sociedades o el problema de determinar los criterios para reconstruir el pasado, así como la difícil cuestión de cómo relacionarnos con él, reaparecen una y otra vez en espera de respuestas que orienten nuestras acciones. Quizás esas respuestas deban asomar la cabeza con mayor precaución y de manera más tímida que en el pasado, pero su vigencia resulta innegable. El papel de lo que actualmente puede denominarse como filosofía de la historia es sin duda más ambiguo que los siglos pasados, pero también permite nuevas exploraciones que van desde la crítica a los resabios teleológicos que perviven en nuestro presente a la manera de la crítica de Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, pasando por la historia conceptual a la manera de Koselleck y en cierto sentido de Agamben, hasta las aproximaciones genealógicas o deconstructivas herederas de Foucault o Derrida. Si bien ya no podemos contestar con plena seguridad de qué hablamos cuando hablamos de filosofía de la historia, sí podemos advertir que la filosofía tiene un campo fértil ante sí.

Fuentes consultadas

- Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer, *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trad. Juan José Sánchez. Madrid, Trotta, 1994.
- Blumenberg, Hans, *La legitimación de la edad moderna*. Trad. Pedro Madrigal. España, Pretextos, 2005.
- Hegel, Georg. W. F, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. José Gaos. Epublibre, 2016.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. Madrid, Gredos, 2010.
- , *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*. Trad. Roberto R. Aramayo. Madrid, Gredos, 2010.
- Löwith, Karl, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos en la filosofía de la historia*. Trad. Norberto Espinosa. Buenos Aires, Katz, 2007.
- Marx, Karl, *Manifiesto del partido comunista*. México, Pekín, 1975.
- Villacañas, José Luis, *La filosofía del idealismo alemán, Vol. II, La hegemonía del pensamiento de Hegel*. Madrid, Síntesis, 2002.

I. UNA APROXIMACIÓN A LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN IMMANUEL KANT

Prett Rentería Tinoco
Colegio de Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Si ahora nos preguntáramos: ¿acaso vivimos actualmente en una época *ilustrada*?, la respuesta sería: ¡No!, pero sí vivimos en una época de *Ilustración*.

I. Kant, *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*

Introducción

En este capítulo se exponen algunos antecedentes históricos que fundamentaron filosóficamente la idea de progreso en la Ilustración; después, se analizan los presupuestos teóricos que sostuvieron dicha idea en uno de los pensadores más conocidos de este periodo: Immanuel Kant. Sus reflexiones sobre la universalidad de la historia humana y el ininterrumpido avance de la razón serán útiles para comprender cómo se conforma una idea, cómo nace incluso una ciencia, pero lo más importante: una filosofía de la historia.

Los textos de Kant que sirven como base y orientación para el análisis son *Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* (1784), e *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (mismo año de publicación). A partir de ambos ensayos se abordan las reflexiones del filósofo prusiano sobre el devenir histórico del hombre y su relación con el progreso, ideas características de dicho periodo. La exposición de sus nueve principios sobre la historia, en conjunto con la opinión de algunos comentadores, arrojará como resultado un contraste que permite comprender la importancia e influencia del cosmopolitismo kantiano en la Europa del siglo XVIII.

I. ¿Era imposible una filosofía de la historia antes de Kant?

Elaborar una exposición de las propuestas kantianas sobre la historia universal requiere de una introducción general a su epistemología, con la intención de esclarecer por qué su filosofía de la historia significa una fractura con la tradición que le antecede y que inaugura un nuevo modo de concebir el espacio/tiempo, lo que tendrá repercusiones para teorizar sobre el progreso de la historia según la perspectiva ilustrada.

Para iniciar el análisis se revisan los fundamentos de la historiografía previa a Kant para entender su funcionamiento. Dicha revisión apunta necesariamente al examen de un concepto capital, a saber, la metafísica. Los antiguos sistemas de pensamiento, desde Platón hasta fines de la Edad Media,¹ funcionaron con base en presupuestos universales que brindaron nociones como *forma* y *esencia*, básicas en el proceso cognoscitivo según se establecía en estas épocas. Esto quiere decir que todo lo asequible por vía sensorial (vista, tacto u olfato) era sólo un reflejo, o imagen borrosa e imperfecta, de una *forma* supra terrenal pura y eterna, inaccesible a través los sentidos y sólo “palpable” por medio de la razón o el intelecto. La negación del cuerpo y de las sensaciones juega un papel importante en dicho periodo, ya que el considerar a los sentidos como una manera inexacta de conocer lo que son realmente las cosas y el mundo (y, por supuesto, la verdad sobre las mismas) significó para la Edad Media la piedra angular de su filosofía, donde “las cosas sensibles despiertan la sensación, la cual es muy importante, pero sólo como una motivación remota del conocimiento”.² El conocimiento no era considerado entonces como un hecho, sino como un problema, y dicho problema tenía su solución y sustento en la metafísica, ciencia exclusiva para los doctos del clero. La constitución de toda una tradición de filósofos, pensadores y teólogos significó para Occidente el establecimiento de un canon, e incluso, de una hegemonía para elaborar teorías y reflexiones sobre lo humano durante más de mil años de historia. Las autoridades del pasado (Platón, Aristóteles, Agustín de Hipona, etc.) tenían la última palabra al momento de analizar los sucesos políticos, religiosos y

¹ Por convención, se ubica el fin de dicho periodo en la segunda mitad del siglo XV y principios del XVI, cf. Valedón, J., *La Baja Edad Media*, REI Editorial Iberoamericana, México, 1992.

² M. Beuchot, *Historia de la filosofía medieval*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013, p.32.

cotidianos de la vida. Ocurrió entonces una de las primeras rupturas históricas de gran importancia para el presente estudio: la preeminencia de las instituciones religiosas fue interrumpida bruscamente en la Baja Edad Media por ideólogos como Juan Huss, y finalmente quebrantada por la Reforma. No obstante, los cimientos metafísicos que operaban por debajo de estas instituciones seguían casi intactos. Dichos sistemas empezaron a ser cuestionados hasta el siglo XVII por filósofos como René Descartes.³ ¿Qué significaba entonces la metafísica para la historia?

Una primera respuesta se ubica en la comprensión del tiempo como una línea continua con principio y fin, es decir, una verticalidad del acontecer humano que apuntaba a un *telos* (o final) sustentado a su vez por un sistema metafísico que daba orden y sentido a las acciones humanas y que las encauzaba a un propósito especial e incomprensible por el hombre, o sea, un *plan divino*: a esto se le conoce como “teleología”. Antes de Kant, y su particular concepción del tiempo y el espacio, es imposible hablar de una filosofía de la historia, ya que la misma historia era interpretada en un sentido teleológico, en otras palabras, el hombre trataba de rescatar lecciones sobre el pasado para alcanzar ese fin ultra terrenal que significaba el Reino de Dios: “La Ilustración cree en la razón y en la perfectibilidad del hombre. Ve por lo tanto la historia como el lento camino del hombre hacia la perfección. Atrás quedaron, pues, la irracionalidad, las equivocaciones debidas al desconocimiento y al aprendizaje. Adelante está el progreso”.⁴ Pero, durante la Edad Media, las esperanzas del hombre estaban concentradas en el Más Allá, algo fuera de la *physis* (naturaleza), es decir, en lo *metafísico*. Esta manera de pensar el tiempo como lo transitorio entre una realidad y otra tuvo clara influencia en toda la filosofía medieval/moderna y podemos ejemplificarlo con Maquiavelo (siglo XVI) y sus escritos sobre la historia de Florencia, donde resalta el importantísimo papel de los césares en la preservación del Imperio Romano como lecciones políticas infalibles para la Italia decadente de su tiempo.

¿Ustedes buscan someter una ciudad –se refiere a Florencia– que ha sido siempre libre? [...] ¿Han considerado ustedes cuán importante

³Cf. R. Descartes, *El discurso del método*, Fontana Editorial, Barcelona, 1998.

⁴J. Zoraida Vázquez, *Historia de la historiografía*, Ediciones Ateneo, 1ª ed., México, 1978, p. 86.

es y cuán fuerte el nombre de libertad en una ciudad como ésta? Ninguna fuerza puede domarla, ningún tiempo consumirla, y ningún mérito puede tener allí el mismo valor.⁵

Las enseñanzas del pasado tenían una finalidad específica (aprender del error), y a pesar de que Maquiavelo no espera que Florencia sea una *civitas dei* a la manera de Agustín de Hipona, sí considera al pasado como maestro y guía para el futuro de una sociedad en descomposición. Es posible observar que todavía no se piensa a la historia misma como progreso, sino simplemente como el encadenamiento de sucesos políticos que determinan si se logra o no un fin particular; y en el caso de Maquiavelo, la unidad de Florencia e Italia al considerar al Imperio Romano como paradigma histórico en su teleología.

Ahora bien, una segunda respuesta se localiza en la correlación entre metafísica y teleología de la historia, lo cual, como se mencionó, cambia por completo con Kant y su negación del predominio de la metafísica como fundamento de todo conocimiento posible, al proponer una nueva epistemología que considera lo empírico como *necesario* para todo proceso cognoscitivo, a lo que Félix Duque comenta lo siguiente:

[...] desde el inicio la lógica estrictamente kantiana se ve remitida a una estética trascendental (una teoría o visión pura de lo sensible en general, no sólo de lo bello). Cae así por tierra, definitivamente, la vieja distinción escolástica entre facultades *inferiores* (propias de las clases bajas o brutas, sumidas en lo sensible) y *superiores* (propias de espíritus cultivados, engolfados en lo inteligible).⁶

Las implicaciones de esta síntesis entre lo racional (*a priori* y universal) y lo sensible (*a posteriori* y particular) dan un giro a la concepción que el hombre tiene de sí mismo en el tiempo y el espacio. Estas dos categorías, o formas puras de la intuición,⁷ juegan un papel central a la hora de reflexionar sobre el hombre y la historia, ya que desde el momento en que

⁵ A. Rossi, *Ensayos sobre el Renacimiento italiano*, Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 2009, p. 219.

⁶ F. Duque, *La fuerza de la razón: invitación a la lectura de la "Crítica de la razón pura" de Kant*, Editorial Dykinson, Madrid, 2002, p. 25.

⁷ Ambas internas Cf., I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Fondo de Cultura Económica, México, 2009, pp. 71-97.

el tiempo es una noción propia del entendimiento humano (y no algo de origen divino) se convierte en un presupuesto inmanente y trascendental. Entonces, el hombre y su razón son los que dan *sentido* a la historia y dicha historia será siempre progresiva, o sea, que se superará y mejorará por el bien de la humanidad, algo que ni siquiera una revolución superficial y con fundamentos exclusivamente políticos podría lograr, según nos dice Kant: "[...] Mediante una revolución acaso se logre derrocar un despotismo personal y la opresión generada por la codicia o la ambición, pero nunca logrará establecer una auténtica reforma del modo de pensar; bien al contrario, tanto los nuevos prejuicios como los antiguos servirán de rienda para esa enorme muchedumbre sin pensamiento alguno".⁸ Sólo la reforma del entendimiento propuesta por Kant resulta condición de posibilidad para todo progreso humano: ahí se ubica la importancia de comprender primero su epistemología en relación con la filosofía de la historia (tema central de este capítulo).

La idea del no-avance o nulo movimiento en la historia también ha sido examinada en el pensamiento religioso del primitivismo, de acuerdo con René Girard "[...] la palabra *conservador* es demasiado débil para calificar el espíritu de inmovidad, el terror del movimiento, que caracteriza a las sociedades acuciadas por lo sagrado".⁹ De lo que se deduce que el pensar en sociedades estáticas fue visto como algo anticuado y ajeno al progreso durante el siglo XVIII. El moderno optimismo es característico en varios pensadores de la Ilustración además de Kant, como, por ejemplo, Voltaire y Montesquieu, quienes confiaban en la razón humana por encima de cualquier presupuesto metafísico o religioso al momento de teorizar sobre filosofía o política. Incluso voltearon a ver ese largo periodo con desprecio y lo llamaron "Obscurantismo", es decir, la Edad Media.¹⁰

La necesidad y complicidad de la experiencia para teorizar sobre los procesos epistémicos repercutió de manera directa en una nueva concepción del hombre y sus potencialidades según Kant, v. g., Dios seguía siendo omnipotente, pero su omnipotencia debía ser demostrada por medios racionales, sin recurrir a las autoridades eclesiásticas para legitimar

⁸ I. Kant, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, ed. y trad. de Roberto R. Aramayo, 2ª ed., Alianza Editorial, Madrid, 2013, pp. 89-90.

⁹ R. Girard, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama Editorial, Barcelona, 6ta ed. 2016, p. 302.

¹⁰ Cf. M. S. Anderson, *La Europa del siglo XVIII (1713-1789)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 168.

sus reflexiones.¹¹ En otras palabras, “[...] para Kant, la razón de Dios es razón intuitiva y bastante diferente de la nuestra. Sólo comprendemos nuestra humana razón, con sus diversas facultades y conceptos, principios e ideas, cosas éstas que discernimos reflexionando sobre nuestro pensamiento y nuestra facultad de juzgar”.¹² De modo similar, historiadores como M.S. Anderson consideran que nunca existió homogeneidad de pensamiento racional e ilustrado durante este periodo, y que las ideas conservadoras y religiosas seguían operando de la misma manera que siglos anteriores en distintas regiones de Europa:

Debe insistirse en que las tendencias liberales que se acaban de describir (Ilustración) eran limitadas en su alcance. En todas partes estaban restringidas a las minorías educadas. Incluso en Francia, centro de la Ilustración, la tolerancia religiosa progresó con la mayor dificultad [...] En los niveles sociales y educacionales bajos la superstición no era puesta por el clero desde arriba; emanaba de la gente de abajo.¹³

Esta multiplicidad en el pensamiento europeo del siglo XVIII señalada por Anderson refleja la no ruptura drástica entre un periodo y otro (recurso de la historiografía tradicional)¹⁴ e invita a considerar las propuestas universalistas de Kant en *¿Qué es la Ilustración?*, al indicar lo siguiente: "Una época no puede aliarse y conjurarse para dejar a la siguiente en un estado en que no le haya de ser posible ampliar sus conocimientos (sobre todo los más apremiantes), rectificar sus errores y en general seguir avanzando hacia la ilustración".¹⁵ De lo cual se infiere que, para el filósofo prusiano, los progresos importantes de la humanidad sólo podían ser interpretados desde el espectro de lo universal y de lo colectivo, no a partir de lo individual (entiéndase sujetos/naciones), ya que el progreso de la razón no llega a su culmen en determinado periodo o bajo un régimen político particular, sino que se encuentra en avance y transformación constante; en la misma obra añade que “[...] los hombres van

¹¹ R. Pérez Tamayo, *La revolución científica*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012, pp.149-172.

¹² J. Rawls, *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, trad. de Andrés de Francisco, Paidós, Barcelona, 2001, p. 226.

¹³ M. S. Anderson, *op. cit.*, p. 179.

¹⁴ Cf. J. Zoraida Vázquez, *op. cit.*

¹⁵ I. Kant, *op. cit.*, p. 93.

abandonando poco a poco el estado de barbarie gracias a su propio esfuerzo, con tal de que nadie ponga un particular empeño por mantenerlos en la barbarie".¹⁶ Por consiguiente, Kant renuncia a las teleologías previas de la historia (incluido Leibniz) al confiar ciegamente en la razón humana como presupuesto de todo conocimiento del bien verdadero y del actuar morales, claves del bienestar humano atemporales según argumenta en textos posteriores como *Crítica de la razón práctica* (1788), donde profundiza sobre lo que ya prefigura en los textos citados sobre la filosofía de la historia y su relación con la moral. La confianza de Kant en el actuar libre, racional y autónomo del hombre es tal que no sucumbe a las autoridades del pasado al momento de evaluar los hechos históricos y elogia el actuar de acuerdo a la rectitud moral del bien por sí mismo y no por fines extrínsecos, como podría hacerlo cualquier autoridad competente, ya sea desde el ámbito de lo jurídico o de lo religioso, pues él mismo argumenta a favor de la libertad del predicador que se guía no sólo mecánicamente de acuerdo al dogma, sino también a la luz de su razón: "[...] En cambio, como alguien docto que habla mediante sus escritos al público en general, es decir, al mundo, dicho sacerdote disfruta de una libertad ilimitada en el uso público de su razón, para servirse de su propia razón y hablar en nombre de su propia persona".¹⁷ Estos pasajes de *¿Qué es la Ilustración?*, han mantenido su influencia allende el continente europeo y permeado las reflexiones de filósofos como John Rawls, quien comenta al respecto que

[...] Nuestra creencia en la libertad trascendental es la firme convicción de que nuestras decisiones, en cuanto causas eficientes, no pueden ser "a la vez, naturaleza". Entiendo que esto significa que nosotros creemos que nuestras decisiones surgen de la absoluta espontaneidad de la razón pura práctica y no se encuentran determinadas por causas remotas y desconocidas externas a la razón.¹⁸

Dicha espontaneidad se traduce para Kant en actuar de acuerdo con el bien por sí mismo, como se ha mencionado, y es algo que se da, siguiendo la interpretación de Rawls, de forma natural y según los postulados

¹⁶*Ibid.*, pp. 96-97.

¹⁷ I. Kant, *op. cit.*, pp. 92-93.

¹⁸ J. Rawls, *op. cit.*, p. 303.

kantianos del actuar racional y trascendentales (*a priori*). Es decir, que al momento de deliberar moralmente debemos hacerlo de acuerdo con una idea regulativa igualmente aplicable para todos (universal) que rebase cualquier límite establecido por autoridades jurídicas, políticas o eclesiásticas. Por lo tanto, el hombre es libre (*ipso facto*) desde el momento en que actúa según su razón y no según sus inclinaciones naturales, tesis fundamental de sus ideas sobre la historia universal.

Una vez esclarecidos los antecedentes de Kant en lo referente a la epistemología, la metafísica y la historia, en analogía con su forma de examinar la historia como progreso y cosmopolitismo desde un nuevo panorama, se revisarán con detalle sus reflexiones sobre la historia en el siguiente apartado.

II. Ideas para una historia universal en clave cosmopolita (obra)

Se ha insistido en la importancia del cambio de perspectiva sobre la metafísica durante la Ilustración, especialmente en Kant, y la influencia directa que dicho cambio tiene sobre la concepción de la historia a partir de entonces. Esta insistencia no es fortuita, ya que el propósito del capítulo es reflexionar sobre los presupuestos que sostienen sus teorías acerca de la filosofía de la historia en *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (1784).

Comúnmente se sitúa a Kant como gran moralista de su época, e incluso por representar un ideal filosófico que encontraría rivales y detractores con el Marqués de Sade (en el terreno de la literatura) y con Nietzsche (en la filosofía) hasta fines del siglo XIX. Pero no se debe olvidar que su sistema filosófico tuvo repercusiones en otros ámbitos, por ejemplo, en el de las ciencias empíricas, y una de estas ciencias sería enarbolada por la sociología para constituir lo que hoy se conoce como Historia (con mayúscula). ¿Por qué pensar la historia de cierta manera y no de otra?, ¿las variaciones interpretativas son casuales o producto de las circunstancias materiales, económicas y políticas? Estas preguntas guiarán el análisis de los fundamentos teóricos que motivan y sostienen sus nueve principios sobre la filosofía de la historia en la obra ya mencionada al inicio.

Bien, a pesar de que Immanuel Kant nace en una familia pietista y recibe una educación religiosa, sospecha de un conflicto insalvable en la relación entre la metafísica tradicional y la epistemología, entonces

percibe un problema en la no-necesidad de la experiencia para la posibilidad del conocimiento, al cual, según sus especulaciones, sólo le puede ser accesible lo que se presenta como fenómeno a través del tiempo y el espacio, como se vio, formas puras de la intuición; o en otras palabras, que “las ideas no tienen valor trascendente sino únicamente un valor normativo de la razón en la interpretación de la experiencia”.¹⁹ Para el filósofo, la experiencia es condición de posibilidad para todo proceso cognoscitivo: lo no cognoscible (*noúmeno*) queda al margen de toda ciencia; sin embargo, esto no quiere decir que Kant rechazara rotundamente la metafísica, sino que pensaba que podía ser abordada de otra manera, por ejemplo, en vez de intentar conocer los misterios acerca de la gracia de Dios, debía concentrarse en honrarle llevando una vida de recta moralidad a través de sus actos desinteresados, lo que define su célebre imperativo categórico. “Desenmascarar la apariencia o el *Schein* trascendental viene a ser la abrogación del saber al denegar el valor de ciencia a la metafísica; pero ésta retorna con más prestigio que nunca en la indestructible fe en la moralidad”.²⁰

Las implicaciones para la filosofía práctica de los postulados kantianos son innegables, pero no se debe ignorar que su sistema es auto-referencial, esto significa una continua interrelación entre sus propuestas en el terreno de lo moral y lo epistemológico hasta sus teorizaciones sobre la libertad, el hombre y la historia, ya que “para Kant, la libertad es la razón de ser que constituye la moralidad, mientras que la ley moral es la razón de conocer, que nos revela la libertad”.²¹ Y el camino para alcanzar esta libertad y autonomía es el progreso del hombre y sus acciones en el devenir histórico, como argumenta en *¿Qué es la Ilustración?* La fe kantiana en la razón humana es tal que rechaza el mecanicismo de Descartes, el cual consideraba a la naturaleza y al hombre mismo como organismos que funcionaban de acuerdo con una teleología particular (recordemos el determinismo del ser humano en la cosmovisión cristiana).²² En cambio, el filósofo prusiano creía en la capacidad del hombre para superarse a sí mismo y mejorar, una autonomía no conocida por Occidente tiempo atrás debido a la misma concepción teleológica y mecanicista que prevalecía; Kant una racionalismo y empirismo en un sistema categorial distinto al

¹⁹ A. Philoneko, *et al*, *op cit.*, p. 200.

²⁰ *Id.*, p. 201.

²¹ *Id.*, p. 212.

²² Cf. R. Pérez Tamayo, *op. cit.*

aristotélico, el cual no se preocupa por conocer las esencias de las cosas sino por develar cómo podemos acceder al propio conocimiento desde la *trascendentalidad*.

Se ha logrado captar la conexión entre la revolución de los conceptos de espacio y de tiempo y la filosofía de la historia, es momento de revisar con detalle sus propuestas sobre el cosmopolitismo. En *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, Kant propone nueve principios para examinar la historia y reflejar sus dudas sobre si existe un plan en la naturaleza que guíe al hombre, como en los animales hacia un fin específico, o si es que hay algo más que defina el paso del hombre a través del tiempo y las circunstancias aparentemente inexplicables (guerras, muertes, catástrofes, etc.).

A continuación, se expone y se explica brevemente cada principio:

Primer principio: *Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez completamente y con arreglo a un fin.*

Se establecen relaciones de causalidad entre los mecanismos naturales, es decir, que todo en la naturaleza presupone un fin (al menos en términos biológicos) incluido el hombre.

Segundo principio: *En el hombre (como única criatura racional sobre la tierra) aquellas disposiciones naturales que tienden al uso de su razón sólo deben desarrollarse por completo en la especie, mas no en el individuo.*

Kant cree en la posibilidad de una humanidad enteramente libre y racional, pero que prescinde de realizarse en el individuo para surgir en lo colectivo. Es decir, puesto que es la única criatura racional sobre la tierra le es posible lograr dicho proyecto de forma “natural”, pero dado que es finita (como todo ser vivo) tal objetivo se logrará en el enlace progresivo de una generación a otra; y “Kant entiende por humanidad aquellas de nuestras facultades y capacidades que nos caracterizan como personas razonables y racionales que pertenecen al mundo natural”.²³

²³ J. Rawls, *op. cit.*, p. 206.

Tercer principio: *La Naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo aquello que sobrepasa la estructuración mecánica de su existencia animal y que no participe de otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se haya procurado por medio de la propia razón.*

Kant refiere de manera casi directa al imperativo categórico del actuar siempre de acuerdo con la razón y por el bien en sí mismo, algo asequible una vez que se rebasa la barrera impuesta por la naturaleza y se forja el hombre libre, autónomo e ilustrado, cuyas acciones deben ser encauzadas al deber moral.

Cuarto principio: *El medio del que se sirve la Naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, en la medida en que ese antagonismo acaba por convertirse en la causa de un orden legal de aquellas disposiciones.*

Se entiende aquí su conocida propuesta de la “insociable sociabilidad”²⁴ como medio regulativo de un orden legal; esto quiere decir que todo orden legal establecido será alcanzado, no a través de sociedades estáticas (como la medieval), sino en constante antagonismo, discordia que motiva y forja todas las capacidades del hombre en conjunto al sacarlo de ese estado natural tan pernicioso para Kant. “De este modo, realizar nuestra humanidad es tanto como realizar nuestras facultades morales y nuestras capacidades naturales tal cual son expresadas en la cultura humana”.²⁵

Quinto principio: *El mayor problema para la especie humana, a cuya solución le fuerza la Naturaleza, es la instauración de una sociedad civil que administre universalmente el derecho*

Elegir qué tipo de sociedad (entendida como gobierno) ha de administrar todo lo relacionado con la legalidad es la tarea más ardua para la humanidad, según establece Kant, pero no imposible. Recordemos su

²⁴ I. Kant, *op. cit.*, p. 107.

²⁵ J. Rawls, *op. cit.*, p. 206.

concepción de progreso en la historia y que él mismo refleja con gran optimismo: “[...] así, una sociedad en la que la libertad bajo leyes externas se encuentre vinculada en el mayor grado posible con un poder irresistible, esto es, una constitución civil perfectamente justa, tiene que ser la tarea más alta de la naturaleza para con la especie humana”.²⁶

Sexto principio: *Este problema es al mismo tiempo el más difícil y el que más tardíamente será resuelto por la especie humana.*

Se remite al epígrafe de este capítulo donde se cita un fragmento de *¿Qué es la Ilustración?*,²⁷ en el que Kant pregunta si vivimos en una época *ilustrada*, a lo que responde negativamente para luego afirmar que, si bien no podemos considerarnos todavía como ilustrados, sí estamos ya en condiciones para fijar el objetivo y alcanzarlo.

Séptimo principio: *El problema del establecimiento de una constitución civil perfecta depende a su vez del problema de una reglamentación de las relaciones interestatales y no puede ser resuelto sin solucionar previamente esto último.*

Kant refiere nuevamente a la “insociable sociabilidad”, pero esta vez como creadora de todo un sistema de leyes, que no podrá ser establecido mientras las relaciones entre los estados no sean reguladas: “La Naturaleza ha utilizado por tanto nuevamente la incompatibilidad de los hombres, cifrada ahora en la incompatibilidad de las grandes sociedades y cuerpos políticos de esta clase de criaturas, como un medio para descubrir en su inevitable antagonismo un estado de calma y seguridad”.²⁸

Octavo principio: *Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un plan oculto de la Naturaleza para llevar a cabo una constitución interior y, a tal fin, exteriormente perfecta, como el único estado en el que puede desarrollar plenamente todas sus disposiciones en la humanidad.*

²⁶ I. Kant, *op. cit.*, p. 110.

²⁷ I. Kant, *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*, ed. y trad. de Roberto R. Aramayo, 2ª ed., Alianza Editorial, Madrid, 2013, p. 95.

²⁸ I. Kant, *op. cit.*, p. 113.

Kant explica que toda reforma exterior no será buena si no presupone una reforma plena del entendimiento con presupuestos *a priori* que brinden validez universal a sus principios; es decir, que sean igualmente aplicables para todos, tal es el propósito que él ve en el progreso de la humanidad, sobre lo que Rawls interpreta que “Los principios de una voluntad pura que Kant quiere examinar son los principios de la razón práctica que, a su entender, puede determinar efectivamente nuestra voluntad aparte de las inclinaciones y deseos naturales, y dirigirla hacia su objeto *a priori*, el bien supremo”.²⁹

Noveno principio: *Un ensayo filosófico para elaborar la historia universal conforme a un plan de la Naturaleza que aspire a la perfecta integración civil de la especie humana tiene que ser considerado como posible y basta como elemento propiciador de esa intención de la Naturaleza.*

Kant arguye que la aspiración a una sociedad civil perfecta es posible no sólo a través de la revisión historiográfica, sino también interpretativa de los hechos históricos a la luz de la razón que conformen una totalidad.³⁰ O, en otras palabras, que no se vea a la historia como un mero conjunto de episodios sin relación sino, que se le conciba como un todo lógicamente organizado y, de acuerdo con Zoraida Vázquez, se establece por primera vez el término *filosofía de la historia*: “[...] En esta época se acuñó el término *filosofía de la historia*, que había de ser tan afortunado. A la Ilustración le sirvió para designar la ayuda en buenas admoniciones y preceptos que se podían obtener de la historia cuando se la investigaba sin prejuicios”.³¹

Los preceptos kantianos de libertad tuvieron una incidencia casi directa en la Revolución Francesa, al grado en que, según relata Alexis Philonenko, el mismo Kant quedó en suspenso al enterarse de la toma de la Bastilla e interrumpió su caminata vespertina por la impresión que dicho suceso causó en él. Se podría entonces formar una imagen romántica de Kant aludiendo siempre a la razón para evitar todo combate o acto que suscite a la violencia, pero la verdad es que el filósofo prusiano no creía en el desarrollo de las facultades y potencialidades humanas a través de la mera

²⁹ I. Rawls, *op. cit.*, p. 168.

³⁰ I. Kant, *op. cit.*, p. 122.

³¹ J. Zoraida Vázquez, *op. cit.*, p. 87.

bondad y caridad cristianas, sino que pensaba que incluso los conflictos bélicos entre las naciones debían ser vistos como algo positivo, como se vio en el cuarto principio. Esto se aprecia mejor en una obra posterior (*Sobre la paz perpetua*, 1795) donde Kant separa explícitamente el papel de la Naturaleza como propiciadora de los conflictos entre los hombres (entendido como especie) y la voluntad humana, apta para forjar su destino según sus acciones:

(...) lo que la Naturaleza hace en relación con el fin que la razón humana impone como deber, esto es, lo que impone para favorecer su *finalidad moral*, y cómo la Naturaleza suministra la garantía de que aquello que el hombre *debería* hacer según las leyes de la libertad, pero que no hace, queda asegurado de que lo hará sin que la coacción de la Naturaleza dañe esta libertad.³²

A esta exposición de sus ideas sobre el progreso en la historia humana se une lo que se analizó en el primer apartado acerca de la revolución en los conceptos de espacio y de tiempo, presupuestos de su filosofía de la historia dispersa en múltiples obras unidas por intérpretes y traductores que buscan hilar su pensamiento. Sin embargo, el trabajo de Kant se sitúa fuera de los márgenes interpretativos que le han sido impuestos y es una perenne invitación a pensar filosóficamente la historia sin recurrir a la sistematización de sus ideas a la menor provocación, dicho de otra manera: “Kant nos confiesa que sus ideas tienen un carácter *a priori* y que de ninguna manera trata de usurpar el puesto de los historiadores, intenta simplemente demostrar lo que una mente filosófica, conociendo además la historia, debe tratar de realizar”.³³

Conclusiones

Este movimiento “dialógico” en la historia que se intuye en el proceso paz/conflicto/resolución podría ser considerado como antecesor de la dialéctica hegeliana, ya que Kant contempla la creación de instituciones civiles que regulen el funcionamiento entre los estados; y, arriesgadamente, se puede pensar que Kant es el padre de lo que en siglo

³² I. Kant, *Sobre la paz perpetua*, p. 73.

³³ *Id.*, p. 97.

XX serán las relaciones internacionales según su cosmopolitismo: de hecho, en el séptimo principio de la obra revisada, es posible localizar su exposición sobre la idea de una historia universal que incluye a todas las naciones de Europa. Los proyectos políticos imaginados por Kant no estaban de alguna manera relacionados con el Reino prusiano, a diferencia, por ejemplo, de Hegel, quien consideró que el Imperio napoleónico era la forma acabada de su ideal de una monarquía constitucional.³⁴ Me atrevo a decir que Kant fue uno de los primeros pensadores progresistas de la historia, en contraste con sus coetáneos contractualistas o conservadores.

En conclusión, la esperanza de la libertad, del progreso de la humanidad y la fe en la razón son considerados hasta hoy como los estandartes ideológicos de la Ilustración, y en gran parte dichos ideales provienen de las reflexiones de Immanuel Kant sobre la filosofía de la historia. En el primer apartado de este capítulo, los antecedentes históricos fueron soporte para comprender por qué las propuestas de Kant debían ser consideradas no sólo como una ruptura con la tradición, sino también como absorción y asimilación de la misma, ya que la metafísica no desaparece por completo en sus teorías, pero pierde la preeminencia que tuvo en la filosofía medieval. Después, en la segunda parte, se observó cómo sucede este proceso de asimilación de ideas y se constituye una nueva visión de la historia y del ser humano como arquitecto de su propio destino, ya no descansando en fundamentos metafísicos o teológicos, sino en su propia razón y actuar morales. La unión de ambos apartados es útil al momento de pensar y dimensionar cómo se da la transición entre un sistema filosófico y otro, pero también para reflexionar sobre nuestro presente a partir de la exposición de las ideas de una época considerada todavía como epítome de la racionalidad humana y en donde nace la filosofía de la historia.

³⁴Alexis Philonenko, *et al.*, *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, vol. 7, 4ª ed., México, Siglo XXI, 1977.

Fuentes consultadas

- Adorno, T. / Horkheimer M., *Dialéctica de la Ilustración*. 1ª. Ed., trad., H. A. Murena, Buenos Aires, Editorial Terramar, 2013.
- Anderson, M. S., *La Europa del siglo XVIII (1713-1789)*. 1ª. Ed., en español 1968, 6ta reimpresión, trad., R. Haas, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Beuchot, M., *Historia de la filosofía medieval*. 1ª. Ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2013. 225 pp. (Colec. Breviarios; 578).
- Descartes, R., *El discurso del método*. 1ª. Ed., trad. J. CarrierVelez, pról. [Y presentación] Francesc L. Cardona. Madrid, Editorial Fontana, 1998.
- Duque, F., *La fuerza de la razón: invitación a la lectura de la "Crítica de la razón pura" de Kant*. 1ª. Ed., Madrid, Dykinson Editorial, 2002.
- Girard, R., *La violencia y lo sagrado*. 6ª Ed. 2016, trad. J. Jordá. Barcelona, Anagrama Editorial, 1972.
- Isidro Gómez Romero, rev., y bibliografía por Eduardo Bustos. Madrid, Siglo XXI Editores, 1980.
- Kant, I., *La filosofía de la historia*. 3ª. Ed., pról., y trad. de Eugenio Ímaz. México, Fondo de Cultura Económica, 2015. 118 pp. (Colec. Popular; 147).
- , *Crítica de la razón pura*. 1ª. Ed., trad., estudio y notas por Mario Caimi. México, Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- , *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. 2ª. Ed., 2013, trad. Roberto R. Aramayo. Madrid, Alianza Editorial, 2013.
- , *Sobre la paz perpetua*. 2ª impresión, trad. de Joaquín Abellán. Madrid, Alianza Editorial, 2001.
- Pérez Tamayo, R., *La revolución científica*. 1ª Ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2012. 317 pp. (Colec. Breviarios; 574).
- Philonenko, Alexis, et al., *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, vol. 7, 4ª ed., México, Siglo XXI, 1977.
- Rawls, J., *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. Trad., de Andrés de Francisco, compilado por B. Herman. Barcelona, Paidós Editorial, 2001.

- Rossi, A., *Ensayos sobre el Renacimiento italiano*. 2da ed. aum., México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- Valdeón, J., *La Baja Edad Media*. 1ª. Ed., México, Red Editorial Iberoamericana, 1992.
- Vázquez, Z. J., *Historia de la historiografía*. 1ª. Ed., México, Ediciones Ateneo, 1978.

II. MARX FRENTE AL ROMANTICISMO

Andrés Inurreta

Rogelio Laguna

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

La filosofía de la historia es una disciplina relativamente joven que surge en la Ilustración francesa. Personajes como Voltaire o Condillac serán los precursores. Sin embargo, es en Alemania, con el romanticismo y el idealismo alemán, como la disciplina toma forma y alcanza su auge. Los pensadores de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX se darán a la tarea de pensar la unidad de la historia en una racionalidad que dota de sentido a los hechos de la vida humana. El método de aquellos será la especulación filosófica, frente a cuyos excesos prestará objeciones Karl Marx. Para éste, la filosofía había pensado el mundo, cuando de lo que se trataba era de transformarlo. Para ello había que voltear los ojos a la forma en la que el ser humano establece relaciones entre sí a partir de la transformación de la naturaleza por medio del trabajo. Es pues la materia la que origina la conciencia y da forma a la humanidad. De esta forma se realiza el giro materialista sobre la dialéctica hegeliana y establece como principio de la historia las relaciones entre las clases a partir de los propios hechos de la historia. Con ello pretende distanciarse de la especulación filosófica para brindar las herramientas teóricas que nos permitan entender la sociedad y su devenir.

Entonces, surge la pregunta ¿Marx ha logrado presentar una filosofía de la historia científica? Encontramos en Marx ciertamente una moderación respecto de las predicciones del romanticismo y el idealismo de sus predecesores, no obstante, cuando pretende establecer las leyes con las cuales la historia establece su movimiento (dialéctica del materialismo histórico), encontramos remanentes de la filosofía de la historia especulativa. De igual forma, Marx continuaría con lo que

llamamos “ímpetu romántico” de ajustar lo real a las intenciones de un sujeto, que en este caso es la clase social. Sostenemos que hay rupturas y continuidades en el pensamiento de Marx en relación con la filosofía de la historia especulativa.

La filosofía de la historia especulativa. De Herder a Hegel

La *filosofía de la historia* aparece por primera vez bajo ese término con el ensayo que Voltaire publica en 1765. En éste se postulaba que los acontecimientos humanos pueden ser entendidos como una batalla entre la barbarie y la razón, la cual logra momentos de prosperidad, siendo uno de los más altos alcanzados en la Francia de Luis XIV. Aunque tiene un sello ilustrado, serán el romanticismo y el idealismo alemán quienes marcarán las líneas principales de la disciplina, alcanzando su punto más alto con las lecciones que Hegel dictará en la segunda década del siglo XIX.

De acuerdo con Gómez Ramos, la filosofía de la historia se puede comprender a partir de entender que el ser humano es quien hace la historia, y por el otro lado, que ésta va a su propio ritmo determinando la vida.¹ Es con Johann Gottfried Herder que la filosofía de la historia comienza a tomar esta forma. En 1774 publica *Aucheinen Philosophie der Geschichtezur Bildung der Menschheit (Otra filosofía para la educación de la humanidad)*. En esta obra presenta una crítica a la filosofía de la historia de la ilustración, cuestionando la idea de una naturaleza humana previa a la cultura y, por tanto, a los hechos históricos. Para Herder, la Ilustración justificaba su desprecio a toda forma cultural distinta de la europea (francesa) y su incorporación a la racionalidad ilustrada por medio de la fuerza. También sostiene que la historia es guiada por la providencia divina; no obstante, ésta se encuentra actuando desde los seres humanos, negando con ello una intervención sobrenatural de Dios. Con ello logra unificar las distintas manifestaciones de la naturaleza humana en un plan divino que dota de sentido al todo de la historia.

¡Y cómo parece seguir siempre adelante este proceso! ¡Adónde no llegan ya y llegarán las colonias europeas! En todas partes los salvajes irán madurando –y tanto más se aficionen a nuestro aguardiente y a nuestra opulencia– para convertirse a nuestra

¹Antonio Gómez Ramos, *Reivindicación del Centauro*, Madrid, Akal, 2003, p. 19.

civilización. Todos los hombres se aproximan a nuestra cultura, especialmente a través del aguardiente y la opulencia; en todas partes serán todos, con la ayuda de Dios, como nosotros, hombres buenos, fuertes y felices.²

Tras diez años, se publicó en 1784 *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* y Herder regresó a sus reflexiones sobre la historia, presentando un proyecto más completo en el que incluye una deducción de la historia a partir de las condiciones naturales del planeta Tierra respecto del sol, y de la forma humana a partir de las plantas y los animales, presentándole como la forma más alta en el devenir de la naturaleza, con lo cual el ser humano se convierte en su propia obra. Con ello, el ser humano era comprendido como creador de la historia, así como su producto. Nacía la filosofía de la historia: “Todos los primeros azares pueden considerarse como disposiciones de una maternal providencia para desarrollar los dos tiernos gérmenes de la especie entera con toda la selección y provisión que siempre tenemos que suponer en el creador de una especie tan noble y en su visión que abarca siglos y eternidad”.³

A partir de la publicación de *Ideen*, según Roldán, la filosofía de la historia se establece como un campo de estudio y comienza a impartirse como materia en las universidades. Sin embargo, se adscribe dentro de la metafísica y no en la teoría del conocimiento.⁴ Esta denominación será propia de su carácter especulativo, del cual Roldán dice lo siguiente:

Su pretensión era llegar a comprender el curso de la historia en su conjunto; demostrar que, a pesar de las muchas anomalías e inconsecuencias manifiestas que presentaba, podía verse la historia como una unidad que encarnaba un plan general, un plan que, si alguna vez llegáramos a captarlo, iluminaría el curso detallado de los acontecimientos y nos permitiría considerar satisfactorio para la razón el sentido del proceso histórico. Sus expositores, al tratar de realizar este propósito, pusieron en juego las cualidades habituales de los metafísicos especulativos: imaginación audaz, fertilidad de hipótesis y un interés por la unidad que no temía ejercer violencia sobre los

² Johann G. Herder, *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, trad. Pedro Ribas, Madrid, Gredos, p. 165.

³ *Ibid.*, p. 109.

⁴ Concepción Roldán, *Entre Casandra y Clío Historia de la Filosofía de la Historia*, Madrid, Akal, 1997, p.73.

hechos considerados “meramente” empíricos. Pretendían ofrecer la visión de la historia más penetrante que la que ofrecían los historiadores, pero no se basaban para ello en el estudio directo de los testimonios históricos, sino en consideraciones puramente filosóficas. La filosofía de la historia, tal como la practicaban aquellos autores, vino a significar un tratamiento especulativo del curso total de la historia, procedimiento por el que se esperaba poner al descubierto, de una vez para siempre, el secreto de la historia, esto es, la racionalidad subyacente en el curso de los acontecimientos.⁵

La reflexión en torno a la historia de estos años se caracterizará por presentar una racionalidad que dicta la forma en la que se concatenan los hechos históricos en pos de una finalidad que está próxima a alcanzarse. Los hechos de la historia obedecerían leyes establecidas previamente por Dios o la naturaleza, de manera que debían ajustarse a ellas. La Historia se deducía de principios metafísicos, y no éstos principios de la historia. Podemos señalar este intento unificador en las siguientes características: la idea de progreso, la astucia de la razón, el sentido ecuménico y la teleología.

El apogeo de la filosofía especulativa de la historia lo encontramos en las lecciones que dicta Hegel en Berlín durante la segunda década del siglo XIX. En éstas, Hegel pretendía demostrar que el curso de la historia estaba constituido racionalmente de acuerdo con un movimiento dialéctico. La historia se corresponde con un el espíritu, el cual la determinaría al momento en el que lleva a cabo su autoconocimiento. Los hechos y el sujeto que los produce se corresponden en la conciencia de éste. De tal manera, la vida humana se encuentra supeditada a la conciencia de la que mana y a la que vuelve. En este movimiento sólo algunos individuos representan parte del avance; pero el lugar en el que se concreta el progreso humano para Hegel, es el estado como objetivación de la libertad. Así entonces, las formas de gobierno expresan el avance de la sociedad en la historia respecto del progreso del espíritu en su autoconocimiento.

La historia universal representa, según ya hemos indicado, el despliegue de la conciencia que el espíritu tiene de su libertad, así como el despliegue de la realidad que brota de dicha conciencia.

⁵*Ibid.*, pp. 73-74.

Tal despliegue o evolución comporta una marcha graduada, una serie de ulteriores determinaciones de la libertad que se originan mediante el concepto de la cosa. La naturaleza lógica del concepto en general, y todavía más su naturaleza dialéctica, según la cual él se determina a sí mismo, se ponen determinaciones y luego se las anulan, alcanzando con tal anulación una determinación afirmativa, a saber, más rica y más concreta (esta necesidad y las series necesarias de las puras determinaciones abstractas del concepto son tratadas en la lógica). Debeos dejar ahora bien sentado que cada etapa, en cuanto distinta de las otras, tiene su principio determinado y característico. Tal principio es la peculiaridad del espíritu tal y como aparece en la historia universal: es el espíritu de un pueblo en particular. Es en dicha peculiaridad que el espíritu plasma, de un modo concreto, todas las vertientes de su conciencia y de su voluntad, y de toda su realidad; con lo que viene a ser como un cuño que, en un pueblo, es común a su religión, a su constitución política, a su moralidad objetiva, a su sistema político, a sus usos y costumbres e igualmente a su saber, a su arte y a su capacidad técnica.⁶

De esta manera Hegel contempla la historia como el avance del espíritu hacia la autoconciencia, siendo cada momento una objetivación de tal movimiento. Tal movimiento es dialéctico, sucede de acuerdo con una serie de contradicciones internas de las cuales surge lo nuevo; aquello que adviene de tales contradicciones, las contiene, las totaliza por medio de la síntesis. La historia, pues, se encuentra a merced del despliegue del espíritu, que encontrará su fin en el momento en el que éste logre la autoconciencia. Con este sistema la filosofía especulativa de la historia llega a su punto más alto, tras el cual comenzarán a ser señalados sus excesos y aparecerá como el mecanismo ideológico del gobierno, que busca legitimarse en el ordenamiento del tiempo que le precede como preparando su existencia. Sobre este punto nos dice Roldán:

La misión del filósofo de la historia se resume, así, en legitimar el orden establecido, que se presenta como culminación necesaria del devenir. Cuando las razones son fagocitadas por una única Razón abstracta y absoluta, trasunto secularizado de una implacable providencia divina, cabe el peligro de que una cabeza despótica se arrogue la

⁶ Georg W. F. Hegel, *Lecciones de la filosofía de la historia*, trad. Josep María Quintana Cabanas, Madrid, Gredos, 2010, p. 184.

racionalidad exclusiva y que las cabezas disidentes ruedan con sus razones por el suelo.⁷

Ante esta forma de pensar la realidad humana se levantarán distintas voces; algunas con propósitos políticos claros y otras con intenciones de limpiar el estudio de la historia de supuestos metafísico. Una de ella será la de Karl Marx.

El giro materialista

Envuelto en el ambiente político que agitaba a Europa durante la tercera década del siglo XIX, Marx (1818-1833) desarrolla su pensamiento en un diálogo con la filosofía de su momento. Por aquellos años se dejaba sentir con fuerza el hegelianismo, a pesar de los intentos por limpiar la universidad de Berlín que Schelling había llevado a cabo. Por esa razón, la filosofía de la historia de Marx es de raigambre hegeliana. No obstante, su intención es deslindarse de los excesos especulativos de Hegel y que se expresaban en el pensamiento religioso de Feuerbach. Así entonces realiza lo que se conoce como el giro materialista. Marx conserva el método dialéctico de Hegel para comprender la historia, pero, en lugar de que ésta se sitúe en el sujeto, será éste un producto. Dicho de otra forma, mientras que para Hegel la dialéctica es el movimiento que realiza la conciencia, y con ella el mundo, para Marx ésta será un resultado de la dialéctica, que se corresponde con el movimiento del mundo.

