

LA CONCIENCIA HISTÓRICA

APROXIMACIÓN AL
FENÓMENO DE
LA CONCIENCIA HISTÓRICA
CONTEMPORÁNEA



Alfonso Camargo Muñoz, Ph.D**

Recibido: 1 de septiembre de 2010

Aprobado: 6 de octubre de 2010

| | | | | | | |
|------------------------|----------------|------|-------------------------|--------------|------|-----------------|
| Quaestiones Disputatae | Tunja Colombia | Nº 7 | La conciencia Histórica | Pag. 27 - 48 | 2010 | julio-diciembre |
|------------------------|----------------|------|-------------------------|--------------|------|-----------------|

Resumen

Este artículo presenta el producto final de una investigación filosófica realizada en torno a la formación de la conciencia histórica a través del análisis de la concepción histórica de los pensadores más importantes que han desarrollado el tema en el mundo occidental. Comenzando por la concepción histórica del mundo antiguo, se exponen los planteamientos de los pensadores más decisivos que constituyen la

modernidad hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XX. La investigación finaliza con una conclusión sugerente: no sólo se abre la historia hacia el pasado y hacia el futuro sino también hacia otras direcciones que sólo el espíritu puede desplegar y que pertenecen a los insondables secretos del Dios-misterio.

Palabras clave: conciencia histórica, humanidad, proceso, pasado, presente, futuro.

**Este artículo es producto final de una investigación sobre la formación de la conciencia histórica, realizada en la Facultad de Filosofía de Catalunya de la Universidad Ramón LLull de Barcelona (España) durante el proceso de doctorado comprendido entre los años 2000 y 2005.*

***Licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad Santo Tomás. Magíster en Filosofía por la Universidad Gregoriana de Roma. Doctor en Filosofía por la Universidad Ramón LLull de Barcelona*

(España). Ha dirigido las siguientes publicaciones: Testigos de la Esperanza, El Padrinito. Autor de, Religiosidad popular y evangelización. Autor de artículos publicados en Quaestiones Disputatae 2, 3, 4, 5, 6. Actualmente es profesor titular de Humanidades de la USTA Tunja y dirige la presente Revista. Miembro de la Academia de Historia Eclesiástica de Boyacá. Contacto: alfonsocm@hotmail.com; acamargo@ustatunja.edu.co



HISTORICAL AWARENESS

An approach to the phenomenon of contemporary historical awareness

Abstract

This article presents the end product of a philosophical research done on the formation of historical awareness through the analysis of the historical conception of the greatest thinkers who have developed this theme in the Western world.

Starting with the historical conception of the ancient world, this paper shows the approaches of critical thinkers that constitute modernity until the second half

of the twentieth century.

The investigation ends with a suggestive conclusion: history is not only open towards the past and the future but also in other directions that only spirit can display and which belong to unfathomable secrets of God's mystery.

Keywords: historical awareness, humanity, process, past, present, future



LA CONSCIENCE HISTORIQUE

UN RAPPROCHEMENT AU PHÉNOMÈNE
DE LA CONSCIENCE HISTORIQUE CONTEMPORAINE*

Résumé

Cet article présente le produit final d'une recherche philosophique réalisée autour de la formation de la conscience historique à travers l'analyse de la conception historique des penseurs les plus importants ayant développés ce sujet dans le monde occidental. Commenant par la conception historique du monde ancien, on y expose les approches des penseurs les plus décisifs, qui constituent la modernité jusqu'au début de la deuxième moitié du XXe siècle.

L'enquête se termine par une conclusion suggestif: l'histoire s'ouvre, non seulement, vers le passé et vers l'avenir, mais aussi vers d'autres directions que l'esprit ne peut déployer et appartient à des secrets incalculables du Dieu-mystérieux.

Mots clés: conscience historique, humanité, processus, passé, présent, avenir.

Introducción

Cuando la historia deja de ser indiferente a nuestros ojos y comienza a ser parte de nuestra propia vida; cuando el pasado deja de ser un amplio capítulo más o menos desligado del presente para convertirse en un hecho fundante de lo que hoy somos; cuando concebimos el futuro ya no como un devenir del todo incierto sino como un proyecto realizable, podemos pensar que está en curso una transformación de nuestra conciencia histórica (Jaspers, 1968).