En el ámbito humano se expresa como la dependencia de la superestructura de la estructura; la primera compone a la ideología o conciencia de los individuos que pertenecen a una sociedad situada en una época y a una clase; la segunda, a las relaciones de producción de los bienes por medio de los cuales se perpetúa la vida de los individuos de una sociedad y que se establece en tensión con la naturaleza como fuente del trabajo humano. Korsch nos dice que este giro lo lleva a cabo Marx cuando se retira de la vida pública y comienza su estudio sobre la filosofía del derecho de Hegel. Korsch cita al mismo Marx explicando esto en el prólogo de *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859:

⁷Concepción Roldán, *op. cit.*, p. 94.

[...] en la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia.⁸

La conciencia de los individuos es entendida como un producto de las relaciones de producción. No es la conciencia de la que surge la transformación de la materia, sino que ésta se encuentra inmersa en aquella; cuando las condiciones materiales cambian, así también la conciencia humana. Así entonces, los cambios históricos son una consecuencia de las formas en las que las relaciones de producción se mueven. En el caso de la sociedad burguesa, se genera su contrario, la clase proletaria. De esta contradicción surge una tensión que tiene su cauce en la revolución. Marilena Chaí nos dice: “De esta manera, el modo de producción se define como la determinación de las fuerzas productivas por las relaciones de producción y por la capacidad del proceso productivo de reponer como un momento suyo, interno y necesario, aquello que inicialmente le era externo”.⁹

De esta manera Marx interioriza la razón del movimiento histórico que antes aparecía como algo externo y determinante. Ahora es la misma estructura de una época, sus formas de producción y sus relaciones de productividad, las condiciones que mueven la historia; es decir, aquello que compone la realidad histórica para Marx es así mismo lo que provoca su movimiento y determina su forma.

Con este giro sobre la dialéctica hegeliana, Marx pretende tener un enfoque científico que se contrapone a la especulación metafísica. No obstante, veremos que la noción misma de la dialéctica materialista

⁸ Karl Marx, *apud* Karl Korsch, *El punto de vista de la concepción materialista de la historia*, en *Marxismo y filosofía*, México, Ediciones Era, 1971, p. 88.

⁹ Marilena Chaí, *apud* Luís Millán, *El concepto de historia en Marx* [en línea], disponible en: <https://www.researchgate.net/publication/283317405> [consulta: 7 de agosto de 2020], p. 14.

impone sus leyes sobre lo real, suponiendo así que la historia debe obedecer a leyes anteriores al fenómeno mismo, al hecho histórico.

Remanentes de especulación

La nueva perspectiva sobre la filosofía de la historia que se abre con el giro materialista, que acabamos de explicar, se funda sobre la crítica a la filosofía como un quehacer teórico que toma distancia del mundo. Marx lo pone de forma sintética en la tesis once sobre Feuerbach: “Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de maneras diferentes; ahora lo que importa es transformarlo.”¹⁰ Esta observación, que puede entenderse como crítica o como una acusación, iba dirigida tanto a Feuerbach como a la filosofía idealista y romántica de las décadas anteriores a Marx. Parece por ello que la distancia tomada es suficiente para hablar de una filosofía que tiene por objetivo depurar toda perspectiva romántica. Sin embargo, debemos tomar esto en un sentido histórico más que filosófico, es decir, que Marx se posiciona frente a los románticos e idealistas, como un grupo de pensadores que podemos ubicar en un tiempo específico y que comparten puntos de vista; pero que su pensamiento aún tendría remanentes de romanticismo.

Recordemos lo que dice Alexander Code-Von Aesch cuando en su estudio sobre la ciencia y el romanticismo nos prepara para encontrar autores que pertenecen a épocas distantes:

Esta independencia de limitaciones cronológicas se hace necesaria por el carácter peculiar del concepto de romanticismo [...] Esto vale para todos los conceptos que se han llamado conceptos “desordenados” (*synchytic*) por ser determinados por la coincidencia de varias asociaciones procedentes de una variedad de planos lógicos. El romanticismo es uno de estos conceptos. Sus asociaciones en un solo plano lógico pueden ser abarcadas por una descripción racional; pero ello nos lleva a un compromiso práctico de utilidad tan sólo reducida y, de ninguna manera, a una definición generalmente aceptable [...] En otras palabras, el romanticismo es un concepto evolutivo que elude la definición estática.¹¹

¹⁰ K. Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, en *Marx*, trad. Jacobo Muñoz, Madrid, Gredos, 2010, p.158.

¹¹ Alexander Code-Von Aesch, *El romanticismo alemán y las ciencias naturales*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947, pp. 20-21.

Esto quiere decir que podemos aplicar el término romántico a pensadores que van más allá del romanticismo como movimiento intelectual limitado a un periodo. Por ello Safransky divide su exposición sobre el romanticismo alemán en dos partes, puesto que el término “romántico” escapa a una definición estática, nos presenta primero a los autores identificados dentro de un periodo señalado como romanticismo, los hermanos Schlegel, Novalis, Hölderlin, Fichte, Schelling, y a quienes desarrollan su pensamiento con remanentes románticas. Se sirve Safransky de la definición de lo romántico que da Novalis “En cuanto doy alto sentido a lo ordinario, a lo conocido dignidad de desconocido y apariencia infinita a lo finito, con todo ello romantizo (*Ichromantisiere*)”.¹² Lo que encuentra es un ímpetu por ajustar lo real al carácter del ser humano. Así entonces, podemos ver si Marx tiene aún aspectos románticos en su filosofía, específicamente, en su filosofía de la historia.

Precisamente es en la crítica realizada por Marx, que hemos señalado al principio de este apartado, que Safransky encuentra la continuidad de lo romántico en el pensamiento de Marx:

En esta crítica trabaja un furor romántico, pero además hay en ella la pretensión de ser la última crítica. La filosofía hace una última aparición y entonces puede desaparecer en la felicidad realizada. Para Hegel la lechuza de Minerva iniciaba el vuelo una vez que la realidad estaba concluida. Para Marx, la lechuza de Minerva ha de volar hacia la aurora: «La crítica a deshojado las flores imaginarias en las cadenas, y lo ha hecho no para que el hombre lleve la cadena despojada de fantasía y consuelo, sino para que arroje las cadenas y separe la flor viva.» [...] Hay que despertar al Romanticismo soñador no para desencantarlo, sino para convertir la rosa soñada en otra real. Marx quiere continuar el Romanticismo con medios despiertos. Los sueños se verán superados por la posesión real; ésta es la gran promesa de su filosofía.¹³

¹²Rüdiger Safransky, *Romanticismo: una odisea del espíritu alemán*, trad. Raúl Gabás, México, Tusquets, 2014, p. 15. Por la ambigüedad del término “romanticismo” o “romántico” es que hemos llamado a la filosofía de la historia de ese periodo “especulativa” y no romántica, pues de esa forma incluimos a autores como Herder o Hegel, quienes se distinguen del romanticismo como escuela; pero que en su pensamiento se encuentra el arquetipo de la filosofía especulativa de la historia.

¹³*Ibid.*, p. 224.

El proyecto de una filosofía que debe dedicarse a transformar el mundo se encuentra inscrito, a pesar de rehuir a la ensoñación romántica, dentro del romanticismo. El impulso que quiere imprimir Marx a la historia, como la praxis revolucionaria que acelera el proceso propio de la sociedad burguesa hacia el comunismo, puede verse como la violencia que ejerce el espíritu romántico sobre lo real para imprimir en ello la totalidad del sujeto, que en el caso de Marx se hipostasia en la clase social como sujeto de la historia.

En *El Manifiesto del Partido Comunista* de 1848, escrito en conjunto con Friedrich Engels, se encuentra resumido el programa político del proletariado de acuerdo con el comunismo científico; esto quiere decir que el proyecto planteado en el manifiesto es justificado por el devenir de la historia de acuerdo con las leyes de la dialéctica materialista.

Hay una estructura básica del materialismo histórico que se encuentra ya en el *Manifiesto*. De acuerdo con esta estructura, que se corresponde con el giro materialista, las fuerzas productivas se ordenan conforme con las relaciones de producción, determinando con ello la aparición de dos clases antagónicas una de la otra, de cuya lucha surge una nueva clase o éstas se disuelven, con lo que tiene lugar una nueva etapa de la historia con una forma propia de las relaciones de producción.

La historia de todas las sociedades anteriores a la nuestra es la historia de luchas de clase.

Ciudadanos libres y esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, en una palabra, opresores y oprimidos estuvieron siempre enfrentados entre sí, librando una lucha ininterrumpida, en ocasiones velada, en ocasiones abierta, una lucha que finalizó en todos los casos con una transformación revolucionaria de la sociedad entera o con la destrucción conjunta de las clases en lucha.¹⁴

En este proceso es claro que el proletariado tiene un lugar especial. Por encima de cualquier otra clase, ya sean los campesinos, la pequeña burguesía, el lumpenproletariado, el obrero moderno es quien está destinado a llevar a cabo la revolución, vencer a la burguesía, tomar los medios de producción, instaurar la dictadura y lograr el comunismo.

¹⁴Karl Marx y Friedrich Engels, "Manifiesto del partido comunista", en *Marx*, trad. Jacobo Muñoz, Madrid, Gredos, 2010 pp. 315.

Ninguna de las otras clases será capaz de realizar el proyecto comunista.¹⁵ La historia posee una racionalidad que determina el destino de la humanidad en el comunismo como fin, mismo que sólo el proletariado puede realizar.

Hacia el final del *Manifiesto*, los autores mencionan las colaboraciones de los comunistas con los movimientos revolucionarios sin importar que no tengan por objetivo el triunfo del proletariado. El que llama nuestra atención es el caso de Alemania. En breves líneas, Marx y Engels explican el atraso de la región respecto del desarrollo industrial de Francia e Inglaterra, manteniendo una forma de producción feudal, situación que impide el desarrollo de la burguesía. En estas circunstancias, el proletariado debe colaborar con la revolución burguesa. ¿Por qué razón los proletarios harían tal cosa? Esta pregunta se responde con el mismo planteamiento marxista: la historia está destinada a progresar de la mano del proletariado y, por ello, el comunismo no logrará concretarse sin antes atravesar su destino previo en forma de sociedad burguesa. Dicen Marx y Engels:

Los comunistas concentran primordialmente su atención en Alemania, dado que este país está en vísperas de una revolución burguesa y porque en la medida en que Alemania lleva a cabo esta revolución en las condiciones más avanzadas de la civilización europea en general y con un proletariado mucho más desarrollado que Inglaterra en el siglo XVII y Francia en el siglo XVIII, la

¹⁵ En la primera parte del *Manifiesto* encontramos afirmaciones sobre el protagonismo del proletariado: “Pero la burguesía no ha forjado sólo las armas que le darán muerte; ha engendrado también a los hombres llamados a manejarlas –los obreros modernos, los proletarios [...] De todas las clases que hoy se enfrentan con la burguesía sólo el proletariado es una clase verdaderamente revolucionaria. Las demás clases decaen y perecen con el desarrollo de la gran industria; el proletariado, en cambio, es su producto más peculiar [...] El desarrollo de la gran industria socava, pues, bajo los pies de la burguesía las bases sobre las que ésta produce y se apropia de lo producido. Produce, ante todo, sus propios sepulteros. Su hundimiento y la victoria del proletariado son igualmente inevitables.”, *Ibid.*, pp.322, 326 y 328. Si bien el proletariado es un producto de las fuerzas de producción y por ello cobra su importancia frente a ellas, podemos preguntar ¿puede ser de otro modo? Claramente Marx contestaría que no. La historia tiene un impulso y una trayectoria, que al ser medidos, nos dan el punto final sobre el que terminará. De esta forma, las intenciones del sujeto histórico, las leyes de la historia y la finalidad a la que éstas le conducen, se corresponden.

revolución burguesa alemana sólo puede ser el prelude inmediato de una revolución proletaria.¹⁶

Según la dialéctica de la historia, el proletariado sólo puede alcanzar la madurez necesaria para enfrentarse a la burguesía una vez que la forma de producción de ésta se colme; pero esto no sucederá si no hasta que los remanentes de feudalismo sedan ante el control burgués de los medios de producción. Es decir, puesto que aún no se llega al estado adecuado de las relaciones de producción, al ser éstas las que determinan al sujeto histórico y su propósito, la revolución del proletariado queda fuera de posibilidades. No obstante, no debe aquel sustraerse a la historia; con el saber que brinda el materialismo histórico sobre el devenir y finalidad del desarrollo de la humanidad, puede adelantar los procesos necesarios para tal. Así entonces, primero deben vencer los burgueses para que el proletariado inicie la revolución, en tanto que no se cumplen las condiciones para ésta.

Este saber, el de la dialéctica materialista, a su vez, es lo que legitima a los comunistas como el grupo que comprende el camino a seguir del proletariado, no sólo como un proyecto planeado por seres humanos que viven en la contingencia de la historia, sino como un proyecto que se corresponde con el desarrollo necesario de la historia, la cual determina las condiciones que anuncian la victoria del proletariado en algún punto de la línea temporal.

Los comunistas son, prácticamente, la parte más resuelta de los partidos obreros de todos los países, la que siempre impulsa hacia delante; teóricamente tienen sobre el resto del proletariado la ventaja de su visión de las condiciones, de la marcha y de los resultados generales del movimiento proletario.¹⁷

De esta manera se quiere mostrar que el proyecto político del proletariado se corresponde con la forma en la que la historia sucede. Es decir, que las fuerzas de producción avanzan de tal manera que la clase del proletariado evoluciona necesariamente hasta destruir a la burguesía, de lo que necesariamente se sigue el comunismo. El comunismo es deducido de la

¹⁶*Ibid.*, p. 354.

¹⁷*Ibid.*, p. 329.

dialéctica materialista, según la cual, las relaciones de producción que se instauran con el vencimiento de la burguesía, generan al proletariado como clase antagonista que está destinada a instaurar, a su vez, el comunismo tras vencer a la burguesía.

La dialéctica materialista con la que se entiende el movimiento histórico tendría por ello aún remanentes de especulación. No podemos encontrar en las condiciones materiales, en las formas de producción y en las relaciones productivas, aquello que nos garantice el paso hacia el comunismo. Si bien Marx cree que de las condiciones de producción que establece la sociedad burguesa se puede derivar la necesidad de la lucha de clases y con ella la revolución que lleve a la historia hacia el comunismo, lo cierto es que de éstas no podemos esperar la toma de conciencia de clase que nos llevaría a la guerra revolucionaria por la cual esas condiciones de producción serían transformadas, y que de darse la revolución bajo las premisas marxistas, resulte de ella una sociedad que nos lleve al comunismo.

Asimismo, Marx hace de la historia un proceso interno del movimiento de la naturaleza, con lo cual puede ser reducida a leyes que nos ayudarían a establecer lo anterior, la revolución de una clase que se encuentra en tensión con otra que le domina, como un evento por venir que sería inevitable y más aún, deseable, por tanto, de ser llevado a cabo lo antes posible, como si de las leyes históricas dadas por la dialéctica nos mostraran el camino a seguir. Hay, pues, una intención ética de Marx. Del estudio sobre la historia del cual se entendería el surgimiento de la sociedad burguesa, se deriva una postura ética que nos coloca del lado del nuevo sujeto histórico, el proletariado. La realidad entonces queda supeditada al movimiento dialéctico. Nuevamente la especulación. Las leyes del materialismo histórico se adelantarían a los hechos, y buscarían hacerlos encajar, con ímpetu romántico, al modelo dialéctico. En palabras de Roldán leemos:

El hermanamiento entre historia y las ciencias sociales había comenzado, y el papel de los individuos en la marcha histórica seguía relegándose a un segundo plano. En la búsqueda de una mayor relevancia del individualismo se empeñará el marxismo analítico, curioso maridaje entre la idea de un marxismo que parte de unos agentes sociales -las clases- cuyos intereses determinan su acción independiente de los individuos que componen una clase social, y la

elección racional como un planteamiento radicalmente individualista. Con todo, el camino que continuaba trazándose al individuo en su discurrir histórico, estaba empedrado de predicción e inevitabilidad.¹⁸

Así pues, al quedar las intenciones individuales determinadas por las relaciones de productividad y las formas de producción, el marxismo impondría las leyes de la dialéctica materialista a los actores de la historia. De alguna forma se separa la intención que lleva a actuar al individuo de la clase a la que pertenece, en la cual se encuentra el sujeto de la historia. El resultado es una filosofía de la historia que eleva al sujeto por encima de sus condiciones, irónicamente, al deslindar la clase (que es el sujeto) de los individuos que la componen, en pro de las leyes de la dialéctica que predicen el rumbo y sentido de la historia en la lucha de clases, vaticinando que ésta encontrará su superación en el comunismo.

Conclusiones

En este trabajo hemos presentado a la filosofía de la historia especulativa como el intento de entender los hechos humanos como una unidad. Esta unidad se encuentra encaminada por un sentido racional hacia un fin único en el que la humanidad entera encuentra la satisfacción del devenir entero de su existencia. Presentamos como punto culmen el sistema de Hegel que presenta un movimiento caracterizado por la contradicción, la ruptura y la síntesis del espíritu en autoconocimiento que se objetiva en los distintos momentos de la historia.

Así también hemos presentado el giro materialista que realiza Marx de la dialéctica hegeliana con el cual la conciencia es un producto de las relaciones de producción que comienzan con la forma en la que el ser humano metaboliza su posición frente a la naturaleza por medio del trabajo; de lo cual Marx deduce que la historia es un proceso dialéctico que se manifiesta en la lucha de clases. Este proceso, aunque tiene su origen en la relación de fuerzas de producción que transforman la materia, tiene por centro a un sujeto que imprime su carácter en los acontecimientos, moldeándolos a su favor tras comprender su propio lugar en la historia. Las leyes históricas y el proyecto del sujeto se corresponden.

¹⁸ C. Roldán, *op. cit.*, p. 113.

Con esto, la filosofía de la historia de Marx aún puede ser entendida bajo el ímpetu romántico de moldear la realidad de acuerdo con un sujeto que, en el caso del filósofo alemán, se realiza en la revolución llevada a cabo por el proletariado, así como remanentes de especulación al deducir el comunismo de las tensiones entre clases en la sociedad burguesa.

Fuentes consultadas

- Carrasco Conde, Ana y Antonio Gómez Ramos (eds), *El fondo de la historia. Estudio sobre Idealismo Alemán y Romanticismo*. Madrid, Dykinson, 2015.
- Gómez Ramos, Antonio, *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia*. Madrid, Akal, 2003.
- Gode-Von Aesch, Alexander, *El romanticismo alemán y las ciencias naturales*. Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947.
- Hegel, Georg. W. F., *Lecciones de la filosofía de la historia*, trad. Josep Maria Quintana Cabanas. Madrid, Gredos, 2010.
- Herder, Johann G., *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, trad. Pedro Ribas. Madrid, Gredos, 2010.
- Korsch, Karl, "El punto de vista de la concepción materialista de la historia", en *Marxismo y filosofía*, México, Ediciones Era, 1971, pp.81-117.
- Marx, Karl, "Tesis sobre Feuerbach", en *Marx*, trad. Jacobo Muñoz. Madrid, Gredos, 2010, pp. 155-158.
- Marx, Karl y Friedrich Engels, "Manifiesto del Partido Comunista", en *Marx*, trad. Jacobo Muñoz. Madrid, Gredos, 2010, pp. 310-355.
- Millán, Luís, "El concepto de historia en Marx" [en línea] disponible en: <https://www.researchgate.net/publication/283317405> [consultado el 7 de agosto de 2020].
- Roldán, Concepción, *Entre Casandra y Clío*. Madrid, Akal, 1997.
- Safranski, Rüdiger, *Romanticismo, una odisea del espíritu alemán*, trad. Raúl Gabás. México, Tusquets, 2014.

III. KIERKEGAARD: REFLEXIONES EN TORNO A LA HISTORIA

Azucena Palavicini

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey,
Ciudad de México

Introducción

Sören Kierkegaard (1813-1855) ha sido reconocido por la tradición filosófica gracias a dos calificativos: el primero de detractor, y el segundo como precursor. Como detractor, Kierkegaard se dio a conocer en la historia de la filosofía como elacérrimo crítico de Hegel. Una de las lecturas tópicas en torno al autor le señala como un opositor a Hegel, a sus ideas sobre el Espíritu Absoluto y la historicidad. Al oponerse a Hegel, Kierkegaard reivindica el papel del individuo y de su libertad concreta y particular, lo cual le gana el siguiente distintivo, a saber, ser conocido como el padre del existencialismo.¹

Si bien esta lectura ha sido heredada por la tradición filosófica y repetida hasta hoy, el pensamiento de Kierkegaard resulta mucho más rico y complejo. El filósofo firmó muchas obras de su autoría con su propio nombre y con (al menos) 20 pseudónimos;² realizó diferentes exploraciones en torno a los estados de ánimo, la decisión y la identidad del individuo, además de establecer un diálogo con la tradición filosófica que le fue contemporánea. Si tenemos todo esto en mente, ¿qué nos puede decir Kierkegaard sobre la historia?

El presente artículo pretende explorar algunas de las reflexiones de Kierkegaard en torno a la historia, a partir de tres temáticas fundamentales: su relación con Hegel, su relación con el individuo, y su concepción de la temporalidad. De esta forma, no sólo se espera mostrar las consideraciones del autor respecto a esta temática en particular, sino también explorar algunos derroteros de su filosofía.

¹Cf. J. Wahl, *Historia del existencialismo con Discusión Kafka y Kierkegaard*, trad. Bernardo Guillén, Buenos Aires, Pléyade, 1971.

²Cf. G. Arbaugh, *Kierkegaard's authorship: A guide to the writings of Kierkegaard*, Rock Island, Estados Unidos, Augustana College Library, 1967.

Como se mencionó, Kierkegaard firmó sus textos bajo su nombre y con diferentes pseudónimos. Muchos de estos textos pertenecen a un *corpus* que fue publicado. A este grupo de textos se le suele dividir desde 1839 hasta 1846, y de 1847 hacia 1855. Los textos se clasifican en dos grupos: de primera y segunda autoría.³ Algunos investigadores suelen asignar la etiqueta de comunicación directa y comunicación indirecta, como otra forma de dividir este mismo grupo de textos.⁴ Las obras de comunicación directa, según estos autores, se refieren a Kierkegaard mismo hablando directamente del cristianismo; mientras que los textos de comunicación indirecta se refieren a textos de corte literario, donde se discurre sobre un sinnúmero de cuestiones y se realiza una alusión indirecta al cristianismo.⁵

Adicionalmente, existe un número de textos sin publicar que se encuentra vertido en sus *Diarios*.⁶ Ahí se presentan borradores y versiones de los textos ya publicados, además de anotaciones personales, textos sobre sus clases en la universidad y diversos ensayos literarios sin terminar. Algunos comentadores suelen entender el grupo de textos dentro de los *Diarios* como de comunicación directa. Este contexto, *grosso modo*, nos pone en situación de sostener una postura respecto a la autoría de Kierkegaard, pues ésta, al final, será la guía para poder exponer parte de su pensamiento. Si bien algunas de las posturas sostenidas por los pseudónimos, así como las posturas del propio Kierkegaard son contradictorias entre sí, se requiere de una clave exegética para poder exponerle.

De esta forma, se toma una postura donde se considera tanto a Kierkegaard como a sus escritos pseudónimos en la misma jerarquía, sin que uno u otros tengan distinto grado de importancia. En la medida de las necesidades requeridas para este trabajo, se detallará el contexto de cada autor (pseudónimo) o del contexto del propio Kierkegaard. Se pondrá

³ S. Kierkegaard, *Upbuilding discourses in various spirits*, trad. Howard V. Hong y Edna H. Hong, New Jersey, Estados Unidos, Princeton University Press, 1993. p. 11. A partir de ahora se utilizará la abreviatura "UD" para referir a esta obra.

⁴ A. Cavallazzi, "Posturas interpretativas en torno a Kierkegaard y los tipos de comunicación" en *Kierkegaard y la comunicación*, ed. por D. Giordano y J. García Martín, México, Nápoles Orthotes, 2011, pp. 29-46.

⁵ Cf. S. Kierkegaard, *The Point of View*, trad. Howard V. Hong y Edna H. Hong, New Jersey, Estados Unidos, Princeton University Press, 1998. A partir de ahora se utilizará la abreviatura "POV" para referir a esta obra.

⁶ Cf. S. Kierkegaard, *Kierkegaard's Journals and Papers*, ed. y trad. por Howard V. Hong y Edna Hong, Indiana, Estados Unidos, Indiana University Press, 1967-1978. A partir de ahora se utilizará la abreviatura "JP" para referir a esta obra.

mayor énfasis en el contenido y el diálogo expuesto respecto de las diferentes temáticas a trabajar.

I. Kierkegaard y Hegel

En esta sección, se aborda brevemente la consideración más popular de Kierkegaard acerca de la historia; esto es, en ocasión de la filosofía de Hegel. Kierkegaard realizará múltiples referencias y críticas a Hegel, y el tema de la historia será crucial para uno de los textos más importantes de la primera autoría, *Migajas filosóficas* (1844).

*Migajas filosóficas*⁷ y su secuela, el *Post-scriptum no-científico y definitivo a las Migajas*,⁸ son obras escritas bajo el pseudónimo de “Johannes Climacus”. Johannes Climacus es un falso nombre que “fue prestado por Kierkegaard. Este Juan legendario, un monje griego, fue llamado ‘el trepador’ (Climacus) por su libro *Escalera al cielo*”.⁹ Johannes “el trepador” no sólo ha escrito las obras anteriormente mencionadas, también es autor de un trabajo póstumo titulado *De ómnibus dubitandum est* (probablemente gestado entre 1842 y 1843). Johannes Climacus será un pseudónimo kierkegaardiano que evolucionará. Empezará por ser un joven interesado por la filosofía moderna, la duda cartesiana y toda la propuesta hegeliana, la cual había tomado gran popularidad entre sus contemporáneos de Copenhague. Y, unos años más adelante, se presentará como un hombre letrado y humorista que se revela contra el sistema idealista de su tiempo, al ver que no resuelve cuestiones de orden vital, tan fundamentales para él.

Así pues, Johannes Climacus emprenderá la tarea de pensar diferentes cuestiones en torno a la relación de un individuo con una fuente de existencia o de fe. De esta forma, la cuestión pensada a lo largo de las *Migajas filosóficas* es la siguiente: “¿cómo puede construirse una felicidad eterna a partir de un conocimiento histórico?”.¹⁰ Con el objetivo de

⁷S. Kierkegaard, *Philosophical Fragments; Johannes Climacus, or De omnibus dubitandum est*, trad. Howard V. Hong y Edna H. Hong, New Jersey, Estados Unidos, Princeton University Press, 1985. A partir de ahora se utilizará la abreviatura “PF” para referir a esta obra.

⁸ S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, trad. Howard V. Hong y Edna H. Hong, New Jersey, Princeton University Press, Estados Unidos, 1992. A partir de ahora se utilizará la abreviatura “CUP” para referir a esta obra.

⁹ G. Arbaugh, *op. cit.*, p. 119.

¹⁰ CUP, p. 361.

contestar esta pregunta, Johannes Climacus dedicará una sección del texto a la reflexión alrededor de la historia. Para ello, Climacus empezará por dialogar con la propuesta hegeliana. Una de las relaciones que más llamará la atención de Johannes Climacus será la de la necesidad. En *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Hegel define la historia y el devenir histórico de la siguiente manera:

El pensar que el desarrollo de la Historia Universal ha sido un proceso racional se constituye como una simple inferencia de la observación de la misma. La historia en cuestión se ha constituido como el curso racional y necesario del Espíritu del Mundo; dicho espíritu cuya naturaleza siempre es una y la misma, pero que se desenvuelve en una naturaleza en los fenómenos de la existencia del mundo. Esto debe estar presente a sí mismo, como se ha mencionado antes, como el último resultado de la historia.¹¹

De acuerdo con este fragmento de Hegel, el curso y la sucesión de eventos pasados no son otra cosa que la expresión de la racionalidad. Es decir, que los eventos propiamente humanos constituyen un entramado que se une mediante la necesidad que proporciona una naturaleza eminentemente racional y sistemática. De esta forma, la relación que suceda entre ellos será presentada como parte necesaria del desenvolvimiento del Espíritu Absoluto y de su existencia. Dicho desenvolvimiento fue estudiado por Hegel, y uno de los textos clave para poder entender la forma en que dicho entramado se hace parte de lo real y de la existencia del mundo será la *Fenomenología del Espíritu*, publicada en 1807.¹² La *Fenomenología del Espíritu* es un referente para conocer las estructuras por las cuales se desenvuelve el Espíritu Absoluto. Si bien se han realizado numerosas lecturas de esta obra, existe una que se concentra en entender el trabajo emprendido por el filósofo alemán como una novela sobre el viaje del reconocimiento de la consciencia. Dicho viaje no puede ser contado más que en un lenguaje escrito y eminentemente discursivo. Esta expresión dará cuenta de la racionalidad que ha atravesado los sucesos y que, por

¹¹ G.W.F. Hegel, *The Philosophy of History*, trad. J. Sibree, ed. Kitchener, Estados Unidos, BatocheBooks, 2001. p.24

¹²Cf. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*. trad. Wenceslao Roces. 6ª ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2003. p.9: "La verdad sólo tiene en el concepto el elemento de su existencia".

simple inferencia, se habrán visto como tales. Con todo, el ejercicio deberá expresarse en términos de un tiempo pasado, por lo cual también queda ligado a la necesidad. En este contexto, Kierkegaard en la voz de Johannes Climacus, realizará su reflexión. Para ello, primeramente, apelará a los de su generación y a quienes se hacían llamar “los profetas de la época”:

La generación de profetas desdeña el pasado, se rehúsa a oír del testimonio de los registros escritos; la generación que se encuentra demasiado ocupada entendiendo la necesidad del pasado, no desea ser cuestionada sobre el futuro. La conducta en ambos casos es extrañamente consistente, pues en caso contrario, cada uno encontraría ocasión para percibir cuán ingenua es esta conducta.¹³

De acuerdo con académicos como Thulstrup,¹⁴ esta referencia se filtra hacia la postura de Martensen, hegeliano de derecha; Martensen y Heiberg fueron dos grandes impulsores del hegelianismo en la Dinamarca contemporánea a Kierkegaard. Ambos anunciaron el sistema hegeliano como un evento prometedor para su sociedad en ciernes, para ese momento. Por lo tanto, esta crítica hará referencia a una conducta ingenua que se encuentra relacionada con la promesa antes mencionada, y también con la noción de necesidad y su falta de apertura hacia el futuro. ¿En qué consistirá la relación entre la necesidad y el pasado? “Lo que ha sucedido ha sucedido y no puede deshacerse, por ello, no puede ser cambiado. ¿Acaso es esta inmutabilidad, la inmutabilidad de la necesidad? Lo que ha sucedido, ha sucedido de la forma en que sucedió; por tanto, es inmutable. Pero esta inmutabilidad, ¿acaso es la inmutabilidad de la necesidad?”¹⁵

Siguiendo a Climacus, la aprehensión de una realidad propuesta por Hegel deberá ser de carácter histórico y explicada mediante categorías racionales. Sin embargo, la cualidad de lo histórico está desarrollada deficientemente, ya que se confunden las categorías de presente, de pasado y de futuro con las categorías de necesidad, de posibilidad y de libertad. En concreto: se confunde la invariabilidad de la idea con la

¹³ PF, p. 78.

¹⁴Cf. H. A. Johnson, *A Kierkegaard critique: an international selection of essays interpreting Kierkegaard*, ed. Howard A. Johnson y Niels Thulstrup, Chicago, Estados Unidos, HarperRow, 1962.

¹⁵ PF, pp. 76-77.

realidad que adoptará gracias al movimiento dialéctico. Así, la manera en que se contempla el pasado, de acuerdo con la propuesta hegeliana, se inscribe en la siguiente afirmación: “Pero lo histórico es el pasado (pues el presente, estando en la frontera con el futuro, no se ha vuelto histórico aún), ¿cómo, entonces, la naturaleza a pesar de ser y estar presente inmediatamente, puede decirse histórica, si no es pensando de este modo tan singular?”.¹⁶ La confusión entre las diferentes dimensiones temporales radica en lo siguiente: el tiempo pasado es aquello que tiene consistencia ontológica. Mientras que el presente y el futuro, por no haber sido aún, carecen de la misma consistencia, deberían manejarse en términos de posibilidad. La existencia de los diferentes eventos humanos o naturales no puede ser necesaria, como tampoco la percepción sobre los mismos, ya que surge un problema de percepción sobre ellos.

Por otro lado, cuando se aborda la cuestión de la naturaleza, dicha entidad no se puede comprender de un modo diferente al de la inmediatez. Esta categoría, como parte de la plétora del mundo que no termina como los diferentes eventos humanos y particulares, ¿cómo puede hacerse parte tanto del pasado como del presente? En otras palabras, ¿cómo es que la naturaleza puede ser posibilidad y necesidad al mismo tiempo sin recurrir a la dialéctica hegeliana que le salve de caer en contradicción?

Bien, Climacus no da respuesta definitiva a dicha pregunta, sino que continúa con su digresión para poder mostrar un punto clave: la forma en que las dimensiones temporales están expuestas en el sistema hegeliano, con el objetivo de leer la historia de los eventos humanos, no permite realizar una aprehensión del pasado con el rigor de la certeza que toda aproximación hegeliana exige, pues el afán de imponer la categoría de necesidad a la lectura en torno a la historia anula los papeles de la posibilidad, la libertad y la actualidad:

Venir a la existencia es un cambio, pero desde que lo necesario siempre se relaciona consigo mismo en la misma manera, no puede ser cambiado en lo absoluto. Todo venir a la existencia es un padecer y lo necesario no puede padecer, no puede sufrir el padecer de la actualidad, a saber, que lo posible (no solamente aquello que es posible y excluido pero también la posibilidad que es aceptada) se

¹⁶*Ibid.*

convierte en nada en el momento de actualizarse, pues la posibilidad es aniquilada por la actualidad.¹⁷

¿En qué medida aquello que ha sucedido, de la forma en que esto mismo ha sucedido, son muestras de la libertad? De acuerdo con Climacus, es precisamente mediante estas dos afirmaciones que se da la acción humana eminentemente histórica. Frente a un número infinito de posibilidades, incluida la nada, el despliegue de una acción que siguió a una elección que se lleva a cabo, de determinada manera, realiza el ejercicio más extremo y concreto de libertad.

II. Kierkegaard, el individuo y su reflexión en torno a la historia

Para Climacus, la serie de eventos humanos que han conformado la historia son producto de un ejercicio de libertad. Y si el pasado se hubiese tornado necesario, no existiría una libertad de acción y ésta afectaría también a los eventos por venir: “Incluso cuando lo que ha venido a la existencia es lo más certero, incluso cuando la admiración deseara dar su sello de aprobación por adelantado al declarar que de no haber ocurrido debió haber sido fabricado, incluso entonces, la pasión de admiración es contradictoria si se engaña al adjudicar necesidad a aquello que ha venido a la existencia”.¹⁸

Desde esta perspectiva, ¿cómo aproximarse a una serie de eventos que han ocurrido en el pasado? Para Climacus, no habrá otro proceso que le permita observar los procesos más que la creencia.¹⁹ Usando como ejemplo una estrella, Climacus dirá que ésta se vuelve dudosa para quien la observa cuando dicho observador se pregunta por su devenir en la existencia. Al relacionar esto con lo inmediato, categorías como la percepción o la cognición no permiten acceder a la experiencia de llegar a ser, sobre todo si se considera el carácter elusivo e ilusorio del proceso del devenir en la existencia: “La creencia no es un tipo de conocimiento, sino un acto de libertad, una expresión de la voluntad. Mientras que aquello por lo cual la creencia se torna histórica y lo histórico se convierte en objeto de creencia (uno se corresponde al otro) éste no engaña al ser apprehendido

¹⁷ PF, p. 74.

¹⁸ PF, p. 80.

¹⁹ Y en casos específicos, la fe.

inmediatamente junto con el existir”.²⁰ Así, “llegar a ser”, para Climacus, se expresa en términos de libertad absoluta y de concreción total. Al final, el ejercicio de decisión que precede el devenir a la actualidad o esta anulación de la posibilidad no es otra cosa que el referente más exacto de la expresión de la individualidad humana. ¿Cómo explicará Climacus esta expresión sobre la historia? Dicha expresión se elaborará entonces a partir de la historia individual, sus elecciones y el paso del tiempo sobre las mismas.

Si contextualizamos estas condiciones es menester posicionar la reflexión desde otros espacios de la obra kierkegaardiana que nos permitan observar cómo se constituye el individuo a partir de esta esfera de libertad y cómo la historia se inscribe sobre éste. De esta manera, haremos alusión al *Post-scriptum no-científico y definitivo a las Migajas filosóficas* para completar esta breve digresión en torno al individuo, contemplada por Johannes Climacus.

En las referencias sobre el *Post-scriptum no-científico y definitivo a las Migajas filosóficas* que se encuentran en los diarios de Kierkegaard,²¹ podemos observar que el texto es el último eslabón que cierra una serie de proyectos de escritura que comienza en 1841.²² El texto presenta un punto de referencia para terminar la primera autoría, así como para iniciar la segunda, y también será firmado por Johannes Climacus. Aquí es donde podemos observar la maduración de nuestro falso autor. De igual manera, la forma de exponer los conceptos es más desarrollada y extendida.

La historia de Johannes Climacus se presenta ahora como la narrativa de un hombre cualquiera, con treinta años de edad, donde una preocupación se le hace patente a partir de su propia historia. Si hay algún problema, dentro de la autoría y caracterización de Johannes Climacus, ésta reside en existir. La existencia en interioridad como dificultad es aquello que Johannes pretende comunicar. ¿Qué es entonces la existencia en interioridad?

Cuando para el espíritu existente *qua* existente se plantea la cuestión sobre la verdad, reaparece aquella reduplicación abstracta de la verdad, pero la existencia misma en el que pregunta, que

²⁰ PF, p. 83.

²¹Cf. JP, VI, A 85, 1845.

²²Cf. A. Hannay, *Kierkegaard*. Op. cit., pp. 277-278.

existe, distingue los dos momentos, y la reflexión muestra que hay dos relaciones. Para la reflexión objetiva, la verdad se convierte en algo objetivo, en un objeto, y lo importante es hacer abstracción del sujeto. Para la reflexión subjetiva, la verdad se vuelve apropiación, interioridad, subjetividad y lo importante es sumergirse, existiendo en la subjetividad.²³

Se ha realizado un cambio en los fundamentos bajo los cuales se analiza y relaciona toda eventualidad humana. Si antes nos enfocábamos en lo universal y lo abstracto, ahora vamos a lo individual y lo concreto. Se actúa conforme a lo que se ha decidido y se ha pensado,²⁴ para entonces enriquecer la existencia individual como existencia en interioridad. A partir de ello podemos reconsiderar la forma en que la misma existencia, como proceso (devenir), será narrada y aprehendida mediante la creencia como posibilidad y ejercicio de libertad.

Es importante resaltar que la concepción del hombre como existencia en interioridad, apropiación y subjetividad, traspasará toda la obra de Kierkegaard, y tendremos muchas aproximaciones a la definición de individuo que harán énfasis en este movimiento, establecido como relación, para poder realizar una caracterización del individuo. Una muestra de ello será la definición, conocida por muchos, expresada por Anti-Climacus, un cristiano extraordinario, en el *Tratado de la desesperación*:²⁵ “El ser humano es espíritu, pero, ¿qué es el espíritu? El espíritu es el Yo. Pero, ¿qué es el yo? El yo es la relación que se relaciona consigo misma. El ser humano es una síntesis entre lo finito y lo infinito; lo temporal y lo eterno; la libertad y la necesidad”.²⁶ Por lo tanto, se entiende que la reflexión subjetiva de la interioridad se hace patente al existir, y que la única existencia concebible para Kierkegaard será aquella en la que el espíritu se pone en marcha mediante una relación, a saber, una decisión. ¿En qué medida una elección puede contribuir a determinar la naturaleza del tiempo para un individuo?

²³ CUP, pp. 191-192.

²⁴ Esta definición es la que Johannes Climacus asignará a la reduplicación. Cf. CUP, VII, p. 160.

²⁵ S. Kierkegaard, *Sickness unto death*, ed. y trad. Howard V. Hong y Edna Hong, New Jersey, Estados Unidos, Princeton University Press, 1983, p. 13. A partir de ahora se utilizará la abreviatura “SUD” para referir a esta obra.

²⁶ SUD, p. 13.

III. Kierkegaard, la elección, la libertad y el tiempo pasado

A lo largo de diferentes obras, Kierkegaard hace referencia a su idea del tiempo. Algunos ejemplos de dichas reflexiones serán *El concepto de la angustia*²⁷, la segunda parte de *La alternativa*²⁸, *Los discursos edificantes en varios espíritus*²⁹ y, como ya se observó, a lo largo de las *Migajas filosóficas*.

Con todo, quizás, una de las reflexiones más interesantes sobre el tiempo se hace a lo largo de la segunda parte de *La alternativa*, y se ocupa de distinguir las diferentes dimensiones temporales que abarcan al individuo mediante la relación que guardan ciertas funciones con el paso del tiempo. De esta forma, "B", pseudónimo de esta parte de *La alternativa*, comenta lo siguiente:

Como la filología también nos enseña que, existe un *tempus* (un tiempo) que está presente en un tiempo pasado y un *tempus* que está presente en un tiempo futuro, pero esta misma ciencia también nos enseña que existe un *tempus* que es *plus quam perfectum* (más que perfecto, super perfecto, pasado perfecto), en el cual no existe presente, y un *futurum exactum* (un futuro perfecto) con la misma característica. Si, generalmente, sólo la persona que está presente a sí misma es feliz, entonces estas personas son en cierto sentido individualidades infelices, pues sólo están recordando o sólo poseen esperanza.³⁰

Si bien se ha desarrollado una caracterización del tiempo donde se habla de la perfección del mismo como ausente al tiempo presente. La relación será inversamente proporcional cuando se trate de hablar del individuo que ejerce una decisión sobre sí y se afirma mediante ésta. De esta manera, quien está presente a sí mismo, gracias a los diferentes estados

²⁷Cf. S. Kierkegaard, *The Concept of Anxiety*, trad. por Reidar Thomte y Albert B. Anderson, New Jersey, Estados Unidos, Princeton University Press, 1980. A partir de ahora se utilizará la abreviatura "CA" para referir a esta obra.

²⁸Cf. S. Kierkegaard, *Either/Or 2*, trad. Howard V. Hong y Edna H. Hong, New Jersey, Estados Unidos, Princeton University Press, 1987. A partir de ahora se utilizará la abreviatura "EO2" para referir a esta obra.

²⁹Cf. S. Kierkegaard, *Upbuilding discourses in various spirits*, trad. por Howard V. Hong y Edna H. Hong, New Jersey, Estados Unidos, Princeton University Press, 1993. A partir de ahora se utilizará la abreviatura "EUD" para referir a esta obra.

³⁰ EO1, pp. 222-223.

de ánimo y funciones que ejerce, podrá ser feliz y pleno, mientras que quienes hacen uso de la esperanza, así como del recuerdo, se encontrarán atados respectivamente al futuro, así como al pasado.

Con todo, ¿en qué medida podemos hacer referencia al pasado sin dejar de estar presentes a nosotros mismos? Si hemos observado que la idealización no funciona cuando se trata de dar cuenta de eventos humanos cuyo carácter sea libre, deberá existir una manera en que se pueda dar cuenta de un evento eminentemente personal, único e irrepetible como es el transcurrir de la existencia en interioridad, que nos permita hablar del pasado y de la historia de estos individuos singulares. Así pues, si la verdad o aquello que desea comunicarse está en proceso de llegar a ser, sucede entonces lo mismo con el proceso de apropiación, y, consecuentemente, no se llega a resultado alguno”.³¹

Kierkegaard y sus pseudónimos propondrán la comunicación indirecta, como parte de este esfuerzo para poder estar presentes a nosotros mismos y a los demás sin perdernos frente a un ejercicio cuyo resultado no será. En otras palabras, la relación de los eventos concretos y eminentemente personales, será en proceso, inacabada e íntima: “...justo como su comunicación debe corresponder formalmente a su propia existencia, de igual modo, su pensamiento debe corresponder formalmente a su propia existencia”.³²

Hubo en Inglaterra un hombre que fue asaltado en el camino por un ladrón que habíase disfrazado con una gran peluca. Se abalanzó éste sobre el viajero, le tomó de la garganta, y exclamó: ¡tu cartera! Se apoderó de la cartera, guardándosela, y se deshizo de la peluca. Un pobre hombre que pasaba por el mismo camino encontró la peluca y se la puso. Cuando llegó al poblado siguiente, donde el viajero ya había dado la alarma, fue reconocido, arrestado, e identificado por el viajero, quien juraba que se trataba del mismo hombre. Casualmente, hallábase el ladrón en la corte y, viendo el error, se aproximó al juez y le dijo: “Me parece que el viajero se fija más en la peluca que en el hombre”, y pidió entonces permiso para hacer un experimento. Se puso la peluca, tomó al viajero por la garganta y gritó: ¡Tu cartera! (...) Algo semejante ocurre con todos aquellos que de una u otra forma se concentran en el “qué” olvidándose del

³¹ CUP, p. 78.

³² *Id.*, p.74.

“cómo”; se promete, se jura, se va de aquí para allá, se arriesga la sangre y la vida, se muere ejecutado (todo a causa de una peluca).³³

Johannes Climacus
*Post-scriptum no científico y definitivo a las
Migajas filosóficas*

³³ CUP, pp. 615-616.

Fuentes consultadas

- Arbaugh, G., *Kierkegaard's authorship: A guide to the writings of Kierkegaard*. Rock Island, Estados Unidos, Augustana College Library, 1967.
- AA. VV. *A Kierkegaard critique: an international selection of essays interpreting Kierkegaard*. Ed. Howard A. Johnson y Niels Thulstrup, Chicago, Estados Unidos, HarperRow, 1962.
- Cavallazzi, A., "Posturas interpretativas en torno a Kierkegaard y los tipos de comunicación" en *Kierkegaard y la comunicación*. Ed. Diego Giordano y José García Martín, México, Nápoles Orthotes, 2011.
- Hegel, G.W.F., *The philosophy of history*. Trad. J. Sibree., ed. Kitchener, Estados Unidos, BatocheBooks, 2001.
- , *Fenomenología del Espíritu*. Trad. Wenceslao Roces, 6a edición, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Kierkegaard, S., *The concept of anxiety*. Trad. Reidar Thomte y Albert B. Anderson, Nueva Jersey, Estados Unidos, Princeton University Press, 1980.
- , *Eighteenupbuilding discourses*. Trad. Howard V. Hong y Edna H. Hong, Nueva Jersey, Estados Unidos, Princeton University Press, 1990.
- , *Concluding unscientific post-script*. Trad. Howard V. Hong y Edna H. Hong, Nueva Jersey, Estados Unidos, Princeton University Press, 1992.
- , *Either/Or 2*. Trad. Howard V. Hong y Edna H. Hong, Nueva Jersey, Estados Unidos, Princeton University Press, 1987.
- , *Kierkegaard's journals and papers*. Ed. y trad. Howard V. Hong y Edna Hong, Indiana, Estados Unidos, Indiana University Press, 1967-1978.
- , *Philosophical fragments; Johannes Climacus, or De omnibus dubitandum est*. Trad. Howard V. Hong y Edna H. Hong, Nueva Jersey, Estados Unidos, Princeton University Press, 1985.
- , *The point of view*. Trad. Howard V. Hong y Edna H. Hong, Nueva Jersey, Estados Unidos, Princeton University Press, 1998.
- , *Sickness unto death*. Ed. y trad. Howard V. Hong y Edna Hong, Nueva Jersey, Estados Unidos, Princeton University Press, 1983.

—, *Upbuilding discourses in various spirits*. Trad por Howard V. Hong y Edna H., Nueva Jersey, Estados Unidos, Princeton University Press, 1993.

Wahl, J., *Historia del existencialismo con discusión Kafka y Kierkegaard*. Trad. Bernardo Guillén, Buenos Aires, Pléyade, 1971.

IV. DE LA CIENCIA DE LA HISTORIA A LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA, APUNTES PARA TRAZAR LA IDEA DE LO HISTÓRICO EN DILTHEY

Carlos Román Dávila Suazo
Facultad de Humanidades
Universidad Autónoma del Estado de México

Introducción

Las líneas subsecuentes fueron concebidas como apuntes para trazar la idea de lo histórico en Dilthey (1833-1911), de tal modo que a pesar de ser un texto que expone, sintetiza y profundiza en algunos de los temas que más interesaron al filósofo, historiador y filólogo alemán no es un estudio exhaustivo sobre él. Sin embargo, sí puede decirse que arroja cierta luz sobre las concepciones diltheyanas de la ciencia histórica e incluye notas que bien podrían conformar el esbozo de una filosofía de la historia en el pensador maguntino.

El primer apartado es un sucinto acercamiento al debate suscitado durante el periodo decimonónico entre las disciplinas humanísticas y las *ciencias naturales* en Occidente, ello ilustrará sobre el contexto en el que Dilthey pensó a las *ciencias del espíritu*. La segunda sección trata de sopesar cuál es el lugar que la comprensión ocupa dentro de las *ciencias del espíritu*, para tal cometido es necesario incluir algunas consideraciones sobre hermenéutica.¹ Después de atender la cuestión de la *comprensión* será pertinente ver cómo el proyecto diltheyano de una *crítica de la razón histórica* generó un modelo del saber de esta disciplina. Ulteriormente, en la cuarta parte, las ideas sobre la ciencia de la historia aportarán elementos para trazar los esbozos de una filosofía de la historia en Dilthey. Finalmente, se dará paso a las conclusiones.

¹ Los especialistas concuerdan en que la hermenéutica tuvo un lugar “marginal” en la obra de Dilthey. Sin embargo, también hay una buena cantidad de especulaciones diltheyanas que precisan introducir reflexiones de cuño hermenéutico para su clarificación. Aunque, ciertamente, esto no significa hacer de la hermenéutica el tema central de la filosofía de Dilthey.

I. Ciencias del espíritu vs ciencias naturales

El propósito de la obra de Wilhelm Dilthey (1833-1911) fue proporcionar un sustento epistemológico sólido a las llamadas “ciencias del espíritu” (*Geisteswissenschaften*). Debido al apabullante paso de las “ciencias naturales” (*Naturwissenschaften*), la reputación de las disciplinas humanísticas había disminuido. La falta de unidad teórica en las ciencias del espíritu y los avances obtenidos con la aplicación del método científico por parte de las ciencias naturales al debate sobre la eficacia de los métodos que cada una de ellas seguía. Por otro lado, el positivismo, que comenzaba a ganar cada vez más adeptos, contribuyó a la divulgación de la idea de que solamente podría ser considerado como conocimiento (riguroso y verdadero) aquel al que se había accedido a través del método científico.

Las ciencias naturales privilegiaron el método que surgió junto con la tradición galileana de la ciencia; dicha metodología sostenía que la ciencia debía ceñirse al lenguaje físico-matemático para dar razón de los hechos del mundo. Así, buscaba expresar leyes universales y necesarias que fuesen susceptibles de ser formuladas a través de relaciones numéricas, espaciales y causales. Lo anterior impactó en el terreno de las ciencias del espíritu, ya que éstas tendrían que ajustarse a los designios aceptados por las *Naturwissenschaften* o, de lo contrario, prepararse para que sus conocimientos fuesen calificados de insubstanciales, faltos de rigor. De este modo, el ideal de conocimiento de las ciencias naturales pretendía dominar la labor científica decimonónica, pero este paradigma epistemológico pronto encontraría opositores en Europa, principalmente en Alemania.

Wilhelm Dilthey (junto con Droysen, Simmel, Weber, Windelband y Rickert) formó parte del movimiento antipositivista alemán. Si bien varios de los estudiosos del filósofo maguntino han insistido en que sus ideas aún son tributarias de la ciencia de su tiempo, también es cierto que sus esfuerzos van más allá de ésta, pues la cuestionan y preparan el terreno para las críticas que recibirá durante el siglo XX. Pues Dilthey se rehusó a aceptar el modelo metodológico que desarrolló la tradición galileana de la ciencia como el único camino posible para la construcción del conocimiento. Con ello denunciaba el reduccionismo de las ciencias naturales, ya que la “base segura de las relaciones espaciales y las

propiedades del movimiento”² sobre la cual se erigen las *Naturwissenschaften* desemboca en el fisicalismo.

La objeción diltheyana contra el reduccionismo de las ciencias naturales no pretendía desacreditarlas, más bien sirvió para resarcir la dignidad de la labor de las ciencias del espíritu. Gracias a que Dilthey señaló que *Naturwissenschaften* y *Geisteswissenschaften* se mueven en ámbitos diferentes, fue posible insistir en que producen un conocimiento de distinto orden y que la configuración de sus métodos responde necesidades dispares. Dilthey aseveró que historia, filología, filosofía, psicología, sociología, etcétera, no tienen como objetivo acceder a las regularidades empíricas que se presentan en la naturaleza, sino que pretenden desentrañar “las regularidades que se pueden establecer en la esfera de la sociedad”.³ De este modo, las ciencias del espíritu tienen por objeto de estudio al “espíritu” humano que se manifiesta en la historia a través de las expresiones que la humanidad, a partir de sus agentes individuales, ha vertido en ella.

El término “espíritu” usualmente remite a Hegel, sin embargo, las reflexiones de Dilthey sobre las ciencias del espíritu emanan de un posicionamiento teórico opuesto al idealismo alemán. La hostilidad hacia la filosofía de Hegel fue transmitida a Dilthey por su maestro Friedrich Adolf Trendelenburg, quien insufló en él “una desconfianza sistemática respecto a toda metafísica”.⁴ Trendelenburg sostenía que la metafísica era inadmisibles por intentar sobrepasar lo dado en la experiencia. Además, el propio Dilthey se consideraba a sí mismo como un pensador que había nacido dentro de la escuela historicista.⁵ En la lección inaugural que dictó en la Universidad de Basilea en 1867, afirmó que los estudios históricos han de “rechazar de un modo franco y absoluto su fundamentación lógico-metafísica”.⁶ Lo anterior prelude la tesis diltheyana de que la historia no ha de ser pensada desde lo trascendente, sino desde el plano de lo inmanente como lo manifestó en *Introducción a las ciencias del espíritu*.

² W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, trad. Carlos Moya, Alianza, Madrid, 1980, p. 82.

³*Id.*

⁴ Antonio Pintor-Ramos, *Historia de la filosofía contemporánea*, BAC, Madrid, 2002, p. 105.

⁵ *Apud*, Manuel Maceiras y Julio Treballe, *La hermenéutica contemporánea*, Editorial Cíncel, Bogotá, 1990, p. 39.

⁶ W. Dilthey, *Obras III. De Leibniz a Goethe*, trad. José Gaos, Wenceslao Roces, Juan Roura, Eugenio Ímaz Fondo de Cultura Económica, México, 2013, p. 346.

La recuperación de la filosofía de Kant fue determinante para Dilthey y su proyecto de fundamentación del conocimiento de las ciencias del espíritu, el esbozo de una *Crítica de la razón histórica* hace patente su inspiración kantiana. Algunos de los motivos que ya aparecían en las obras del filósofo de Königsberg retornan con fuerza en el planteamiento de Dilthey, incluso Antonio Gómez Ramos menciona: “no en vano se ha querido calificar a nuestro autor como el ‘Kant de las ciencias humanas’”.⁷ No obstante, la recepción de la filosofía trascendental kantiana no echará de menos el talante crítico de Dilthey. Él tildó de incompleto al programa kantiano, aseveración que plasmó en *Fundamentación de la metodología de las ciencias por Kant*, al indicar que “representa una falla (...) carecer de esa amplitud histórica en su consideración del asunto”.⁸

Indudablemente, la lectura que Dilthey hizo de Kant estuvo mediada por una constelación teórica que cedería poco frente a la filosofía trascendental, ya que situar el conocimiento en un plano ajeno a este mundo echaría por la borda la reflexión inmanente que Dilthey deseaba efectuar. Por otro lado, el autor de *Introducción a las ciencias del espíritu* insiste en que “el problema fundamental de la filosofía ha sido fijado por Kant para todos los tiempos”.⁹ Dilthey reconoce que el problema de la fundamentación del conocimiento ha sido delineado adecuadamente por Kant, pero el mérito de haber enunciado correctamente tal cuestión no implica que la propuesta kantiana no esté expuesta a la revisión, puede que “necesite de algunas reformas de detalle”.¹⁰ Y, para el filósofo maguntino, una de las reformas necesarias es reparar en la dimensión histórica del conocimiento.

A pesar de la clara distancia que (en algunos puntos) lo separa de Kant, el filósofo alemán extrapoló un gesto bastante kantiano a su programa de investigación: determinar la posibilidad y los límites del conocimiento de las ciencias del espíritu. Esta empresa deberá de evitar las “fallas” que cometió la filosofía trascendental kantiana al mismo tiempo

⁷Vid., W. Dilthey, *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, trad. Antonio Gómez Ramos, Istmo, Madrid, 2000, p. 22. Esta edición cuenta con una abundante cantidad de notas del traductor, éstas no solamente esclarecen el contenido del texto, sino que también instruyen al lector con información detallada de la obra de Dilthey e introducen en los diversos debates que, entre el público especializado, suscita el pensamiento del filósofo renano.

⁸ W. Dilthey, *Obras III. De Leibniz...*, p. 334.

⁹*Ibid.*, p. 345.

¹⁰*Id.*

que tendrá que mantenerse alerta frente a las ilusiones metafísicas que el idealismo construye. En primer lugar, Dilthey tendrá que buscar un modelo alternativo al físico-matemático y, en un segundo momento, fijar la reflexión que pretende fundamentar las ciencias del espíritu en un plano inmanente; solamente así sería posible llevar a buen fin su cometido. Una de las piezas de este rompecabezas (quizás la más valiosa) ya había sido localizada por Droysen, ésta aportaría valiosas pistas para dibujar el proceder propio de las ciencias del espíritu, y así, mostrar el sendero que éstas recorren para acceder al conocimiento.

II. El lugar de la comprensión dentro de las ciencias del espíritu

La distinción entre comprender y explicar (*verstehen / erklären*) es atribuida al historiador alemán Johann Gustav Droysen.¹¹ Dilthey recogió esta precisión conceptual para dirigir su meditación sobre las ciencias del espíritu. *Explicar* consiste en dar razón de los fenómenos que suceden regularmente en la naturaleza a partir de la enunciación de leyes físico-causales, mientras que *comprender* es un intento por acceder al sentido de “una individualidad histórica a partir de sus manifestaciones exteriores”.¹² Esta diferenciación exhibe la asimetría que existe entre las actividades de ciencias naturales y ciencias del espíritu, también hace que salga a la superficie la configuración estructural de las motivaciones que dirigen a cada una. Ahora, Dilthey intentará extraer la potencia que reside dentro de la *comprensión*, escudriñar dentro de ella para saber cómo podría encajar dentro del esquema de las ciencias del espíritu, justo como las ciencias naturales hicieron con la *explicación*.

La *comprensión* constituye el núcleo del proceder de las ciencias del espíritu, y el filósofo alemán verá en ésta el punto “arquimédico” desde el cual sería viable comenzar a erigir los cimientos epistemológicos del peculiar saber de las humanidades. Siendo así, Wilhelm Dilthey tendría que puntualizar cómo es posible que seamos competentes para acceder a esa esfera de sentido que el espíritu humano materializa en el mundo social. En otras palabras, busca dar respuesta a la pregunta: ¿cómo es posible el conocimiento de las ciencias del espíritu? Lógicamente la *comprensión* será esencial para la contestación a esta interrogante. En

¹¹Apud, J. Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, Herder, Barcelona, 2008, p. 39. ¹²*Id.*

Introducción a las ciencias del espíritu, encontramos unas líneas acerca de esto:

La sociedad es nuestro mundo. Presenciamos con toda la energía de nuestro ser entero el juego de las interacciones dentro de ella, pues advertimos en nosotros mismos desde dentro, con la más viva inquietud, las situaciones y energías con que ella construye su sistema [...] yo mismo, que vivo y me conozco desde dentro de mí, soy un elemento de ese cuerpo social [...] los demás elementos son análogos a mí y, por consiguiente, igualmente comprensibles para mí en su interioridad.¹³

Dado que el hombre se desenvuelve en un mundo que es de él, es apto para desenmarañar el entramado de sentido que se despliega en el plexo histórico-social en el que él mismo florece. Las interrelaciones que se presentan en la esfera social son susceptibles a ser *comprendidas* por los agentes que participan de ella, pues el individuo posee la capacidad de volcarse hacia su interioridad y transponerla sobre la estructura social para develar los mecanismos que en ella operan a partir de un ejercicio dialéctico que liga bidireccionalmente al sujeto y su sociedad. Esta operación auto-reflexiva “revive” una constelación de referencias interiores que posibilitan una interpretación del sistema social, tal proceder efectúa una reconstrucción que echa mano de la empatía, la autognosis y la analogía.

El puente que la *comprensión* tiende entre interioridad y exterioridad es la piedra de toque de las ciencias del espíritu. La serie de movimientos que un individuo particular genera hacia dentro de sí son lo suficientemente potentes para que éste, al entrar en una tensión dialéctica con lo extrínseco, logre *comprender* los constructos del “espíritu” que otros sujetos producen dentro del conjunto del cuerpo social. La experiencia de los propios estados anímicos de un individuo (autognosis), abre la posibilidad de que el sujeto sea capaz de construir relaciones de semejanza (analogías) entre él y las expresiones que los otros espíritus particulares (empatía) componen en la exterioridad. Aquí brota un elemento polémico, el evidente peso que Dilthey asignó a la psicología ocasionó que se le tilde de “psicologista”. Sobre esto último habrá que decir un par de cosas.

¹³ W. Dilthey, *Introducción a las ciencias...*, pp. 81-82.

El psicologismo de Dilthey es el principal caballo de batalla de sus detractores. Efectivamente, existen motivos para atribuir al filósofo alemán dicho rótulo, pero reducir su obra a mero psicologismo supone renunciar al potencial que el planteamiento diltheyano puede aportar a la filosofía actual. Por otro lado, los últimos tramos del itinerario filosófico de Dilthey (quizás motivado por las críticas de Ebbinghaus, Windelband y Husserl) son senderos que, si no eran propiamente “correcciones”, ofrecen algo más que psicologismo al introducir un viraje hermenéutico. Sobre lo anterior, la mayoría de los especialistas suelen tomar dos posturas. La primera avala que Dilthey abandonó sus ideas psicologistas para dar un lugar preponderante a la hermenéutica, Heidegger y Habermas son partidarios de tal lectura. Mientras Eugenio Ímaz sugiere que entre los primeros escritos del filósofo maguntino y aquellos que tienen un matiz hermenéutico existe una continuidad, una evolución homogénea que se da en función de su programa de investigación.¹⁴

Parece que la lectura de Ímaz es la más adecuada. Pese a que Dilthey mostró un interés peculiar por la hermenéutica, su idea de *comprensión* definitivamente no abandonó el dominio de lo psicológico. Dilthey dice en *El surgimiento de la hermenéutica*: “Nuestro obrar presupone siempre la comprensión de otras personas; una gran parte de la dicha humana brota de volver a sentir estados anímicos ajenos; toda la ciencia filológica e histórica descansa sobre el presupuesto de que esta comprensión posterior de lo singular puede ser elevada hasta la objetividad”.¹⁵ En pocas palabras, el ámbito psicológico sigue siendo el substrato de la *comprensión*. Sin embargo, ésta tiene los elementos necesarios para dejar de ser un saber de lo “regional” y convertirse en el fundamento general del saber objetivo de la filología y la historia.

El acercamiento a la hermenéutica trajo felices consecuencias para el concepto diltheyano de *comprensión*, ya que pensar a ésta dentro del marco de relaciones propio de la teoría de la interpretación ayudará a encontrar, esbozar y fijar el método que hace del *comprender* un saber objetivo de primer orden. Si ya Dilthey había hecho del *verstehen* el principio que posibilita el conocimiento de las ciencias del espíritu, sus

¹⁴ Francisco F. Labastida, *Wilhelm Dilthey*, en Fernández Labastida, Francisco – Mercado, Juan Andrés (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica online*, [en línea] <<http://www.philosophica.info/archivo/2009/voces/dilthey/Dilthey.html>> [Consulta: 20 de agosto, 2018.]

¹⁵ W. Dilthey, *Dos escritos sobre hermenéutica...*, p. 21.

ulteriores investigaciones sobre hermenéutica servirán para trazar los “límites” de la *comprensión* al forjar una metodología que regula la interpretación. Fijar un método de interpretación pretende garantizar que el ejercicio de la comprensión se convierta en un saber objetivo y universal que sea capaz de dar razón de sí mismo, también de sus procedimientos. Acerca de esto Dilthey escribió en los añadidos a los manuscritos de *El surgimiento de la hermenéutica* lo siguiente:

El comprender cae bajo el concepto universal del conocer, tomando conocer en el sentido más amplio como el proceso en el que se aspira a un saber de validez universal [...] Llamamos comprender al proceso en el que, a partir de las manifestaciones dadas sensiblemente de la vida anímica, ésta llega al conocimiento [...] Al comprender técnico de las manifestaciones de la vida fijadas por escrito lo llamamos interpretación.¹⁶

Insertar la *comprensión* dentro de una reflexión metodológica sugiere que ésta por sí sola no conduce al conocimiento. No obstante, *comprender* es el inicio de un proceso que paulatinamente lleva a un saber universal al ser regulado por una hermenéutica metodológicamente disciplinada. Es decir, el *verstehen* tendrá que apoyarse en una serie de pautas que direccionen el curso de la interpretación de una expresión (*Ausdruck*) con el fin de dotarla de rigor y validez; un concatenamiento que pretende garantizar que las conexiones que un sujeto realiza al interpretar manifestaciones dadas sensiblemente sean legítimas. De este modo, el “comprender técnico” intenta ser un modelo legaliforme que guíe y ordene el proceder de las ciencias del espíritu. Grondin presume que la finalidad de Dilthey es hacer de la hermenéutica el método propio de las *Geisteswissenschaften*: “estudia las reglas y los métodos de las ciencias de la comprensión, puede servir también de fundamento metodológico para todas las ciencias del espíritu (...) una reflexión metodológica sobre la pretensión de verdad y el estatuto científico de las ciencias del espíritu”.¹⁷

¹⁶*Ibid.*, p. 83.

¹⁷ J. Grondin, *op. cit.*, p. 18.

III. La constitución del saber histórico, una crítica de la razón histórica

El historicismo sensibilizó a Dilthey sobre los problemas a los que se enfrenta el saber histórico. Sin embargo, la doctrina historicista fue acogida críticamente por el filósofo alemán, puesto que las diversas materias y corrientes de pensamiento con las que entró en contacto le facilitaron la labor. En este sentido, el programa de una crítica de la razón históricatenía la intención de superar las insuficiencias del historicismo al introducir matices propios del espíritu kantiano en su especulación para lograr fundamentar el saber histórico como tal. En 1857, ya Friedrich Harms había confeccionado la idea de una crítica de la razón histórica, plan que probablemente recogió de Droysen quien “ya había postulado cuando escribió en 1843: ‘nos haría falta un Kant que [...] revisara exhaustivamente [...] la conducta teórica ante y en la historia, que indicará [...] un imperativo categórico de la historia, la fuente [...] de la que emana la vida histórica de la humanidad’”.¹⁸ El anterior fue un desafío que Dilthey aceptó.

La *Crítica de la razón histórica* de Dilthey aspira a convertirse en un análisis descriptivo de la experiencia histórica. Pese a que esta tarea tendrá tonalidades kantianas, no se llevará a cabo bajo los términos del apriorismo, ya que Dilthey intentará hacer patente la estructura propia de la experiencia histórica exclusivamente a partir de ella misma. El rechazo al intelectualismo y el rescate de los componentes inherentes a la experiencia signan la filosofía de Dilthey, él protestó porque “hasta ahora no se ha puesto nunca como base de la filosofía la experiencia total, plena, no mutilada, es decir, la realidad completa e íntegra”,¹⁹ falta que el filósofo renano intentó remediar con su propuesta filosófica.

Una crítica de la razón histórica (pensada bajo los términos que Dilthey establece) exige reflexionar sobre cómo la experiencia histórica se da en la historia a través de los conceptos que la mutua relación de éstas produce. De este modo, las categorías que sirven para constituir el saber histórico son inmanentes a la historia misma, emergen de ella. Lo anterior implica abandonar aquellas ideas sobre la historia forjadas por conceptos trascendentes, pues desvirtúan las consideraciones acerca de lo histórico

¹⁸ Klaus C. Köhnke, *Surgimiento y auge del neokantismo. La filosofía alemana entre el idealismo y el positivismo*, UAM-FCE, México, 2011, p. 141.

¹⁹ W. Dilthey, *Crítica de la razón histórica*, trad. Carlos Moya, Península, Barcelona, 1986, p.89.

y remiten a planos apriorísticos, metafísicos e idealistas estériles para conocer la realidad histórica. Puesto que “la historia es para Dilthey obra de hombres individuales, y no una manifestación del Espíritu *more hegeliano*”,²⁰ es imperativo decir que el ejercicio de esclarecimiento histórico reposa sobre la *comprensión* de hombres y fenómenos particulares. Así, la posibilidad de clarificación del sentido que el espíritu de la humanidad expresa históricamente se asienta en lo inmanente e implica un obrar de la *comprensión* que, dirigida metodológicamente, conduce hacia la autognosis (*Selbstbesinnung*). La experiencia histórica y la *comprensión* de ésta hacen referencia a una suerte de introspección que ha de ser tasada por una reflexión crítica capaz de dar razón de su propia actividad. Reyes Escobar indica cómo la gesticulación crítica kantiana entra en juego en el programa filosófico de Dilthey al subrayar que:

El concepto kantiano de crítica incluye [...] el proceso mediante el cual el pensamiento se examina a sí mismo para justificar cómo ha sido posible que su propia actividad, y no un elemento simplemente “dado”, sea el responsable de haber instituido los límites de la experiencia. En esa medida, cuando Dilthey señala que no es por medio de la introspección sino sólo por medio de la historia que llegamos a conocernos a nosotros mismos, no se asiste, a mi juicio, al momento en el que se anuncia el paso de la autorreflexión (como proceso introspectivo) a la auto-comprensión (como continua creación e interrogación de sí mismo en el devenir de las mediaciones históricas y lingüísticas); nos encontramos, más bien, ante una transformación de la exigencia crítica de que el pensamiento se examine a sí mismo.²¹

El punto situado entre la introspección y la historia (entendida como devenir de las mediaciones históricas y lingüísticas) es el lugar del que

²⁰ Francisco F. Labastida, *Wilhelm Dilthey*, en Fernández Labastida, Francisco – Mercado, Juan Andrés (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica online*, [en línea].

<<http://www.philosophica.info/archivo/2009/voces/dilthey/Dilthey.html>> [Consulta: 20 de agosto, 2018].

²¹ Jorge Armando Reyes Escobar, *Importancia y repercusiones del pensamiento de Dilthey en la hermenéutica filosófica del siglo XX*, en *Revista Filosofía* N° 23. [en línea], Universidad de Los Andes. Mérida-Venezuela, 2012.

<<http://erevistas.saber.ula.ve/index.php/filosofia/article/viewFile/4821/4631>> [Consulta: 19 de agosto, 2018].

emerge la estructura que hace posible la experiencia histórica, de ella habrá que derivar las categorías que sostienen y ordenan el saber histórico. Sin embargo, Dilthey evita reproducir las inconsistencias teóricas que le incitaron a reformar el historicismo de la mano de la crítica, por tal motivo entiende que las categorías que han de ser concebidas para estructurar la experiencia histórica precisan de poder desplazarse ágilmente entre el mundo de la interioridad que ofrece la introspección y el mundo histórico que brota de la vida misma. De esta manera pretende rebasar las concepciones intelectualistas que suscitó la filosofía trascendental, al mismo tiempo que procura estimular la reflexión crítica en el historicismo.

La autognosis es la realización de una mediación que va de la interioridad a la vida, aquí no se puede dejar de advertir que este recorrido es efectuado en ambas direcciones sin privilegiar ni minimizar a los actos de conciencia o a la experiencia indefinida debido a que los compila para ejecutar un “retorno a los actos y ‘efectuaciones’ (...) que en su relación recíproca le dan finalidad y sentido a una experiencia”.²² De tal modo, es factible sostener que la propuesta diltheyana procura asentarse con firmeza sobre el substrato de la vida, apela a ésta como una totalidad estructurada que se comprende a sí misma otorgando la clave necesaria para descifrar la disposición de la experiencia. Así, las categorías del mundo histórico, que brotan de la vivencia, son susceptibles a ser derivadas de éste con ayuda de una sutil y meticulosa reflexión.

Presupongo lo que ya he dicho antes sobre la vida y la vivencia. La tarea es ahora mostrar la realidad de lo que llega a concebirse en la vivencia, y dado que aquí se trata del valor objetivo de las categorías del mundo histórico, las cuales brotan a partir de la vivencia, anticipo ahora una observación indicando en qué sentido utilizo la expresión categoría. En los predicados que pronunciamos acerca de los objetos se hallan contenidos los modos de captación. A los conceptos que designan tales modos los denomino categorías.²³

La vida es la totalidad estructurada en la que se enmarcan el conjunto de aconteceres del mundo humano (y físico), mientras que la vivencia es una demarcación precisa de la totalidad de la vida establecida por una

²²Id.

²³ W. Dilthey, *Dos escritos sobre hermenéutica...*, Istmo, Madrid, 2000, p. 113.

voluntad particular. La vivencia depende de un acto voluntario del individuo que le asigna un sentido, es decir, la comprende. Ahora bien, bajo esta supuesto, Dilthey presupone que la acción de la autognosis sobre vida y vivencia será lo suficientemente potente para apropiarse de las categorías (objetivas) del mundo histórico que constituyen propiamente a dicho mundo y que, al mismo tiempo, revelan los modos de captación que contienen. Es en este momento cuando Dilthey procede a derivar las categorías: “en la vida está contenida, como primera determinación categorial de la misma, fundamental para todas las demás, la temporalidad (...), realidad efectiva y posibilidad”.²⁴

Para Dilthey, estas categorías determinan la multiplicidad de direcciones del contenido de nuestras vidas. Es menester señalar que la noción de tiempo que anima la categoría de temporalidad incluye la doctrina de la idealidad del tiempo, pero no se subsume a ella, la rebasa. Habrá que recordar que el filósofo maguntino rechazó las categorías formales kantianas por ser insuficientes para instituir el saber histórico y, por el contrario, prefirió categorías reales que “son las ideas de conexión, estructura, sentido, significado, etc. Estas categorías se encuentran inseparablemente unidas a un contenido de experiencia, y por tanto no pueden ser jamás meramente formales”.²⁵ Renunciar a las “estáticas” categorías formales (para fundar el conocimiento histórico, no para “impugnar” su eficacia en las ciencias naturales) en pos de las “dinámicas” categorías reales arroja como consecuencia que éstas no permanezcan fijas en cuanto a forma, pero sí en cuanto a sus manifestaciones. Pero, para esto, Dilthey tenía ya preparado un “antídoto” hermenéutico que podría fluir a la par del acontecer de la experiencia: “el conocimiento científico del acontecer histórico se basa en la relación hermenéutica circular entre la vivencia (*Erlebnis*), su expresión objetiva (*Ausdruck*) y la comprensión (*Verstehen*)”.²⁶

²⁴*Ibid.*, pp. 115-117.

²⁵Francisco F. Labastida, *op. cit.*

²⁶*Id.*

IV. De la ciencia de la historia a la filosofía de la historia: apuntes para trazar la idea de lo histórico en Dilthey

La hermenéutica historicista de Dilthey reclama la objetividad del conocimiento de la ciencia histórica a partir de la interpretación que fija su metodología de la comprensión. A pesar de que la historia se sitúa entre el universalismo de la estructura psíquica del hombre y la contingencia de las épocas históricas, el filósofo germano se empeña en cumplir la tarea que inicialmente se había planteado: proporcionar un sólido sustento epistemológico a las ciencias del espíritu para que éstas puedan producir conocimiento riguroso. Si bien la propuesta diltheyana se percató de que la contingencia de las épocas históricas condiciona la interpretación, también advirtió la constante presencia de marcos interpretativos que dotan de sentido al mundo de quien efectúa un ejercicio hermenéutico. Esta constante recibió el nombre de *Weltanschauung*, usualmente traducida al español como *cosmovisión*.

“Dilthey llama *Weltanschauung*[...] a la estructura psíquica que, con base en las experiencias religiosas, artísticas y filosóficas, articula la manera de comprender y dar sentido a la vida y al mundo en el seno de una determinada cultura o civilización”.²⁷ En otras palabras, la cosmovisión supone una constelación de sentido que contextualiza un ejercicio interpretativo, pues “el proceso de comprensión, el acto de entendimiento y respuesta [...] es también social, que haya una matriz socioeconómica-política de la lectura [...] es un reconocimiento que aparece con Dilthey”.²⁸ Así, la ciencia histórica formulada por el filósofo alemán tuvo plena consciencia de esta dificultad y se adelantó a las adversidades que suscita el acontecer de la historia confeccionando tres cosmovisiones que generalmente encuadran la realidad histórica: naturalismo, panteísmo (o idealismo objetivo) e idealismo de la voluntad.

En la *Weltanschauung* de corte naturalista predominan las elucidaciones del mundo generadas por sistemas basados en ideales intelectuales para explicar el mundo: Demócrito, Epicuro, Lucrecio, Hobbes y Avenarius. En la cosmovisión panteísta (o idealista objetiva) los sistemas que ofrecen el esclarecimiento del mundo responden a los ideales de la vida afectiva: Heráclito, el estoicismo riguroso, Spinoza,

²⁷*Id.*

²⁸ G. Steiner, *Sobre la dificultad y otros ensayos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013, p. 14.

Leibniz, Goethe, Schelling, Schleiermacher y Hegel. Mientras que los ideales que responden a la voluntad generan la cosmovisión del idealismo de la voluntad: Platón, la filosofía helenística-romana de los conceptos vitales que representa Cicerón, Kant, Fichte, Maine de Biran.²⁹ No obstante, el mismo Dilthey declaró que es posible que en alguna época histórica se empalmen diferentes *Weltanschauungen*, pero las líneas generales aquí trazadas sobre éstas servirían para acceder rigurosamente al conocimiento histórico (según Dilthey).

En un apartado de *La ciencia europea del siglo XVII y sus órganos* que tiene por título “Las concepciones del mundo de los pueblos antiguos”, es posible hallar la teoría de las cosmovisiones de Dilthey aplicada a la lectura de la historia:

Los pueblos del antiguo Oriente, de Asia y de Egipto, fueron los primeros en alcanzar la idea de una única causa espiritual del mundo. Pero su visión del mundo permaneció unida a la vida religiosa. (...) Los griegos fueron los primeros en emancipar la ciencia de las necesidades religiosas y la vida práctica (...) Sobre la base de la ciencia se desarrollaron en esta cultura griega concepciones del mundo de carácter filosófico. (...) Estos nuevos sistemas filosóficos están regidos por la relación natural del hombre con la realidad tal como esta relación es objeto del conocimiento. (...) Otro mundo de conceptos se levantó cuando el pueblo romano se apropió la cultura griega. En el imperó la voluntad educada en la escuela de la milicia y del derecho. (...) De tal voluntarismo del espíritu romano salieron los conceptos vitales con que interpretó el universo: las categorías del poder de la voluntad, la relación de dominio, una ley suprema a la que está sujeta incluso la divina potencia dominadora y que ésta ha implantado en la conciencia del hombre.³⁰

En la cita anterior claramente se percibe la presencia de los tres modelos de cosmovisión que construyó Dilthey. Se puede cotejar que el filósofo alemán imputa una concepción naturalista a los sistemas de conocimiento edificados por los pueblos de Oriente, Asia y Egipto. Por otro lado, expone que el idealismo objetivo animó los sistemas filosóficos que desarrollaron los griegos. Finalmente, sugiere que el pueblo romano instituyó una serie de ideas equiparables al idealismo de la voluntad.

²⁹Apud, A. Pintor-Ramos, *op cit.*, p. 113.

³⁰ W. Dilthey, *Obras III. De Leibniz...*, pp.3-6.

Aunque esta lectura se da a través de los tipos ideales de las *Weltanschauungen*, el pensador maguntino no sugiere que haya un avance lineal que va del naturalismo al idealismo de la voluntad a la manera de “ley histórica”, más bien insiste en que estos tipos ideales sirven para afianzar el conocimiento de la ciencia histórica debido a que hacen patente una afinidad estructural.

Pese a que varias cosmovisiones pueden convivir de manera simultánea en una época histórica, las descripciones de éstas aportan elementos sólidos para la construcción de un riguroso saber histórico. Una comprensión metodológicamente dirigida aunada a las coordenadas adecuadas para la interpretación que proporciona la cosmovisión posibilita el esclarecimiento de los fenómenos históricos. Dice Velasco Gómez: “no se llega jamás a alcanzar una interpretación final y totalmente verdadera. Más bien este proceso constituye un ‘círculo hermenéutico’ en el que las interpretaciones pueden progresar en la recuperación del significado original de las acciones y obras humanas”.³¹ Si bien la ciencia histórica no puede acceder a interpretaciones últimas y totalmente verdaderas, sí consigue avanzar en la recuperación del sentido original de acciones y obras humanas con métodos y herramientas que prometen objetividad.

De esta manera, la expresión (*Ausdruck*) escrita (que incluye monumentos o acciones transmitidas históricamente, etcétera) será privilegiada debido a que significa un marco de referencia objetivo, ya que “cuando la manifestación de la vida ha sido fijada, de modo que siempre podamos volver de nuevo a ella”³² será posible combatir a la arbitrariedad. Así, el sujeto que trata de acceder al saber histórico cuenta con una serie de armas teóricas e instrumentos metodológicos que le auxilian en dicha labor. Dilthey puntualiza: “la conciencia histórica tiene que alzarse por encima del procedimiento de una época histórica singular, y puede lograrlo reuniendo en sí y en todas las direcciones precedentes dentro de la conexión de fines de la interpretación y la crítica”.³³ La idea esencial de Dilthey es que solamente el espíritu puede comprender las obras y expresiones del espíritu, tal labor es posible gracias a una panoplia de nortes conceptuales y metodológicos que dan razón del espíritu. En esa

³¹ A. Velasco Gómez, “Filosofía de la ciencia, hermenéutica y ciencias sociales” en *Ciencia y desarrollo*, CONACyT, México, noviembre-diciembre, 1995, No. 125, p. 74.

³² W. Dilthey, *Dos escritos sobre hermenéutica...*, p. 31.

³³ *Ibid.*, p. 105.

medida, la historia es la toma de conciencia del espíritu acerca de sus propios productos.

Evidentemente, éste es un concepto de historia que se despliega dentro del seno de la humanidad. Debido a que es el hombre quien genera las expresiones históricas del espíritu y (de igual modo) es él quien intenta comprenderlas. Dilthey no admitiría a otro agente histórico que no sea el sujeto humano (y ello incluye su falibilidad). Por tal motivo, reconoce que al igual que lo racional, lo irracional forma parte del desarrollo de la historia. Reconociendo así que no todas las expresiones del espíritu responden a lo racional, sino que también forman parte de ella lo afectivo y lo volitivo. De ahí que no solamente concibiese diferentes tipos ideales de *Weltanschauungen*, sino que también remitiese a distintos grados del *comprender*.

Dado que lo inmanente es eje rector de la concepción diltheyana de la historia, sería inadmisibles la “intervención” de seres trascendentes en el curso del acontecer histórico. Asimismo, sus reflexiones oponen resistencia a las doctrinas que “exhiben la estructura de la historia” a partir de constructos metafísicos. Dilthey defiende la idea de que lo histórico debe de ser pensado forzosamente desde el plano inmanente, ello no significa desechar los modos del pensar que abonen algo al esclarecimiento del hecho histórico, ya que (como se dijo previamente) aquellas cosmovisiones sobre las que ya “se ha avanzado” o, simplemente lo irracional, no constituyen algo ajeno al desarrollo de la historia y también pueden ayudar a comprenderla.

La idea diltheyana de la historia no está supeditada a un “objetivo último” que justifique su marcha, no tiene una meta insustituible a la cual arribar. Tampoco la historia es un “proyecto” definido previamente, no sigue un cauce determinado. Siendo que el acontecer histórico es, para el filósofo maguntino, producto de un grupo de agentes individuales heterogéneos susceptibles a la irracionalidad que protagonizan eventos contingentes (y naturalmente éstos pueden ser incluidos bajo el rótulo de una colectividad o ser partícipes de un evento histórico en común) se antoja imposible sostener, por los menos en Dilthey, una teleología absolutamente determinada en la historia.

Finalmente, la reflexión inmanente sobre lo histórico en Dilthey tiene una doble implicación (teórica y práctica) por la que ya en 1843 Droysen suspiró bajo la consigna de “nos haría falta un Kant que indicará un imperativo categórico de la historia”. De la demanda diltheyana de

trazar el panorama de lo histórico desde lo inmanente emerge un “doble imperativo categórico”. Primero, las categorías de análisis que han de regir la teoría de la ciencia histórica deben de brotar de la vida (*Erleben*), el lugar donde se da lo histórico. Segundo, la metodología del saber histórico riguroso (la práctica de la ciencia de la historia) debe de atenerse a las manifestaciones de la vida (*Ausdruck*) que el espíritu de la humanidad ha fijado.

Conclusiones

Las reflexiones sobre lo histórico en Dilthey apuntan hacia un concepto inmanente de historia en el que el único agente del acontecer de ésta es la humanidad. La contingencia del devenir no permite a la ciencia histórica expresar leyes a la manera de las ciencias naturales, pero sí permite llegar a un saber objetivo a través del uso adecuado de métodos elaborados bajo el auspicio de los conceptos que brotan de la revisión cuidadosa de la experiencia histórica que se despliega en la vida. Es cierto que se puede identificar una “obsesión” por la objetividad en la filosofía de Dilthey, obsesión probablemente inoculada por el positivismo dominante. Pero, como hijo de su tiempo, no constituye un “error” pertenecer a un período histórico y ocuparse de los problemas que a éste le conciernen. Por otro lado, las ideas legadas por el filósofo alemán no fueron absolutamente dependientes de la idea de objetividad imperante en su tiempo y contribuyeron a la crítica de ésta durante el siglo pasado.

Asimismo, se ha señalado la “ingenuidad” que supone la pretensión de elevar conciencia histórica por encima de su propio tiempo para el análisis de la historia y la construcción de su saber. Si el historicismo de Dilthey presume que a cada época le corresponde una constelación de sentido diferente (*Weltanschauung*) sería inadmisibles que un sujeto juzgase los contextos, los “condicionamientos”, de otras tradiciones siendo que él también sería presa de condicionamientos que le impiden sopesar con imparcialidad hechos del pasado. A tal inconveniente Gadamer le llamó “la aporía del historicismo”.³⁴ Sin embargo, las especulaciones de Dilthey abren el paso a constructos teóricos opuestos a los modelos teleológicos determinados por un “espíritu científico” (Comte) o un espíritu metafísico (Hegel). Al decretar

³⁴Vid., Hans-Georg Gadamer, *El giro hermenéutico*, p. 198.

que la reflexión sobre lo histórico debe surgir en los términos propios de la inmanencia, devolvió el protagonismo del acontecer histórico-social a la humanidad y al individuo. De tal modo que la ciencia histórica, el sentido de ésta y sus métodos, han de ser pensados desde su acontecer, desde las manifestaciones del espíritu humano, desde la contingencia y desde la vida misma.

Fuentes consultadas

- Dilthey, Wilhelm, *Crítica de la razón histórica*, trad., pról. Carlos Moya Espí, ed., de Hans-Ulrich Lessing. Barcelona, Península, 1986.
- , *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los Esbozos para una crítica de la razón histórica*, pról., trad y notas Antonio Gómez Ramos. Madrid, Istmo, 2000.
- , *Introducción a las ciencias del espíritu*, trad. Julián Marías, pról., de José Ortega y Gasset. Madrid, Alianza, 1980.
- , *Obras III. De Leibniz a Goethe*, trad. José Gaos, Wenceslao Roces, Juan Roura, Eugenio Ímaz, pról., de Eugenio Ímaz. México, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Fernández Labastida, Francisco, *Wilhelm Dilthey*, en Fernández Labastida, Francisco – Mercado, Juan Andrés (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica online*, [en línea] <<http://www.philosophica.info/archivo/2009/voces/dilthey/Dilthey.html>> [Consulta: 20 de agosto, 2018].
- Gadamer, Hans-Georg, *El giro hermenéutico*, trad. Arturo Parada. Madrid, Cátedra, 1998.
- Grondin, Jean, *¿Qué es la hermenéutica?*, trad., Antoni Martínez Riu. Barcelona, Herder, 2008.
- Köhnke, Klaus Christian, *Surgimiento y auge del neokantismo. La filosofía alemana entre el idealismo y el positivismo*, trad., José Andrés Ancona Quiroz. México, UAM-FCE, 2011.
- Macerías, Manuel y Julio Trebolle, *La hermenéutica contemporánea*. Bogotá, Editorial Cincel, 1990.
- Pintor-Ramos, Antonio, *Historia de la filosofía contemporánea*. Madrid, BAC, 2002.
- Reyes Escobar, Jorge Armando, “Importancia y repercusiones del pensamiento de Dilthey en la hermenéutica filosófica del siglo XX”, en *Revista Filosofía* N° 23. [En línea], Universidad de Los Andes. Mérida-Venezuela, 2012.
<<http://erevistas.saber.ula.ve/index.php/filosofia/article/viewFile/4821/4631>> [Consulta: 19 de agosto, 2018].

Steiner, George, *Sobre la dificultad y otros ensayos*, trad. Adriana Margarita Díaz Enciso. México, Fondo de Cultura Económica, 2013.

Velasco Gómez, Ambrosio, "Filosofía de la ciencia, hermenéutica y ciencias sociales" en *Ciencia y desarrollo*. México, CONACyT, noviembre-diciembre, 1995, No. 125, pp. 69-81.

V. NIETZSCHE: LA HISTORIA COMO PADECER Y ACAECIMIENTO

Mario A. Sandoval
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

A Mariana, por la historia...

Introducción

Hay sucesos que vueltos memoriales, imborrables y ejemplares pueden agotar la vida. Hay eventos que, guardados como grandes vestigios de lo sagrado y venerados en demasía, pueden nublar nuestra aventura del presente. Pero esas mismas situaciones pueden ser tesoros del presente, impulsos plásticos para crear mundo, para crear vida. Pensar la historia es ya un reto en sí. Pensarla desde la filosofía implica aventurarse por sendas que, si bien pueden coincidir en el punto de partida, el camino y los puntos de llegada pueden ser considerablemente diferentes. De entrada, cabría preguntarse ¿por qué y para qué pensar la historia?, ¿por qué pensarla desde un punto específico?, ¿es la historia una narrativa que depende de la mirada del autor?, ¿qué tipo de conocimiento nos brinda?

En el tipo de respuestas posibles encontramos perspectivas diversas que se aventuran en este reto. Éstas se constituirán y desarrollarán a partir de sus valores y respectivos objetivos. Determinarán cosmovisiones de mundo que darán sentido a quienes apuesten por concederles venia. Sin embargo, consideramos que, a la luz de las problemáticas desveladas por la filosofía de la historia (encargada de pensar desde un punto crítico la historia), existe un problema que, sin desestimar los cuestionamientos anteriores, marca el rumbo de cualquier pensador que se adentre en los caminos de esta ciencia. Este problema es el de la utilidad de la historia. ¿Cómo y para qué nos sirve la historia?, ¿hay alguna finalidad al conocer y escribir historia?, ¿existe una regularidad histórica que nos permita aprender de ella?

La disciplina en cuestión es un relato de lo acontecido, pero no cualquier relato. En casi toda pretensión de comprender y de escribir historia, hay una visión que permite configurar el presente y vislumbrar su futuro. De ahí que nos aventuremos a afirmar que la historia no sólo se ocupa del pasado. Mucho menos será solamente un conjunto de datos fríos, sino que su influencia configura nuestro presente desde distintas aristas y permite diseñar o vislumbrar en cierta medida nuestro futuro. He ahí el problema de su utilidad.

El pensamiento sobre el pasado interesa (en gran medida) para reconocer la herencia que nos determina, saber de nuestra tradición, cómo y desde dónde se fragua nuestro lenguaje, entender nuestras instituciones sociales y generar planes de vida en común. No podemos negar la influencia que la historia nos ofrece. La sombra proyectada por ella puede ser un resguardo de las andanzas ocurridas hasta ahora, pero también puede ser una sombra que oscurece e impide el brillo de sol. Puede ser, de acuerdo con esta perspectiva, un padecer que agote o un acaecer que prometa.