Podemos preguntarnos con Nicolás Berdiaeff (1971),

¿De qué modo se ha constituido lo “histórico” en el devenir de la conciencia humana, en la historia del espíritu humano? ¿De qué modo la conciencia humana ha llegado a asumir el evento histórico, el proceso histórico? ¿De qué manera surge por primera vez la conciencia de que la historia se realiza, que existe una particular realidad que llamamos mundo histórico, movimiento histórico, proceso histórico? (p. 33).

Estas y muchas otras preguntas continuarán abiertas a lo largo de nuestra investigación. No pretendemos encontrar respuestas definitivas. Uno de los principales objetivos de este trabajo es, ciertamente, aproximarnos lo mejor posible al fenómeno de la conciencia histórica.

Emmanuel Mounier (1963a) apela a una analogía bastante familiar para hablar de la formación de la conciencia histórica de la humanidad, al compararla con la formación de la conciencia de un niño. En la temprana edad el niño apenas tiene conciencia de las cosas puntuales del presente, pero a medida que madura se va ampliando “hacia delante y hacia atrás el campo de la duración que él abarca al mismo tiempo que el momento presente” (p. 595).

Si es así, ¿podríamos pensar que la humanidad no siempre ha pensado su historia ni se ha pensado a sí misma en la historia? ¿Qué le pudo haber faltado al hombre de la antigüedad, por ejemplo, para poseer una conciencia histórica tal como la poseemos hoy? ¿Qué factores debieron confluír para que el hombre llegara a adquirir la conciencia de lo histórico? Pero además, por otra parte, hemos de preguntarnos: ¿es que acaso tener conciencia de la historia significa que hay realmente una historia? Y si la hay, si la ha habido siempre, ¿por qué la humanidad no siempre ha tenido conciencia de ella?

Lo que de antemano no se puede negar es que el hombre ha sido testigo del devenir. La misma historia atestigua que las generaciones han sido conscientes al menos de unos ciclos de duración que comprenden los periodos entre la vida y la muerte, entre el pasado más o menos cercano y el presente, han podido constatar el ciclo de las estaciones que se suceden dentro de un periodo de tiempo más o menos determinado, del paso del día a la

noche y de esta a aquel, o de la duración que se constata en el movimiento de las cosas y de los acontecimientos y por el cual el hombre puede experimentar la espera y el cumplimiento de estos. Sin embargo, como veremos, parece que este factor no es suficiente para poder hablar de una conciencia de lo histórico a lo largo de la historia de la humanidad tal como la concebimos hoy.

Como todos los pensadores contemporáneos que participan del debate sobre el sentido de la historia (Jaspers, 1968a), Emmanuel Mounier (1963a) constata que la conciencia histórica sólo desde el siglo XIX “ha adquirido unas proporciones, una urgencia, que se imponen a nosotros como un hecho nuevo y característico de nuestra época” (p. 595).

El pensador francés cree que después de haber sido ignorada por mucho tiempo, la historia ha llegado hoy a adquirir un valor no reconocido en ninguna otra época de la humanidad. Si bien el hombre antiguo ya se preguntaba por sus propias tradiciones y costumbres, comparándolas con las de los pueblos vecinos, reflexionaba sobre el origen y la utilidad de las instituciones que se encontraba en el momento en que se percataba del mundo y de sí mismo, indagaba por la verdad de los personajes importantes que aparecían emparentados con su propia realidad, y en definitiva, se preguntaba por la herencia cultural que lo constituía; si bien el hombre de la antigüedad no cesaba de interrogarse particularmente por los acontecimientos que se repetían y que le sugieren ciertas leyes constantes en la naturaleza, su nivel de cuestionamiento no es comparable con el del hombre moderno que no sólo se pregunta y reflexiona sobre tales realidades, sino que intenta descubrir una conexión interna entre unas y otras e intuye un cauce histórico en el que se entrelazan los acontecimientos que van tejiendo la historia universal, y que, en definitiva, se plantea si “cuanto el hombre ha realizado y ha vivido ha sido ejecutado y vivido desde algo y para algo, ha tenido, propiamente hablando, un sentido” (Ferrater, 1955, p. 33).

Esta particular capacidad del hombre de plantearse el problema del sentido de la realidad histórica se suele denominar conciencia histórica. Así lo hace, por ejemplo, Karl Jaspers, para quien “el sentido de nuestra propia vida está determinado por la manera como nos sabemos en el conjunto, por la manera como establecemos el fundamento y la meta de la historia”, (Jaspers, 1968a, p. 341) y en definitiva, por la conciencia que poseemos de nuestro puesto en el mundo.