De lo anterior surge el interés por el pensamiento de un autor como Friedrich Nietzsche (1844-1900) en relación con la historia. El autor del *Así habló Zaratustra* (1883) es un pensador decidido a iniciar un diálogo con el pasado desde la perspectiva de la vida. Nietzsche propone un ejercicio hermenéutico que nos permite vincular de una manera diferente estas áreas del pensar humano que nos marcan de manera determinante; a saber, la filosofía y la historia. Una labor de este tipo le exige liarse con los vicios de la cultura, descender hasta donde se fraguan dichos vicios e indicar cómo ello ha afectado su salud. Nietzsche, desde 1874, año en que publica la segunda consideración intempestiva *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida*,¹ se muestra como un médico de la cultura. Su diagnóstico es contundente: un exceso de sentido histórico es una enfermedad, un signo de decadencia. Pero ¿por qué un exceso de historia puede ser una afección para la vida?, ¿es necesario entonces prescindir de ella?, ¿es la historia una ciencia que deba ser abordada de otra manera?

Si bien no todo el pensamiento de Nietzsche es destructor, el caminante de Sils-Maria desvela de manera cruda y sin reparos, las

¹Cf. F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida*, trad. Dionisio Garzón, EDAF, Madrid, 2000.

afecciones y trastornos que existen con el exceso de historia. Pero también reconoce que en ella hay una fuerza plástica que permite vivificar el presente y retornar a la vida la posibilidad de valor; una de las líneas de pensamiento que mantendrá a lo largo de su propuesta filosófica.

I

En *Ecce Homo* (1888) publicado en su último año de vida como escritor, Nietzsche califica sus intempestivas como belicosas. Fiel al beligerante carácter que impregnó en muchos de sus textos, nuestro autor arremete en estas intempestivas contra grandes personajes y líneas de pensamiento. La espada que se asoma amenazante en cada uno de los textos busca destazar algún tipo de ídolo. El blanco de la *Segunda Intempestiva* es claro y contundente, la ciencia histórica:

La *segunda Intempestiva* (1874) descubre lo que hay de peligroso, de corrosivo y de envenenador de la vida, en nuestro modo de hacer ciencia: la vida, *enferma* de este engranaje y este mecanismo deshumanizado, enferma de la “impersonalidad” del trabajador, de la falsa economía de la “división del trabajo”. Se pierde la *finalidad*, esto es, cultura: el medio, el cultivo moderno de la ciencia, barbariza. En este tratado el “sentido histórico”, del cual se halla orgulloso este siglo, fue reconocido por primera vez como enfermedad, como signo típico de decadencia.²

En textos como *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873) Nietzsche había ya lanzado críticas importantes sobre cierta manera de hacer ciencia y sobre las consecuencias que ésta tenía para la vida: una ciencia determinada por lo meramente sistemático, ávida de lo meramente conceptual y que busca la verdad pura y abstracta por encima de cualquier cosa; anquilosa la vida, la detiene y la condena. Esta manera de hacer ciencia mata lo vivo. En la búsqueda, construcción y obsesión por el concepto, nos alejamos de la vida. El hombre es presa de la obsesión por la exactitud científica, por su verdad. Una ciencia de este tipo es contraria a todo instinto vital: “La omisión de lo individual y de lo real nos proporciona el concepto del mismo modo que también nos proporciona la forma,

² F. Nietzsche, *Ecce Homo*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2002, pp. 83-84.

mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos, así como tampoco ningún tipo de géneros, sino solamente una X que es para nosotros inaccesible e indefinible”.³

En la pugna que el filósofo lanza en la *Segunda Consideración Intempestiva*, nos revela la ruptura que existe entre la vida y una manera particular de hacer historia. El anclaje y la permanencia en un pasado que no pasa, un *fue* que no se supera, es también acceso a un presente sepultado y condenado al estatismo. Nuestro autor afirma: “Existe un grado de insomnio, de rumiar, de sentido histórico, en el que lo vivo se resiente y, finalmente sucumbe, ya se trate de un individuo, de un pueblo, o de una cultura”.⁴ ¿De qué manera puede un acercamiento a la historia hacer perecer lo vivo?, ¿qué es el exceso de sentido histórico para nuestro autor?

El exceso de sentido histórico es una afrenta (afirma) a la capacidad de superación del propio pasado. De alguna manera, sumergirse en la historia es un anclaje que impide el desarrollo de un hombre o de un pueblo. Es también una manera de sucumbir ante el pasado que arremete directamente contra el presente cancelándolo. La salud nos viene con el olvido, dice. El hombre sano tiene como posesión y valor un sano juicio. Este hombre es prudente y sabe cuándo recurrir a la historia y cuándo olvidarse de ella: “lo histórico y lo ahistórico son igualmente necesarios para la salud de los individuos, de los pueblos y las culturas”.⁵

De alguna manera, Nietzsche enfrenta directamente todos estos sistemas históricos cientificistas que han hecho del pasado un modelo ejemplar de vida. En ellos se hace patente una disolución del individuo particular en aras de la totalidad y del sistema. El hombre y su vida desaparecen en medio de metodologías, dialécticas, esquemas, procesos y conceptos. El hombre se pierde en un engranaje histórico que lo supera a cada momento, pierde también su capacidad creadora en cada determinación finalista de la historia. ¿Qué sucede entonces con el determinismo sostenido por la corriente historicista?

La fuerza plástica queda muda, tan solo contenida. Su posibilidad sólo tiene un ambiente propicio para desarrollarse fuera de las fuerzas totalizantes de lo histórico. Lo “ahistórico”, por el contrario, busca aliarse con la fuerza plástica, es su combustible, la posibilidad del hacer que se

³ F. Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. Luis M. Valdez y Teresa Orduña, Tecnos, Madrid, 2004, p.24.

⁴ F. Nietzsche, *Sobre la utilidad...*, p.39.

⁵ *Ibid.*, p. 40.

manifiesta en el instante presente. Lo ahistórico busca un *hacer* para la vida, se funde con la posibilidad de obrar fuera de toda bruma del pasado que pesa. Lo ahistórico es también una fuerza, una fuerza activa. Poseer un sentido ahistórico le da valor a todo acaecer y es una liberación contra el peso del pasado. Pero la historia, concebida bajo los parámetros de la ciencia pura, es una afrenta para la vida, veamos en qué medida.

II

La historia, en sus narrativas más tradicionales, ha sido culmen de sucesos y modelos considerados paradigmáticos para la posteridad. Se han buscado héroes y momentos que permitan dar unidad a un pueblo, que permitan construir una ideología cultural. Podemos pensar en muchos ejemplos: Napoleón como estratega militar, Miguel Hidalgo como libertador y héroe de la patria, Gandhi como el emblema de la paz, etc. Podemos también recordar eventos que nos hablen de los templos de ánimo de una generación perdida en los escollos de la historia; Grecia como la cuna de la civilización occidental, el Renacimiento como la época del desarrollo del arte, la generación del '68 y su espíritu de lucha y rebeldía. Los momentos más altos de la historia se veneran y se estudian como modelos a seguir. Lo cierto es que no se ha podido afirmar que la historia se repita. La "historia monumental", como es llamada por Nietzsche, concede al hombre que la valora, fuerza para el espíritu. Este hombre encuentra en el pasado ejemplos y modelos de acción, de entereza que lo invitan a seguir adelante. Puede refugiarse en ella para recordar que existen situaciones, momentos y personajes que han dado sentido a determinadas épocas y líneas de pensamiento y acción. Pero, es cierto, la historia monumental no será nunca una verdad aseQUIBLE y mucho menos sistemática. Cuando la historia monumental pretende lo anterior:

[...] generalizará y finalmente, igualará cosas que son distintas, siempre atenuará las diferencias de motivos y ocasiones para, en detrimento de las *causae*, presentar el *effectus* como monumental, es decir, como ejemplar y digno de imitación, de suerte que, dado que en todo lo posible prescinde de las causas, sin exagerar

demasiado, se la podría llamar una colección de “efectos en sí”, como de eventos que tendrán efecto en todo tiempo.⁶

La historia monumental, tomada desde esta pretensión científica, no ostenta verdad. Manifiesta una artificial conexión histórica de causas y efectos que insta al hombre del presente a emular su pasado, a imitarlo.

Si bien concedemos que hay en la historia monumental síntomas de ímpetu, de vigor, de fortaleza que merecen ser emulados, creemos (junto con Nietzsche) que es la artificialidad que se le proyecta a ésta lo que desvirtúa su utilidad. La historia monumental igualada a la conservación e imitación de los grandes efectos es contraria a la vida. Atacará a los intentos que desestimen el efecto en sí y sólo atiendan al instinto creador o guerrero, puesto que impiden el desarrollo de fuerzas activas y creativas por no parecerse o admirar al gran monumento artístico, político o militar: histórico, a fin de cuentas. El “amor” desaforado por lo grande es en verdad un odio por lo vivo presente: “Dejad a los muertos que entierren a los vivos”.⁷

Perderse en un pasado que fue, convertirse en un pasado que no es más, también es entregar la vida. Venerar la historia a la manera de un anticuario es volverse amante de lo inerte, admirado, pero sin vida. ¿Qué se hace con aquello que se venera? Se le ama, se le respeta, pero es cierto que también se le debe dejar ir. Nietzsche asume la responsabilidad crítica hacia este tipo de historia por ser característica de una voluntad pasiva anclada en el pasado. Lo viejo y lo antiguo son lo que gobierna dicho sentido histórico. El pasado se enaltece, pero la vida decae. El filósofo alemán se pregunta: ¿es conveniente hacer ciencia de una historia concebida bajo tales condiciones?

La historia anticuaría sirve como abono para el crecimiento; otorga raíces fuertes, pero ocultas bajo la tierra que abonan a la fortaleza del árbol. La historia no se niega, se conserva como parte de un pasado que otorga crecimiento y raíz para un desarrollo vital del presente. Siguiendo la metáfora que el propio autor de *Zaratustra* nos ofrece, la historia anticuaría queda atrapada en la veneración de la mera raíz, perdiendo de vista todo lo que fuera de ella. Crece e, incluso, aquello mismo que crece es condenado por ser lejano al pasado: “todo lo antiguo y pasado que entra en este campo de

⁶*Ibid*, p. 54.

⁷*Ibid*, p. 58.

visión es, sin más, aceptado como igualmente digno de veneración; en cambio, todo lo que no muestra, respecto a lo antigua, esa reverencia, o sea, lo que es nuevo y está en fase de realización es rechazado y encuentra hostilidad”.⁸

Las fuerzas creadoras, activas, se degeneran presa de esta veneración abnegada por el pasado. Finalmente, se contagian y momifican llevándose con ellas toda posibilidad de crecimiento, creación y nobleza. “Todo es idéntico, nada vale la pena [...] el saber estrangula”.⁹ Nada de lo que está en gestación vale la pena para esta perspectiva, porque es nada comparada con lo venerado. Así, la raíz muere y con ello el árbol completo empieza su sequía y putrefacción. La vida empieza a oler a rancio, a cadáver.

La fuerza de lo antiguo radica en el *impulso vital* que otorga al presente. Incluso, un impulso al no. ¡No quiero más de esto! No quiero una fuerza que sólo conserve y que no potencie mi vida, la vida de un pueblo, la fuerza creativa de la humanidad.

La voluntad individual y colectiva necesita ser crítica consigo misma, con su pasado y con su historia. La voluntad sana quiere vida y debe juzgar a todo aquello que lo impida. La salud se obtiene, con respecto al pasado, por medio del olvido: “solamente mediante el olvido puede el hombre alguna vez llegar a imaginarse que está en posesión de una *verdad*”.¹⁰ La vida es verdad en tanto tiene salud, en tanto manifiesta fuerza que emerge, en tanto crea. El olvido es el remedio perfecto tomado en dosis precisas. La crítica es la receta que indica, el camino que sana.

La historia monumental y la historia anticuaria, son perspectivas que debilitan la fuerza creativa y productiva del presente. El historiador (dominado por dichas perspectivas) asume que todo pasado fue siempre mejor y que nada presente será comparable con él. Por eso, gusta de regodearse en las glorias pasadas, de añorar el amor sido tiempo atrás. Ve en el pasado un festín del cual atragantarse sin darse cuenta de la ranciedad que ha opacado todo sabor. Come cadáveres, se alimenta cual ave carroñera de sustancia muerta que terminará por envenenarle las extrañas. No ve en lo acontecido una fuerza que motive a la grandeza, ve una tristeza y lástima por lo que ya no es. Su apología es que conoce el

⁸ *Ibid.*, p.63.

⁹ F. Nietzsche, *Así hablo Zarathustra*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2000, p.332.

¹⁰ F. Nietzsche, *Sobre verdad...*, p. 21.

cadáver embalsamado frente a él, a la perfección. Puede reproducir en su mente, incluso sin voltear a él, las larvas que corren por la piel descompuesta, puede describir el amor amargo, puede relatar perfectamente el olor de la carroña.

Este conocimiento, le impide voltear a ver el ave que extiende sus alas, el can que ladra, la mujer que cocina un nuevo plato. Pero el hombre histórico teme, no es capaz de subir la vista y mirar alrededor. Su ensimismamiento por lo muerto ha contagiado su espíritu. El conocimiento de lo padecido es una máscara que oculta su rostro sin expresión, anquilosado, estéril. Difícilmente es capaz de hacerle frente a esta manera de liarse con la historia. “Tan sólo las fuertes personalidades pueden soportar la historia; los débiles son barridos completamente por ella”.¹¹ Se trata (afirma el autor) de hacer historia con la historia.

Y ser fuerte implica también ser crítico con la historia misma. La historia con pretensiones objetivas toma la justicia para sí como una meta egoísta. Una postura así nunca es justa para con la verdad, para con la vida. La verdad no es una presea que se ostenta, sino un conjunto de juicios que logran desnudar nuestra conciencia en torno a las maneras de enfrentarnos con la vida, la verdad es ese conjunto de juicios que dictaminan en qué medida la voluntad se ha contagiado o sufre indigestión histórica. Los historiadores que buscan una “verdad” egoísta, deambulan con máscaras de personajes tartufos engañando a la gente. Se nombran “servidores de la verdad” y no se dan cuenta que la verdad es quien debe servir a la vida.

¿Cómo entender la justicia en el sentido histórico? Juzgar por medio del discernimiento y no del fanatismo. No caer presa del pensamiento que afirma que la verdad está en el estudio actual y preciso de la historia. Cada periodo, cada vivencia debe entenderse, asimilarse bajo las condiciones en las cuales surge. Nada más artificial que evaluar el pasado con los instrumentos del presente buscando la tan ansiada “objetividad”

Estos ingenuos historiadores llaman “objetividad” al hecho de medir las opiniones y actos del pasado por las opiniones corrientes del momento: aquí encuentran ellos el canon de todas las verdades; su tarea es adaptar el pasado a la trivialidad actual. Lllaman, en cambio,

¹¹ F. Nietzsche, *Sobre la utilidad...*, p. 87.

“subjetiva” a toda la historiografía que no tiene como canon estas opiniones populares.¹²

La objetividad pretendida no es sino un deseo aséptico de la propia condición humana presente al evaluar la historia. La vida y con ella la historia, no son hechos que hablen desde sí, son interpretaciones y perspectivas donde se muestra la manera en la cual los hombres nos relacionamos con ella. La interpretación del pasado no responde a una finalidad objetiva, pretender eso es vaciar de contenido la historia humana, difuminar la experiencia humana con todos sus acentos y bemoles; es diluir al hombre o al pueblo y su cultura particular en favor de lo absoluto abstracto. ¿Qué hay aquí? Una voluntad de verdad que termina siendo injusta con la vida y con la historia humana.

¿Cómo enfrentarnos a la particularidad de los momentos de la historia fuera de la pretensión de leyes objetivas que la expliquen?

La historia podrá ver su significado, no en las ideas generales (...) sino que su valor consista precisamente en glosar de un modo inteligente un tema conocido (...) alzándolo, elevarlo al rango de símbolo universal, haciéndolo así sentir, en el tema original, todo un mundo de profundo significado, fuerza y belleza.¹³

La historia no requiere de fanáticos de la verdad objetiva, ésta no es descartada, pero más bien se necesita de la fuerza plástica de la creación. Una voluntad que trate a la historia como lo que es, una fuerza. Que le reconozca el poder que existe en ella y no que la vea como un cadáver dispuesto a ser diseccionado. Ver a la historia como fuerza no es generar inventos o alterar los hechos del pasado, sino reconocer en ellos la emoción que los motiva. No desligar la historia de la vida. La historia es un acontecer vivo. Un acaecimiento significativo no por su objetividad, sino por la relación que mantiene con lo vivo.

En esta manera de liarnos con la historia, la justicia es la óptica de la vida. Nietzsche propone un acercamiento *justo* desde esta perspectiva. Si es la justicia quien juzga a la historia, dejemos que ella reconozca lo que es grande y digno de ser reconocido y preservado. Pero tenemos que ser

¹²*Ibid.*, p. 96.

¹³*Ibid.*, p. 100.

cuidadosos (continúa nuestro autor) para que detrás de ese impulso de justicia histórica, exista siempre un impulso constructivo. La justicia por sí misma destruye, limpia y despeja. Ahí radica la importancia de la creación.

La justicia desnuda y quita máscaras, reduce las cosas a lo que verdaderamente son: ilusiones, falsedades, etc.; el impulso creador le hace frente a esa desilusión, le permite al hombre crear desde la posibilidad del porvenir. Con ello, la ilusión vuelve, ya no como mero fantasma del pasado, sino como esa cobertura que protege al instinto creador y le permite valorar de una manera diferente la vida en relación con el pasado.

Pensemos ahora las consecuencias de una educación que privilegia el sentido histórico, “hombres que nacen con los cabellos grises”.¹⁴ La humanidad nace cansada, es el culmen de un proceso, la humanidad no tiene más fuerza que para mirar el pasado del que es producto, su fin está cerca. ¿Qué clase de condena es ésta? ¿No es el exceso del sentido histórico un síntoma de una cultura que está en franca agonía, que no ha desplegado otro tipo de fuerza? Una educación para la pronta muerte que no planta una semilla de fuerza vital en el presente. El exceso de sentido histórico obliga al ser humano a andar entre surcos ya cosechados, yermos en el presente.

La vitalidad viene desde adentro, de la crítica contra sí mismo, de la conciencia del exceso de sentido histórico para, así, poder de nuevo abonar la vida contra la plaga del cansancio, del recuerdo. Olvidar es abonar el presente. Crear tiempos nuevos, sembrar para cosechar vida más adelante.

Las grandes historias pasadas son tan sólo productoras de estímulos, productoras de fuerza, un reconocimiento de nuestro ser mismo y deuda para con la creación. Esas historias son dignas por su fuerza, misma que debemos honrar creando vida y momentos dignos de ser vividos. Ser heredero implica una conciencia de la fuerza, una conciencia de la voluntad de vida. Ser heredero es ser un fruto que guarda vida en sí mismo. Fruto que al madurar llenará de vida el campo.

Ver la historia como epígonos, frutos siempre de las generaciones anteriores, tal y como la piensa Hegel, es una perspectiva objetiva que tiende a “aplanar” la existencia. Iguala y abstrae los momentos a un sistema racional que por su necesidad justifica todo acontecimiento histórico en pos de la realización del proceso de espíritu. “(...) se identifica con la culminación de la historia universal. Tal concepción ha habituado a

¹⁴*Ibid.*, p. 116.

los alemanes a hablar del 'proceso del mundo' y a justificar su propia época como el resultado necesario de este proceso en el mundo".¹⁵ Lo pasado aconteció, porque así debía ser. La vida y sus hechos quedan reducidos a dialécticas del no, perdidas en la necesidad del proceso de desarrollo mundial. La historia no merece ser sometida por un proceso abstracto, por muy racional que sea. Abordar la historia de este modo es descarnarla hasta dejarla famélica y en los huesos.

¿Qué es entonces lo que la historia exige? ¿Qué tipo de hombres busca? Si damos crédito a lo expuesto hasta el momento, la historia llama a hombres que funden historia. Hombres que logren olvidar el peso del sentido histórico y que desplieguen la energía propia. Rescatar al hombre de su disolución en el proceso del mundo. El hombre histórico no se da cuenta de la destrucción que hace de su ser, al que convierte en humo de una realidad que se transparenta y se evapora; una vida que se bosqueja como inapresable, tan sólo pensable, tan sólo racional.

Porque la vida es un devenir, ¡sí! Pero uno que se construye y se delimita por la manera en cómo pisamos la tierra, por el tipo de pasos que damos en el día a día. El devenir no puede ser concebido como una especie de saber teleológico (y en esa medida también teológico) que apunte a un destino predeterminado. De nuevo la pregunta, si esto es así ¿qué sentido tiene la existencia humana?, ¿es posible hablar de libertad?

Libertad, la historia necesita libertad, la vida necesita libertad: "El sí de la voluntad a la vida es proclamado como lo único por ahora correcto, pues tan sólo en la entrega total a la vida y a sus dolores, no en la cobarde renuncia personal y en el retraimiento, se puede hacer algo para el proceso del mundo".¹⁶ Nietzsche insta a la reconciliación con las fuerzas vitales a ser fieles al suelo, a tener amor por la tierra. La historia no debe despegarse de la tierra, sino asumirse como una especie de péndulo que, asentado en un punto superior, transite entre el presente y el pasado con regularidad, permitiendo al presente avanzar. Porque no podemos abandonar la historia, ella es mediadora entre el presente y el pasado, debe buscar promover la creación de lo grande y no sólo servir para loar lo viejo, buscando el destino universal del mundo.

La historia es fuerza viva, impulso de creación. De ella se nutren sólo los más grandes espíritus, los anticipados, espíritus jóvenes y no

¹⁵*Ibid.*, pp. 122-123.

¹⁶*Ibid.*, p. 135.

cansados, aquello que, en las siempre radiantes y lozanas palabras de Nietzsche, aman la vida.

Conclusiones

En todo abordaje de la historia siempre hay una tentación y un peligro. El pasado nos habla, nos llama. De alguna manera hay una vocación del hombre por la historia. Ese llamado seduce y amenaza. Porque en la historia hay siempre una relación con la vida. Existe siempre, de alguna manera, una promesa. La historia configura personalidades humanas, culturas, le da sentido al presente. Acercarnos a la historia no es baladí en modo alguno.

El conocimiento, ya sea de la historia o de cualquier otra ciencia, no puede ser contrario al desarrollo de las fuerzas de la vida. Antes bien deben estar a su servicio. Y Nietzsche entiende por historia el suceso que determina una época, el personaje que marca, el que abre heridas o nubla la visión. La historia no es conocer el hecho, sino pararnos frente a él desde el valor y el amor por la vida. El conocimiento que no desarrolla las fuerzas y el enfoque que no insta a vivir amando la tierra presente, son inútiles desde la perspectiva más elemental del ser humano.

Los hechos del pasado deben de ser motivadores para vivir y crear experiencias de vida. La historia no es acumulación, sino ejemplo de vida, motor para la acción, intuición instintiva para la creación de cualquier cosa en tanto sea creación. Un hombre, una cultura se cansa de adorar lo muerto, se cansa del olor a viejo. Pero si encuentra en ello un mínimo rastro que anime su vida, vale la pena detenerse por un momento a preguntar: ¿favorece esto a mi vida? Si la respuesta es afirmativa, la historia está cumpliendo su cometido.

El estudio de la historia debe darnos vida, y el hombre debe ser lo suficientemente fuerte y creativo para generar cultura. Ser histórico en el sentido positivo, habitar la tierra y desde ella generar sentidos. El hombre fuerte lucha contra el exceso de lo histórico; se indigestó, pero encontró en el olvido, en lo ahistórico y en lo suprahistórico, los “vitamínicos” para seguir viviendo desde el devenir como posibilidad.

Es conveniente también pensar en la riqueza del azar. Éste dota de libertad al hombre. La historia no dirige, no conmina. No hay desenlaces

señalados previamente por la historia. No perdamos tiempo en ellos que se pueden escapar los bríos de la juventud.

Dejemos que la historia nos hable desde sí, su llamado es obligado, pues estamos en relación directa con ella. Pero salvémosla de esas fuerzas que la amenazan impulsándola a ser científica y metódica. Resguárdémosla de esas tendencias que la dirigen a fines conocidos, absolutos y determinados.

Pensemos con Nietzsche que, “si cada árbol puede hablar como una ninfa, o si un dios, bajo la apariencia de un toro, puede raptar doncellas, si de pronto la misma diosa Atenea puede ser vista en compañía de Pisístrato recorriendo la plaza de Atenas en un hermoso tiro”¹⁷, es hora de dejar hablar a Clío desde todas las épocas y todos los lugares del mundo. Pidamos que cante también himnos que glorifiquen el valor de la vida por sí misma. Pidámosle que resguarde nuestras memorias para retenerlas como acontecimientos que nos den arraigo en el mundo de lo vivo. Así, siempre la historia será el relato del acontecimiento grande y magnífico.

¹⁷ F. Nietzsche, *Sobre la utilidad...*, p. 35.

Fuentes consultadas

- Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*. 1ª ed., introducción, trad., y notas Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 2000.
- , *Ecce Homo*. 1ª ed., introducción, trad., y notas Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 2002.
- , *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, trad. Dionisio Garzón. Madrid, Edaf, 2000.
- , *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. 4ª ed., trad., Luis M. Valdés y Teresa Orduña. Madrid, Tecnos, 2004.

VI. DE LA AUSENCIA DE DIOS A LA NADA. MARÍA ZAMBRANO, EL DEVENIR DE LA HISTORIA Y LA MODERNIDAD

Rogelio Laguna

Darío Camacho Leal

Seminario de pensamiento en español

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

En su obra maestra, *El hombre y lo divino*, la filósofa española María Zambrano (1904-1991) establece simultáneamente una ontología y una filosofía de la historia. Se trata de una ontología porque busca dar cuenta del orden de lo real, de su movimiento, de lo que está a la vista y lo que se oculta. En esta obra, la realidad sin nombre, la que no se ha revelado y no está disponible para la luz de la razón se le denomina como lo *sagrado*; mientras que aquella región que tiene nombre, que ha sido al menos intuida por el ser humano y que permite ser analizada, iluminada por la facultad racional, se designa como lo *divino*.

Sagrado y divino establecen una dialéctica que configura el orden de lo real donde la naturaleza de las cosas busca esconderse, pero también mostrarse. El ser humano mismo, nos dice la autora, está atravesado por esta división del ser, y cuando ha querido enfrentarse a lo sagrado, a la realidad inefable, a veces ha querido encontrar (¿o se le ha mostrado?) un rostro. Un rostro al que puede dársele un nombre y con el que se intenta negociar a través del sacrificio. Zambrano refiere con esto al nacimiento de los dioses y de las religiones. Un proceso onto-histórico que vas más allá de lo antropológico y pone en juego la expresión de lo real.

Con el surgimiento de lo divino, las culturas y el ser humano aplacan el terror originario hacia un mundo desconocido; entonces, señala la filósofa, se cree que es posible entender los fenómenos, comprender el devenir de las cosas, controlar los sucesos, incluso, que es posible tratar con lo *otro*. Zambrano ve en esta dialéctica entre lo sagrado y lo divino un devenir histórico, la configuración de distintas experiencias del tiempo que

pueden rastrearse e identificarse con una serie de *dioses* que han surgido en Occidente, aunque no exclusivamente, con los que el ser humano ha tratado.

Cada cultura tiene la calidad que tienen sus dioses, dice Zambrano, y en Occidente el dios del momento, la realidad que en cada caso se revela con un rostro, le ha indicado al ser humano una manera de relacionarse con el ser. Como sugiere Suances Marcos, para Zambrano “la cultura occidental depende de la configuración que el hombre ha hecho de lo divino y de su relación con él”.¹

Zambrano en la obra que referimos pone especial atención en tres momentos de lo divino: los dioses antiguos, el cristianismo y, finalmente, el dios de la modernidad, del que mucho se ha dicho que ha muerto. Nos interesa en este trabajo concentrarnos en esta tercera configuración de lo divino, porque nos permite dar cuenta de cómo Zambrano caracteriza la modernidad, cómo se da la dialéctica entre lo sagrado y lo divino en nuestra época, y cuál es la forma que la vida humana ha tomado cuando parece que la vía de lo divino ha sido cancelada y los dioses ya no hablan a quienes antes los referían permanentemente. La ausencia de los dioses, piensa Zambrano, deja frente a nosotros una realidad incapaz de tomar nueva forma.

Nos referiremos a continuación a tres capítulos de *El hombre y lo divino*: “Dios ha muerto”, “El delirio del superhombre” y “La Nada” en los que Zambrano busca esclarecer cuáles son las características de nuestra época y cuáles son los riesgos que es necesario exorcizar en el camino hacia un futuro que todavía nos aparece como incierto.

I. Dios ha muerto

Es de un tipo de dios en específico, dice nuestra autora, del que puede decirse que ha muerto. Pues hay dioses que simplemente han desaparecido en el tiempo, a los que se ha dejado de rendir culto sin que se pregone su muerte. Sin embargo, a diferencia de todos ellos, el Dios del cristianismo –al que Zambrano refiere como “Dios del amor”– es un Dios

¹ Manuel Suances Marcos, *Historia de la filosofía española contemporánea*, Madrid, Síntesis, 2006, p. 475.

cuya muerte se impone, debe anunciarse, rememorarse, y hacerse patente. Pues la muerte de este Dios, como veremos a continuación, tiene más implicaciones para la vida humana que la mera desaparición de un culto, que el olvido de un rostro de lo divino que simplemente sería sustituido por otro: “Pues no se libra el hombre de ciertas ‘cosas’ cuando han desaparecido, menos aun cuando es él mismo quien ha logrado hacerlas desaparecer”.²

Nietzsche mismo, recordemos, en el párrafo 125 de *La gaya ciencia* expresó la unicidad de este suceso en el que todo lo más grande, aquello sobre lo que no podía pensarse nada más, se había derrumbado. “¿Cómo hemos podido borrar el horizonte? ¿Hay aún un arriba y un abajo?”, se pregunta el Loco que describe Nietzsche en este pasaje. La muerte de Dios tiene la fuerza de un relámpago que amenaza con dejarnos como flotando en una nada infinita.

Zambrano, en consonancia con Nietzsche, advierte que la muerte de Dios, su ausencia y vacío se vive en la modernidad bajo la forma del ateísmo.³El ateísmo, observa la autora, es el signo de una época en el que ha surgido un tipo de razón que “niega matemáticamente la existencia de Dios”. Se trata, nos aclara, de aniquilar al Dios-idea más que a un Dios desconocido sumido en las tinieblas. La muerte de Dios es una acción “sagrada” es decir, una acción en la que la realidad vuelve a cubrirse y pierde el rostro con el cuál podía negociarse, se rompe el punto de anclaje que hacía inteligible al mundo.

Es paradójico, piensa Zambrano, que sea la razón, en el momento de mayor madurez del ser humano, la que atente contra un Dios que ayudó a construir justamente la idea de una razón universal con la que se había diseñado geométricamente las esferas y los entes del mundo, que las había hecho accesibles para el ser humano y sus facultades. Es cierto que no es esta la única caracterización de Dios en Occidente, pero Zambrano se concentra en su concepción racional, en la inteligibilidad que otorga al mundo, pues ésta era el último resabio de este Dios, una vez que la diosa razón se fue expandiendo y eliminó a la fe como la vía más transitada para el tratamiento con lo divino. Hegel, dirá Zambrano, en varias ocasiones es el artífice final de la expansión de lo racional y su

² María Zambrano, *El hombre y lo divino*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016, p.134

³Cf., *Ibid.*, p. 135.

identificación con lo real. Será a partir de su sistema que la tumba de Dios se excavó más de prisa.

Así, el ateísmo es “el producto de una acción sagrada, de la acción sagrada entre todas que es la de destruir a Dios”.⁴ Esta destrucción, dice Zambrano, no es sólo moderna, aunque sea en esta época donde haya llegado a sus últimas consecuencias, ya Zambrano encuentra en Heráclito, Demócrito y Lucrecio una serie de rutas que conducen lentamente a la destrucción divina.

Pero la muerte de Dios, del Dios occidental, ve nuestra filósofa, no se explica únicamente con el ateísmo de la razón porque ésta, como ya dijimos, no era la única manera en que los seres humanos se relacionaron con él. Si la muerte de Dios resulta tan trágica para el hombre moderno, es porque se trata de la muerte del “Dios del amor”, aquel dios en el que se había depositado una relación tan profunda que no involucra sólo a la razón sino al corazón del ser humano. Aquel corazón que, nos dice Zambrano en otro texto, se entrega en un incendio y se consume con el fuego de las entrañas.⁵ Nos dice la autora que:

Sólo se entiende plenamente el “Dios ha muerto” cuando es el Dios del amor quien muere, pues sólo muere en verdad lo que se ama, sólo ello entra en la muerte: lo demás sólo desaparece. Si el amor no existiera, la experiencia de la muerte faltaría. Y sólo cuando Dios se hizo Dios del amor pudo morir por y entre los hombres de verdad. Y Dios no puede morir si no es a manos humanas.⁶

Zambrano ve en el amor la revelación del fondo oculto de las acciones más secretas del ser humano, incluso de la realidad, porque el amor mismo es revelado, y con él, el cristianismo intentó descifrar en su propio laberinto que a veces se mata lo que se ama y lo que se adora:

Se quiere heredar lo que se adora, liberándose al par de ello [...] Y cada vez que el hombre ha soñado destruir sus dioses y los ha suplantado por otros, los ha heredado, como si en éste trance de la

⁴*Ibid.*, p. 139.

⁵ M. Zambrano, “La metáfora del corazón” en *Hacia un saber sobre el alma*, Buenos Aires, Losada, 2005, pp. 51-61.

⁶ M. Zambrano, *El hombre y lo divino*, p. 145.

destrucción de lo divino se sacrificase una etapa de su crecimiento, y él recibiera algo divino que le humanizara.⁷

Los dioses antiguos se fueron destruyendo para dar paso a dioses que permitieran la vida humana. Dinastías de dioses fueron sacrificados para alimentar a otros, como si la vida humana necesitara de sacrificios divinos, de destrucciones divinas donde pudiera “robarles algo”. “El hombre, nos dice Zambrano, se ha alimentado de la destrucción de los dioses, de cada una de ellas gana en su medio o en su sustancia”.⁸ El Dios del cristianismo, un dios encarnado que muere que muere entre los hombres, le dio por primera vez la posibilidad al ser humano de concebir la muerte definitiva de un dios. Dios ha muerto.

Pero no debe ensoberbecerse el hombre moderno por lo que ha hecho, por haber consumido a lo divino para abrirle paso a su propia historia, porque la muerte de lo divino, entendido esto último como algo en el mundo que debía ser adorado por el ser humano, explica Zambrano, significó acabar con la última resistencia a la “divinización” del hombre.⁹ En otras palabras, esto implica que el ser humano perdió cualquier mediación con la realidad para estructurarla, para que se le revele un orden. Ahora, es él mismo el origen de los sentidos, el que tiene que dar cuenta del orden de lo real, ser el rostro de la realidad inefable. Él que es humano, demasiado humano:

Dios puede morir, podemos matarlo... más sólo en nosotros, haciéndolo descender a nuestro infierno, a esas entrañas donde el amor germina, donde toda destrucción se vuelve ansia de creación. Donde el amor padece la necesidad de engendrar y toda la sustancia aniquilada se convierte en semilla. Nuestro infierno creador. Si Dios creó de la nada, el hombre sólo crea desde su infierno nuestra vida indestructible.¹⁰

⁷*Ibid.*, pp. 145-146.

⁸*Ibid.*, p. 147.

⁹*Cf.*, *Ibid.*, p. 149.

¹⁰*Ibid.*, p. 152.

II. El delirio del superhombre

Nietzsche, nos dice Zambrano, fue la víctima del delirio que buscó hacer al hombre transformarse en divino, por eso fue llevado “más allá de toda comunidad, a donde la palabra ya no puede brotar, a ser consumido en silencio”.¹¹ Pero su delirio, aclara la autora, no es individual, alumbra la historia del hombre occidental en su conjunto. “Hacía tiempo que el hombre no se enseñaba a sí mismo con tanta violencia y quizá nunca se había atrevido a hacerlo con tan declarada audacia”.¹²

El sueño de deificación del ser humano, explica Zambrano, había quedado suspendido durante largos siglos, pero fue en el Renacimiento cuando el hombre comenzó a ensoñarse nuevamente “a fantasear sobre su ser, despertó de nuevo la duda, la angustia, el ensueño sobre su destino”.¹³ El hombre sueña, dice Zambrano, porque es un pordiosero. Indigente ontológico que clama y sabe pedir refugiándose en el pensamiento. “Cuando el hombre piensa deja de ser eso que todas las criaturas son: siervo”.¹⁴ Y con el pensamiento este pordiosero buscó cubrirse de esplendor, coronarse aunque siga vestido con harapos.

Es Descartes, piensa Zambrano, quien expresa la aspiración del ser humano a través del pensamiento. El *cogito* busca pensar en toda su plenitud y pureza y con ello liberar al ser humano de su condición mendicante. Pareciera que pensando el ser humano ha encontrado el lugar exacto para su ser, un centro desde dónde ver y hacer visibles las cosas, porque “él mismo se había hecho presente” en la autoconsciencia.¹⁵ En la modernidad, el contacto con lo divino comienza a perderse en el mundo porque “el hombre había dejado de ser recipiendario de nada venido de lo alto, ni de otro lugar, de nada que no brotara de sí mismo”.¹⁶ La conciencia, además, se creyó suspendida por encima de las entrañas y de sus subterráneos, se convertía en un lugar inaccesible para lo no-humano. Comienza en ese momento, nos dice Zambrano, un camino en el que la filosofía cree haber encontrado la ruta para desterrar lo que no está

¹¹*Ibid.*, p. 154.

¹²*Ibid.*, p. 155.

¹³*Id.*

¹⁴*Ibid.*, p. 157.

¹⁵*Ibid.*, p. 163.

¹⁶*Id.*

sometido al poder de la consciencia, y aún la ensancha como lo muestra el sistema hegeliano.

Pero esto, como lo mostraron, dice la autora, Marx, Kierkegaard y Nietzsche no quedó sin réplica. Estos hombres volvieron a recordar que el ser humano seguía en harapos y que su coronación no había sido definitiva. Nietzsche, dice Zambrano, más que replicar contra el cristianismo replicaba contra la filosofía.¹⁷ El superhombre es un dios nacido de las humanas entrañas, no de la conciencia, sino del infierno humano que clama un dios inexistente en sí mismo en el que pueda dejar de ser mendigo. Nietzsche “engendra un dios en su soledad”.¹⁸

Es decir, el superhombre de Nietzsche, explica la autora, no es el resultado del despliegue del Espíritu, nace de un raptó de entusiasmo que embriaga al hombre y busca la destrucción de sus límites. Con el superhombre, Nietzsche actúa cegado por la luz de Apolo, regresa al altar, dice Zambrano, en busca de ofrecer sacrificios. El sacrificado es el propio ser humano que se propone vivir fuera de los límites que históricamente planteó. Fuera de las nociones del bien y el mal.¹⁹ En este semidiós que es el superhombre, lo divino nace “no de la conciencia, ni del conocimiento, sino del originario corazón de la fiera que no conoce temor”.²⁰ Se traslada así la omnipresencia de lo divino a la vida. “Un instante de esa vida rescatada llevará en sí todas las vidas posibles, actualizará en un instante todos los ciclos recorridos”.²¹ Eterno retorno.

Se sacrifica el hombre ante un superhombre en el cual se abisma, porque le es inalcanzable. Zaratustra repite una y otra vez que ha llegado antes de tiempo. En el vacío de Dios, lo que le queda al ser humano, es una divinidad que más bien parece expresión de lo sagrado, y éste no puede estructurar la totalidad de lo real ni dar sentidos. Mantiene una verdad abierta, es un Dios que danza, recordando que no se puede domar la vida.²² Eclipsado por el superhombre, nos dice Zambrano, el ser humano ha entrado en el delirio para olvidar que no es más que un rey mendigo, al que ya sólo le queda el tiempo, su tiempo de existencia, resistencia implacable a su deificación.

¹⁷Cf., *Ibid.*, p. 167.

¹⁸*Ibid.*, p. 168.

¹⁹Cf., *Ibid.*, p. 170.

²⁰*Ibid.*, p. 171.

²¹*Id.*

²²*Ibid.*, p. 172.

III. La nada

La modernidad aun queriendo lo contrario, abre de nuevo el infierno para el ser humano, dice Zambrano, la razón implacable agota a su paso los fundamentos y se queda ella misma sin poder aprehender la vida que no se ajusta al camino del ser que le exige la filosofía al ser humano desde Parménides. Pues “no le está permitida la elusión del infierno a quien pretende explorar la vida humana [...] conocer la vida en nombre de la vida obliga a explorar la totalidad de la vida, a no retroceder en nada”.²³ Ahora en la vida humana se da la experiencia del no-ser, precisamente, “la mendicidad procede de que el hombre siente el no-ser dentro de sí”.²⁴ Los infiernos o las entrañas, dice Zambrano:

[...] son la metáfora que capta [...] lo originario, el sentir irreductible, primero del hombre en su vida, su condición de viviente. La maquinaria del reloj que mide y siente el tiempo, la vibración solitaria y muda y que sale de su mudez en el grito, en el llanto, que se paraliza en la angustia y que se cierra herméticamente en esos estados, tan del hombre moderno, que producen su tan frecuente pseudo libertad.²⁵

La nada apareció poco a poco en la existencia humana. La religiosidad moderna, expresada para Zambrano por Lutero, le hace al ser humano sentir un vacío en el que ya el Dios, y con esto hablamos de la realidad, le empieza a parecer inescrutable. Se está salvo o se está condenado sin poder comprender la voluntad de Dios, sin poder escrutar siquiera las propias acciones como explicación de la condena o de la salvación.

La nada en la modernidad, reitera Zambrano, está en las entrañas del hombre, ahí ha comenzado la angustia del ser humano cuando el Dios-razón, pero también el Dios del amor empiezan a ceder terreno al regreso de lo sagrado, es decir, cuando se disuelve el rostro de lo real y lo que queda de nuevo es el misterio, los caminos subterráneos que no se sabe a dónde llevan en una ontología a la que el hombre ya sólo puede acceder a través de sí mismo porque ha roto con cualquier otra mediación, porque lo real también ha roto con él otra alianza que no sea la de la

²³*Ibid.*, p. 176.

²⁴*Ibid.*, p. 158.

²⁵*Ibid.*, p. 177.

consciencia humana, deificada en la modernidad y sin embargo incapaz de detener la destrucción de todos los sentidos.

Ana Bungard comenta que Zambrano “sufrió ella misma la experiencia «nadista» y vio crecer la desolación de Occidente, pero ante ese estado de espíritu no reaccionó con pesimismo sino con voluntad de creación”.²⁶ Es a partir de esta experiencia que Zambrano se propuso crear una nueva forma de pensar la totalidad de lo real. Paradójicamente, como dijimos, la resistencia del hombre a la deificación a la que quiso conducirlo la modernidad es la nada, la nada en la que ahora se ha convertido Dios. En esta situación parece preferible “dejarse caer, hundirse en la nada [...] el demonio no acecha ya por el ser, el ser es la tentación”.²⁷

Zambrano no lo dice, pero es claro que esta nada refiere también al nihilismo que se ha esparcido por el mundo moderno, un nihilismo que ve los intentos de instauración del ser como un movimiento ilegítimo. El nihilismo mantiene abierto el ser de las cosas. Y tal vez por eso Zambrano no descarta que de esta nada puedan salir nuevas creaciones, “la nada funciona a manera de posibilidad, [la nada] hace nacer”.²⁸

Pero la pregunta que debemos plantear, dice Zambrano, es si el ser humano puede, como parece que sugiere la modernidad, estar absolutamente en soledad.²⁹ ¿Será que el hombre está condenado a padecer el vacío? “La nada es lo irreductible que encuentra la libertad humana cuando pretende ser absoluta [...] Quien pretende ser absolutamente acaba sintiéndose nada dentro de una resistencia sin fronteras. Es lo sagrado que reaparece en su máxima resistencia [...]. Y, como todo lo que resiste al hombre, parece esconder una promesa”.³⁰ La nada promete un mundo sin determinaciones, en una apertura absoluta donde todo está por hacerse.

Pero esta promesa, señala la autora, no puede cumplirse porque la nada refiere siempre a lo que no puede ser discernido ni revelado. La modernidad se encuentra frente a un abismo en el que el hombre pretendía liberarse de todo eliminando los límites, pero ese proyecto de ser, “de vivir en acto puro”, dice la autora, ha despertado a la nada.³¹

²⁶ Ana Bungard, *op. cit.*, p. 25.

²⁷ M. Zambrano, *op. cit.*, p. 178.

²⁸ *Ibid.*, p. 181.

²⁹ *Cf.*, *Ibid.*, p. 184.

³⁰ *Ibid.*, p. 188.

³¹ *Id.*

La nada brota como resistencia que despierta y que termina por cerrar la libertad del hombre, pues éste, a pesar de lo que se ha prometido a sí mismo en la modernidad, no puede descifrar las cosas cuyo fondo último es inescrutable. Pero, tal vez, dirá nuestra autora, “[...] es la nada, la igualdad en la negación, quien nos acoge como una madre que nos hará nacer de nuevo. Una oscuridad que palpita y de donde inexorablemente hay que nacer nos acoge; unas tinieblas que nos dan de nuevo luz”.³²

En nuestro tiempo, el hombre encuentra que las cosas le aparecen en compañía de la nada y sólo son algo cuando él las padece. Para Zambrano la nada, las entrañas y los infiernos de la vida humana dan cuenta de una realidad inagotable que el hombre siente dentro de sí mismo y que no se puede reducir al ser observado por la razón. La *piEDAD* es la ruta de salida a la nada que encuentra Zambrano, con ella apunta hacia la alteridad, a lo otro que no se puede reducir a la luz y que resiste de manera implacable. Como sostiene en han repugnado tanto al hombre moderno que se ha lanzado frenéticamente, a tratar sólo con lo claro y distinto”.³³ Pues el ser humano se siente condenado a ser libre en un mundo que a pesar de todos sus esfuerzos se le resiste.³⁴

La solución que Zambrano elabora a esta condición trágica del hombre moderno es aprender de nuevo a tratar con lo otro, abrir un nuevo periodo de la vivencia del tiempo, de la historia. Es hacer nacer una razón *piadosa* en sustitución de la razón que ha querido explicarlo y poseerlo todo. En la *piEDAD* el ser humano puede encontrar un orden sin pretensión de crearlo, vuelve a dejar que la realidad le muestre un rostro que no sea sólo el suyo. Como escribe en *El hombre y lo divino*, *piEDAD* “siempre se

³²*Ibid.*, p. 152.

³³ M. Zambrano, “Para una historia de la *PiEDAD*” en *Aurora*, p. 107.

³⁴ *Vid.*, Ana Bungard, “Nietzsche y María Zambrano: nihilismo y creación” en *Aurora*, p. 20. En este sentido se pregunta la pensadora danesa siguiendo el pensamiento de Gianni Vattimo: “¿podría definirse la enunciación nietzscheana de la muerte de Dios como una tesis no metafísica sino historicista que confiere a ese suceso o momento límite una carga de necesidad lógica, en el sentido de que «todo lo real es racional»”. *Cf.*, Greta Rivara, “El concepto de *piEDAD*: razón *piadosa* y el saber tratar con lo otro” en *Senderos de la filosofía de María Zambrano o cómo se hace filosofía en el andar*, México, Itaca, 2018, pp. 17-42. No habrá de entenderse “*piEDAD*” en el sentido estricto y habitual de la relación con los dioses; de manera más amplia, apunta a la idea de alteridad, por lo que la *piEDAD* responde a un “saber tratar con lo otro” y de acuerdo con Zambrano, de esta relación o vínculo, se puede colegir cómo aparece la realidad ante el ser humano. Como sugiere Rivara “tratar con lo otro es, simplemente, anota Zambrano, tratar con la realidad” p. 28.

refiere al trato de algo o alguien que no está dentro de nuestro mismo plano vital; un dios, un animal, una planta, un ser humano enfermo o monstruoso, algo invisible o innominado, algo que es y no es”.³⁵ Por eso, “piedad es saber tratar con lo diferente, con lo que es radicalmente otro que nosotros”.³⁶ Para ello, dirá Zambrano, hará falta otro lenguaje, una nueva razón que alumbre el camino. La posibilidad de salir de la nada se juega en esto. La modernidad entonces habrá quedado atrás y la razón no se olvidará de escuchar las propias entrañas. Una nueva historia habrá comenzado.

Conclusiones

En las páginas anteriores hemos ofrecido una mirada de la muerte de Dios a través de la perspectiva de María Zambrano para identificar sus consecuencias en la modernidad, considerada como un fenómeno onto-histórico que experimenta el ser humano. Como hemos visto, la dialéctica entre lo sagrado y lo divino, así como la idea de piedad son relevantes en esta discusión porque permiten comprender cuáles son las consecuencias para la vida humana de la voluntad de desaparecer a Dios y “endiosar” al hombre, ya que en el modo de tratar con lo otro le va al ser humano su propia vida y el modo como aparece y siente la realidad.

En el primer apartado apuntamos que, de manera paradójica, con el anuncio “Dios ha muerto” el ser humano gana un espacio habitable y un tiempo propio, el deseo de forjar su historia, pero al mismo tiempo, esta destrucción de lo divino suprime la alteridad y la resistencia a la divinización del hombre. Así, el ser humano se ensoberbece, se transforma en divino y el mismo Nietzsche, a juicio de Zambrano, es víctima de la historia de Occidente. Como acérrimo crítico de la consciencia, de la razón y del absoluto, el superhombre nietzscheano nace del entusiasmo por la destrucción de los límites, pero en ese ideal el hombre mismo se sacrifica porque se entrega a una vida que es incapaz de domar. El filósofo alemán engendra un Dios en soledad, y el hombre mismo se descubre solo. Por eso el ser humano descubre en sus entrañas la nada tras la muerte de Dios, que se manifiesta simultáneamente como nihilismo y como posibilidad para crear algo nuevo, aceptando la realidad inagotable que no

³⁵ M. Zambrano, *op. cit.*, p. 202.

³⁶ M. Zambrano, “Para una historia de la Piedad”, p. 106.

se reduce al ser. En ese escenario se ve la necesidad de recurrir a la *piEDAD*, ruta propuesta por Zambrano para salir de la nada de los tiempos modernos, a partir de la entrega al misterio para escuchar lo otro y tratar con lo diferente.

El suma, para Zambrano, la posibilidad de sobrepasar el orden antropocéntrico de la modernidad, recae en encontrar una razón piadosa que haga justicia a la vida humana sin caer en la aspiración al absoluto que pretende englobarlo todo en el orden del ser y del pensar. Ahí, dirá la autora está la clave para pasar a una nueva historia de la humanidad en la que nuevos diálogos se establezcan entre la realidad y el ser humano.

Fuentes consultadas

- Bungard, Ana, "Nietzsche y María Zambrano: nihilismo y creación", en *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, No. 10, Barcelona, Universidad de Barcelona, 2009.
- Nietzsche, Friedrich, *La gaya ciencia*. Madrid, Akal, 2016.
- Rivara, Greta, "El concepto de piedad: razón piadosa y el saber tratar con lo otro", en *Senderos de la filosofía de María Zambrano o cómo se hace filosofía al andar*, México, Ítaca, 2018.
- Suances Marcos, Manuel, *Historia de la filosofía española contemporánea*. Madrid, Síntesis, 2006.
- Zambrano, María, *El hombre y lo divino*. México, Fondo de cultura económica, 2016.
- , "La metáfora del corazón", en *Hacia un saber sobre el alma*. Buenos Aires, Losada, 2005.
- , "Para una historia de la Piedad", en *Aurora: papeles del Seminario María Zambrano*, No. 0 (Documentos de María Zambrano). Barcelona, Universidad de Barcelona, 2012.

VII.E. NICOL Y EL FUNDAMENTO ONTOLÓGICO DE LA HISTORICIDAD EN EL SER HUMANO

Mario Alberto Escalante Villegas
Seminario de pensamiento en español
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

No hay ontología sin historia.
Eduardo Nicol

Introducción

Eduardo Nicol¹ es uno de los pensadores en lengua española que nos ofrece una teoría cabal y sistemática respecto de una fundamentación filosófica de la historia y, por ello mismo, de una posible filosofía de la historia. Partiendo desde una vía fenomenológica que el propio Nicol abre,² el filósofo catalán se acerca al problema de la historia desde una perspectiva ontológica, es decir,

¹ 1907-1990. Es un filósofo de origen catalán, perteneciente al grupo de españoles exiliados durante la guerra civil española, en 1939. En México revalidó sus estudios en filosofía y, desde las aulas y los seminarios de la facultad de filosofía y letras de la UNAM, se dio a la tarea de producir y publicar su propia propuesta filosófica en lengua española, cuya idea principal consiste en una *reforma de la filosofía*, que busca devolverle los cimientos vitales que le dieron origen, y de una revolución teórica, que sostiene una y otra vez, frente a una larga tradición, que “el Ser está a la vista”, “hay Ser”. Entre sus obras principales destacan *La idea del hombre*, *Metafísica de la expresión*, *Los principios de la ciencia*, *El porvenir de la filosofía*, *Crítica de la razón simbólica* y *La revolución en la filosofía*. Casi la totalidad de su obra está editada y publicada por el Fondo de Cultura Económica.

² La fenomenología nicoliana, si bien parte de una lectura crítica de la fenomenología trascendental de E. Husserl, constituye un intento radical por reformar a la filosofía, superando la crisis teórica que, según Nicol, data de una larga tradición que va desde Parménides hasta Husserl mismo y que ha insistido en poner al ser a salvo del devenir, comprendiéndolo desde el atributo de la identidad. Frente a esta tradición, Nicol insistirá en pensar al ser como lo dado, lo patente y, por ello, en concordancia con el devenir mismo. La fenomenología nicoliana será, en ese sentido, una fenomenología dialéctica.

preguntándose por el hombre en tanto que un ente cuyo modo de ser es eminentemente histórico. Ello con la intención de tratar de dilucidar bajo qué lógica se desenvuelve la temporalidad histórica, tal que posibilita la diversidad de ideas que el hombre ha dado de sí mismo y mediante las cuales ha intentado definirse a lo largo de su historia.

Cabe afirmar que la historia, como rasgo definitorio del modo de ser del ser humano, es un tema cardinal en la obra nicoliana, pues, como afirma el mismo Nicol: si todo en el hombre tiene la factura de la historicidad, entonces “todo lo que hallamos al examinar la conformación del ser humano ha de interpretarse en función de la historicidad: su inteligencia, sus emociones, sus aprensiones, sus habilidades prácticas, sus vocaciones desinteresadas”.³ No hay modo, pues, de eludir o de no considerar incluir a la historia en cualquier producción humana.

Ahora bien, no obstante el carácter omnipresente de este tema en el pensamiento nicoliano, el desarrollo más amplio y acabado que el autor lleva a cabo de este tema lo podemos encontrar en dos de sus obras principales, a saber, *La idea del hombre* (1946) e *Historicismo y existencialismo* (1950).⁴ Ambos trabajos se definen en el corpus nicoliano como momentos preparativos para lo que posteriormente vendrá a ser su obra principal, que es la *Metafísica de la expresión* (1957).

³ E. Nicol, *La idea del hombre*, Fondo de Cultura Económica, México, 2008, p. 40.

⁴ En ambos casos, cada una de las obras cuenta con dos ediciones. De *Historicismo y existencialismo*, la primera edición es de 1950, la segunda de 1960. La segunda edición presenta correcciones de estilo y de erratas, así como una alteración significativa de los apartados VII, VIII y IX, que versan sobre Bergson, Dilthey y Ortega, respectivamente. Las modificaciones, sin embargo, no alteran el contenido principal de la obra, sino que lo complementan, clarificando y retocando algunas ideas que no habían quedado plenamente desarrolladas en la primera edición.

En el caso de *La idea del hombre*, la primera edición es de 1946, la segunda de 1977. A diferencia de la obra anterior, la segunda edición de ésta presenta cambios sustanciales, al grado de poder considerarse como una obra distinta. Salvo los apartados de la segunda parte, que permanecen casi igual, Nicol prácticamente reescribió el libro, girando del sesgo antropológico e historiográfico que primaba en la primera edición, a poner el acento en la cuestión ontológica. Este cambio obedece a la revisión autocrítica que el autor está haciendo de su obra en este momento, y que acompaña la escritura de su obra de madurez, la trilogía *El porvenir de la filosofía* (1972), *La reforma de la filosofía* (1980) y *La revolución en la filosofía* (1982). Para la elaboración del presente artículo nos hemos basado en la segunda edición de ambas obras, considerando que éstas presentan una idea más acabada del pensamiento nicoliano.

La intención del presente capítulo es presentar brevemente ambas obras, centrándonos principalmente en *La idea del hombre*, para brindarle al lector una idea general de la propuesta filosófica nicoliana en torno a la problemática que nuestro autor considera capital para la filosofía contemporánea de su época: “darle valientemente la cara al problema ontológico que plantea el hecho de la historicidad de lo humano”.⁵

I. Historicismo y existencialismo (obra)

Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón, es una revisión que rastrea históricamente el origen de estos dos *ismos* que dominan el ambiente de la filosofía contemporánea al autor y que, a ojos del mismo, envuelven una de las cuestiones principales de la época, a saber, la pregunta por la temporalidad y, más específicamente, el problema de la relación entre ser y tiempo, problema en el que se inserta de lleno el problema de la historia. Sostiene Nicol:

El nexo que une (al historicismo y al existencialismo) es el concepto de temporalidad. La historicidad de todo lo humano se explica por la estructura temporal del ser del hombre mismo. Así, el análisis en plan ontológico de esta estructura tiene que servir de fundamento al cuerpo entero de las llamadas ciencias del espíritu. Sin embargo, el vínculo categorial entre el historicismo y el existencialismo (como analítica del *Dasein*), y la consiguiente subordinación de lo histórico a lo óntico y ontológico, no pueden por sí solos ilustrar la relación entre las dos filosofías. No es una mera coincidencia que el tema de la temporalidad aparezca sucesivamente en la teoría diltheyana del conocimiento histórico y en el intento heideggeriano de formar una nueva ontología. Ambas filosofías tienen unos mismos antecedentes, y mientras éstos no queden al descubierto, no se obtendrán las debidas consecuencias de la señalada relación fundamentadora entre la una y la otra.⁶

⁵ E. Nicol, “Antecedentes y consiguientes del historicismo” en *Las ideas y los días*, Afinita, México, 2007, p. 94.

⁶ E. Nicol, *Historicismo y existencialismo*, Tecnos, Madrid, 1960, pp. 17-18. Lo que está entre paréntesis es mío.

Así pues, en la búsqueda de los antecedentes comunes a ambas filosofías, Nicol emprenderá un recorrido por las tesis de algunos pensadores como Giambattista Vico, Francis Bacon, Hume, Voltaire y Montesquieu, con la finalidad de señalar el momento en la historia del pensamiento en que se dieron las condiciones para el surgimiento de lo que, con los años, conformará una filosofía de la historia.⁷ Posteriormente, pasará revisión a lo dicho por Leibniz, Hegel y Marx, en tanto antecedentes principales del historicismo; y al vitalismo de Kierkegaard, Nietzsche y Bergson, en tanto antecedentes principales del existencialismo. Finalmente, dedica tres apartados a tres autores donde estos dos *ismos* se conjugan de una manera u otra: Dilthey, Ortega y Gasset y Heidegger.

Según Nicol, quienes más se aproximan a tematizar y dar cuenta del carácter histórico del modo de ser del hombre, son Dilthey y Heidegger. Sin embargo, el planteamiento de ambos resulta todavía insuficiente para radicalizar la tesis de la historicidad del ser humano, pues no termina de asumir la co-pertenencia ineludible entre ser y tiempo. Así, sostiene Nicol respecto de ambos pensadores:

La filosofía de Dilthey no presenta una idea del hombre como ser histórico, ni la presenta ninguna de las filosofías que han salido de la suya. Lo que Dilthey concibió fue la historicidad de todo lo *humano*, de lo que él llama manifestaciones del espíritu. El ser de este creador de productos histórico-sociales no le importó a Dilthey; le importó elaborar nada más (y mucho fue) una teoría del conocimiento histórico. Por no haberle importado, o sea por su prejuicio epistemológico-kantiano, el edificio soberbio de las ciencias históricas o del espíritu quedó montado en el aire, sin ese fundamento que ha de ser, necesariamente, un fundamento ontológico. Como ya se ha dicho, el fundamento se lo proporcionó Heidegger, mediante el análisis de la temporalidad del ser, explicativa de *su historicidad*, y por ende de la historicidad de sus creaciones todas.

Pero así como Dilthey se había preocupado unilateralmente de *lo histórico*, prescindiendo del *ser histórico*, Heidegger ha incurrido en una parcialidad recíproca: su teoría de la historicidad del

⁷ "Sean cuales sean sus limitaciones, es manifiesto que los pensadores del siglo XVIII (Hume, Montesquieu, Voltaire) han contribuido poderosamente a la formación de un nuevo sentido del pasado y de una historia como ciencia, e inclusive han preparado el terreno para una verdadera filosofía de la historia." E. Nicol, *op. cit.*, p. 88.

ser prescinde de la historia misma. El rasgo de la temporalidad e historicidad del *Dasein* es un constitutivo de su ser, o sea un “existencial”. Como tal constitutivo, este existencial o existenciario tiene, en el plano ontológico, un carácter análogo al que tienen en Kant, en plan trascendental, las formas *a priori* y las categorías. Ambos constitutivos presentan al hombre tallado de una pieza; en un caso, es la estructura del ser la que está dada de una vez, en el otro es la estructura de su conocimiento. El supuesto de ambas concepciones es la individualidad *inalterable* del hombre.⁸

Es decir, por un lado, Dilthey construye todo un aparato epistémico para el desarrollo de las “ciencias del espíritu”, pero que carece de un fundamento ontológico que le dé sustento y que explique desde la base la razón de los cambios y las transformaciones históricas en el hombre. Por otro lado, Heidegger, al menos en *Ser y tiempo* (obra que revisa Nicol), si bien propone un fundamento ontológico de la historicidad del hombre, reduce su análisis al individuo, como si este estuviera de suyo dado y, con ello, deja de lado la cuestión de su relación con la comunidad, la tradición y la historia que le antecede y determina. A la base, piensa Nicol, el problema es que en ningún caso se ha podido llevar a su sentido más radical la tesis de la historicidad del hombre. Para ello, habría que sostener que “... el hombre forma y reforma y transforma su individualidad históricamente. No es como un mecanismo organizado temporalmente, que va fabricando productos históricos distintos sin alterarse él mismo, sino un ser temporal que cambia *en su ser mismo* con el cambio de sus creaciones”.⁹ Esto quedará muy bien definido en la segunda edición de *La idea del hombre* y que pasamos a exponer a continuación, pues es la noción fundamental de la cual parte el proyecto nicoliano para concebir el fenómeno de la historicidad.

II. La idea del hombre (obra)

La idea del hombre se divide en dos partes. La primera de ellas, abarca los dos primeros capítulos y consiste en la parte teórica del texto. Ahí, Nicol desarrolla los conceptos fundamentales que le permitirán contestar la

⁸*Ibid.*, Introducción, pp. 25-26. Las últimas cursivas son mías.

⁹*Ibid.*, pp. 26-27.

interrogante por el modo específico en que acontece el devenir para el hombre, es decir, su historicidad.

Una vez desglosado el aparato teórico, la segunda parte se ocupa de ejemplificar las tesis nicolianas con base en la idea del hombre en la antigua Grecia, que registra el nacimiento de la última vocación libre creada por el hombre, a saber, la filosofía. Ahora bien, la elección del periodo griego no es gratuita, ya que la intención de volver la vista hacia los griegos, en el caso de Nicol, obedece a un intento por reformar la filosofía; es decir, devolverle (a toda vocación posible) la forma que le es propia. Ello frente a la crisis que sufre el hombre contemporáneo y que no consiste en otra cosa que en ir perdiendo su capacidad proteica, es decir, su posibilidad de ser el mismo de distintas maneras.¹⁰ Así pues, no se trata de un intento por restituir el modo griego de vivir, sino de reconocer, a través de los griegos, el fundamento vital que sustenta el quehacer humano: “no se trata de mostrar así la pervivencia del pensamiento antiguo [...] La verdadera actualidad de Grecia consiste en la presencia de lo humanamente griego en nosotros mismos”.¹¹

A continuación se desglosan brevemente los conceptos que conforman la primera parte, con el objetivo de presentar la noción nicoliana de la historicidad en el hombre.

a) La historicidad del ser humano

Nicol inicia la primera parte del texto preguntando por el modo de ser del hombre:

Preguntamos qué es el hombre, y nos llegan de la historia innumerables respuestas. El hombre expresa su ser, y lo transforma al expresarlo. En cada momento es capaz de ofrecer alguna peculiaridad que, siendo inesperada, es al mismo tiempo congruente con su ser. Ninguna definición o idea del hombre es

¹⁰Cf. *La agonía de Proteo*, Herder, México, 2004. En esta obra Nicol desarrolla esta idea de una pérdida paulatina de la capacidad transformadora, auténticamente proteica, del hombre: “Del porvenir sabía el hombre que tenía un fin infalible, que es la muerte. No podía saber que tal vez tuviera la vida un fin en plena vida: que pudiera morir Proteo mientras la humanidad subsistía. El porvenir cerrado es la agonía de Proteo; su muerte vendrá cuando todos seamos iguales, y no ocurra nada nuevo. Sabemos, por lo menos (pero es triste ganancia), que dejará de haber forma, forma humana, cuando nadie es capaz de transformarla.” § 9, p. 124.

¹¹ E. Nicol, *La idea del hombre*, nota preliminar, p. 7.

completa, pero tampoco es completamente errónea: todas son de alguna manera definitivas, pues cada una realza un cierto rasgo distintivo.¹²

El hombre, pues, es un ente que, necesariamente, tiene una idea de sí, que la expresa de diferentes modos y que, con ello, altera su ser, definiéndose cada vez de una manera distinta, pero igualmente válida; es decir, igualmente significativa y mostrativa respecto de lo que es el hombre. Esto, sostiene Nicol, es lo que nos dicen los hechos: el hombre es un ser que *se expresa* y que, con cada expresión, *se transforma*. Ahora bien, ¿cuáles son los rasgos principales de dicho ente y cuál es la lógica de su transformación? Este primer acercamiento marca la pauta y nos indica el camino que continúa el desarrollo nicoliano. Se pregunta Nicol:

¿Qué clase de ser es el que no sólo tiene idea de las cosas, y necesita de tales ideas para existir, sino que además ejecuta en su existencia ese acto singular, que consiste en comparecer ante sí mismo y formar una idea de sí mismo? La pregunta por el ser del hombre, y el tema de la formación y evolución de las ideas del hombre, están coaligadas sistemáticamente, y se plantean en ese horizonte de la temporalidad que es la historia.¹³

Así pues, la pregunta por el ser del hombre debe plantearse necesariamente desde el horizonte de su historicidad, pues todo en él es histórico. Tal como se señaló en la introducción: “todo lo que hallamos al examinar la conformación del ser humano ha de interpretarse en función de la historicidad”.¹⁴ Partiendo de este hecho, Nicol intentará desentrañar los rasgos fundamentales que estructuran el modo como se da la historicidad en el ser humano, comenzando por su rasgo más característico, que es su modo de estar en el mundo.

El hombre es un ente que siempre se encuentra en una determinada *situación vital*.¹⁵ Lo que significa que siempre se encuentra en un aquí y un ahora (un determinado tiempo y un determinado espacio, definidos cualitativamente) y referido siempre a las cosas que le rodean, relativo a ellas. Su modo de estar va a depender, en todo momento, de las

¹²*Ibid.*, §1, p. 11.

¹³*Ibid.*, §1, p. 14.

¹⁴*Ibid.*, §5, p. 40.

¹⁵ Para ahondar en el desarrollo de este concepto nicoliano cf. E. Nicol, *Psicología de las situaciones vitales*, México, FCE, 1996.

relaciones complejas que se entretajan entre los componentes de dicha situación vital. En ese entramado se juega su ser y se hace a sí mismo el hombre en cada caso. En este sentido sostiene Nicol:

(...) la situación no es una mera ubicación. *Estar* en situación es *hacer* la situación. La situación depende del modo de estar en ella, o sea, de la experiencia que se tiene de la posición. Lo circundante no es indiferente: no es espacio, sino ambiente vital, del que se nutre el ser y en el que se despliega su gesta. Por eso, la expresión del hombre no expresa en rigor su cambio, ni es una reacción ante los cambios del ambiente: ella es el propio cambio.¹⁶

Pero estar situado, a su vez, es siempre ante algo y alguien. Por ello, la situación vital implica también siempre lo otro distinto del hombre, lo "transubjetivo", no en tanto que otro en sí y por sí mismo, como un mero objeto o cosa externa con la cual se relacionaría el hombre, sino en tanto que se encuentra referido dentro de la relación vital misma. Si esto es así, entonces nada hay, en absoluto, que le pueda resultar indiferente al hombre. Todo lo que lo rodea le afecta de alguna manera; pero no se trata de una afectividad pasiva o meramente receptiva. Ante el mundo, el hombre se *con-mueve* y, ante ello, no puede sino responder, expresando su disposición ante lo que no es él mismo. En ese sentido, el hombre es y se hace siempre en relación con aquello que se relaciona, y no puede entenderse sin esa relación. Dicha relatividad va a depender, en cada situación, del hombre mismo, del modo como esté dispuesto frente a las cosas y de aquello que le haga frente. Es en todo caso situacional, y no puede entenderse de otro modo que no sea en la concreción de su aquí y ahora. Ahora bien, que sea relativo no significa que sea irracional o que carezca de una estructura:

Todos podemos percatarnos de que el individuo es como un centro móvil de relaciones que irradian de él o se dirigen hacia él. Pero la movilidad no es sólo externa. Ante un mismo término de relación, las disposiciones centrales varían de un sujeto a otro, y hasta varían según la situación de un mismo sujeto. Lo que no varía es la forzosa y universal interdependencia. Esta *constante de relatividad*

¹⁶*Ibid.*, §13, p. 105.

conjugada con las variables modales, indica que cada hombre es lo que es según el modo como se relaciona con lo que él *no* es.¹⁷

El individuo, en cuanto a su ser, está siempre en relación: depende de los otros entes para ser, pero su relación es siempre abierta, es decir, no está determinada de antemano, como sí lo está la del ente natural cuyas relaciones funcionales son siempre unidireccionales. “El ser humano es el más relativo de todos. Su individualidad es cambiante, en cuanto al grado y la cualidad, y no es uniforme en todos los sujetos”.¹⁸ En consecuencia, es imposible llegar a una idea o concepción del hombre en sí y por sí mismo, porque el hombre nunca es en sí y por sí mismo, sino siempre en relación con lo que lo rodea y le sitúa en un aquí y ahora concretos. De ahí que sea imposible definirle como tal, o sea, separarle e identificarle respecto de los demás entes, pues el modo como el hombre se “define” es siempre particular y nunca generalizable, por ello dicha “definición” no termina de agotar lo que el hombre pueda ser. A diferencia de los demás entes, cuyas particularidades no los distinguen individualmente del resto del conjunto al que pertenecen y, por lo tanto, esas particularidades son prescindibles para su definición; en el caso del hombre, las particularidades son tan importantes e imprescindibles como los rasgos comunes. Esto vuelve imposible ignorar cualquier variante individual, tal como hace la ciencia cuando busca definir a cualquier ente no humano:

Las ciencias especiales desdeñan la modalidad individual de un ente, cuando definen su ser y lo adscriben a un género común. La ciencia del hombre no puede desdeñar las variantes individuales, porque la variación es inherente a la propia forma de ser. Por esto, el ser que siempre es distinto no necesita ni admite una definición formal; lo cual no significa que su ser resulte inapresable. Pero aquello en que la razón debe hacer presa no es algún hipotético componente que permanecería oculto e inmóvil. *Lo permanente es la forma del cambio*. Y como el cambio humano es relación, había que indagar cuáles son los invariables términos de toda relación vital posible, y los factores de la acción que determinan los cambios.¹⁹

¹⁷*Ibid.*, § 3, pp. 19-20.

¹⁸*Ibid.*, § 2, p. 15.

¹⁹*Ibid.*, § 3, pp. 26-27.

Así pues, el ser humano es el ente que carece de definición. Pero ello no significa que el modo como deviene sea totalmente arbitrario o irracional, sin orden. Su devenir conlleva una cierta estructura que, de inicio, contempla dos rasgos principales, tal como señala Nicol en la anterior cita: “los términos invariables de toda relación vital posible” y “los factores de la acción”. En cuanto a los primeros, Nicol indica tres: lo divino, lo humano y la naturaleza. El hombre siempre está en relación, de algún modo, con lo divino, con lo humano y con la naturaleza; y cada idea que forja de sí implica necesariamente una modalidad de estas tres relaciones. En cuanto a los segundos, Nicol señala la necesidad, la libertad y el azar. La acción humana, que es causa eficiente del proceso histórico y que tiene su fundamento en la libertad, está siempre circundada por la necesidad y el azar, como condicionantes que determinan sus límites y alcances. Se ofrece a continuación un breve esbozo de cada uno de estos elementos estructurales del devenir humano.

III. La estructura del devenir histórico: los términos de relación vital y los factores de la acción

Como se mencionó, Nicol sostiene que los términos de toda relación posible son única y exclusivamente tres. Y puesto que se trata de una relación con lo que *no* es el hombre, los términos han de consistir en lo otro del hombre. “Lo humano, lo divino y lo natural: no hay posibilidad de relacionarse con nada más. Esto significa que los términos de relación están incluidos como unas constantes en la estructura del comportamiento, y por tanto, en la forma de ser”.²⁰ La naturaleza constituye el ámbito de lo necesario, de las leyes naturales y de todo aquel ente que se presenta como dado por completo en cuanto a su ser, es decir, predeterminado en sus posibilidades por su modo de ser, y al que sólo le basta con existir para cumplir cabalmente con su propia esencia. El hombre mismo participa del ámbito de lo necesario, en tanto que también es un ente natural, miembro del reino animal, y en tanto posee un cuerpo que funciona con base en las leyes naturales (no obstante su ser no se reduzca a este ámbito). Lo divino constituye el ámbito del misterio y de lo sagrado, de aquello que rebasa la capacidad de comprensión del hombre y que se presenta como un límite infranqueable para él.

²⁰*Ibid.*, § 3, p. 24.

Y, finalmente, el hombre constituye otro para sí mismo, de modo que es siempre el otro-yo, el alter-ego, con el cual se relaciona el individuo de manera necesaria y con quien conforma comunidad.

Estos tres ámbitos de relación son el punto de referencia desde el cual se define una determinada situación, y ninguno de ellos puede considerarse como aislado y unívoco. Como si la relación que el hombre establece con cada uno fuera independiente de la relación con los otros dos. Por el contrario, el sentido de cada relación modifica y define las demás, se determinan mutua y constantemente, conformando una estructura dinámica de relaciones, sin que cambien por ello los términos que las constituyen.

Ésta es la forma de la estructura que toda acción humana posee. Los términos de relación vital dan razón de los componentes del proceso histórico, mismos que lo delimitan y le marcan un cauce, es decir, le posibilitan un cierto ámbito de acción:

[...] los actos posibles son infinitos, pero nuestra expectativa está circunscrita: la posibilidad de actuar queda ceñida, en cada caso, por la imposibilidad de actuar en forma enteramente imprevisible. [...] Todas las posibilidades de “lo humanamente posible” están contenidas en el esquema de las tres relaciones *posibles* del yo con el no-yo.²¹

Sin embargo, los términos de relación no logran explicar el movimiento mismo del proceso histórico: “los componentes de tal estructura no son más que *términos* de una acción. Los modos efectivos de relación tienen que depender de nosotros”.²² No basta con explicar aquello que circunscribe a la acción, sino que es necesario, además, explicar sus factores (que son la razón de su movimiento, es decir, su razón ontológica) y el modo como éstos se relacionan.

Como vimos, dichos factores son tres, sostiene Nicol: “La vida de hombre está gobernada por el carácter, el destino y el azar”, y continúa en una nota al pie de página, “El azar es contingencia, en su forma no constitutiva, sino adventicia y externa; el destino es necesidad, en las dos formas de su determinación: interna y externa; el carácter es libertad: la

²¹*Ibid.*, § 4, p. 28.

²²*Ibid.*, § 4, p. 30.

obra del hombre consigo mismo".²³ La dilucidación de la relación dialéctica que se da entre estos tres factores es lo que ha de permitirnos tener una noción clara del modo como se desarrolla la acción histórica, al menos en cuanto a su fundamento ontológico.

Lo primero que hay que señalar es que, si bien se trata de tres factores que corresponden a ámbitos distintos, en tanto que factores de la situación vital que constituyen y en la cual se desenvuelve la acción, no se entienden por separado, sino sólo en mutua relación, misma que se caracteriza por ser *dialéctica*. Lo cual nos da ya una clave respecto del modo en como Nicol va a explicar el devenir histórico: es *dialéctico*, porque los tres factores, necesidad, libertad y azar, se correlacionan sin imponerse o prevalecer uno sobre el otro, sino en constante tensión y auto-determinándose.²⁴ Ninguno se puede entender, pues, en sentido absoluto, sino siempre desde la contingencia que es propia de todo proceso histórico y de toda acción humana. Por añadidura, en el caso de la acción, ésta constituye el factor más importante como causa del proceso histórico, no porque se imponga sobre los otros dos, sino porque en él reside la causa eficiente del proceso histórico mismo: la libertad no sólo es condicionante, sino también directriz del proceso histórico.

Nicol inicia con una crítica a la disyunción exclusiva a la que siempre se tiende cuando se abordan las cuestiones de la libertad y la necesidad. La necesidad, en tanto que determinación inminente, no podría dar cabida, en modo alguno, a una causa externa a su propio ordenamiento, por lo que una idea como la de la libertad quedaría totalmente inoperante. La necesidad adquiere un carácter absoluto y todo proceso temporal, sea histórico o natural, quedaría de antemano determinado por la necesidad inherente a su movimiento. De igual manera, la libertad concebida con carácter absoluto pierde de vista lo esencial de la libertad misma, que es la posibilidad, y cae en un relativismo radical. Contrario a esto, Nicol afirmará que necesidad y libertad no son incompatibles, pues la segunda no se puede entender sino siempre desde la base de la primera:

²³*Id.*

²⁴ La dialéctica nicoliana es muy distinta la hegeliana y muy cercana a la que describe Heráclito con el fragmento B51: "al divergir, se converge consigo mismo: armonía propia del tender en direcciones opuestas, como la del arco y de la lira." Con otras palabras: la constante de la dialéctica nicoliana es la tensión, sin superación o síntesis, sino unidad compleja.

La libertad implica la necesidad. La libertad sin condiciones, definible en sí misma y por sí misma sería inoperante. Las condiciones que la limitan son necesarias; pero lo son como condiciones de posibilidad. *Sin necesidad no habría libertad*; por su parte, la necesidad natural, aunque pudiera explicar el acto, no explicaría la evolución.

Que la libertad implica la necesidad no es, pues, una paradoja, sino una avenencia dialéctica: los dos términos opuesto no son incompatibles. La explicación del acto genuinamente humano, o sea el acto libre, envuelve aquello que lo hace posible: algo que, por esto mismo, *no es libertad*, sino condicionamiento previo e insoslayable. El acto puramente incondicionado, o sea la indeterminación absoluta, sería la pura irracionalidad, mientras que la absoluta determinación sería la negación de la historia.²⁵

Esto nos da una idea de lo que Nicol entiende por necesidad y libertad. Lo necesario no es otra cosa que lo que sucede de manera forzosa, según la propia estructura y naturaleza de las cosas, según su propia ley natural. Ahora bien, esta necesidad no se presenta nunca como completa y cabalmente predeterminada, sino que es simplemente la estructura del cambio que da juego y lugar a que las cosas se puedan presentar de distintos modos, aunque siempre dentro del mismo cauce, dentro del mismo orden y con la misma regularidad. La necesidad, entonces, no predetermina, pero sí orienta y condiciona el desenvolvimiento de las cosas.

Por ello, la necesidad no se contrapone a la libertad. Ésta, por su parte, está referida necesariamente a la naturaleza del hombre mismo, y consiste en su carácter de *ser posible*, pues siempre puede ser *más* o *menos* hombre; a diferencia de los otros entes, que son siempre y no más que lo que son (y en este sentido, son completos). Es decir, la libertad es el carácter inacabado o incompleto inherente al ser del hombre:

El hombre es el ser carente de ser: el único al que no le basta el ser recibido para ser en propiedad, cuya existencia consiste en irse haciendo. De suerte que el ser *propio* es el ser *hecho*; pero el hacer no puede concluir, y de ahí la incertidumbre en cuanto a la

²⁵*Ibid.*, § 6, p. 47.

inminente concreción del hacer en cada existente y en cada situación.²⁶

El hombre se tiene que hacer, ésta es una necesidad, pero el modo como se haga es siempre posible. Y lo es en todo momento porque su acción no tiene propiamente fin, es decir, nunca termina por colmar a cabalidad su ser, sino que éste permanece indeciso o abierto a otras posibilidades: "(...) nunca convierte lo decidido en un estado de ser definitivo. La libertad que está forzada a ejercer permite al hombre poseerse, pero con una posesión que es precaria, pues deja su ser abierto a todas las variantes de la decisión futura. Libertad es apertura".²⁷ Con su acción, pues, el hombre cumple con su propia *physis*, que es hacerse a sí mismo en cada acción y decisión tomada. No hay momento que no cumpla cabalmente con esto y todo su ser va implicado en este destino:

[...] la libertad es posible porque es posibilidad. Decimos que el hombre es *ser libre*. Sin embargo, esta inclusión de la libertad entre las notas del ser no implica una sustantivación. La libertad no es como una facultad que funcione con regularidad constante, lo mismo que las facultades orgánicas y psíquicas, cuya residencia es un órgano determinado: su órgano es el ser entero. Es una potencia de ser: su actualidad sólo aparece en el acto. Se manifiesta en la decisión, pero no siempre de manera igualmente decisiva.²⁸

Libertad y necesidad, entonces, se implican dialécticamente: no hay libertad sin necesidad. Todo acto libre supone la donación de ciertas condiciones regulares que permitan y den lugar a lo posible. Y lo posible se presenta como el resultado de la decisión humana, que desde una determinada situación, se ve obligada a darle cara al mundo, a responder de alguna manera, pues nada le es indiferente. Ahora bien, en el transcurso de la acción no intervienen sólo la necesidad y la libertad, sino también el factor de lo inesperado, lo imprevisible, que es el azar. "El azar surge en la existencia humana como lo inesperado, lo que sobreviene bruscamente y sin anuncio previo".²⁹ En primera instancia pudiera parecer que el azar resulta igualmente contradictorio respecto de la necesidad que la libertad; pero esto sólo resulta así si de antemano le adjudicamos al azar

²⁶*Ibid.*, § 7, p. 54.

²⁷*Id.*

²⁸*Ibid.*, § 6, p. 47.

²⁹*Ibid.*, § 7, p. 55.

un carácter irracional. Pero el azar no es irracional, es imprevisible, que no es lo mismo. El azar surge del encuentro fortuito de las cosas, y da origen a que las cosas se dispongan de una manera distinta, modificando con ello una determinada situación. En ese sentido, no es “in-causado”, tiene su causa, pero es imprevisible, porque no se trata de una causa regular o, en este sentido, natural, sino que es producto del puro encuentro, de la pura casualidad. De ese modo, y nuevamente, vuelve a resaltar la relación dialéctica: sólo hay casualidad porque hay causalidad.

El azar, entonces, no se contrapone tampoco a la necesidad ni a la libertad, sino que se complementa con ellas dialécticamente. Necesidad, libertad y azar, son los factores que, en su mutua relación dialéctica, constituyen propiamente dicho la lógica del devenir histórico. Así, sostiene Nicol:

La razón histórica es dialéctica. (...) La dynamis del hombre, para que pueda formalizarse racionalmente, tiene que ser una constante. Pero como dynamises potencia, ella ha de consistir en una capacidad de constante renovación. Esta capacidad no puede ser natural, ni puede ejercitarse sin la naturaleza. Tampoco pueden la necesidad y el designio combinados eliminar la interferencia del tercer factor, que es el azar. El azar no es causa, pero es factor de suceso. Los factores son siempre los mismos, pero no intervienen con igual proporción en cada acto, ni en cada línea de conducta individual, ni en cada situación histórica. La causalidad compleja es modalmente variable.³⁰

Esta es la estructura, compleja, del devenir histórico, cuyo cuerpo y forma están dados por una determinada situación vital, que implica en su movimiento tres términos de relación, a saber, lo divino, la naturaleza y el hombre; y tres factores de la acción, a saber, necesidad, libertad y azar. El resultado de la investigación, sostiene Nicol, desde “una ontología fenomenológica permiten descubrir que lo invariable no es una causa, sino el complejo de factores de la acción”.³¹ Lo invariable es la forma del cambio o, como dijera el efesio, “cambiando permanece” (Heráclito, B84a).

³⁰*Ibid.*, § 4, p. 35.

³¹*Ibid.*, § 4, p. 32.

Conclusiones

El hombre es, pues, un ser irrenunciablemente temporal, que deviene constantemente, cambia y se transforma. Es decir, que su ser se dona y se juega temporalmente. La temporalidad específica que le caracteriza es la historicidad. Y la historicidad es un devenir dialéctico, donde se conjuga de manera compleja una diversidad de factores y términos para dar lugar a una determinada situación vital, desde donde el hombre se dispone de cierta manera y adopta una posición ante el mundo, haciéndose una idea de sí y de aquello que le rodea. Cada idea que se forma de sí mismo, literalmente, lo conforma, y presenta así una *forma de ser* humano, sin que ello agote las posibilidades del hombre mismo. Cada idea del hombre es formalmente válida y debe considerarse como tal. No se trata de una mera teorización o elucubración de lo que pudiera ser el hombre, sino que implica su efectiva manifestación en el modo como el hombre encarna dicha idea: "La idea del hombre no es una verdad de tesis, sino una verdad existencial, en la cual se manifiesta una *realidad de verdad*. Cualquier idea del hombre es realmente fidedigna; no sólo expresa esa realidad que es la mutación histórica, sino que contribuye a ella: su verdad es su autenticidad".³²

Partiendo de lo anterior, para Nicol, la historicidad no es un mero devenir sin razón ni es tampoco un devenir que no afecte en lo más mínimo al hombre, es la forma vital que adquiere el devenir en el ser humano:

El tiempo histórico no es para nosotros como una dimensión neutral y uniforme, en la cual insertaríamos una sucesión de diversidades inconexas. Ese tiempo no es pura forma: es un proceso orgánico, en cuyo desarrollo no se producen situaciones estancas. [...] es la presencia de una mismidad que sólo puede actualizarse en modos de actualidad diversos.³³

³² E. Nicol, *op. cit.*, § 13, p. 108.

³³ *Ibid.*, § 3, pp. 26-27.

La pregunta por el ser del hombre, de su formación y transformación histórica, para poder ser abordada, debe considerar necesariamente las ideas del hombre que éste ha dado de sí, pues es en este proceso histórico (dialéctico) donde, como tal, está el hombre mismo. Si quiere darse con la clave del modo de ser del hombre, ha de ponerse la vista sobre lo común que atraviesa (*metá*) este proceso, no como algo que permanece inalterado, sino como la lógica de este devenir:

Lo común entre todas las ideas no ha de buscarse en una coincidencia tética, sino al contrario, en su misma variación. Lo común es la realidad de un ser que, una vez constituida su mismidad, sólo puede existir guiado por una idea de sí mismo: cuya existencia incluye esa manifestación de sus propias mutaciones históricas. Expresar-se es dar-se forma a sí mismo, como individuo y como comunidad: en tanto que persona y en tanto que “condición humana”.³⁴

³⁴*Ibid.*, § 13, pp. 108-109.

Fuentes consultadas

- Heráclito, *Fragmentos* en *Los filósofos presocráticos I*, trad. y notas Conrado Eggers y Victoria Juliá, Madrid, Gredos, 1981.
- Nicol, Eduardo, *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*, 2a. ed., Madrid, Tecnos, 1960.
- , *La agonía de Proteo*. México, Herder, 2004.
- , “Antecedentes y consiguientes del historicismo” en Arturo Aguirre (comp.), *Las ideas y los días*. México, Afínita, 2007.
- , *La idea del hombre*, 2a. ed. México, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- , *Metafísica de la expresión*, 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- , *Psicología de las situaciones vitales*, 2a. ed., México, FCE, 1996.

VIII. EL SENTIDO DADO A LA HISTORIA DE AMÉRICA LATINA EN EL PRIMER ENRIQUE DUSSEL

Diego Morollón

Institución de Educación Secundaria "Vicente Medina"

Introducción

Situamos lo contenido en este artículo como un comentario a las primeras hipótesis históricas del filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel. Autor que en el repaso teórico que podemos hacer sobre sus obras constatamos la articulación de diversos campos de estudio, la filosofía, la teología y, por supuesto, en esta etapa en la que vamos a ubicarnos (su primera etapa) la reflexión sobre la historia. Lo cual se ve reflejado en el título de dos de sus primeros trabajos: por un lado, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*; por el otro, *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, editados entre 1966 y 1967, respectivamente.¹

A partir de mediados de los años sesenta Dussel regresa a Argentina, donde las fechas y el lugar de enunciación definitivo de estas obras nos aportan la ambientación necesaria a estas líneas. Época de tránsito del Cono Sur, junto con diferentes hitos históricos y transiciones de calado político y económico que marcaron sin lugar a dudas los primeros escritos de Enrique Dussel. Son obras en las que un contexto intenso, incide en el tratamiento de los problemas y esto lleva a que su teoría estuviera muy apegada a la realidad que rodea la reflexión. Ello encamina

¹El *humanismo helénico* corresponde a su tesis doctoral en Madrid y aunque fue publicado con una diferencia de 17 años, la obra sobre el bien común griego fue trabajada en su tesis doctoral en filosofía. Después de su primer doctorado vendrá su estancia en Israel, de ahí se forma su obra *El humanismo semita*, la cual fue trabajada en 1964 y publicada en el 69. Tal vez esa sea la obra más importante de Dussel en su primera etapa por lo que representa de crítica al pensamiento griego y por tanto lo que posteriormente será denominado como eurocéntrico a partir de las paradojas del pensamiento heleno-céntrico. Luego viene su doctorado en París, que recordemos fue en historia, cuestión importante ésta dado que pone las bases de dos de sus dos posteriores obras: *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, y la que nos ocupa ahora, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*.

a nuestro autor a hacer explícito las intenciones de su investigación sobre lo histórico como la comprensión del lugar de su cultura en el presente a través de las diferentes etapas del pasado, para a partir de esto mismo, darle a aquella actualidad una intencionalidad o proyección hacia el futuro.

Un texto clave para entender el contexto de Dussel sería *Una década argentina (1966-1976) y el origen de la "Filosofía de la liberación"*, que hemos encontrado en dos versiones distintas, una en la obra *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación* de 1994 y otra en *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*, 2007. Este texto, en sus dos variantes (aunque en realidad no hay casi modificación en el segundo) nos podría servir de guía para entender exactamente en qué con-texto se empezó a pensar la filosofía de la liberación: economía en transición y crisis económica; desigualdad social o gobiernos que se han denominado populistas la configuran. Sin embargo, no nos es factible aquí hacer referencia al entorno tan extenso donde eclosiona la obra de Dussel, y remitimos a esos textos. En cualquier caso, hay que aclarar que la teoría que elabora el primer Dussel está totalmente enfocada a esa realidad, y esa dirección nos hace comenzar a vislumbrar el objetivo de sus obras históricas, a saber, situar a América Latina en la Historia Universal a través de su pasado y proyectándose hacia el futuro. Tal esfuerzo "moverá" las fichas del tablero que se habían establecido en los relatos históricos enunciados con anterioridad en la academia europea, ya que una interpretación no-eurocéntrica de la historia y una posición de Latinoamérica en la misma cambia el propio relato de la historia tal y como es concebido desde una postura eurocentrada.

El trabajo de Dussel de 1966, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, se ocupa de la investigación histórica de grupos culturales humanos de todos los continentes para con ello ubicar a Latinoamérica en la totalidad de sentido histórico propuesta. El objetivo de la obra es situar a Latinoamérica en la Historia Universal. En el momento que se escribió, a mediados del siglo XX, era muy pertinente tal propósito ya que según el autor: "Una visión que integre verticalmente (desde el pasado remoto) y horizontal (en un contexto mundial), la Historia de la América Ibérica no existe hasta el presente. Mientras no exista, será

muy difícil tomar conciencia del papel que nos toca desempeñar en la Historia Universal".²

Por lo tanto, la situación (que ha cambiado mucho desde entonces en cuanto al avance y también al descubrimiento de otras fuentes que pueden llegar a algo parecido en aquel momento) era, a la sazón, propicia para el objetivo principal de la obra. A partir de esto se configuran una serie de pasos metodológicos para abordar la tarea propuesta y con ello se esbozan partes dentro del libro que son identificadas con una génesis histórica de la cultura latinoamericana (pre-historia Latinoamericana y proto-historia-Latinoamericana)³ para hacer una clasificación y documentación de las evoluciones culturales que serán referentes para entender a Latinoamérica en la Historia Universal de forma gradual. Estableciendo así una serie de relaciones entre núcleos culturales en un sentido filosófico, destacando vínculos históricos y epistemológicos que conectan entre sí para hacer una visión mundial de lo histórico y (con ello) definir lentamente la historia de Latinoamérica. Para Dussel en aquel momento, esto mismo tiene su importancia ya que: "en los estados modernos, la Historia se ha transformado en el medio privilegiado de formar y conformar la conciencia nacional. Los gobiernos, las élites dirigentes, tienen especial empeño en educar al pueblo según su modo de ver la historia".⁴

Es decir, la inserción en un panorama histórico amplio de la historia Latinoamericana tendrá relación sobre cómo se piense la realidad latinoamericana a la sazón. Por otro lado, nos resulta destacable que en esta obra Dussel argumenta la necesidad de introducir el campo histórico en lo filosófico (interdisciplinariamente), América Latina en la historia Universal, para llevar a cabo la tarea del pensar teniendo presente lo real. Se trata de subrayar la importancia de comprender el pasado humano de la comunidad a la que se pertenece para poder ubicar con más sentido los conceptos que se elaborarán desde lo filosófico. En definitiva, lo histórico serviría en palabras de Dussel para "enfrentar vitalmente la dura

² E. Dussel, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, Editorial Chaco, Argentina, 1966, p. 17.

³ La una hace referencia a las culturas que dan el paso al neolítico (serían seis en concreto: Mesopotamia, Egipto, El Valle del Indo, China, las culturas que dan al pacífico en el actual Perú y las culturas de Mesoamérica) la otra proto-historia es (paralelamente en América y Euro-Afro-Asia) lo ocurrido desde el final del neolítico hasta 1492, momento en que se abre otra etapa para América Latina.

⁴ E. Dussel, *Hipótesis para el estudio...*, p. 12.

presencialidad de lo Real”.⁵ A propósito de esta intención,⁶ fue igualmente esbozada en su artículo en *Revista de Occidente*, en 1965, llamado “Iberoamérica en la Historia Universal”. Al cual hemos tenido acceso de primera mano por el archivo del Fondo José Ortega y Gasset y Gregorio Marañón.

El gran aporte de Dussel con esta obra es encarar relatos históricos europeos que de ningún modo habían tenido en cuenta la presencia de Latinoamérica en sus visiones históricas, por ejemplo, los de Jaspers o Hegel, como ahora veremos. Y, por otro lado, establecer un inicio de interpretación histórica que se irá mejorando en las posteriores obras y que configurará un esquema muy eficiente para empezar a pensar lo Latinoamericano dentro de un contexto histórico más amplio. Es por tanto, igualmente, un estudio indicativo, tentativo, esquemático (una hipótesis) que permitirá interpretar “el lugar que ocupa Iberoamérica en la Historia Universal”.⁷ La exposición será en esquema la relación de grupos culturales (seguidamente se va a definir cultura) en dos etapas, pre-historia y proto-historia de Latinoamérica.

De este modo, el matiz de hipótesis es importante ya que el objetivo de su primera obra es establecer a América Latina en la Historia Universal, pero, además, se hace un objetivo práctico en cuanto establece unas líneas de pensamiento fácilmente asimilables (esquemáticas, hipotéticas) y útiles a la hora de hablar sobre Latinoamérica en la historia y, por tanto, en la filosofía: “tenemos conciencia que lo que expondremos aquí no se trata sino de una mera introducción a estudios más minuciosos y vastos que esperamos escribir en el futuro”.⁸

¿Cómo va a elaborar Dussel el objetivo de su primer libro? Utilizará para ello tres conceptos fundamentales sobre los cuales va a ordenar la sucesión de culturas e historias de diversas culturas que se desarrollan en la obra para comprender a América Latina en la Historia. Los conceptos, en líneas generales, son tres, a saber; la civilización, el *ethos*, y el nucleomítico-ontológico. Ellos son “presupuestos metodológicos condicionantes de todo

⁵*Ibid.*, p. 13.

⁶ Véase, asimismo, la influencia de Zubiri en “lo Real”, pero a su vez dando un giro hacia lo que ocurre en el pasado histórico humano para definir también ese concepto. Tenemos aquí un Dussel que ha pasado por España y ha aprendido la filosofía de Zubiri *in situ* y que defenderá durante toda su obra. Sin embargo, el tema que nos ocupa aquí es el de lo histórico dado que ese es el tema del libro que abordamos.

⁷*Ibid.*, p. 13.

⁸*Ibid.*, p. 19.

el resto”,⁹ esto es, elementos que trascienden lo meramente regional-planetario para dar lugar a relaciones e interconexiones entre esas mismas zonas culturales: “Lo que proponemos es un método, el análisis de una estructura, que nos permita ‘leer’ la realidad, comprenderla; que nos permita penetrar en la maraña aparente del mundo humano, de sus objetivaciones, de su subjetividad”.¹⁰

Con ello se conforman tres conceptos, como decimos, el *ethos*, civilización y lo mítico-ontológico, para ordenar la exposición, y no sólo eso, establecer las influencias entre culturas que nos llevarían a formar totalidades de sentido más amplias y en ellas incardinar América Latina históricamente. Así, se hablará del núcleo mítico ontológico indoeuropeo, semita, inca, mexica, etc., y se establecerán las líneas de conexión entre ellas; por ejemplo, el núcleo mítico-ontológico semita se articula con el griego en la caída del Imperio romano. O la cristiandad con el mexica en la época de la colonia. Comencemos por la definición de cada uno de los conceptos que marcan la metodología de la obra para entender tales articulaciones.

I. Conceptos para entender el marco hipotético donde establecer a América Latina en la Historia Universal

a) Civilización

Llamaremos “civilización” a todo el mundo de las objetivaciones. A los instrumentos, útiles o cosas que el hombre ha ido descubriendo y transformando para cumplir fines que ha sabido proyectar. La civilización, entonces, es el sistema de los instrumentos descubiertos por el hombre, transmitido y acumulado a través de la historia, de la especie, de la humanidad entera.¹¹

Por tanto, lo civilizatorio, podría decirse, es lo palpable. Aquellas construcciones, por ejemplo, que asombran durante milenios en las zonas de Mesopotamia, Egipto o Mesoamérica. Esas arquitecturas, cerámicas, armas, instrumental en general, son lo tangible de la civilización. Y pueden ser fácilmente detectables, aunque continuamente se descubren y constatan diferentes focos civilizatorios en ese sentido. Dussel, sin

⁹*Id.*

¹⁰*Id.*

¹¹*Ibid.*, p. 22.

embargo, entenderá que hay que hacer una reconstrucción de las primeras formaciones y asentamientos civilizatorios (desde ahí podemos ver inicios de articulaciones culturales). Ahora bien, se complementa ese concepto de civilización con los otros dos y así se aclimata la explicación para que sea más fértil a la hora de hacer exposiciones históricas más amplias, de manera que lo civilizatorio:

Es el mundo de instrumentos contruidos por los humanos (lo que distingue de los primates superiores) [...] Pueden ser adoptados por otros colectivos sin que esto conlleve necesariamente un eclipse en su personalidad cultural [...] En el plano civilizatorio, un grupo se impone sobre otro por su superioridad instrumental, por la fuerza de los objetos por él creados. Sin embargo esta sumisión no se traslada automáticamente a otros niveles.¹²

Aquí, vemos cómo se produce un ensamblaje entre este aspecto práctico y material de los útiles que conforman la civilización con aquello que va a mover a hacer uso de tal rango de herramientas e instrumental. Es decir, la intencionalidad que mueve a alguien a hacer un uso de la herramienta puede ser diferente en dos culturas con la misma herramienta. Para ello, Dussel introduce los conceptos de *ethos* y de núcleo mítico-ontológico. Vemos claramente como el tema de lo “civilizatorio” está influenciado por autores como Gordon Childe, Tonybee, Jaspers, Hegel, horizontes que Dussel recoge para conformar la noción de civilización en torno a las grandes apariciones arquitectónicas, de herramientas y útiles que marcan el hacer de colectivos humanos.

Ahora bien, Dussel es consciente de que si bien podemos hablar de una civilización también podemos decir que desde ahí se establezcan otros grupos no civilizados. Sin embargo, hay que decir dos cosas sobre esto. El tema de la acusación de “no civilizado” muy utilizado en el siglo XIX¹³ no puede aplicarse desde la perspectiva dusseliana a las culturas del África o de América Latina, al contrario, se demuestra que pirámides como las de Egipto (del 4500 a.C.), de Cuicuilco (del 2000 a.C.), hasta las posteriores de Teotihuacán o Tenochtitlán, muestran altísimos grados de civilización. De manera que lo civilizatorio está aquí también en la

¹²*Ibid.*, p. 115.

¹³R. Grosfoguel, *El concepto de racismo en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿Teorizar desde la zona del no ser?*, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Colombia, 2012., p. 91.

complejidad que lo tangible llega a adquirir. Ahora bien, incluso las civilizaciones originarias que dieron paso del paleolítico al neolítico en todos los continentes (África-Egipto; Asia-Indo-China; América Latina-Mesoamérica-Perú), todos tuvieron antecedentes (idea que Dussel recalca en cada una de las exposiciones en referencia a estos grupos civilizatorios) y en toda época histórica. De manera que para el desarrollo de una complejidad civilizatoria que se muestra en el paso de lo cuantitativo a lo cualitativo del instrumental y la arquitectura, es necesario la influencia de anteriores grupos que, si bien no componen un estado civilizatorio entendido de esta manera, sí portan ya instrumental y creencias de tipo mítico-ontológicas que van a condicionar sustancialmente el desarrollo de las civilizaciones. Dussel recalca constantemente la importancia de los grupos culturales humanos anteriores a los asentamientos civilizatorios definitivos y lo hace de forma dialéctica y genealógica.

Nuestro autor tiene aquí un presupuesto que merecería la pena estudiarse en posteriores trabajos dedicados a él. Nos referimos a la dialéctica histórica contemplada desde la perspectiva analógica en la cual resaltan los procesos anteriores a la conformación de un cenit cultural. Para Dussel son igual de destacables los tránsitos históricos no considerados como “civilizatorios” para la conformación de las culturas clásicas.

b) *Ethos*

Si bien, como lo ha hecho notar también Marcelo González en el comentario a la obra de Dussel, el *ethos* es más bien una introducción a la otra noción que complementa el concepto de civilización.¹⁴ Designa básicamente la intencionalidad del uso de las herramientas, el terreno y componente telúrico-intencional desde donde entender la intención de una serie de instituciones, prácticas, costumbres y moral en general. Dussel lo define de esta forma: “El complejo total de comportamientos que forman un sistema cuasi-*a priori* ético-social, es lo que denominamos *ethos*. Es decir, la peculiaridad del actuar así (actitud, modo o cultura) ante esto (instrumentos, medio modo o cultura)”.¹⁵ Y también: “es la actitud

¹⁴ Marcelo González, *Ensayo de análisis del “trabajo filosófico efectivo” a partir de las Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal (1966) de Enrique Dussel*, Argentina, 2017, p. 114.

¹⁵E. Dussel, *op. cit.*, p. 25.

previa a toda espontaneidad social ante los útiles”.¹⁶ Es necesario unir este concepto con el siguiente: el núcleo-mítico-ontológico.

c) Núcleo mítico-ontológico

Empero, este concepto de *ethos* se comprendería mejor en relación al de núcleo ético-mítico. Mientras uno es la intencionalidad, el otro es el “ser” donde se da esa intencionalidad, o la condición de posibilidad de esa intencionalidad. De manera que podría decirse que es el entrelazamiento entre lo que quiere hacer cada sujeto, con la totalidad de las creencias de su propia comunidad.

Esta es una noción que Dussel extrae de la hermenéutica de Paul Ricoeur, con quien había tenido contacto teórico durante su período de estudios en Francia, en la Sorbonne. Dussel recoge la noción de Ricoeur de núcleo ético-mítico¹⁷ en lo que sería la interpretación del símbolo en el pensador francés. “El símbolo da que pensar” es la sentencia conocida de Ricoeur y que reconstruye apelando a mitos en *La symbolique du mal*, y en las obras dedicadas a la interpretación y comparación de los mitos hebreos y griegos. Del mismo modo, Dussel mueve hacia lo cultural-antropológico el concepto de “núcleo”, pero lo reinterpreta no ya como ético-mítico (ya que lo ético sería más bien lo intencional), sino como lo ontológico, dado que se quiere ir a lo pre-significativo en el sujeto, o más bien, a lo que la comunidad establece como creencia común en la cual situar una acción particular institucional, política, religiosa, ética, etc. Por tanto, lo ontológico como tal, el “ser” de la comunidad en cuanto al conjunto de sus creencias, se establece como lo que condiciona cada una de las acciones hechas en el ámbito civilizatorio o material:

Todo el sistema de civilizaciones se ha organizado en torno o en vista a un núcleo mítico-ontológico, los valores fundamentales, la primera premisa del grupo, que son las estructuras de los contenidos intencionales últimos de la comunidad, y que se debe descubrir y analizar por un método hermenéutico de los mitos y símbolos básicos de la subjetividad [...] “Mítico”, por cuanto de hecho. Una comunidad utiliza siempre símbolos expresivos que de un modo u otro constituyen un relato, una historia [...] significativa [...]

¹⁶*Ibid.*, 27.

¹⁷Paul Ricoeur, *Civilisation universelle et cultures nationales*, Esprit, Francia, 1961, p. 440.

“Ontológico”, y no meramente “óntico”, ya que quiere mostrar la visión del mundo, del hombre, en fin del ser, tiene esa subjetividad.¹⁸

Son por tanto mitos, relatos, que le dan sentido a la civilización.¹⁹ Así: “La personalidad de un grupo cultural, de definirlo como grupo humano *sui generis*, de alcanzar una explicación de su individualidad, de sus tradiciones, de su presente, de su tendencia escatológica”.²⁰

II. Planteamiento de los diferentes grupos culturales que establecen el marco de la hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal

Con estos tres conceptos, civilización, *ethos* y núcleo mítico-ontológico, se definen las líneas de investigación históricas que se desarrollarán en la obra. A grandes rasgos, observamos en el índice los amplios conjuntos históricos que siguen a esos tres conceptos y que conforman lo que en sus siguientes obras, y siguiendo a Wallerstein²¹ aunque también reinterpretándolo, hablará de una “historia mundial” (ya no universal, pero que en la obra se define con estas partes que vemos esquemáticamente). A modo de cuadro, presentamos el esquema, ya que no es factible en el espacio de este artículo dedicarnos a cada una de las partes tal y como sí lo hace Dussel en esta obra que comentamos y otras.²²

¹⁸E. Dussel, *op. cit.*, p. 25

¹⁹Dussel también ha empezado la obra, como veíamos, afirmando que lo histórico conforma esa intencionalidad a la hora de ver la realidad y que precisamente su libro intentaba reconstruir lo histórico para tener unas hipótesis desde donde interpretar lo filosófico. Ahora bien, esto también confirma lo que los hermenéuticos, entre ellos también Paul Ricoeur, pero igualmente Gadamer, decían cuando hablaban de la pre-comprensión, es decir, de la anterioridad del sentido o del mundo de sentido a la propia comprensión e intencionalidad humanas.

²⁰E. Dussel, *op. cit.*, p. 37.

²¹I. Wallerstein, *apud* E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid, 2011, pp. 28-36.

²²E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid, 2011, pp. 1-90.

<p>1. Centros primarios de alta cultura</p>	<p>2. Las zonas de contacto intercultural</p>
<ul style="list-style-type: none"> a. La Mesopotamia b. El Egipto c. El Indo pre-ario d. La China e. Los más primitivos pueblos de América f. El área mayo-azteca g. El área de los chibchas e incas 	<ul style="list-style-type: none"> a. El Mediterráneo oriental. La civilización egea b. Los centros emigratorios del Asia Central c. El pacífico de los polinesios y amerindios
<p>3. La proto-historia latinoamericana</p>	<p>4. Las invasiones semitas, constituciones de civilizaciones y culturales originales</p>
<ul style="list-style-type: none"> a. Los indoeuropeos b. Los primeros indoeuropeos. Los hititas c. La india post-aria d. El Irán e. Los helénicos f. La civilización romana 	<ul style="list-style-type: none"> a. Babilónicos, asirios, fenicios y hebreos b. El judeo-cristianismo c. Agonía de una cultura y comunidad de la civilización d. La cultura bizantina e. La civilización rusa f. La cultura islámica

Destaca pues en esta obra de Dussel, y en los subsiguientes desarrollos de la misma, un macro-desarrollo histórico de las diferentes culturas con un abarcamiento inmenso de citas (en clave políglota) que fundamentan toda una visión “hipotética”, pero eficaz, para colocar a Latinoamérica en la Historia Universal: sobre todo por los puntos 1 e; f; g; y 2 c. Siendo transversal a ello los conceptos de civilización, *ethos*, núcleo ético mítico, dado que son los conceptos bisagra que dinamizan el relato histórico.

De todo el contenido, en sus relaciones, se destacan ideas que surgen de tales articulaciones culturales no pensadas anteriormente y que implicaban un *locus enuntiationis* distinto por integrar América Latina en la Historia Universal *desde* América Latina. A partir de él surgen, al menos en lo que a lo filosófico se refiere, constantes resonancias de otro tipo en la interpretación de los diversos núcleos mítico-ontológicos de la historia de esas regiones y culturas.²³

Al estudiar los núcleos mítico-ontológicos para saber pensar Latinoamérica filosóficamente (imbricada necesariamente en la historia, como decíamos) y colocarla en la Historia Universal, ocurre que, si bien hay grandes civilizaciones que constituyen las raíces de América Latina (invasiones indogermánicas y semitas que con su caballo y hierro llegan a Latinoamérica con los españoles) también en Latinoamérica se encuentran anteriormente a esa articulación núcleos mítico-ontológicos desde hacía milenios, sólo que habían sido atendidos muy poco por la mayoría de las interpretaciones de la Historia en el momento en el que Dussel escribe la obra a la que nos estamos refiriendo. Tales núcleos conforman a su vez una cultura nueva transcurrido el choque con la indoeuropea-semita y se proyecta en la configuración posterior de lo moderno.

A partir de aquí, Dussel logra el anclaje para una de sus teorías clave para rebatir a Hegel, ya que el eje histórico de los asentamientos más grandes va al revés de lo que propusiera Hegel (de Oriente al extremo Oriente, en vez de Occidente a extremo Occidente).²⁴ La crítica de Dussel al eurocentrismo en su relato histórico se dirige a la reconstrucción de la exterioridad, la tradición no hegemónica en este caso, pero haciéndolo no desde la totalidad europea. Es el revivir de lo africano, de lo latinoamericano, de lo asiático, en la organización y reinterpretación histórica que desbanca aquella en la que se basa la estructura historiográfica occidental: la interpretación hegeliana. En la cual se articulan los programas universitarios europeos, y no sólo europeos, también los que van desde Sídney a Fez, pasando por Madrid o México. Tal visión habla de una perspectiva con orientación hacia Occidente, en un recorrido que, simplificado, puede ser el que parte de Grecia llegando a

²³ El término cultura, por cierto, haría finalmente referencia a la articulación entre lo civilizatorio y lo ético-mítico-ontológico. Es decir, es el concepto que reúne a los tres anteriores en un horizonte ya holístico y amplio.

²⁴ Estas categorías serán puestas en cuestión por Said, y Dussel será consciente de ello y las reformulará más adelante en su carrera.

Alemania, pasando por Roma, la Edad Media, El Renacimiento, Reforma, Ilustración, etc., que observamos en Habermas y en la Escuela de Frankfurt.²⁵ Historia que el actual imperio, Estados Unidos, acepta escrupulosamente al ser la lógica conclusión teleológica en un “grado más hacia Occidente”. Mientras que la de Dussel, basándose en el apartado de lo pre-histórico, asume la progresión de los anteriores, de la media luna fértil a los incas pasando en línea temporal por el Indo y China. Para hacer el relato a la inversa.²⁶

Dussel al observar objetivamente y desde Latinoamérica las historias universales hechas por un Jaspers o Weber, constata que éstos no han mencionado nada o casi nada culturas milenarias y del mismo peso que las que hicieron revolución neolítica, tales como las de Mesoamérica o la zona de Perú. Así, el tema aquí, en el replanteamiento histórico que tiene en cuenta a América Latina en la Historia Universal, es también la crítica a aquellos que han hablado de historia universal y no han tenido en cuenta las culturas de América Latina: “evidentemente, como todo pensador europeo (refiriéndose a las reconstrucciones históricas universales hechas por pensadores situados en Europa) no cuenta para nada con las culturas americanas ‘fuera de la historia’”.²⁷

De este modo podemos establecer que Dussel habla de eurocentrismo desde su primera obra. Al estudiar las distintas formas de ver la Historia Universal se da cuenta de que no toman en cuenta a América Latina, y por ello es natural que el concepto eurocentrismo se forme en el libro inicial de su obra la cual estaba dedicada a analizar la posición de Abya Yala en la historia. Por ejemplo de Jaspers comenta: “De aquí puede, entonces, Jaspers, proponer un esquema de la Historia Universal que posee, sobre sus antecesores, la gran ven-

²⁵ T. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 2009, p. 85.

²⁶ Por otro lado, como decimos, lo proto-histórico sería el espacio de tiempo desde el final de la formación de los primeros asentamientos neolíticos hasta el choque de 1492. Empero, en ese recorrido no se olvidarían las culturas que transcurren simultáneamente a la “Edad Media”, Bizancio, expansión musulmana y las asiáticas India y China, junto con las culturas de América Latina que conforman la otra parte de la proto-historia. En esa inclusión Dussel se desmarca de diferentes interpretaciones de la Historia Universal que no contenían ese paralelismo.

²⁷ E. Dussel, *op. cit.*, p. 74.

taja de su coherencia, unidad y respeto no sólo de la prehistoria sino igualmente de nuestro tiempo presente, aunque siempre con un inevitable eurocentrismo”.²⁸

Con lo cual, concluimos que la anterior es una cita para demostrar que ya en su primera obra está la visión hacia otra dirección de la historia: base para una interpretación no eurocéntrica. Al describir las civilizaciones que dan paso al neolítico, la agricultura, los roles sociales, la religión y la escritura, se encuentra ya Dussel con que la pre-historia de Latinoamérica va de oriente a extremo oriente:

La primera de las grandes culturas fue, por lo que nos permite observar hasta el presente la arqueología (y que no pareciera poder tener variaciones importantes), la de Mesopotamia, que sin llegar a constituir un Imperio, significó una revolución urbana que desde el cuarto milenio continuará ininterrumpidamente hasta nuestra época. Bajo su influencia (aunque indirecta) nacerán primero las culturas del valle del Nilo en Egipto, y algo después las del Indo. El valle del Río Amarillo significará igualmente una región geográfico-cultural con autonomía y personalidad propia, y bajo su influencia indirecta se originará un grupo secundario de cultura: La polinesia. Por su parte nuestra América, cumpliendo con las leyes propias del desarrollo del Mesolítico y Neolítico producirá, independientemente, las altas culturas de la América Nuclear y Andina –entre ambas el grupo Chibca indica igualmente una zona de influencia mutua.²⁹

Aquí, Dussel cuenta la historia “al revés” de la manera en que nos fue transmitida. Por tanto, en su primera obra ya está (como vemos) nombrado el eurocentrismo, y además está la historia contada de oriente próximo hacia América Latina, al revés de la propuesta de Hegel (que va, según él, desde La media Luna Fértil hasta Alemania, pasando por Grecia, Roma, la Edad Media, el Renacimiento la Reforma y la Ilustración). Tal vez, esta distinción surgió al hablar de que hay una pre-historia, la definida en la última cita, y una proto-historia Latinoamericana, que será aquella que refiere a la dialéctica entre lo semita y lo indoeuropeo además de los núcleos ético-míticos de América Latina, lo Mexica, Maya o Inca.

²⁸*Ibid.*, 75.

²⁹*Ibid.*, 96.

Conclusiones

La obra *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal*, editada en 1966, fue el primer ensayo sobre historia en forma de libro publicado por Enrique Dussel y si bien es un trabajo que se verá completado por sus posteriores obras (por ejemplo, y paradigmáticamente, las primeras noventa páginas de su *Ética de la liberación* de 1998), apunta ya a premisas que se verán prolongadas y extendidas posteriormente.³⁰

El análisis de grupos culturales, con el punto de apoyo de los conceptos de civilización, *ethos* y núcleo mítico-ontológico, pone sobre el tapete histórico las relaciones entre ellos e introduce el papel de América Latina en la Historia Universal, tanto en las culturas que pusieron las bases para las posteriores etapas históricas, lo pre-histórico, como en lo anterior al punto de inflexión de 1492, lo proto-histórico.

Tal y como lo hemos considerado, siguiendo a Dussel en su obra, las culturas descritas en lo pre-histórico se sitúan al revés de la dirección que Hegel había dado a la historia. Lo cual introduce en el relato histórico de la “Historia Universal” una novedad respecto a los estudios de la época. Estudios que habían sido minuciosamente analizados por Dussel en aquel momento,³¹ y que fundamentaban la dirección y sentido que se le daba a la propia historia de la humanidad.

Al mismo tiempo, en esa interpretación desde el lugar de enunciación distinto, los diferentes relatos históricos que conforman las bases de los asentamientos civilizatorios de la humanidad serán hoy aquellas regiones que precisamente han sido olvidadas de la historia. Dussel, con esto, según nuestra perspectiva y concluyendo lo que hemos dicho anteriormente, hace un relato distinto con la intención de re-situar el sentido de América Latina y las diferentes regiones dejadas fuera de la historia como África o Asia, en las diferentes etapas de lo que luego llamará como Historia Mundial a partir de la influencia de Wallerstein. Esto pasará a formar parte del esquema histórico donde hay que integrar los diferentes campos del conocimiento que son elaborados por la filosofía de

³⁰En este sentido sí nos parece estimulante la interpretación de “ruptura” de Pedro Enrique García en *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*, pero vemos que puede ser complementada con otras líneas en las que se ve una continuación en la obra de Dussel.

³¹Remitimos aquí a la bibliografía de la obra E. Dussel, *op. cit.*, p. 7-10.

nuestro autor. De manera que su reflexión en otras disciplinas se verá antecedida por este marco que esboza hipotéticamente al principio de su carrera. El anclaje histórico, en base a estas interpretaciones comentadas, forma el punto de partida de su reflexionar filosófico.

Fuentes consultadas

- Dussel, Enrique, "Iberoamérica en la historia universal", en *Revista de Occidente*, No. 25. Madrid, Fundación Ortega y Gasset, 1965.
- , *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia Universal. Investigación del "Mundo" donde se constituyen y evolucionan las "Weltanschauungen"*. Argentina, Editorial Chaco, 1966.
- , *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*. Barcelona, IEPAL, 1967.
- , *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*. Argentina, Universidad de Buenos Aires, 1969.
- , *América Latina, dependencia y Liberación*. Buenos Aires, Editorial Fernando García Cambeiro, 1973.
- , *El dualismo en la antropología de la cristiandad*. Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1974.
- , *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*. 7a. ed. Madrid, Trotta, 2011.
- García Ruíz, Pedro Enrique, *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*. México, Editorial Dríada, 2003.
- González, Marcelo, "Ensayo de análisis del "trabajo filosófico efectivo" a partir de las Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal (1966) de Enrique Dussel" en *Cuadernos del Centro de Estudios Latinoamericanos. Vol. II. N°3.*, Argentina, Universidad Nacional de San Martín, 2017. pp. 103-130.
- Grosfoguel, Ramón. "El concepto de racismo en Michel Foucault y Frantz Fanon. ¿Teorizar desde la zona del ser o del no ser?" en *Tábula rasa, N°16*. Colombia, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, 2012.
- Horkheimer, Max/ Adorno, Theodor W, *Dialéctica de la Ilustración*. 9a. ed., intro. y trad., Juan José Sánchez. Madrid, Trotta, 2009.
- Jervolino, Domenico. "Per una filosofia della liberazione dal punto di vista cosmopolitico" en *Anthropos, Huellas del conocimiento, N° 180*, Barcelona, Proyecto A Ediciones, 1998.
- Ricoeur, Paul, "Civilisation universelle et cultures nationales", en *Esprit, Año 29*, Francia, Espirit, 1961

IX. ONTOLOGÍA E HISTORICIDAD EN LA FILOSOFÍA DE BRUNO LATOUR

Alberto Villalobos Manjarrez

Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias
Universidad Nacional Autónoma de México

El perspectivismo (...) en Nietzsche, en William y en Henry James, en Whitehead, es realmente un relativismo, pero no es el relativismo que se piensa. No es una variación de la verdad según el sujeto, sino la condición bajo la cual la verdad de una variación se presenta al sujeto.

Gilles Deleuze, *El pliegue.
Leibniz y el barroco*

Introducción

Es sabido que Karl Marx, en los *Manuscritos de París*,¹ explica que la solución al enigma de la historia es la instauración de un comunismo cuya característica principal sea la superación efectiva de la propiedad privada en vistas de la emancipación universal de los pueblos. Sin embargo, esta concepción de la historia descansa sobre una distinción que hace posible su definición. Se trata de la diferencia entre la historia de la naturaleza y la historia humana. “Ambos lados resultan, sin embargo, inseparables: en tanto existan seres humanos, la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionarán mutuamente. La historia de la naturaleza, llamada ciencia natural, no nos afecta aquí”.² Así, la filosofía de la historia de Marx comienza por una crítica de las ideologías como concepciones erradas o abstractas del desarrollo de la vida humana. De modo que, en este punto, es preciso preguntar por el tipo de relación que mantiene el proyecto filosófico-sociológico de Bruno Latour (Beaune, Francia, 1947) con esta concepción moderna de la historia.

¹Cf. K. Marx, *Manuscritos de París*, en *Textos selectos*, trad. Jacobo Muñoz Veiga, Gredos, Madrid, 2012, p. 515.

²*Ibid.*, Madrid, 2012, p. 167.

En principio, desde la ontología de Latour, se admite que la historia de la naturaleza y la historia humana son indisociables, pero en el momento en el que la historia natural debe estudiarse por separado para obtener una mayor comprensión de ambos mundos, el de los humanos y el de todos aquellos que no lo son, el proyecto del filósofo francés toma otro camino. El tipo de entidades que Latour estudia y describe no se encuentran específicamente en lo humano o en lo natural, sino entre ambos reinos como híbridos o mixtos compuestos de naturaleza y cultura. Para mostrar la existencia de tales entidades, el teórico observa una serie de paradojas que atraviesan lo que denomina la constitución de la modernidad, es decir, la partición moderna entre los humanos y los no humanos, a través de una lectura del filósofo Thomas Hobbes y del científico Robert Boyle. Latour analiza la disputa de estos eminentes autores en torno a la repartición de los poderes científicos y políticos. Esta disputa se encuentra en el corazón de lo que significa ser moderno, puesto que es el signo que muestra el tipo de relación que existe entre la ciencia experimental, saber y práctica que define los hechos naturales, y la sociedad. Uno de los diagnósticos sobre el mundo moderno que el filósofo ofrece, en *Nunca fuimos modernos*, es el siguiente:

Si vamos hasta el extremo de la simetría entre las dos invenciones de nuestros dos autores, comprendemos el hecho de que Boyle no crea simplemente un discurso científico mientras que Hobbes haría lo mismo para la política; Boyle crea un discurso político de donde la política debe ser excluida. En otros términos, inventan nuestro mundo moderno, *un mundo en el cual la representación de las cosas por intermedio del laboratorio está disociada para siempre de la representación de los ciudadanos por intermedio del contrato social*.³

Esta separación, que Latour comprende como constitutiva de la modernidad, evita el reconocimiento de las entidades mixtas, vinculadas por complejas redes, que componen el mundo. Ante la disociación entre el trabajo científico del laboratorio y la constitución de una sociedad mediante un contrato, Latour identifica dos paradojas a propósito de esta separación, pero también tres garantías respecto a la Constitución de la

³ B. Latour, *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, trad. VictorGoldstein, Siglo XXI, Argentina, 2007, p. 52.

modernidad. Las paradojas son las siguientes: 1) Mientras que la naturaleza no es una construcción humana, ya que es trascendente e insuperable, la sociedad es una construcción inmanente que depende de las acciones humanas. 2) Mientras que la comprensión de la naturaleza depende enteramente de una construcción artificial e inmanente en el laboratorio, la sociedad y la política no son solamente construcciones humanas, si se sigue una concepción del Estado como la de Hobbes, sino que son trascendentes y superan la voluntad de individuos particulares.⁴ Estas paradojas muestran una tensión constitutiva de la modernidad que consiste en haber situado tanto a la naturaleza como a la cultura en una inmanencia y en una trascendencia que vincula al mismo tiempo que separa a la humanidad de su propia acción. En cuanto a las tres garantías de la Constitución de la modernidad, como consecuencias directas de tales paradojas, Latour explica que la primera garantía consiste en que aunque los humanos construyan una concepción de la naturaleza en el laboratorio, es como si no lo hicieran; la segunda corresponde a que aunque no se construya la sociedad, es como si así fuera; y, finalmente, la consecuencia de todo estos problemas es que la naturaleza y la sociedad, ya sean trascendentes o inmanentes, deben ser distintas.⁵

Es sobre estas tensiones, paradojas y contradicciones que, según la tesis de Latour, la modernidad se ha constituido, en parte, como la elaboración de procesos de purificación desde los cuales se busca delimitar de modo estricto tanto los campos y las prácticas del saber, como los modos de existencia de las entidades humanas y no humanas. Por ello, en este trabajo se plantean dos interrogantes principales respecto a la ontología de Latour: 1) ¿qué son las entidades mixtas e híbridas, compuestas de naturaleza-cultura y vinculadas mediante redes, que constituyen la realidad?; 2) ¿en qué consiste la historicidad de estas entidades y sus relaciones?

⁴Cf. *Ibid.*, p. 112.

⁵Cf. *Id.*.

I. De la realidad y la política de las redes

El fracaso de los sistemas de purificación, desde los cuales se buscaba situar a los hechos o fenómenos en la naturaleza o en la cultura, en el sujeto o en el objeto, muestra la proliferación de esos seres monstruosos que Latour denomina como cuasi-objetos. “Siguiendo a Michel Serres, yo llamo a tales híbridos cuasi-objetos, porque no ocupan ni la posición de objetos prevista para ellos por la Constitución, ni la de sujetos, y porque es imposible encajonarlos a todos en la posición mediana que los convertía en una simple mezcla de cosa natural y de símbolo social”.⁶ ¿Qué hacer frente a la irrupción de tales entidades que no se dejan contener simplemente en las categorías de la ciencia y la filosofía modernas? Cuando

[...] uno resulta invadido por embriones congelados, sistemas expertos, máquinas digitales, robots con sensores, maíces híbridos, bases de datos, psicotrópicos entregados a pedido, ballenas equipadas con radiosondas, sintetizadores de genes, analizadores de audiencias, etc., cuando nuestros diarios despliegan todos esos monstruos sin interrupción, y ninguna de esas quimeras se terminó de instalar ni por el lado de los objetos ni por el de los sujetos ni en el medio, en verdad es necesario hacer algo.⁷

La propuesta de Latour consiste entonces en el desarrollo del concepto de red para realizar lo que él mismo denomina “estudios de la ciencia”: una investigación radicalmente empírica sobre las relaciones entre las entidades que pueblan la realidad del mundo. Las redes son más flexibles que los sistemas, más históricas que las estructuras y más empíricas que la noción de complejidad.⁸ Las redes son las modalidades de relación entre estos cuasi-objetos híbridos. La realidad consiste, entonces, en las asociaciones, agrupaciones, redes y disyunciones de estas entidades que son tanto humanas como no humanas. Sin embargo, según este teórico, en la filosofía moderna ha habido una serie de tentativas de apropiación de estas entidades y de sus relaciones, pero en la forma de purificaciones

⁶*Ibid.*, p. 85.

⁷*Ibid.*, p. 84.

⁸*Cf. Ibid.*, p. 18.

que las sitúan como efectos del poder político, como efectos de lenguaje o de verdad, o como fenómenos absolutamente naturalizados. Otra purificación más se encuentra en la filosofía que investiga el olvido del Ser de los entes, presidida por el pensamiento de Heidegger, y que desemboca en la deconstrucción de la metafísica occidental. Para Latour, estas estrategias, estas modalidades de la crítica, no se acercan con precisión al problema de los híbridos ni son capaces de reconocer sus propios procesos de purificación que consisten en la generación de estas entidades híbridas, al mismo tiempo que prohíben o limitan su existencia.

Sobre las entidades que define Latour, el filósofo contemporáneo Graham Harman, principal exponente de la filosofía orientada a objetos, escribe: “Más bien, el universo de Latour está poblado por infinidad de *agentes* humanos y no humanos. El poder político y el poder textual, sí, operan sobre nosotros; pero también lo hacen los muros de concreto, los icebergs, los campos de tabaco y las serpientes venenosas”.⁹ Es así que los cuasi-objetos pueden estar compuestos de discurso, materia y productos culturales en la medida en que sus relaciones se extienden sobre todo tipo de entidades. Así, la ontología que propone Latour es la de una coexistencia entre naciones, sistemas legales, sistemas fisiológicos, discursos éticos, instituciones políticas y opiniones gratuitas si de un debate público sobre el aborto se trata.

Ahora bien, una conceptualización más acabada de lo que son este tipo de entidades y sus relaciones se encuentra en la exposición de la teoría del actor-red (TAR) (ANT: *Actor-Network-Theory*) contenida en *Reensamblar lo social*. La constitución de esta teoría se basa en una reformulación del concepto de sociedad que parte de la disputa entre Émile Durkheim y Gabriel Tarde respecto al nacimiento de la sociología moderna. Mientras que para Durkheim la sociedad se refiere al funcionamiento de los grupos humanos, Tarde defiende que todas las cosas son sociedades, que hay sociedades celulares y atómicas; sociedades de estrellas y solares.¹⁰ Es sobre la reivindicación de un concepto de sociedad de este tipo que Latour desarrolla su teoría del actor-red. El concepto de lo social no debe entonces restringirse al dominio de lo

⁹ G. Harman, “Bruno Latour, El señor de las redes”, en *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias*, trad. Claudio Iglesias ed. Florencio Noceti, Caja Negra, Buenos Aires, 2005, pp. 41-42.

¹⁰Cf. B. Latour, *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*, trad. Gabriel Zadunaisky, Manantial, Argentina, 2008, p. 31.

humano, sino ampliarse de tal modo que puedan rastrearse toda clase de extraños ensamblajes y asociaciones entre entidades, que son aquí agentes o actores, situadas en el dinamismo de las redes. “Ésta es la razón por la que voy a definir lo social, no como un dominio especial, un reino específico o un tipo de cosa particular, sino como un movimiento muy peculiar de reasociación y reensamblado”.¹¹

Así, la sociología, desde esta redefinición, consiste en una disciplina cuyos participantes tienen el objetivo de re-ensamblar lo colectivo, es decir, de restituir el carácter de colectividad de lo no humano frente a lo que sí lo es. Esta restitución implica una política concreta que surge a partir de la proliferación de entidades cuyas asociaciones conforman ensambles lo bastante complejos como para rebasar los campos de acción de disciplinas modernas como la economía, la política, el derecho, la religión, la ciencia y la filosofía.

Es aquí donde reingresa la política en escena si queremos definirla como la intuición de que las asociaciones no bastan, que también deben ser *compuestas* para *diseñar un mundo común*. Para mejor o peor, la sociología, al contrario de su hermana la antropología, nunca puede contentarse con una pluralidad de metafísicas; también necesita abordar la cuestión de la unidad de este mundo común. [...] También es necesario llevar a cabo otra tarea para merecer la etiqueta de “una ciencia del vivir juntos [...]”.¹²

Esta política, que afirma un perspectivismo de los agentes tanto humanos como no humanos, se orienta hacia una democracia basada en la constitución de colectividades, de asociaciones, entre todo tipo de entidades. Es así como Latour conjuga el problema del pluralismo híbrido de las entidades con la unidad ontológica de una coexistencia común. Y es aquí donde esta teoría de las redes se vincula inmediatamente con un proyecto filosófico que, además de ser un antecedente directo, es una tentativa a la cual el teórico francés se adhiere. Se trata del empirismo radical y del pragmatismo de William James.¹³

¹¹*Ibid.*, p. 21.

¹²*Ibid.*, p. 360.

¹³Latour afirma que su trabajo es una prolongación del empirismo radical de James, puesto que se trata del análisis empírico de las articulaciones entre los diversos modos de existencia, es decir, las asociaciones entre entidades heterogéneas de las que se busca

La ontología y la política de la teoría del actor-red se relaciona con la filosofía de James principalmente por dos motivos: 1) porque antes de que Latour introdujera el concepto de red (*réseau*) en sus trabajos, James había definido el mundo como un complejo sistema de redes de contacto o de líneas de influencia heterogéneas en las cuales hay sistemas físico-químicos, líneas de influencia económicas, culturales y coloniales; así como también redes afectivas donde los sujetos, por ejemplo, se aman o se odian entre sí. Las redes que describe James están constituidas por sistemas conjuntivos; sin embargo, hay también interrupciones entre las mismas debido a la existencia de disyunciones y hiatos.¹⁴ 2) Por otra parte, el proyecto de diseñar un mundo común, un mundo que, desde su multiplicidad disyuntiva actual, tiende a la unidad, es una orientación que James atribuye a la actividad humana, al final de su conferencia “Lo uno y lo múltiple” en *Pragmatismo*.

El mundo es uno en la medida que sus partes se hallen vinculadas entre sí por una conexión definida. Y es múltiple exactamente en la medida en que no se logre obtener alguna conexión definida. Y finalmente, se va volviendo más y más unificado a través, al menos, de esos sistemas de conexión que la energía humana va fabricando a medida que avanza el tiempo.¹⁵

Si bien la política de las redes de Latour implica la expansión de asociaciones para la constitución de colectividades híbridas, mientras que el proyecto de la unidad del mundo que James define depende de la influencia de la actividad humana sobre la naturaleza, es posible realizar un paralelismo entre ambas en tanto se trata, en los dos casos, de la conjugación entre el pluralismo y la unidad respecto a los sistemas de relaciones que constituyen la realidad del mundo.

II. De la historicidad de las entidades no humanas

Después de haber abordado la pregunta por el tipo de entidades y de relaciones que constituyen el mundo desde la ontología de Latour,

comprender sus relaciones. Cf. B. Latour, *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*, trad. Alcira Bixio, Parte 2, Cap. 9, p. 232.

¹⁴Cf. W. James, *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*, trad. Ramón del Castillo, Alianza, Madrid, 2000, pp. 132-134.

¹⁵*Ibid.*, p. 145.

corresponde ahora desarrollar el problema de su historicidad. ¿Cuál es la relación entre la temporalidad de los agentes humanos y los no humanos? Para responder concretamente es preciso utilizar el análisis que Latour realiza a propósito del “descubrimiento” de los microbios por parte de Louis Pasteur. Este ejemplo concreto permite articular la temporalidad de las entidades que pueblan las redes. En *Pasteur: una ciencia, un estilo, un siglo*, el filósofo describe las condiciones históricas, económicas, políticas, materiales y discursivas sobre las cuales el trabajo de este ilustre científico emerge. Estas condiciones, que incluyen la explotación, el capitalismo, la electricidad, la fisiología, las ciudades, las guerras, las epidemias y el telégrafo, articulan complejas redes cuyos movimientos constituyen la temporalidad de las entidades del siglo XIX.

La explotación del hombre por el hombre no empieza con ese siglo, pero en él alcanza las proporciones del capitalismo mundial, que finalmente adquiere hábitos a su medida de gigante: esas ciudades construidas apresuradamente y ya negras y arruinadas, donde los seres humanos aprenden a morir de miseria y de consunción. Sin embargo, las ciencias (tanto naturales como humanas), espoleadas por la nueva “cuestión social”, nunca han andado mejor: institutos, laboratorios y bibliotecas brotan de la tierra; todos los días se lanzan revistas eruditas; expediciones cada vez mejor equipadas cuadrículan el planeta; [...] una tupida red de congresos, sociedades y academias cubre el mundo entero vinculando a un número cada vez mayor de especialistas cada vez más competentes [...] El laboratorio se conecta finalmente con la fábrica, acelerando aún más la transformación de las industrias, creando ramas enteras en la química de los colorantes, en la telegrafía, en la electricidad [...] Al comenzar el siglo la Tierra no tiene diez mil años de edad: para cuando termina la geología le ha agregado centenares de millones de años y la genealogía del hombre ya incluye inevitables antepasados peludos [...] Las ciudades cambian tanto como la naturaleza que los rodea. Prisiones, hospitales, asilos, fábricas, escuelas y cuarteles se ponen a disciplinar a los cuerpos y a los espíritus por segmentos con una obsesión por el detalle desconocida hasta entonces; multitudes, bienes y miasmas, transformados en otros tantos fluidos de un gran organismo artificial, circulan por calles, avenidas, estaciones, cloacas, subterráneos y tranvías.¹⁶

¹⁶ B. Latour, *Pasteur: una ciencia, un estilo, un siglo*, trad. Stella Mastrángelo, Siglo XXI, México, 1995, pp. 49 y 62-64.

De este modo, no sólo las *epistemes*, los saberes, la biopolítica y las arquitecturas disciplinarias componen el siglo, sino que también las enfermedades, los químicos, la superficie terrestre y los primates le otorgan consistencia. Es sobre estas redes y conexiones que Latour introduce la pregunta por la historicidad de entidades no humanas como los microbios. La cuestión que le sirve de eje para desarrollar este problema es la siguiente: “Pero, preguntaría con exasperada entonación cualquier persona con sentido común, ‘¿existían los fermentos antes de que Pasteur los fabricase?’ No hay modo de evitar la respuesta: ‘No, no existían antes de que él interviniese’; una respuesta que es obvia, natural e incluso, como me propongo mostrar, totalmente de sentido común”.¹⁷ Ciertamente, la afirmación de que los fermentos de Pasteur no existían antes de su trabajo es sólo parte de la respuesta definitiva que Latour ofrece a la cuestión. La respuesta final tiene como objetivo refutar una posición en la cual se asegura que Pasteur simplemente descubrió los fermentos que estaban ahí afuera, en una naturaleza trascendente, siempre y en todas partes. Hay entonces tres componentes que hacen posible la respuesta final; estos son: 1) la afirmación de que no sólo los colectivos humanos poseen una historicidad, sino que también las entidades no humanas son espacio-temporales y, por tanto, se modifican constantemente; 2) la redefinición del concepto de sustancia a partir de una perspectiva pragmática; 3) y, finalmente, la aseveración de que la causalidad se constituye de modo retroactivo.

Respecto del primer componente, Latour sostiene que la teoría de la verdad por correspondencia es incapaz de abordar el problema de la historicidad de los agentes no humanos, puesto que sus opciones de respuesta son fundamentalmente dos: o los fermentos han estado ahí, desde siempre, o no han estado nunca en ninguna parte. Es por eso que este teórico recurre a otras alternativas para pensar la temporalidad de lo no humano. Latour escribe:

Un fermento del ácido láctico que haya prosperado en un cultivo ubicado en el laboratorio que Pasteur tenía en Lille en 1858 no es lo mismo que el residuo de una fermentación alcohólica producida en el laboratorio de Munich donde trabajaba Liebig en 1852. ¿Por qué

¹⁷ B. Latour, *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*, trad. Tomás Fernández Aúz, Gedisa, Barcelona, 2005, p. 174.

no es *lo mismo*? Porque no está fabricado con los mismos artículos, no posee los mismos miembros ni proviene de los mismos actores, el mismo instrumental o las mismas proposiciones. Las dos frases no repiten lo que dice la otra, articulan algo diferente. Pero, ¿y la cosa en sí?, ¿dónde está la cosa? Aquí, en la lista más o menos larga de elementos que la configuran. Pasteur no es Liebig. Lille no es Munich. El año 1852 no es el año 1858. Verse sembrado en un medio de cultivo no es lo mismo que ser el residuo de un proceso químico, y así sucesivamente.¹⁸

Hay así una multiplicidad de agentes y actores, como los instrumentos, los químicos, los científicos, los laboratorios y los países, cuyas relaciones modifican los fermentos al introducirles los diferenciales que posibilitan su historicidad. La naturaleza constituida por siempre y en todas partes se disuelve en una temporalidad en la cual hay una agrupación de entidades heterogéneas abiertas a la contingencia de sus relaciones. La estabilidad de estas agrupaciones es relativa a la variación de las conexiones de sus componentes.

Respecto al segundo componente de la respuesta final de Latour a la cuestión mencionada, es necesaria una redefinición del concepto de sustancia, para evitar considerar a las entidades no humanas de los diversos experimentos de Pasteur, atributos que varían según sus agrupaciones, como un objeto permanente, trascendente e igual a sí mismo que posee límites definidos. Lo que Latour entiende por sustancia no consiste en una estructura más allá de la historia que contiene a los atributos, sino que ella es tan sólo la estabilidad relativa de un conjunto de entidades. “La palabra ‘sustancia’ no designa aquello que ‘subyace’, impenetrable por la historia, sino lo que reúne una multiplicidad de agentes y hace de ellos un todo coherente y estable. Una sustancia se parece más al hilo que mantiene unidas las perlas de un collar que a la roca viva que permanece inalterable sin importar lo que se edifique encima”.¹⁹ Este teórico propone entonces un nombre diferente para la sustancia que proviene del vocabulario de las ciencias sociales, pero que en esta sociología de las entidades heterogéneas cobra otro sentido. Se trata del término institución: la estabilidad de las agrupaciones de entidades humanas y no humanas. Puede decirse entonces que los

¹⁸*Ibid.*, p. 180.

¹⁹*Ibid.*, p. 181.

fermentos fueron institucionalizados a partir de los trabajos de Pasteur. Así, la historia de las asociaciones, su estabilidad relativa, depende de la modificación de alguno de los artículos que las conforman. Una vez expuesta la historicidad de las entidades, Latour comenta que los fermentos han “[...] vivido ya otras vidas con anterioridad a 1858, y en cualquier parte del mundo, pero su nueva *concrecencia*, por utilizar otro de los términos de Whitehead, es una vida única que Pasteur y su laboratorio brindan con fecha y localización concretas”.²⁰ Es así como el concepto de “concrecencia”, proveniente de la filosofía especulativa de Alfred North Whitehead (influencia decisiva para Latour), designa el modo como las entidades se actualizan, se modifican, según sus agrupaciones.

Whitehead, en *Proceso y realidad*, afirma que las entidades actuales u ocasiones actuales son las cosas reales que componen el mundo, mientras que los objetos eternos son las potencialidades puras, aún no actualizadas, sino virtuales, que dan lugar a la novedad y a la historia una vez que se da el paso a la existencia actual. Las concrecencias son, según este filósofo inglés, las producciones de nuevas conjunciones de entidades. En un mundo concebido como un proceso articulado por las relaciones y los movimientos de las entidades actuales, las concrecencias son las agrupaciones que permiten la identificación de nuevas unidades relativas y reales. Cada agrupación, cada concrecencia, produce la unidad de una nueva entidad actual. Whitehead escribe: “Que el devenir de una entidad actual, la unidad potencial de varias entidades (actuales y no actuales) adquiere la unidad real de la entidad actual única, de suerte que la entidad actual es la concrecencia real de varias potenciales”.²¹ Una entidad actual es una concrecencia del mismo modo que cada fermento es una vida singular en tanto que la agrupación de los componentes químicos de 1852 no es la misma que la de 1858. Y si bien el lenguaje de Whitehead es enteramente conceptual y filosófico, el trabajo de Latour ha sido el de situar estos problemas en realidades concretas y empíricas de la historia de la ciencia como, en este caso, la historia de la experimentación de Pasteur que está atravesada por una trama que incluye la diferenciación de todo tipo de entidades heterogéneas.

Esta redefinición del problema de la sustancia, la estabilidad relativa de una agrupación de entidades, y que corresponde, desde la

²⁰*Ibid.*, p. 183.

²¹ A. N. Whitehead, *Proceso y realidad*, Losada, Argentina, 1956, p. 41.

filosofía de Whitehead, a una concrecencia, está asimismo influenciada por la metafísica pragmática de James. Esto porque Latour reconoce que el concepto de sustancia responde a una serie de exigencias prácticas.

Son dos, por tanto, los significados prácticos que ahora damos a la palabra sustancia: uno es el que la define como aquella institución capaz de mantener unida una amplia gama de dispositivos funcionales, como ya hemos visto, y el otro es el que determina la labor de ajuste retrospectivo que dispone que un acontecimiento más reciente es en realidad lo que «yace bajo» otro más antiguo.²²

Definir la sustancia desde un sentido práctico es precisamente uno de los proyectos que James propone en *Pragmatismo*. La conceptualización pragmática de la sustancia implica que esta estructura subyacente a los atributos y a los accidentes puede modificarse o intercambiarse por ellos. James explica que la sustancia de algo es conocida por un grupo de atributos que son lo único que constituye un valor real para la experiencia. Es por eso que la sustancia, como un objeto cuya función es el soporte de la aparición de un grupo de fenómenos, se abre a la variación de un mundo de cosas haciéndose. “La noción de sustancia irrumpe en la vida, pues, con un efecto extraordinario, siempre que se admita que las sustancias pueden separarse de sus accidentes e intercambiar estos últimos”.²³ Latour, como heredero del empirismo radical de James, continúa el trabajo de la apertura de este concepto a un mundo de entidades cuyas sustancias, cuyas instituciones, se actualizan según cada nueva agrupación con una permanencia relativa. Por otra parte, es el segundo sentido práctico que Latour da a la sustancia lo que conduce al tercer componente de la respuesta final a la cuestión de la historicidad de las entidades no humanas. Este teórico sostiene que la causalidad es posterior a los acontecimientos, puesto que la causación se constituye reinterpretando las prácticas pretéritas a la luz de los resultados actuales. En el caso de Pasteur, se trata de lo siguiente:

¿Cómo se ha llegado a alcanzar esta visión retrospectiva del pasado? Lo que Pasteur logra en 1864 es producir una versión nueva de lo acaecido en los años 1863, 1862 y 1861, años que ahora incluyen un nuevo elemento: “microbios a los que, sin saberlo, se estaba

²² B. Latour, *La esperanza de Pandora...*, p. 204

²³ W. James, *op. cit.*, p. 104.

combatiendo mediante prácticas erróneas y azarosas” [...] Fue *enmendado retrospectivamente* el pasado valiéndose de su propia microbiología: el año 1864 que se construyó después de 1864 no poseía los mismos componentes ni las mismas texturas o asociaciones que el año 1864 que se produjo durante 1864.²⁴

Este reajuste temporal incluye también que los fermentos de 1864 se articulen con una serie de entidades y situaciones que involucran “(...) la narración histórica, la redacción de libros, la confección de instrumentos, la preparación de los colegas y la creación de lealtades y genealogías profesionales”.²⁵ Es en estas condiciones que los microbios constituyen una sustancia en el sentido que aquí se ha definido, puesto que ellos son las entidades no humanas que dan cohesión a una red de actividades que incluyen, por ejemplo, el trabajo en los laboratorios, el financiamiento y la formación de los científicos. Esta concepción retroactiva del tiempo, y que conforma el segundo sentido de la redefinición de la sustancia, es denominada por Latour como sedimentaria, ya que las condiciones actuales mantienen relaciones variables con en ese pasado.

Este proceso de sedimentación no tiene fin. Si damos un salto adelante de 130 años, sigue existiendo un año 1864 “de 1998” al que se le han añadido muchos rasgos, no sólo una completa y renovada historiografía sobre la disputa entre Pasteur y Pouchet, sino también una revisión íntegra de la disputa en la que, al final, Pouchet se alza con la victoria, ya que supo anticipar algunos resultados de la prebiótica.²⁶

Esta concepción sedimentaria del tiempo y de la historia, que rompe con una distinción estricta entre naturaleza y cultura, restituye la historicidad a una serie de entidades que fueron subsumidas en una naturaleza trascendente a la actividad humana hacia la cual había que dirigirse en busca de algún gran descubrimiento.

Finalmente, la respuesta definitiva de Latour respecto a la existencia de los microbios de Pasteur es la siguiente: “[...] la única respuesta de sentido común a la pregunta que nos hacíamos al principio es ésta: ‘Después de 1864, los gérmenes transportados por el aire han

²⁴ B. Latour, *La esperanza de Pandora...*, p. 203.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, p. 206.

estado ahí todo el tiempo”.²⁷ Respuesta paradójica, al mismo tiempo que polémica, pero que implica la conjugación de dos temporalidades: una lineal y otra sedimentaria. Además de los tres componentes de esta respuesta final, la historicidad, la sustancia y la causación retroactiva, hay una coexistencia entre una temporalidad lineal desde la cual se afirma que los microbios, antes del descubrimiento de Pasteur, no estaban en ninguna parte. Sin embargo, a partir de la dimensión temporal sedimentaria es posible reconocer que la existencia de los microbios, como entidades históricas y de agrupaciones variables, ha tenido lugar antes de 1864. Lo que Latour pretende mostrar con esto es que para “[...] que algo esté en todas partes en el espacio o siempre en el tiempo, es preciso trabajar, realizar conexiones y aceptar las enmiendas retrospectivas”.²⁸ Se trata entonces de un universal relativo al que no se accede mediante el descubrimiento de algún fenómeno en una naturaleza trascendente, sino que su acceso se consigue a través de una historicidad existente tanto para las actividades de las entidades humanas, como para las variaciones y las agrupaciones de las que no lo son. La causación retroactiva configura las relaciones que desde la actualidad se mantienen con ambas historicidades.

Conclusiones

Retroactiva y sedimentaria es también la relación que Latour mantiene con una modernidad que, más que ser abandonada, debe entonces reinterpretarse. Es preciso identificar los procesos de purificación que impiden la propagación de las entidades híbridas, al mismo tiempo que desde tal modernidad hay que redefinir la universalidad y la separación entre una naturaleza objetiva y una sociedad libre. La reinterpretación de la modernidad incluye, asimismo, la conservación de algunos de sus componentes como la posibilidad de reflexionar sobre la producción de los híbridos entre cosas y signos; la identificación de las trascendencias; y el pensamiento de una temporalidad donde el pasado y el futuro son vistos como renovaciones y repeticiones.²⁹

El centro de esta relectura de la modernidad se encuentra en una ruptura total con idealismos absolutos, ya sean subjetivos o lingüísticos, así

²⁷*Ibid.*, p. 207.

²⁸*Ibid.*

²⁹Cf. B. Latour, *Nunca fuimos modernos...*, p. 195.

como con separaciones que postulan la existencia de una naturaleza trascendente a la cual difícilmente se tiene acceso. La alternativa es entonces una ontología de las redes cuyas conjunciones y disyunciones o rupturas son ocasionadas por la dinámica de los agentes híbridos, actores o cuasi-objetos que hacen del mundo un plexo de perspectivas en el que están incluidas, además de las humanas, las entidades más extrañas, incluso monstruosas, que se agrupan de modos inesperados. La variación y la historicidad de las redes articulan así una multiplicidad de perspectivas, un verdadero perspectivismo que quizá no esté alejado de lo que Friedrich Nietzsche, en *La ciencia jovial*, define como un nuevo infinito: una existencia *perspectivística* que es un mundo en el que no se puede evitar “[...] por más tiempo la posibilidad de que él *contenga dentro de sí infinitas interpretaciones*”.³⁰ Así, en la ontología de Latour, la existencia perspectivística se extiende más allá de lo antropomórfico hacia la composición de unidades o agrupaciones relativas, a veces insólitas, con vistas a la realización de un mundo común con lo no humano.

³⁰ F. Nietzsche, *La ciencia jovial* en *Nietzsche I*, Barcelona, Gredos, 2014, p. 583.

Fuentes consultadas

- Deleuze, Gilles, *El pliegue. Leibniz y el barroco*, trad. de José Vázquez y Umbelina Larraceleta. Barcelona, Paidós, 1989. 179 pp.
- Harman, Graham, *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias*, trad. de Claudio Iglesias. Ed. Florencio Noceti. Bs. As., Caja Negra, 2015. 292 pp.
- James, William, *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*, trad., pról., y notas Ramón del Castillo, Madrid, Alianza Editorial, 2000. 258 pp.
- Latour, Bruno, *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*, trad. de Alcira Bixio. Bs. As., Paidós, 2013. 476 pp.
- , *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*, trad. de Tomás Fernández Aúz. Barcelona, Gedisa, 2001. 382 pp.
- , *Nunca fuimos modernos. Ensayo sobre antropología simétrica*, trad. de Víctor Goldstein. Bs. As., Siglo XXI Editores, 2007. 224 pp.
- , *Pasteur: una ciencia, un estilo, un siglo*, trad. de Stella Mastrángelo, Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 1995. 230 pp.
- , *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*, trad. de Gabriel Zadunaisky. Bs. As., Manantial, 2008. 390 pp.
- Marx, Karl, *Textos selectos*. Trad. de Jacobo Muñoz Veiga, Javier Pérez Royo, José María Ripalda Crespo, Manuel Sacristán Luzón, León Mames y Wenceslao Roces/ *Manuscritos de París*. Trad. de José María Ripalda Crespo/ *Manifiesto del partido comunista* con Friedrich Engels. Trad. de Jacobo Muñoz Veiga/ *Crítica del programa de Gotha* Trad. de Gustau Muñoz Veiga. Intr. de Jacobo Muñoz. Madrid, Gredos, 2012. 681 pp. (Biblioteca de grandes pensadores).
- Nietzsche, Friedrich, *Nietzsche I. El nacimiento de la tragedia y La ciencia jovial*. Trad. de Germán Cano Cuenca/ *El caminante y su sombra*. Trad. de Alfredo Brotons Muñoz. Barcelona, Gredos y RBA, 2014. 610 pp. (Biblioteca de grandes pensadores).
- Whitehead, Alfred North, *Proceso y realidad*, trad. J. Rovira Armengol. Bs. As., Editorial Losada, 1956. 471 pp.

X.HISTORIA, FIN DE UN CONCEPTO.
REFLEXIONES SOBRE TECNOSENSIBILIDAD,
MEDIACIÓN Y ÉXTASIS

Alejandro Massa Varela
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

*¿Admirable / aquel que no piensa:
"la vida huye" / al ver el relámpago*

Matsuo Bashō

Introducción

¿Por qué es importante la historia? ¿De qué manera el pasado puede convertirse en filosofía? ¿Qué ganaríamos con una apuesta así? ¿Existe el pasado si no es experiencia? ¿En alguna acepción puede captarse absolutamente real? O se hereda junto a una serie de facultades interiores o se conocen las ruinas: los tiranos de granito que yacen, perdido el encandilamiento de su boca, sin ser suficiente ni el perdón ni el recuerdo ni la indignación.

El pasado es un legado, una narración, una cuestión de hegemonía; el mismo lenguaje, *modos de vivir* que siguen a la corriente, atestiguando a lo lejos una cualidad imposible y, en el futuro frontal, esa suma de información casi siempre incomprendida.

I. Delimitación general de la Historia y su disciplina

La Historia quiere responder y lo hace como una *tecno-sensibilidad*. Si esto es pensar en la metodología de una disciplina cuidada, una *crisis* de principios sobre la medida donde se juega definir descripción y prescripción, estímulo y consciencia, entonces no me avoco al esfuerzo elegante de encantar con un *producto / arte*. No solo debo modelar fetiches.

La disciplina también es la historia que ocurre, es decir, uno vive las técnicas de su indagación. La técnica es que se *sienta* y responde a lo que no puede *instituir*; esto es, aquello que no estamos seguros *si ella ha dramatizado o si la dramatiza a ella*, e impide que solo pueda hablarse de una historia de las técnicas sensibles, respuestas sobre qué es y

qué no es lo que se vive y nos preocupa, lo que se hace y lo que se deja de hacer para captar si se nos permite o no actuar: *se vuelve clara su historicidad*. Los medios y la mediación son a lo que nos referimos por *cómo nos afecta* un hecho, ahí donde la subjetividad no es ni subjetiva ni objetiva, ni solo una trama, un amplio consenso, ni una fuente de donde ha brotado el valor.

Un gran momento moral del pasado no puede no estar en el tiempo y el espacio ni puede ser del tiempo y el espacio. Así, también la historicidad es *intra-exterior*; contiene lo accidental y lo pensable; no es necesaria, pero es consecuente; supone a la necesidad.

La palabra *éxtasis* refiere etimológicamente a una parada, a tal punto que aún hoy, en Atenas y las islas griegas, el lugar de espera de un autobús repleto de gente es un *éxtasis*.

Ese *éxtasis* hay que formararlo; pide algo temporal y espacial, no les pertenece y, sin embargo, será porque ellos no existen: es histórico, *lo que la comunicación hace totalmente*.

II. Tanabe y la Filosofía de la Mediación

Si al revisar las contribuciones de Hajime Tanabe se parte de la rica tradición intelectual de la escuela de Kioto, la Filosofía de la Historia parece ser la filosofía general, pues restaurarla sugiere reducirnos con el pensamiento a la Ética. Lo perenne sería la única atención que consiga no disminuirse, aquella que puede no ser abstracción pura. Esto es lo que el filósofo japonés denominó como *Metano-ética* o *zangedō*.

De acuerdo con Eduardo Flavio Ortiz Coronado, el espacio contemporáneo cuenta con “una ciencia sin paz, una tecnología sin energía espiritual, una industria sin ecología y una democracia sin moral”. Si queremos ser historicidad o evidenciar la crisis, lo que debemos juzgar sobre las técnicas que permiten sentir qué hacemos con el mundo, nuestro propósito “no puede reducirse a un pluralismo o relativismo radical, ni a una uniformización integrista”.¹ Para el teólogo Hans Küng, “un cierto impulso de totalidad está, en nuestros días, poniendo en entredicho a esta razón analítica y obligándola a ofrecer su propia legitimación. La juez suprema de ayer se convierte hoy en acusada”.²

¹ E. Flavio Ortiz Coronado. *Aporte de las religiones para la fundamentación racional de la moral en el orden mundial. Una mirada crítica a la ética mundial de Hans Küng*, Universidad Nacional Agraria La Molina, Lima, 2016, p. 113.

² Hans Küng, *Proyecto de una ética mundial*, Trotta, Madrid, 1991, p. 29.

Los autores capitales de este ensayo comparten cierta impronta mínima fundamental con la escuela de Kioto, un movimiento de innovación que pretendía acostumbrarse a la articulación de ideas tanto religiosas como filosóficas. Embebida de las aventuras europeas de sus principales figuras, Nishida, Tanabe y Nishitani, discípulos de Husserl y Heidegger, lectores de Eckhart, Pascal y Nietzsche, esta escuela vuelve hacia el fulgor secreto, o no muy bien apreciado en Occidente, de las propias contribuciones intelectuales y contemplativas de su país común, entre ellas, las de distintas sectas budistas, como *El Chan / Zen y La Tierra Pura*. Así, el movimiento pretendió solventar distintos malos entendidos entre culturas, regresar a fertilizar ideas y despejar aspectos de la Teología y la Filosofía.

En esta escuela se dio un interés por lo ontológico y su giro hacia el lenguaje. No obstante, si éste es, como sugería Wittgenstein, *la manera en que se vive*, la lógica del ser parece un exceso conceptual que traiciona, por un lado, a la propia razón, y por el otro, a una impresión de absoluto. Su énfasis es que entre la razón y su mediación “toda certeza queda completamente abarcada por la duda... más real que el yo o que el mundo al que pertenece”.³

Tanabe fue el autor de ese movimiento que trató con mayor interés la Filosofía de la Historia. De ello es patente su libro *Filosofía como Metanoética*, impronta que solo debe explicarse desde aquella vocación por el tema de revivir y planificar un encuentro cultural entre la Filosofía, la modernidad y el pasado. Hubo además *un concebirse* en ese elemento ético en tanto reflexión histórica y de la mediación. La duda realizable y plena que posibilita descolocar principios fundados viene de indagar, según alude Javier Del Arco, en “la idea de un yo que no es yo; la noción de un Dios que no es persona y menos aún un tipo de yoicidad; la frontera de lo humano y su relación con la conciencia”.⁴

Se puede decir que, para Tanabe, pretender que se resuelva *la historia de la alienación* es y no es de lo que va la Filosofía. Viene de esa duda el reconocimiento de lo que quizás entendió Pierre Hadot por *cualidades espirituales*, una técnica de la facultad.

Esa noción de la mediación partiría de aceptar que toda historia tiene en común con el pensamiento *el deseo de integridad*. Pero como señaló Hegel, a quien Tanabe trató de llevar hasta sus consecuencias,

³ James Heising. *Los filósofos de la nada*, Herder, Barcelona, 2002, p. 277.

⁴ Javier Del Arco, *La escuela filosófica de Kioto como un paradigma para una reflexión intercultural*. Revista Arbor CLXXIX, España, 2004, pp. 237-239.

“nada hay en el cielo, en la naturaleza, en el espíritu o donde sea, que no contenga al mismo tiempo la inmediatez y la mediación”.⁵

Para Josep María Bech, el fenomenólogo Merleau-Ponty llegó a una conclusión similar al señalar que hay una “frustrante limitación perceptiva y cognitiva que plausiblemente podría ser denominada la soberanía del horizonte... la totalidad problemática que, lejos de existir por efecto de la percepción o del pensamiento, es en realidad la textura primordial a la que percepción y pensamiento deben su existencia”.⁶

Ese es el tema de lo absoluto. Si estamos haciendo Filosofía de la Historia, es preciso abordarlo al plantear un sentido de valor, una *razón moral* que es y no es una *razón de existir*, que carga con una necesidad de incluirnos y de decir cómo posibilitarlo.

Si como dijo Michel Henry, entendemos qué queremos decir por mundo y por uno mismo como autoafección, diría que los factores de las posibilidades se hacen evidentes por cómo son historicidad, algo más que factores intrínsecos o explícitos, incluyendo, como sugiere Tanabe, desde una síntesis dialéctica, a la historia y lo que se ha querido buscar: una atención entre una primera, segunda y tercera manera del deseo, relativas al individuo, a lo específico y a lo universal.⁷ La historia de esto último solo podría narrarse desde una historia de las especificidades en la que la aparición de la Filosofía de la Historia sería el giro antropológico de carácter esotérico, personalista y teórico/crítico, de aquellas especificidades exotéricas, endógenas y regionales rastreables en la amplitud del pasado.

III. Cultura y morfología de lo universal

Ese giro no es otro que la manera relativa de desear propia de lo individual. Se modifican las nociones de lo concreto y se redefine la noción de *ser parte*; se empieza a dudar, como sugeriría Richard Rorty, de lo objetivo en lo universal y de lo subjetivo en lo que sea particular. No es que lo individual tenga un origen histórico, sino que su historicidad pasa a ser una Teoría del Sujeto, indistinguible de la teoría general necesaria para la Filosofía de la Historia; un problema de juicio y principio sobre el que se arrojó Tanabe y que pretendo retomar. Por lo pronto, podría decirse que es

⁵ G.W.F. Hegel, “Wissenschaft der Logik” cit. por Hajime Tanabe en *Filosofía como Metanoética*, Herder, Barcelona, 2014.

⁶ J. María Bech, *El pensamiento de la no-coincidencia*, Universitat Autònoma, Barcelona, 2003, p. 59.

⁷Hajime Tanabe, *op. cit.*, p. 33.

así que hacemos historia, creemos en un valor y lo vivimos mediante medios, redefiniendo nuestra tecno-sensibilidad.

No obstante, ¿cómo es esto una aproximación real? A partir de esta pregunta, pretendo revisar el tema de lo absoluto, primero desde la Historia y luego desde la Filosofía. El éxtasis, es decir, el provecho que se reciba de este esfuerzo será el carácter dialógico, medio y mediación de ambos análisis. Debe ocurrir una conversión más que *en, para* una Ética, algo que pueda creerse vivible, histórico, capaz de superar lo que definía Epicuro como *falsos infinitos*, necesidades caducas en los conceptos y las prácticas cotidianas de las que el mundo contemporáneo es casi rehén total.

Tanabe asume un riesgo intelectual al ofrecer dos conclusiones a modo de análisis histórico general y de la propia disciplina de la Historia y su teoría:

La primera conclusión asienta que, para justificar su desarrollo en especificidades convertidas y asumidas pluralmente como reinterpretación, la *hermenéutica de la continuidad* propia del judeocristianismo desarrolló como Filosofía de la Historia la temática de lo alienante, presencia/idea del mundo y sus factores de malestar, es decir, una teoría del valor de las especificidades por la conversión de lo universal en filosofía y, en última instancia, en Ética, una que va asumiendo las problemáticas de la mundialización.

La segunda es el diagnóstico de un problema vuelto riesgo. El culto a la deidad tribal de Israel fue una manera específica de hacer vivible lo numínico a través de una metafísica del pueblo de Dios, una serie de relaciones concretas que proponen establecer una participación auténtica de lo real, que a lo largo de su historia pasa a ser una reflexión de su propia historicidad. Si esto también es específico, entonces se habla de una plausible razón de ser que, conforme pierde vigencia, asume un compromiso institutivo menos *ad intra* y cada vez más *ad extra*, reinsertándose ambas nociones desde principios de autoconservación y de vocación, desde lo menos endógeno hasta lo más confesional y, con el tiempo, de mayor repercusión global (una idea más intelectual de lo objetivo).

Esto es patente en la historia de las sectas judías, las concepciones escatológicas desde el siglo I antes y después de la era común, con los movimientos esenios, judeocristianos, gnósticos y cristiano-paulinos proto-ortodoxos. Se define como capital no sufrir.

Las preocupaciones por la alienación en la modernidad y *la hipermodernidad* (término de Gilles Lipovetsky para señalar la paradoja contemporánea de una dependencia del consumo con expectativas de confort que, no obstante, delinea un sentido de individualidad más empático) son el ramaje del árbol de ese grano de mostaza lleno de los sentidos específicos del reino universal de Dios, que empezaron a predicarse y probarse como una metafísica de masas. Diría Wittgenstein, aludiendo a un encantamiento: “La visión del mundo *sub specie aeterni* es su contemplación como un todo (limitado). Sentir el mundo como un todo limitado es lo místico”.⁸

El principio de la Filosofía de la Historia es claramente lo específico vuelto teoría, una del sujeto o la libertad. Para Tanabe, como principio es insuficiente y muestra las sucesivas contradicciones de esa filosofía: si se requiere saber qué implica lo individual y esto solo puede entenderse por medio de la Historia, al convertirse ésta en una teoría del sujeto queda empantanada en la brega de hacerse entender el mismo principio del que parten su reflexión y oferta. Un círculo vicioso de lo imposible y no mentable.

La cristianía, concepto de Raimon Panikkar, o las motivaciones morales de ese giro intimista son parte de una historia de la justificación que fundamenta el imaginario instituido de la especificidad histórica del Cristianismo (una filosofía de encuentro entre la cultura semita y la helenista), por una parte, y de la Cristiandad (la civilización postpagana y modelo de un sistema / mundo), por la otra.

Atilano Domínguez, en su ensayo a propósito del pensamiento de Michel Henry,⁹ sostiene que para este último asumir que se puede querer reformar a la sociedad sin hacer lo mismo con los individuos le parece una teoría contraproducente. Contrario a la retórica de Stirner y Proudhon, para Marx la sociedad no es un individuo o personalidad, sino lo que puede mostrarse real sobre un conjunto de relaciones. La clase, por ejemplo, no es más que un ideal de unidad producido desde las ideologías, cuya premisa es atribuir el mismo principio a las situaciones individuales similares y al concepto de identidad. Si las primeras, precisamente por ser condiciones, son similares (jamás idénticas), las nociones de clase, estrato,

⁸ L. Wittgenstein, *Tractatus*, Alianza, Madrid, 1999, 6.45.

⁹Cf. Atilano Domínguez, “¿Por Marx y contra el marxismo? El Marx de Michel Henry” en *Anales, Seminario de historia de la filosofía*, vol. III, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1982.

iglesia, comunidad, nación, partido, etcétera, son una idea general, puesto que la génesis de sus conceptos se encuentra en el pensamiento.

Marx defendería, bien a mi juicio, que si la sociedad y la identidad no tienen el mismo sentido, sí lo tienen el individuo y lo absoluto. A mi entender, Tanabe corregiría, no obstante, la acepción teleológica de este pensamiento. Si lo absoluto o el mundo son *sentido*, resta una *teleología por negatividad*, algo que de acuerdo con el filósofo coreano Byung-Chul Han,¹⁰ sería crucial para la sociedad contemporánea, hoy articulada desde el pensamiento como positividad sola, en rechazo a lo diferente o asimétrico. Sabemos que el pasado no es un destino, pero lo que sería esa búsqueda de valor cabe como una restauración de lo alternativo, de hacer espacio a lo que no ha encontrado un discurso sensible y, aun así, nos satura. *Material y psíquicamente, ahoga*. Las contradicciones de tomar a la individualidad como principio y eje hermenéutico son las de una manera de asumir lo universal.

IV. Marion contra la teología auto-restrictiva

En favor de seguir esa conclusión, sería interesante revisar el tema desde otro enfoque. Para ello pienso recurrir a un filósofo que percibo concomitante a la escuela de Kioto: Jean-Luc Marion y su libro célebre, *Dios sin el ser*. A él se le inscribe dentro del movimiento fenomenológico francés. Coincide en provocar el encuentro entre Filosofía y Teología, así como las problemáticas estructurales fincadas en la Iglesia y aquellas propiamente posmodernas. Le interesa rehabilitar el valor de su propia confesionalidad cristiana católica y rescatar la devoción, según él, difícil de clarificar, de la que son parte la metafísica de Occidente, la Teología y determinada teoría, religiosa o no, de factura agustiniana.

Lo que arma al autor francés es una fe que, más que verse justificada por la razón, retorna a otro elemento de su particularidad: puede decirse que comparte con Tanabe una aproximación a lo racional por cómo es mediado, es decir, la fe tiene la supremacía de reactivar nuestras facultades en letargo, entrampadas en luchas complejas que solo suponen un principio regional, fácticamente cerrado o solipsista. Desde ahí problematiza a qué recurren el ateísmo, el mundo moderno y las iglesias en su convalidación.

¹⁰Cf. Byung-Chul Han, *La expulsión de lo distinto*, Herder, Barcelona, 2017.

Marion establece que el ateísmo en el sentido moderno del término (decir que no se cree en la existencia de un “ser supremo” o equivalente) niega a Dios con base en un concepto o, en palabras del autor, en un “Dios”. Esto supone atribuirle, en una primera instancia, características que sirven de coordenadas a la razón, mundo referencial o plano hipotético, suponiendo una segunda instancia que consiste en negar la existencia a ese “Dios”, gracias a una demostración rigurosa de la imposibilidad o contradicciones de la antes mencionada caracterización. Es así que, para Marion,¹¹ el primer movimiento parece conceptualmente coercitivo al segundo, ambos inherentes e incapaces.

Como en cualquier demostración, se parte de un ejercicio conceptual; todo ateísmo llega tan lejos como lo garantice el concepto elegido. Su racionalidad conceptual importa en su concluida exclusión, lo mismo que el Dios concepto que da un marco de referencia. Esto es, según yo, a lo que se refirió Wittgenstein cuando dijo que “las proposiciones de la lógica no dicen nada, son proposiciones analíticas vacías de contenido empírico”.¹²

V. La Ética y la Estética son lo mismo

Esto da cuenta de un problema común a Marion y Tanabe: ¿qué realidad sustenta a la metafísica? y, si cabe, ¿a qué nos supedita y cómo debería asumirse el ejercicio de esta última? La búsqueda de soluciones para ambos autores se inspira directa o tangencialmente en la fenomenología heideggeriana, diferenciándose en lo que esa propuesta quiere decir y cuáles son las consecuencias manifiestas de una larga historia de la metafísica que deberían atenderse. Según Heidegger, su maestro común, a partir de Aristóteles esa historia es la de una especificidad simbólico/cultural, cuya clave es una tendencia *onto-teo-lógica*, es decir, como la pregunta por lo universal que se dirige al ser y pasa a tratar a la vez y de manera irreductible al ser por excelencia o *causa sui*.

La especificidad por la que se vive lo universal, conforme pasa a ser más sutil, hace patente una historia doble de ideologías y comunidades, donde la primera narrativa rebasa a la segunda, y será lo que convierta a *la historia de la metafísica* en una *historia metafísica*.

¹¹ Jean-Luc Marion, *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*, Sígueme, Salamanca, 1999, pp.15-16.

¹²L. Wittgenstein, *op. cit.*, 6.11.

Regresando a Marion, le es claro que el Dios/Amor evangélico de la oración, en el que se nos invita a confiar y pide pobreza de espíritu, no es de ningún modo una idea o el conocimiento de un ente vía especulativa. Por eso mismo, empata la demostración rigurosa de los ateos con aquella que han ejercido históricamente algunos teólogos, sobre todo en Occidente, en su afán de probar la existencia de un ser supremo.

Se pregunta Stéphane Vinoloa: ¿qué queda entonces cuando la Teología no se propone más establecer que algún concepto coincide con Dios mismo? Podría responder que la especificidad no puede resumir el valor de las particularidades a partir de si sirven a un carácter especulativo sobre lo universal o, como sugirió Tanabe, tampoco lo individual puede ser el principio que resuma esa tendencia intelectual y comprometa de manera unívoca el desempeño y propósito de hacer teoría, que pueda hablarse de su historicidad y reflexionar sobre la mediación entre sentimiento, razón y moral.

De acuerdo con Vinoloa, para Marion es distinto hablar “acerca de Dios” de “a Dios”, es decir, rescata la alabanza, la formulación amatoria que no transmite información alguna sobre la realidad a la que se quiere llegar ni requiere fundarla para creer en ella.

Nada yace como puro significado; nos ocupa la realidad. Al decir *te amo*, nos hallamos en el simple hecho de decirlo. Quizás como sugerirían algunos místicos, *no se define para nuestro yo, un tú, el tú infinito/divino. En cambio, descubrimos ser el tú del yo, de Dios*. De confiar en que existe la realidad depende todo. Bien decía Xavier Zubiri, que *configurados bajo el poder de lo real*, “la institucionalización es la forma del espíritu objetivo, pero no es en manera alguna la esencia misma de lo religioso en cuanto tal”.¹³

VI. Interculturalidad de la Filosofía

No obstante, deseo apuntar que para Marion ese mismo orden de ideas pretende solucionar *por qué esa sola concesión sería hablar a lo inmediado*. ¿Dónde queda lo mediado? Cuando Tanabe se ocupó de lo impersonal, trataba de aterrizar en la historia de lo que es ser persona. Si insistió en hablar de la gracia –qué provoca que actuar sea grácil o sencillo– y de las consecuencias de esa atención, requirió de una filosofía *dela* y como mediación, que se explica desde el acto de tomar aún más en

¹³ X. Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza, Madrid, p. 17.

serio la propia crítica a la onto-teo-logía o a esa historia metafísica. La inercia de su pensamiento lleva un cambio: recurrir a una historia de la metafísica y la moral bajo la problemática vívida del individuo.

Para empezar, hay que decir que el principal cuestionamiento que podríamos hacerle a Marion es que su trabajo de desintoxicación, solución de vicios intelectuales en su teología, no ofrece un criterio suficiente de por qué no ir más allá y permanecer en los márgenes, no conceptuales, pero sí dogmáticos, de su tradición. Respalda su confesionalidad como un valor en sí / revelado, alternando esa creencia con una economía moral, estética y civilizatoria, confiándonos, sin embargo, solo a la primera. Esa actitud resulta para mí una evasión de las propias consecuencias de la apertura de su filosofía religiosa.

En gran medida, aunque no depende de la teoría del sujeto como principio ni lo tiene por tal, al sustraer su reflexión únicamente de la historia metafísica del cristianismo, pero no así de este último como una historia metafísica, queda limitado por el valor del yo, sin que germine un sentido que no sea solo mediado o inmediado, es decir, aquello que para Tanabe fue el valor de la historicidad, la Ética.

El filósofo japonés en mi opinión, hace un esfuerzo mucho mayor de interculturalidad. Se enraíza más en lo que me atrevería a llamar teoría de la atención, quizás en parte abordada en el proyecto de Marion, pero que Tanabe desarrolló mucho mejor desde esa inclinación por los elementos éticos del pensamiento: una impronta dialógica de la Filosofía de la Historia, donde confluyen su interés por las propuestas de la religión, los espacios de reflexión laicos y sincréticos, y toda huella de impresión humana.

Su interés por el budismo y el cristianismo viene de profundizar la práctica cotidiana del primero y la riqueza simbólica de los contenidos del segundo. No puede olvidarse que algo en común a ambas religiones es cierto giro antropológico (antropocéntrico casi nada en el budismo, mucho más en el cristianismo), giro de carácter inductivo.

Me atrevo a decir que el pensamiento de Tanabe, sin ser cristiano, es más católico, en la clave doble de una preocupación por los parámetros de la hegemonía cultural y por un éxtasis que, más que carecer de una amplitud medible, se modula solidariamente *por una duda hiata, un memento mori*, algo que ni es todavía plausible ni totalmente invisible.

Marion quizás podría abrirse al diálogo interreligioso. Cerca de ese interés, podemos encontrar también a Küng y su insistencia sobre una Ética Mundial, *Weltethos*, la cual, si puede ir más allá de un mínimo denominador común, ha de incorporar un ecumenismo

sin complejos o regionalismos inútiles. Tanabe es más consecuente al ir a los problemas desde lo que podría llamarse *diálogo intra-religioso*, es decir, el sentido de las creencias y su virtualidad para hacer crítica y vida desde una propuesta que no absolutiza ni la cultura ni lo racional; una tendencia que tampoco se totaliza a sí misma y que es verdaderamente creativa en sentido ético. Esto se entiende porque la imaginación que nos instituye no conceptualiza el valor futuro sino cómo dirigirse a él o, como sugirió Zubiri, “la religión es histórica ante todo y sobre todo porque la religión es la plasmación de la religación”.¹⁴

Finalmente, el mayor logro de Tanabe es identificar aquello insalvable en la mimetización de la Teoría del sujeto o la individualidad y la Filosofía de la Historia; si se quiere, rompe un espejo consciente de la inutilidad de la pregunta: ¿quién es la realidad y quién el reflejo? No niega el sentido de las preocupaciones detrás de una manera de hacer teoría que duda sobre el valor general o particular de una alienación, de casos heteronómicos y de la sensibilidad, suma de la coerción, la ignorancia y la violencia.

Pero, precisamente, lo que no queda claro es qué queremos decir por particular y general. Su historia, como sugeriría Richard Rorty, es la de una suerte de *dignidad*, el hijo de Dios, los derechos humanos, los de los países periféricos, poscoloniales, incluso los de los seres sintientes. En su ensayo *Derechos Humanos, Racionalidad y Sentimentalismo*, Rorty advirtió que quienes han pretendido negar o validar su racionalidad mediante una teoría del fundamento “[...] creyeron poder proporcionar un apoyo independiente para estas generalizaciones resumidas... pretender poseer semejante saber equivale a pretender saber algo que, aunque no es en sí mismo una intuición moral, puede corregir las intuiciones morales”. Sin embargo “la cultura de los derechos humanos parece no deberse en nada a un aumento del saber moral y, en cambio, deberse en todo al hecho de haber escuchado historias tristes y sentimentales”.¹⁵ El problema de lo objetivo o fundacional en Rorty parte de la misma temática sobre el principio de lo específico vuelto teoría según Tanabe.

¹⁴ X. Zubiri, *op. cit.*, p. 191.

¹⁵ Richard Rorty, “Derechos Humanos, Racionalidad y Sentimentalismo” en *Cali: Práxis Filosófica, Ética y Política* No 25, Universidad del Valle, Colombia, 1995, pp. 7-8.

VII. Lo subjetivo histórico; la subjetividad no reductible

Lo que hace falta para sanar en principios y vocación implica recuperar aquello no reductible del individuo en ese tema: la espontaneidad y cómo ésta puede dejar de presentar una contradicción al racionalizar lo alienante o coma moral y salvaguardar el valor de la razón y la cultura, es decir, la inclusión de la vida en la Filosofía.

Para Tanabe, fiel a la consciencia oriental, se habla del mismo criterio de valor cuando nos referimos a Dios y a lo que se quiere decir por individualidad en la Filosofía y en distintas acepciones de Historia. Representa la misma cuestión de una demostración rigurosa vía conceptos: ser incapaces de asegurar que el “valor / yo” que delimita la racionalidad de sus caracterizaciones, sean positivas o negativas, se asemeja al yo en tanto algo más que sujeto.

Recurriendo de nueva cuenta a Wittgenstein, para el filósofo vienés “el yo filosófico no es el hombre, no es el cuerpo humano, ni tampoco el alma humana de la cual trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite, no una parte del mundo”.¹⁶

La idea de un yo metafísico tampoco es *acerca de*. Si lo individual no implica asemejarlo a un principio suficiente o fundamental, es decir, si el sujeto no puede reducirse a sus conceptos, tampoco lo hace a sus experiencias, aunque estemos hablando de eso mismo, *de lo que querría decir experimentar*. Por eso, a mi entender, al preferir hablar de historicidad por encima de Dios y practicar su filosofía no desde la factura cultural de su pensamiento entre la tradición hermenéutica alemana y su budismo natal, Tanabe resuelve que lo espontáneo debe recuperarse, porque la vida no es a-conceptual y tampoco es a-histórica, al mismo tiempo que se aleja de su maestro Heidegger y renuncia a toda *onto-sub-logía*, es decir, a la idea del *subjectum* de la historia pensado como *puesto debajo*, tan sometido a la alienación y a la otredad que se piensa que ese dominio es su evidencia ontológica.

Si el éxtasis no es experiencia del sujeto ni tampoco un concepto sobre la realidad que a éste le aguarda, celestial o terrenal / futura o utópica, es entonces una parada donde son co-extensivas las sensibilidades, es decir, una epojé técnico / artística o historia disciplina, y un resultado moral distinto al mérito de esa reflexión o elaboración inmanente. *Parar de nosotros mismos* por una historicidad vuelta razón

¹⁶L. Wittgenstein, *op. cit.*, 5.641.

sensible en la libertad de redefinir lo importante por medio del pasado / lenguaje o genealógico, ahora apropiado y participativo.

Es interesante revisar los paralelismos entre la escuela de Kioto y el filósofo inglés Derek Parfit, que invita a cuestionarse por qué “suceda lo que suceda entre ahora y cualquier tiempo futuro, o bien yo existiré o bien yo no existiré. Cualquier experiencia futura será mi experiencia o no lo será”. Abrazar cierta impresión: si la identidad de uno no es suficientemente importante, si no somos nuestras experiencias, si la información de nuestro yo psico-físico y yo histórico no es lo que importa, ¿dónde yace la conexión moral?

Regalan lo mismo, la doctrina del no-yo budista o *anata*, y las elaboraciones utilitaristas de Parfit, basadas en la indeterminación y la vacuidad de nuestras impresiones de identificación que mueven a una duda doble sobre cualquier aseveración reduccionista y no reduccionista en la Filosofía y el sentido de la praxis moral.

Si el nexo conmigo mismo parece ausente en el futuro, no tiene entonces más importancia, en un sentido específico, que la de otros muchos nexos existentes. De hecho, mi muerte no debería provocar tan álgida perturbación ni siquiera en mí. Sin fundamento, como sugeriría Rorty, la evaluación de la metafísica es entonces, a lo sumo, un juicio sobre sus efectos o resultados, es decir, sobre el carácter de las especificidades que se producen y sobre la posibilidad de que éstas puedan ser o no ser una teoría crítica, una cultura intelectual y una práctica; una forma de vida más que menos deseable.

Hay que apuntar, como sugiere Juan Manuel Cincunegui, que “pese a las coincidencias entre las posiciones de Rorty y Parfit en lo que respecta a su enfrentamiento a las ontologías positivas, sus posiciones no son equiparables. De la noción de contingencia radical de la identidad humana, Rorty pretende extraer consecuencias éticas para determinar el estatuto de los agentes. Parfit, en cambio, utiliza su *descubrimiento* para separar de modo radical la supuesta conexión entre identidad y moralidad”.¹⁷

Negar un criterio de necesidad complejiza hablar de algo *que se siente*. Un mundo donde nada remitiera a nada sería un mundo sin seres humanos. La supuesta conexión entre identidad y moral puede ser negada por la realidad de lo espontáneo, pero esto, como pienso sugirió

¹⁷Juan Manuel Cincunegui. *Modelos de identidad, hermenéutica, filosofía analítica y el cuasi-budismo de Derek Parfit*, Universidad Autónoma de Barcelona, España, 2015, p. 1.

Tanabe, es a la vez la afirmación de un espacio técnico y un fluir sensible. La espontaneidad trata de ser una virtud a partir de la cual lo que va queriendo decirse por moral y lo que va queriendo decirse por identidad encuentran amplitudes co-extensivas, temporales y no temporales, espaciales y no espaciales, es decir, el pasado y algo que, si no es más, *nos encuentra en vida, la vida que encuentra* o la historicidad.

No hay un nexo entre Filosofía moral y de la Historia; hablamos de lo mismo: la atención / vida. Cuando Tanabe insiste en que lo absoluto no es completamente mediado ni inmediado, hablamos de la historicidad de manera *intra-vívida*, o mejor dicho, eso es estar vivos, algo que no puede ser ni totalmente inmanente ni totalmente virtual, ni solo histórico ni solo una garantía. *Si vivo, pienso, y así, vivo*. La mediación hecha historia es una espada de doble filo.

Hay alguien que no quiere ser herido y pretende empuñar el sable. Se entiende, ¿qué sería reflexionar sobre la vida si no se hace sentir la alienación de tal manera que se crea en una historia fuera de ella, fuera de toda condición de posibilidad que impone la idea de sujeto?

Si pienso es porque no quiero perderme en aquello que no me es claro en la heteronomía, el pasado. Si éste es historia, al afirmar yo aquello espontáneo no puedo reducirlo a una idea de mí porque me encuentro sin poder sustraerlo o reducirme al mundo.

VIII. Lo sensible y la auto-alienación ética

La Ética es entonces *autoalienación* contra el encanto del fetichismo por medio de su poder. Nadie controla ni regula conscientemente los nexos entre el pasado y lo concreto; se desarrollan espontáneamente, diría Cornelius Castoriadis,¹⁸ porque hay millones de particularidades. Esta disrupción del sentido de lo individual, que pretende ser lo universal. Y que, por ser esa misma pretensión, no puede serlo, anima, sin embargo, la coevolucionar.

El principio de lo individual transgrede e integra, radicaliza la especificidad como filosofía, pensamiento moral, revelando a la vez el sin sentido de los principios de no contradicción e identidad, en un intento nuevo de que se evidencie algo universal exclusivo histórico, algo que paradójicamente se resiste a lo sociológico a la vez que lo articula: la

¹⁸Cf. C. Castoriadis, "El imaginario social instituyente" en *Zona Erógena No 35*, Argentina, 1997.

universalidad de una historia trans-individual, hacer cultura a la ambivalencia, una *estabilidad / sentimiento*.

Esto sugiere un sí a lo disruptivo, no en un intento imposible por la des-alienación stirneana o la destrucción *unabomber*: se le debe convertir en la historia de una *teleonomía*, término según Jacques Monod,¹⁹ *sobre el reconocimiento de un propósito sin apelar a una causa final*, es decir, la narración de la rebeldía moral del propio mundo como libertad; cuando esto último, más que un principio, es *la vida*. No un principio de valor máximo como fundamento rector mínimo: hace falta la propia necesidad como *reflexión viva*.

Estar gracias a lo específico: reinterpretando la propuesta metanoética de Tanabe, es el *descubrimiento de que somos incluidos*. Sin descubrir al mundo o al yo en sí, en la impersonalidad de la otredad trascendente y la otredad inmanente, lo personal muta, lo inmediado es mediación y, como tal, es una historia, *registro vívido de quien intenta ver el cambio, pero solo queda en él la moral*. Entonces, lo específico es la ética, el nomos. Se requiere, como sugirió Raimon Panikkar,²⁰ una *ontonomía*.

Citando a Iris Murdoch y su libro *La soberanía del bien*: La Filosofía moral es el examen de la más importante de todas las actividades humanas, y pienso que ha de cumplir dos cosas. El examen debería ser realista [de] ciertos atributos identificables... considerados adecuadamente en toda discusión sobre la moralidad. En segundo lugar, ya que un sistema ético no hace sino abogar por un ideal, debería abogar por un ideal digno. La ética no debería ser meramente un análisis de la mediocre conducta corriente, debería ser una hipótesis sobre la buena conducta y sobre cómo puede alcanzarse. ¿Cómo podemos hacernos mejores?²¹

Si la Escuela de Kioto es caracterizada como conciliadora por encima de sincrética, procedimentalmente dialógica, se debe a esta manera de entender la Filosofía y las contradicciones de la Teoría de la Libertad. Se trata, no en exclusiva, de la detección de un problema moral o de intelección en la historia de la hermenéutica, pues la meta-noética de Tanabe mueve a tratar de distinguir cómo aquella es la Ética. La conceptualización de la libertad o lo individual no puede ser una razón suficiente, una cuestión de lo universal, sino de cómo el pensamiento

¹⁹Cf. Jacques Monod, *El azar y la necesidad*, Tusquets, Barcelona, 2016.

²⁰Cf. R. Panikkar, *Ontonomía de la ciencia; sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*, Gredos, Madrid, 1961.

²¹ Iris Murdoch, *La soberanía del bien*, Caparrós Editores, Madrid, 2001, pp. 81-82.

debe hacer evidente la experiencia y el nihilismo al pensamiento, la mediación en el campo psicológico. Decir lo contrario, implicaría, de hecho, renunciar a la Filosofía, aquella que entiendo fundamental como propósito para nuestra disciplina.

Necesitamos de lo real; es así que la historia de la razón no está ligada a la conceptualización de un individuo libre o de distintas determinaciones, sino a la historia de la personalidad. Siguiendo a un filósofo como Emmanuel Mounier, hablamos de la persona, *la realidad que vive el concepto* y que está en los esfuerzos de la razón por ser Ética.

La Filosofía de la Historia es una conversión directa y transversal en la historia de la personalidad, disruptiva y dialógica, en la creación de la autonomía, las identidades societales / históricas, en tanto *una práctica moral de la alienación*.

Si la Filosofía es Ética, la Filosofía de la Historia es su elaboración discursiva que, ante el problema de la discontinuidad –del sentido de identidad en la experiencia de millones de particulares, de historias con consecuencias y olvido– debe resaltar una hermenéutica, no de la continuidad sino del ideal mediado y que media.

Al final, el talante ético y la objetividad pasan por un proceso histórico de valorización de las sensibilidades, por el hecho de que *toda mediación es sentida*, tratando de decirnos y hacer pensable qué es y qué es sentir en la Historia, cómo se ha sentido y damos testimonio de ello a través de distintas críticas sociales, políticas y culturales que, quizás más que intersubjetivas, en efecto lo son como discurso histórico, pero pertenecen a la realidad que es una mediación o intra-subjetividad, una eternidad y un valor vital histórico-mediado; *una distintividad universal en el mismo sentido en que decimos que experimentamos la vida o llegamos a decir que queremos sentirla*.

Conclusiones

La Historia disciplina es tecno-sensible; la Historia sin un fin, entre distintos principios, es que *se haga sentir la Ética*, las crisis de la imaginación instituyente. No hago referencia a una *tecno-sofía*, a servir al propio orden de la *tecno-logía*, sino a un principio artístico de la mediación, donde la teoría de la Historia responde a las determinaciones prácticas de la sensibilidad. La autoafección, sin carecer de conceptos, no los hace auto-reductivos.

Empleo otra aproximación a lo absoluto: de acuerdo con el filósofo sudafricano John McDowell, es preciso reconsiderar el concepto mismo de naturaleza, si se quiere, co-figurada por la espontaneidad, dando respuesta a los posibles significados específicos de las historias, una estructura motivacional o, diría, técnico-estética. Atendiendo a su libro *Mente y Mundo*, percibimos un conflicto en la imbricación de la inteligibilidad racional y la experiencia, similar a lo que Marion quizás entendió como una reducción de la realidad a un tipo de intencionalidad, restándole al mundo ese mismo factor de ser real.

Actuamos dentro de lo que se forma o en la sensibilidad misma, por medio de los ejercicios conceptuales propios de la vida de un animal lábil que, en tanto historia, es de algún modo hacerse entender y tener praxis, los factores plásticos que articulan las traducciones de su sensorialidad, en tanto, "ya está configurada por el significado".²²

Para decir algo conceptualmente hace falta no supeditar la sensibilidad a la razón o el pensamiento a la técnica: hay una atención posible en la Historia como una disciplina no exclusiva de la academia, sino de aquella actitud a la que se refería Ivan Illich como *convivencialidad*. El encuentro con el pasado es un encuentro con lo que se quiera decir por mundo. Pero al ser ese pasado un encuentro con el pensamiento, hay que pensar en la identidad como mediación dinámica, el *no-orden*, es decir, partir de una cultura erótica como progresiva y posible *reducción de dominio*; una indagación cada vez más *simbólico / libre*. Para mí, ésta sería un socialismo hedonista, más polifónico y diáfano. Sin miedo, los historiadores debemos trabajar *en* y formar *la sensibilidad misma*.

²² John McDowell, *Mente y mundo*, Sígueme, Salamanca, 2003, p. 95.

Fuentes consultadas

- Bech, Josep María. *El pensamiento de la no-coincidencia*. Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2003.
- Castoriadis, Cornelius. "El Imaginario Social Instituyente" en *Zona Erógena* N° 35, Argentina, 1997.
- Cincunegui, Juan Manuel. *Modelos de identidad. Hermenéutica, Filosofía analítica y el cuasi-budismo de Derek Parfit*. España, Universitat Autònoma de Barcelona, 2015.
- Del Arco, Javier. "La escuela filosófica de Kioto como paradigma para una reflexión intercultural" en *Arbor* CLXXIX, 705, España, 2004.
- Domínguez, Atilano. "¿Por Marx y contra el marxismo? El Marx de Michel Henry" en *Anales del Seminario de historia de la filosofía*, vol. III, España, Universidad Complutense de Madrid, 1982.
- Hadot, Pierre. *La filosofía como forma de vida*. Barcelona, AlphaDecay, 2009.
- Han, Byung-Chul. *La expulsión de lo distinto*. Barcelona, Herder, 2017.
- Heisig, James. *Los filósofos de la nada*. Barcelona, Herder, 2002.
- Henry, Michel. *Fenomenología de la Vida*. Buenos Aires, UNGS-Prometeo Libros, 2010.
- Küng, Hans. *Proyecto de una ética mundial*. Madrid, Trotta, 1991.
- Marion, Jean-Luc. *Dios sin el ser*. Vilaboa, Ellago Ediciones, 2010.
- _____, *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*. Salamanca, Sígueme, 1999.
- McDowell, John. *Mente y Mundo*, trad., Miguel Ángel Quintana., 1ª ed. Salamanca, Sígueme, 2003.
- Monod, Jacques. *El azar y la necesidad*, trad. Francisco Ferrer Lerín. Barcelona, Tusquets Editores, 2016.
- Murdoch, Iris. *La soberanía del bien*, trad. Ángel Domínguez. Madrid, Caparrós Editores, 2001.
- Ortiz Coronado, E. Flavio. *Aporte de las religiones para la fundamentación racional de la moral en el orden mundial. Una mirada crítica a la ética mundial de Hans Küng*. Lima, Universidad Nacional Agraria La Molina, 2016.
- Panikkar, Raimon. *Ontonomía de la ciencia; sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía*. Madrid, Editorial Gredos, 1961.
- Rorty, Richard. "Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo", Trad., de Anthony Sampson en *Calí: Praxis Filosófica, Ética y Política*, No 25. Colombia, Depto. de Filosofía, Universidad del Valle, 1995.

- Tanabe, Hajime. *Filosofía como Metanoética*, trad. Rebeca Maldonado. Barcelona, Herder, 2014.
- Vinoloa, Stéphane. “Jean-Luc Marion y la teología. Pensar desde el amor” en *Teología Xaveriana No 186*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2011.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatuslogico-philosophicus*, trad., de Isidoro Reguera Pérez, Jacobo Muñoz Veiga. 1ª ed. Madrid, Alianza Editorial, 1999.
- Zubiri, Xavier. *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid, Alianza Editorial, 1993.

XI. ESCATOLOGÍA Y POSTHISTORIA . UNA
LECTURA DE ¿EL FIN DE LA HISTORIA ?
DE FRANCIS FUKUYAMA , A TRES DÉCADAS
DE SU PUBLICACIÓN

Omar Arriaga Garcés
Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Introducción

Por supuesto que no es posible comenzar esta breve revisión de ese documento de Francis Fukuyama que lleva por título “¿El fin de la historia?” (ensayo) sin tomar en cuenta el instante de su aparición, su momento histórico.¹

Es el verano de 1988, falta un año para la caída del Muro de Berlín y dos para que se disuelva la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). Pese a ello, la Unión Soviética ya ha colapsado desde adentro: hace un trienio desde que el entonces presidente Mijail Gorbachov dio inicio al proceso de reestructuración de la economía y la política de la URSS, conocido como *perestroika*. Occidente festeja.

Es desde ese contexto que Francis Fukuyama mira los acontecimientos y señala: “El año pasado hubo una avalancha de artículos que celebraban el fin de la guerra fría y el hecho de que la ‘paz’ parecía brotar en muchas regiones del mundo”.² Sin entrar en más detalles, tal panorama explica el tono francamente celebratorio que también emplea

¹ Se da preponderancia en este breve análisis al artículo de Francis Fukuyama de 1988, editado en la revista *The National Interest*, antes que al libro *El fin de la historia y el último hombre*, que verá la luz en 1992, debido a que condensa los elementos esenciales de manera más clara, sosteniendo la misma tesis: que una vez que la Unión Soviética ha cambiado de rumbo no hay ya lucha de ideologías y el liberalismo se ha impuesto en el mundo, doctrina económica a la que no duda en llamar la idea de Occidente (F. Fukuyama, “¿El fin de la historia?”, en *Estudios Públicos*, No. 37, 1990. Recuperado de <http://bioetica.org/cuadernos/bibliografia/fukuyama.pdf> (consultado el 27 de julio de 2018), p. 6).

² *Ibid.*, p. 6.

en ese texto el nacido en Chicago el año de 1952, como cuando afirma que “el liberalismo ha triunfado fundamentalmente en la esfera de las ideas y de la conciencia”.³

Se ha pasado más allá de la frontera de la historia hasta arribar a un estado casi metafísico, más propio de la escatología que del devenir político de las sociedades modernas, una clase de Edén mental, puesto que el liberalismo ganó pero sólo en el ámbito de la conciencia. Así lo entiende el politólogo quien de forma inmediata matiza su asección, exponiendo que “su victoria (la del liberalismo) todavía es incompleta en el mundo real o material”.⁴ Dicha incompletud no lo imposibilita para festinar, sin embargo, esa paz ansiada que parecía brotar en muchas partes del orbe y que, seguramente, no tardaría en alcanzarse en el resto de la totalidad, pues ante todo las ideas y la conciencia tienen un papel fundamental para la conformación de la realidad concreta, y la idea de Occidente terminaría por imponer su lógica. O al menos, tal decía Fukuyama que era el presupuesto.

Tres décadas después, aunque las condiciones políticas y sociales son semejantes y las previsiones del estadounidense continúan siendo vigentes (sobre todo para tener un punto de apoyo para leer el mundo en el que actualmente nos desenvolvemos), hay que apuntar que se han cumplido las expectativas de Fukuyama, aunque en una modalidad irónica: el triunfo de ese modelo económico, su premisa, es en efecto dominante en el planeta, pero se verifica sólo en idea, como concepto, con lo que su cumplimiento final (ese advenimiento de una única sociedad global pacífica), ese más allá ultramundano aquí y ahora que el autor promete en el texto, se ve continuamente diferido. Expresado de otra manera: los hechos no se ajustan a lo planteado por esa teoría económica.

³ De hecho, en el artículo Fukuyama se refiere al sentido que los cambios en la URSS están tomando, como se colige de unas palabras del Ministro de Relaciones Exteriores, Eduard Shevardnadze, que éste cita: “La lucha entre dos sistemas opuestos ha dejado de ser una tendencia determinante de la era actual. En la etapa moderna, la capacidad para acumular riqueza material a una tasa acelerada —sobre la base de una ciencia de avanzada y de un alto nivel técnico y tecnológico— y su justa distribución, así como la restauración y protección, mediante un esfuerzo conjunto, de los recursos necesarios para la supervivencia de la humanidad, adquieren decisiva importancia” (*ibid.*, pp. 29-30). Tal declaración, para Fukuyama, no es sino la aceptación del liberalismo económico y la entrada en el estadio posthistórico del mundo, aunque sólo de aquellas sociedades que han dejado de combatir ideológicamente unas otras: cabe decir: de aquéllas que han aceptado el liberalismo.

⁴ *Ibid.*, p. 7.

Resulta que la fuerza que vio nacer el liberalismo hace más de 200 años es también su talón de Aquiles.

I

La derrota de cualquier otra alternativa económica y política es una suerte de premisa que se repite a lo largo del documento de Fukuyama, tal como el *leitmotiv* que una y otra vez reaparece en una sinfonía, aunque de distinto modo, con variaciones: ora se refiere el autor al fin de la historia y a la pobreza, ora a la paz que ese desenlace conlleva; ora habla del fin de las ideologías y alude al hecho de que no se requerirán en el futuro milicias, ya que la política vendrá a ser reemplazada por la economía, al haber sido la historia el desarrollo del conflicto, la puesta en escena de una ideología que subsumía a otra, que se enfrentaba a otra y la vencía. No habiendo ideología, cualquier pugna tendrá que desaparecer, razona.

Con excepción de un único sistema, para el estadounidense “ni una sola teoría contemporánea respetable del desarrollo económico aborda seriamente la conciencia y la cultura como la matriz dentro de la cual se forma la conducta económica”.⁵ Sólo el liberalismo, además de partir del estadio de la conciencia, es respetuoso del desarrollo material, que es aquí el principal objetivo de todo movimiento al que propendan las sociedades humanas organizadas, en las que desde luego se incluyen esas conformaciones suyas denominadas cultura y conciencia, de las que ha brotado pero a las que a su vez nutre, en una relación de interdependencia.

Premisa reactualizada: “Aunque determinados regímenes del mundo real no aplicaran cabalmente estos ideales, su verdad teórica es absoluta y no puede ya mejorarse”.⁶ Es una verdad perfecta, una revelación habida en el seno de la *cultura de consumo*, de ahí que imperiosamente deba advenir un cese de los conflictos, una inmovilización y detenimiento de las ideologías: “al término de la historia no es necesario que todos los países se transformen en sociedades liberales exitosas, sólo basta que abandonen sus pretensiones ideológicas de representar formas diferentes y más elevadas de sociedad humana”.⁷ No hay forma más elevada de sociedad humana que la liberal, es la más perfecta, no es susceptible de

⁵*Ibid.*, p. 13.

⁶*Ibid.*, p. 14.

⁷*Ibid.*, p. 23.

mejoramiento. Por ello, “no existen bases ideológicas para un conflicto importante entre las naciones”.⁸ Sólo la paz se vislumbra en esa sinfonía inconclusa todavía, en proceso.

Con todo, el que la idea del liberalismo se imponga y paulatinamente las diversas sociedades se integren a ese concierto económico “no quiere decir que no haya ricos y pobres [...], o que la brecha entre ellos no haya aumentado en los últimos años”,⁹ advierte Fukuyama, lo que denota que entre realidad y teoría no es forzoso que se establezca una relación de suyo vinculante. ¿Por qué se arguye que el liberalismo es la doctrina económica más perfecta? ¿Puede ser que nuestro pensador identifique los hechos concretos, la dimensión fáctica de las cosas, con el propio lenguaje y el pensamiento que usa para cifrar los planteamientos liberales? De ser así, incurriría en una de las confusiones filosóficas más comunes: trabajar con conceptos y suponer que se está operando sobre el mundo material.¹⁰ ¿Se asientan las ideas de Fukuyama sobre esa dilogía de la mente?

II

El politólogo comenta que en 1806, tras las revoluciones francesa y estadounidense, en *La fenomenología del espíritu*, es Hegel el primero en aseverar “que la historia había llegado a su fin”.¹¹ Napoleón derrota a Prusia y, junto con ese Estado, desaparecen las pretensiones monárquicas de Europa. Tales proposiciones las recupera Fukuyama a partir de la lectura que del alemán realiza Alexander Kojève, como también indica Daniel Brauer:

[...] el final de la historia es hecho coincidir [...] con la época posnapoleónica como el advenimiento definitivo de una sociedad frente a la cual no se presentarán ya proyectos políticos alternativos y el hombre se dedicará a la realización de sus deseos privados en un mundo esencialmente despolitizado.¹²

⁸*Ibid.*, p. 29.

⁹Fukuyama, *op. cit.*, p. 16.

¹⁰ E. A. DalMaschio, *Platón. La verdad está en otra parte*, Impresia Ibérica/ Batiscafo, Madrid, 2015, p. 51.

¹¹Fukuyama, *op. cit.*, pp. 8-14.

¹² D. Brauer, “La filosofía de la historia de Hegel después del ‘Final de la Historia’” en *Revista Electrónica de Estudios Hegelianos*, año 10, No. 18, pp. 84-100. Recuperado de <http://>

Fukuyama mismo expresa¹³ que en los últimos dos siglos ha habido otras guerras y revoluciones que, sin embargo, no han conseguido cambiar la organización política y social que existe desde entonces: no habiendo ideologías, la política será desplazada por la economía y se convertirá casi en administración; sólo las reglas del mercado imperarán en un mundo despolitizado, fuera ya de las vicisitudes de la historia. Todo ello idealmente, claro está, en concepto. “A sus contemporáneos de mediados de siglo, la proclamación de Kojève sobre el fin de la historia debió parecerles el típico solipsismo excéntrico de un intelectual francés”,¹⁴ dice Fukuyama, adelantándose a las críticas, si bien ese juicio bien podría seguir siendo válido para su propia visión.

¿Qué tiene de diferente la teoría del estadounidense para que se afirme que, aunque nada esencial ha cambiado en dos siglos, ésta continúa cifrando el mundo en que habitamos? Esa transposición de planos real y discursivo, que se mezclan, y con los que Fukuyama apuntala su teoría, ¿de dónde le viene?, ¿qué se oculta en esa ambigüedad entre realidad y discurso?

Sin tratar de responder a dichas cuestiones, que no pueden evadirse pero para las que el espacio no alcanza, hay que apuntar que el autor nacido en Chicago esboza una contestación desde el inicio de su texto: “el concepto de historia como proceso dialéctico con un comienzo, una etapa intermedia y un final, lo tomó prestado Marx de su gran predecesor alemán, Georg Wilhelm Friedrich Hegel”. Prosigue en la misma página: “A diferencia de historicistas posteriores, cuyo relativismo histórico degeneró en un relativismo a secas, Hegel pensaba, sin embargo, que la historia culminaba en un momento absoluto, en el que triunfaba la forma definitiva, racional, de la sociedad y del Estado”.¹⁵ He aquí una hipótesis: la forma racional es tomada por el todo.

¿Cómo se llega a ese momento absoluto, como fuera del tiempo, luego del desarrollo de un principio, un medio y un final históricos? Si se opera en el plano de la conciencia, una eventual respuesta se delinea:

//revista.hegelbrasil.org/wp-content/uploads/2015/10/7-BRAUER-_.pdf-prova_.pdf,
(consultado el 27 de julio de 2018).

¹³Fukuyama, *op. cit.*, p. 25.

¹⁴*Ibid.*, p. 9.

¹⁵*Ibid.*, p. 7.

mediante la filosofía de la Idea,¹⁶ de lo que estaba ya al inicio, precediéndonos, lo que sólo en el presente está siendo recordado.

III

El idealismo transversal de Fukuyama, un desenlace prematuro de los conflictos modernos, que evidentemente conlleva una postura política (como él mismo dice cuando expone que “el liberalismo político ha venido siguiendo al liberalismo económico”),¹⁷ no se preocupa por indagar en el programa filosófico de Platón sobre el que Hegel construye, ni en hacer una separación de los planos inteligible y sensible, con lo que parece aceptar las reglas de la metafísica occidental. Tan así es, que el liberalismo toma el papel configurador que otrora tuvieron los cultos y las liturgias: “Otros impulsos religiosos menos organizados se han satisfecho exitosamente dentro de la esfera de la vida personal que se permite en las sociedades liberales”.¹⁸

El liberalismo permite otro tipo de conformaciones, siempre y cuando no sean tan organizadas, como para suplantarlos; es decir, son toleradas en su interior siempre que se mantengan al margen y no posean el poder de postularse como alternativas. Asimismo, el carácter metafísico que el autor confiere a la doctrina se vuelve manifiesto cuando la economía y la autorregulación del mercado asumen la capacidad de modelar el mundo material, adjudicándose el papel que en Platón tiene la Idea, aun cuando el chicagüense conceda que “el mundo material a su vez puede afectar claramente la viabilidad de un determinado estado de conciencia”, puesto que “los hombres han demostrado ser capaces de soportar las más extremas penurias materiales en nombre de ideales que existen sólo en el reino del espíritu, ya se trate de la divinidad de las vacas o

¹⁶ Hegel parte de la distinción fundamental que hay en Platón de un plano inteligible en el que se encuentran las esencias, las ideas que fundamentan lo que existe en este mundo, que, a su vez, es un plano sensible, en el que las cosas nacen y desaparecen, como apariencias que no tienen un sustento en sí mismas. A ello se agrega el origen de la filosofía en Hegel como recordación que preexiste en la conciencia: “frecuente ha sido el plantear una comparación global entre la concepción platónica del conocimiento como *anámnesis* y la concepción hegeliana de la historia de la filosofía como ámbito donde, mediante el recuerdo interiorizante de su pasado, la filosofía alcanza a concebirse plenamente a sí misma” (Barrios, “Hegel: una interpretación del Platonismo”, p. 126).

¹⁷ Fukuyama, *op cit.*, p. 18.

¹⁸ *Ibid.*, p. 25.

de la naturaleza de la Santísima Trinidad”.¹⁹ En este caso, casi podría agregarse: o bien, ya se trate del liberalismo económico, como ideal del reino del espíritu.

La complejidad de una tal teoría, que no dice su nombre en voz alta, llega inclusive a relegar otras conformaciones igualmente válidas a un segundo plano, como pueden ser el pensamiento o la poesía: “la lucha ideológica a escala mundial que exigía audacia, coraje, imaginación e idealismo, será reemplazada por el cálculo económico [...] En el periodo poshistórico no habrá arte ni filosofía, sólo la perpetua conservación del museo de la historia humana”,²⁰ se lee en la última página del artículo.

La economía surge como una variedad de la conciencia, soterrada por algún tiempo, pero que a partir de 1806 no dejará nunca más la escena, aun si su potencia epistemológica no concuerda con lo real: “las causas básicas de la desigualdad económica no conciernen tanto a la estructura legal y social subyacente a nuestra sociedad (la cual continúa siendo fundamentalmente igualitaria y moderadamente redistributiva), como a las características culturales y sociales de los grupos que la conforman, que son, a su vez, el legado histórico de las condiciones pre-modernas”.²¹

Fukuyama da así un giro a la teoría de Marx y busca el origen de la ambigüedad de su propia perspectiva en los hechos previos a su configuración. Existe todavía desigualdad, pero no depende de la lucha de clases que aquél señalaba sino de los propios grupos sociales: la pobreza persiste a causa de los propios grupos sociales.

Son esos grupos sociales al margen de la posthistoria, de su escatología económica, los responsables de no estar a la vanguardia, para lo cual el autor acude a la comparación canónica para el Occidente entre la forma de vida protestante (de riqueza y riesgo) y el camino católico (de pobreza y seguridad),²² declarando que ha sido inevitable que la primera venciera al segundo.²³

¹⁹*Ibid.*, p. 14.

²⁰*Ibid.*, p. 31.

²¹*Ibid.*, p. 16.

²²*Ibid.*, p. 13.

²³ Un ejemplo de la desigualdad y marginación en el texto lo brinda el autor a partir de la situación social en los Estados Unidos donde “la pobreza de los negros (...) no es un producto inherente del liberalismo, sino más bien la ‘herencia de la esclavitud y el racismo’ que perduró por mucho tiempo después de la abolición de la esclavitud” (Fukuyama, *ibid.*, pp. 16-17), una afirmación que es llamativa por dos razones. La primera:

IV

Sin historia, sin conflicto entre posiciones políticas encontradas (inclusive dentro de una misma sociedad: sin lucha de clases), sería cuestión de tiempo para que el liberalismo cambie el estado de cosas. Si aún hay marginación, ésta se debe al periodo anterior al surgimiento de dicha doctrina económica, sin ser consecuencia de su planteamiento, pese al colonialismo que imperó durante el siglo XIX. Envés ideológico del liberalismo.

porque la mano armada del liberalismo surgido a fines del siglo XVIII y principios del XIX fue el colonialismo, del que el nuevo liberalismo surgido después de la Segunda Gran Guerra —del cual Fukuyama es teórico indiscutible— no quiere hacerse cargo: “la mayoría de las sociedades ‘liberales’ europeas no eran liberales en cuanto creían en la legitimidad del imperialismo” (Fukuyama, *ibid.*, p. 27), apunta el ilinés. La segunda razón: porque aun cuando el neoliberalismo no trate de modo conceptual de la ocupación de territorios foráneos por medio de la milicia, su lógica es la de imponerse por obra y gracia del Mercado Común de una manera no menos coercitiva que con las ocupaciones decimonónicas de las potencias occidentales: “La vida internacional en aquella parte del mundo donde se ha llegado al fin de la historia, se centra mucho más en la economía que en la política o la estrategia” (Fukuyama, *ibid.*, p. 28). Pero para llegar a ello, habrá que abandonar el Estado fuerte que administra los servicios públicos, ya que “los mercados libres y los sistemas políticos estables —léase liberalismo— son una precondition necesaria para el crecimiento económico capitalista” (Fukuyama, *ibid.*, p. 12), comenta Fukuyama. La trama se cierra cuando el estadounidense ilustra sus palabras con el caso de la Unión Soviética, en la que “Gorbachov y sus lugartenientes parecen comprender suficientemente bien la lógica económica del mercado, pero al igual que los dirigentes de un país del Tercer Mundo que enfrenta al FMI, temen a las consecuencias sociales derivadas del término de los subsidios a los productos de consumo y otras formas de dependencia del sector público (...) La Unión Soviética, por tanto, se encuentra en un punto de bifurcación del camino: puede comenzar a andar por el que Europa occidental demarcó hace cuarenta y cinco años, un camino que ha seguido la mayor parte de Asia, o puede consumir su propia singularidad y permanecer estancada en la historia” (Fukuyama, *ibid.*, pp. 22, 30). Para el liberalismo retomado a partir de 1945, el denominado “Estado homogéneo universal” es la única alternativa, no hay lugar para las singularidades; de lo contrario, aquellos países que no adopten dicho modelo, seguirían “atrapados en la garra de la historia” (Fukuyama, *ibid.* p. 31). “¿Cuáles son las implicancias del fin de la historia para las relaciones internacionales? Claramente, la enorme mayoría del Tercer Mundo permanece atrapada en la historia, y será área de conflicto por muchos años más” (Fukuyama, *ibid.*, p. 26). Lo curioso al día de hoy es que precisamente el Fondo Monetario Internacional (FMI), “organismo que, más que ningún otro, es asociado en la imaginación popular con la expansión de políticas económicas ortodoxas o ‘neoliberales’”, reconoció hace dos años en el artículo “Neoliberalism: Oversold?”, de la autoría de sus funcionarios Jonathan D. Ostry, Prakash Loungani y Davide Furceri, que “Hay aspectos de la agenda neoliberal que no han funcionado como se esperaba (...) los costos en términos de aumento de desigualdad son prominentes” (BBC Mundo, “El insólito día en que el Fondo Monetario Internacional criticó el neoliberalismo”). El FMI acepta que el liberalismo incrementó la pobreza.

En Idea, como Idea, el liberalismo ha triunfado en definitiva para Fukuyama, pero uno de los principales problemas de esa sociedad posthistórica (hacia la que debiera encaminarse el mundo entero) es que los acontecimientos se encadenan como si aún existiera el plano de la Idea o como si sus leyes gobernarán un mundo sensible, emanado de otro inteligible, al que determinan el capital y su mecanismo de sustitución incesante. El dinero sustituye a la Idea de Belleza y, la mercancía, cobra el rol de apariencia. Y el mundo mismo cabe en el apartado de los diversos artículos que se venden en esa gran tienda en que se ha convertido el propio espacio.

La metafísica es técnica en sí, y no hay nada más técnico que la creencia en la autorregulación del capital y en su capacidad de intercambiarse por cualquier cosa, incluido el tiempo; ése que ya hace treinta años llevó al chicagüense a preguntarse por la “gran insatisfacción con la impersonalidad y vacuidad espiritual de las sociedades consumistas neoliberales”²⁴, resolviendo que fue por la pérdida de poder de la religión que el liberalismo pudo articularse. Liturgia y liberalismo son incompatibles.

Una vez que Occidente ha arribado a ese momento más allá de la historia, el politólogo abre un paréntesis para reflexionar y se pregunta si existen contradicciones *à la Marx* en el liberalismo, concediendo a la teoría del adversario presuntamente vencido una validez con la que él espera validar su propia propuesta, pues a pesar de todo el liberalismo es una ideología: “aun cuando el vacío que hay en el fondo del liberalismo es, con toda seguridad, un defecto de la ideología (para cuyo reconocimiento, en verdad, no se necesita de la perspectiva de la religión), no está del todo claro que esto pueda remediarse a través de la política”.²⁵

De hecho, la premisa sobre la que se sostiene “¿El fin de la historia?” vacila cuando en el texto se señala que “la manera en que un Estado define su interés nacional no es universal, sino que se apoya en cierto tipo de base ideológica”,²⁶ lo que implica que aun cuando salir de la historia significaría libertad económica y política entre las diversas sociedades, cada país decide en última instancia sus estrategias, de acuerdo a “un estado previo de conciencia”, que es inherente no a una doctrina específica sino a su cultura, sin que hubiera entonces ese “Estado

²⁴Fukuyama, *op. cit.*, p. 24.

²⁵*Id.*

²⁶*Ibid.*, p. 27.

homogéneo universal” que se menciona en distintas partes del artículo. El ilinés anota igualmente que, “según una escuela de teoría de las relaciones internacionales, que goza de popularidad académica, el conflicto es inherente al sistema internacional”.²⁷

Esto quiere decir que, si bien ha habido desde la segunda mitad del siglo XX una tendencia a la homogeneización, suscitada por la amplia difusión del liberalismo económico, las particularidades de cada sociedad (enraizadas en un estado previo de conciencia) no pueden explicarse vía una doctrina económica, lo que en sí mismo equivale a la aceptación de que no hay una única visión y organización de las cosas. La propia tradición, más que ser un lastre, es el suelo desde el que se interpreta y aprehende el mundo, desde el que se lee y se habita el mundo, lo que demuestra que no existe tal cosa como un progreso ilimitado o un estudio irreversible luego del cual ya no hay más nada.

V

Tras sendos análisis del fascismo y el socialismo a lo largo del texto (a los cuales descarta como alternativas posibles al liberalismo), Fukuyama se detiene en dos contradicciones que todavía persisten en el orden posthistórico: religión y nacionalismo.²⁸

Peculiaridades tienen todos los pueblos, pero al politólogo estadounidense le preocupan específicamente los grandes Estados, capaces de influir sobre otros y de volverse otra posibilidad política y económica, como es el caso de la Unión Soviética²⁹ pero también de China: “La cuestión central es el hecho de que la República Popular China ya no puede servir de faro de las diversas fuerzas antiliberales del mundo, ya se trate de guerrilleros en alguna selva asiática o de estudiantes de clase media en París”.³⁰ El asunto es que ninguna otra conformación de poder se presente como alternativa al nuevo sistema liberal.

La desaparición del marxismo-leninismo, primero en China y luego en la Unión Soviética, significará su muerte como ideología viviente de importancia histórica mundial. Porque si bien pueden haber

²⁷*Ibid.*, p. 26.

²⁸Fukuyama, *op. cit.*, p. 24.

²⁹*Ibid.*, p. 30.

³⁰*Ibid.*, p. 20.

algunos auténticos creyentes aislados en lugares como Managua, Pyongyang, o en Cambridge, Massachusetts, el hecho de que no haya un solo Estado importante en el que tenga éxito socava completamente sus pretensiones de estar en la vanguardia de la historia humana.³¹

Mientras que por un lado el nacido en Chicago parece percatarse de lo irreductible de la cultura y la tradición en las distintas sociedades, por el otro no tiene empacho en hacer visible que la importancia de las ideologías (cuando se afirma que han dejado de existir) depende del tamaño y del poder de quien las sigue: si un país profesa y opera con una ideología diversa del liberalismo no es de interés en tanto no se trate de una nación con la influencia suficiente para que otras la imiten.

Así como Marx exponía que, en cuanto el socialismo venciera, la humanidad abandonaría para siempre la prehistoria, de manera semejante Fukuyama propone que no dejará la historia todo aquel pueblo que no sea liberal, motivo por el que además de la religión se descalifica cualquier clase de nacionalismo, no sólo como una forma menguada de fascismo, sino como una lucha estéril de las sociedades que siguen estancadas en ese periodo en que la historia existía, de acuerdo al autor.

Las naciones históricas lo son porque no se han vuelto hacia el liberalismo, abandonando de una vez sus pretensiones de construir un Estado fuerte, tal como el islam, “Estado teocrático” que se yergue en el panorama mundial como una de las pocas alternativas que se articulan frente a la Idea de Occidente. “Pero la doctrina tiene poco atractivo para quienes no son musulmanes, y resulta difícil imaginar que el movimiento adquiera alguna significación universal”.³² Y si alguna vez resultó atractiva, el propio liberalismo a través de sus canales de divulgación se ha encargado de sostener lo contrario, como hace con todas aquellas conformaciones de poder que pudieran conducir a alternativas de organización.

Por ello, Fukuyama indica que, aunque habrá conflictos aun después de la historia, estos no serán de gran calado ni involucrarán a grandes naciones. Inclusive, el chicagüense describirá cómo será la agenda neoliberal en el futuro, es decir, en una especie de más allá escatológica que, no obstante, está al alcance de la mano, con su “cálculo

³¹*Ibid.*, pp. 30-31.

³²Fukuyama, *op. cit.*, pp. 24-25.

económico, la interminable resolución de problemas técnicos, la preocupación por el medio ambiente y la satisfacción de las sofisticadas demandas de los consumidores”.³³ Nada de ideales, imaginación, arte o pensamiento; sólo una larga paz llena de aburrimiento.

Pero el mundo posthistórico de Fukuyama se parece demasiado al periodo en que regía la historia, pues “la historia humana se debe entender como un diálogo o una competición entre diferentes regímenes o formas de organización social. Las sociedades se refutan unas a otras, a veces mediante la conquista militar, otras veces por la superioridad política o militar”,³⁴ lo que efectivamente realizan ahora mediante el libre comercio unos Estados sobre otros mediante organismos que en la imaginación popular aplican directrices económicas y, por tanto, políticas en distintas partes del orbe, pues para el liberalismo primero hay que encargarse de la conciencia.

El politólogo manifiesta por último que el mundo se dividirá entre sociedades históricas y posthistóricas,³⁵ que es lo mismo que decir que habrá quienes no entrarán al juego del liberalismo, ya sea porque no quieran hacerlo o porque no puedan alcanzar ese cielo mercantilista, atrapados como estarán en el invencible laberinto de la historia.

Conclusiones

El breve texto de Francis Fukuyama servirá a su autor para elaborar una obra más amplia, *El fin de la historia y el último hombre* (1992), cuyas directrices a grandes rasgos aparecen ya delineadas en el primer acercamiento de finales de la década de los ochenta, que festejaba la caída del comunismo para presentar un mundo en el que (a la manera de la física de Newton) no habría sino progreso incesante; no arte ni filosofía, no escisiones ni pensamiento disruptivo, no grandes conflictos sino confort, comodidad, lo que hacía patente que el fondo que se agitaba debajo del planteamiento del politólogo era una concepción mecanicista del tiempo, una historia lineal y sucesiva, diversa de la expresada por Walter Benjamin, Martin Heidegger o el propio Friedrich Schelling, una noción de la historia

³³*Ibid.*, p. 31.

³⁴ V. Hueso García, “Francis Fukuyama. El fin de la historia y el último hombre: Una visión optimista de la evolución de la historia” en *Las ideas estratégicas para el inicio del tercer milenio. Cuaderno de Estrategia No. 99*. Madrid, 1998, p. 198.

³⁵Fukuyama, *op. cit.*, p. 31.

que sería desmontada por Nietzsche y denunciada como síntoma del nihilismo. No en balde el título del libro del nacido en Chicago hará eco de los últimos hombres de Zaratustra que han inventado la felicidad.

Y es que aun cuando el antiguo dios falleciera, no parece que su trono haya desaparecido, o que Occidente se haya percatado de ello, con lo que el mercado realizaría una tentativa por tomar su sitio, una más, sustituyendo con el dinero y la mercancía la dialéctica entre Idea y apariencia, dotando a la técnica de contenidos metafísicos, operando como si todavía existiese un plano suprasensible. No obstante, a más de siglo y medio de haber llegado a su culmen ese proceso, el propio Fukuyama reconocería en el ensayo que detrás del ansiado Estado homogéneo universal no estaría latiendo sino el vacío y que el nuevo liberalismo, omnímodo y tentacular, era incapaz sin embargo de dotar de sentido a las sociedades humanas. Pero todo podía sacrificarse en aras de la felicidad ecuménica, que ya conceptualmente había sido alcanzada.

Se trata de una exposición contradictoria para el propio autor, que ya habla de los países atrapados aún en la historia y ya de que los Estados son de suyo ideológicos, que ya indica que las condiciones premodernas son las que han suscitado atraso con respecto a una presunta vanguardia económica y que señala pese a ello que la felicidad no satisface del todo a las personas. El liberalismo toma el lugar que ocupaban las religiones y recuerda que de la pugna entre catolicismo y protestantismo los primeros se estancaron en su seguridad y los segundos se expusieron al peligro y al riesgo. Por eso triunfaron, según Fukuyama. Por eso tal doctrina es incompatible con las liturgias, aunque se reconoce que no llena un cierto vacío.

Igualmente, el estadounidense se desvincula del colonialismo que fuera envés del liberalismo y que hoy día se presenta como mercado común, nuevo liberalismo, con instrumentos de control como el FMI o el Banco Mundial, que han dictado las pautas a los más distintos gobiernos alrededor del orbe, interviniendo de manera directa; pero, hace notar que sólo el poder y la amplitud tienen significación en el mundo liberal, al que el resto de países parecen no interesarle, en tanto no tengan una alternativa que pueda suplantar tal estado de cosas. Resulta llamativo, empero, la descalificación del islam que el autor se sirve plasmar en el documento, dando por sentado que no es una vía universal, aunque manifestando un cierto grado de inquietud al tomarse el tiempo de hablar de éste, lo que es comprensible por el amplio bloque que constituye el

mundo árabe, musulmán en su gran mayoría, con una fuerte presencia también en Sudeste Asiático. Y ha sido ése el estandarte de Occidente: condenar la diferencia, no conferir validez a otra posibilidad de conformación del mundo; en el caso del liberalismo, como si se tratara de un estadio irreversible al que ha llegado la humanidad.

A más de tres décadas, sin embargo, lo evidente es que pese a su colapso momentáneo, tanto Rusia como China surgen como serias opciones que postulan una organización multipolar y no unívoca, un nuevo orden, lo que en cierta medida implica un cambio de dirección, si bien estos países que descartaba Fukuyama han logrado prosperar al adaptarse, manteniendo un Estado fuerte como el que el nuevo liberalismo pretendía disolver, pero adoptando paradójicamente esa doctrina económica europea: si el fin de la historia florece, si avanza hoy día el liberalismo, es precisamente por esas dos naciones que fueran comunistas, que abrazan una ideología extraña (que se postula capaz de fundir en su interior todas las ideologías), a la cual dotan con los elementos y el horizonte de su propia cultura. El conflicto parece inevitable.

El fin de la historia se cumple de modo paródico, no sin ironía, pues el cambio llega por medio de lo que se proclamaba justamente lo contrario. Y la historia no se detiene, no se ha detenido. Las ideologías adoptan otros nombres, se camuflan, se mezclan. Ya no hay cielo de ideas ni mundo de apariencias, pero se vive como si aún existiesen. Todo recomienza. Hay que plantear otro tipo de historia.

Fuentes consultadas

- Barrios, M. "Hegel: una interpretación del Platonismo". *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 29, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1995, pp.125-148.
- BBC Mundo. (29 de junio de 2016). "El insólito día en que el Fondo Monetario Internacional criticó el neoliberalismo", en *BBC.com*. Londres Recuperado de <http://www.bbc.com/mundo/noticias-36612298> (consultado el 5 de agosto de 2018).
- Brauer, D. "La filosofía de la historia de Hegel después del 'Final de la Historia'", en *Revista Eletrônica Estudos Hegelianos*, Ano. 10, No. 18. 84-100. Río de Janeiro, 2013. Sociedad de Hegel Brasileira. Recuperado de http://revista.hegelbrasil.org/wp-content/uploads/2015/10/7-BRAUER-_.pdf-prova_.pdf (consultado el 27 de julio de 2018).
- Dal Maschio, E. A. *Platón. La verdad está en otra parte*. Madrid, Impresia Ibérica/ Batiscafo, 2015.
- Fukuyama, F. "¿El fin de la historia?", en *Estudios Públicos*, No. 37, Verano. 5-31. Centro de Estudios Públicos (CEP). Santiago de Chile, 1990. Recuperado de <http://bioetica.org/cuadernos/bibliografia/fukuyama.pdf> (consultado el 27 de julio de 2018).
- _____, *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona, Planeta, 1992.
- Hueso García, V. "Francis Fukuyama. El fin de la historia y el último hombre: Una visión optimista de la evolución de la historia", en *Las ideas estratégicas para el inicio del tercer milenio*. Cuaderno de Estrategia No. 99. Instituto Español de Estudios Estratégicos (IEES). Madrid, 1998. pp. 197-205. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4553618.pdf> (consultado el 29 de julio de 2018).
- Ostry J. D., Loungani P. y Furceri D. "Neoliberalism: Oversold?" en *Finance & Development*, Vol. 53, No. 2. 38-41. Washington, 2016. Fondo Monetario Internacional (FMI). Recuperado de <https://www.imf.org/external/pubs/ft/fandd/2016/06/pdf/ostry.pdf> (consultado el 5 de agosto de 2018).

Sanmartín Barros, I. "El fin de la historia en Hegel y en Marx", en *História da Historiografia. Revista Eletrônica*, No. 12. 100-118. Universidade Federal de Ouro Preto. Mariana, 2013. Recuperado de <https://historiadahistoriografia.com.br/revista/article/viewFile/630/381> (consultado el 27 de julio de 2018).

Lo que a nosotros se presenta como una cadena de acontecimientos, el ángel de la Historia lo ve como una catástrofe que acumula sin cesar ruinas sobre ruinas, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer los fragmentos.

Walter Benjamin (1940)



Asociación
Interdisciplinaria para el
Estudio de la Historia de México

Filosofía de la historia: Una introducción iconoclasta
editado por la Asociación Interdisciplinaria para el Estudio de la
Historia de México, A.C., se terminó de imprimir en junio de 2022,
talleres de Litográfica Ingramex, S. A. de C. V., (Centeno, 162-1,
Granjas Esmeralda), en Iztapalapa, C. P. 09810,
Ciudad de México, México.

Se tiraron 50 ejemplares.

ISBN: 978-607-99719-2-2

Diseño editorial por Gabriela Rivas Enciso y Brenda Laguna

En las reflexiones que ofrecemos en este volumen se podrán encontrar exposiciones sobre posturas acerca de la filosofía de la historia que podemos considerar como clásicas y canónicas, entre las que se encuentran Kant, Marx y Dilthey, pero hemos buscado también abrir estas páginas a quienes han buscado establecer posturas críticas que contrastan con las posturas tradicionales sobre la historia y que incluso han ofrecido una visión a contracorriente. Es el caso de Nietzsche, Kierkegaard y María Zambrano, pasando por la escuela de Kyoto, Enrique Dussel y Bruno Latour. Si bien no se trata de un mapa de ruta absolutamente novedoso y transgresor, sí buscamos que sea una narración ampliada con nuevas voces de cómo los pensadores y pensadoras han pensado sobre la historia. Se trata de salir de una interpretación de la historia dominada por Marx y Hegel, para escuchar nuevas posiciones que nos ayuden a comprender cómo debe pensarse el transcurrir del tiempo, nuestro tiempo.



Asociación
Interdisciplinaria para el
Estudio de la Historia de México