Cuando nos referimos a la conciencia histórica en la obra de Mounier, también nos referimos fundamentalmente al hecho de que el hombre se da cuenta de sí mismo y de su papel en el mundo. O, para decirlo de manera más precisa, se va dando cuenta. Este irse dando cuenta es lo que podemos constatar no sólo en el individuo que indaga por el sentido, sino en la humanidad entera que se interroga. El hecho de que hoy se tenga una mayor conciencia histórica de la que poseyeron los hombres del

siglo XIX, o que hoy nos inquiete más lo que desconocemos del pasado que a los siglos precedentes, o que la humanidad entera sienta que el futuro está en gran medida en sus manos, y si bien, no deja de mirarlo con temor, experimente su responsabilidad, es una prueba de que el sentido de lo histórico es algo dinámico en el hombre.

Pero, "que haya una historia no quiere únicamente decir que las cosas pasan, escribe Mounier (1963a). Podrían pasar, ser intensamente vividas y no dejar ninguna huella en la memoria de ningún ser del mundo, ya fuese una conciencia limitada o una conciencia universal" (p. 595).

No basta con la memoria de las cosas o de los acontecimientos para que haya una historia. La coexistencia de memorias sólo podría fundar historias. Afirmar que hay una historia significa, al mismo tiempo, afirmar una continuidad y un sentido, esto es, una dirección, una significación y una meta. Ahora bien, dado que la conciencia de lo histórico "por extraño que pueda parecer, como afirma Candide Moix (1969), no es una evidencia del espíritu humano" (p. 324), cabe preguntarnos por sus orígenes y su desarrollo.

Por motivos metodológicos, particularmente, vamos a seguir en este apartado un orden cronológico que nos permita partir del mundo antiguo y, en un recorrido a lo largo del mundo occidental, detenernos en aquellos períodos que han sido significativos para el reconocimiento del destino histórico de la humanidad.

La conciencia histórica en el mundo antiguo

Es prácticamente unánime la opinión que "debido a la convicción, por los antiguos sentida, de una ley inexorable y fatal que los regía, no llegaron a dos factores concretos e indispensables que articulan el sentido histórico: el papel trascendente de la actividad libre en el proceso temporal, y la función unificadora de un ideal común (universal) al que tendiera ese proceso" (Cruz, 1995, p. 91).

La concepción circular del tiempo les habría impedido una visión histórica de la existencia. "El movimiento circular excluye un comienzo y un fin absolutos. A lo sumo, el comienzo es relativo, pues volverá a ser comienzo en el próximo ciclo" (Cruz, 1995, p. 92). El "todo fluye" de Heráclito, igualmente, está concebido dentro de esta visión circular del tiempo.

Platón plasma su visión de la historia en varios de sus tratados, pero especialmente la encontramos en el *Critias*, donde nos describe las tres edades, que parecen ser una reducción de las expuestas por Hesíodo en *Los trabajos y los días*. Aunque sugiere la idea de un devenir humano, lo hace en el marco de la concepción cíclica de la vida caracterizada por la sucesiva

decadencia que estas edades presentan en las condiciones materiales y morales de los hombres mismos. Igualmente en *El Político*,

Para explicar el sentido de la periodicidad de los ciclos, Platón imaginó un aparato suspendido de una cuerda que representaba los movimientos del cielo. De modo que lo divino movería sólo en un sentido el aparato y, una vez trezado a fuerza de vueltas, lo dejaría volver de suyo rápidamente, con lo cual se produciría un giro inverso acelerado al principio y lento al final. El progreso se debería a lo divino; el regreso y la decadencia a la obra humana (Cruz, 1995, p. 96).

Aristóteles (1990), para quien el universo es esférico y todo movimiento es de rotación, cree que todo gira alrededor de un centro: la tierra. El cambio se sucede gracias al movimiento "que imprime el movimiento primero, movimiento eterno y único" (1990, p. 315). Esta concepción circular del tiempo hizo pensar a Aristóteles que "las civilizaciones se alternan y repiten en un proceso de ascensión y de caída" (Cruz, 1995, pp. 104-105). El ser humano, sin embargo, según esta concepción, posee una naturaleza invariable que lo define y fija sus límites. El hombre es ya lo que pudo llegar a ser.

Hoy domina la convicción de que la conciencia de lo histórico está ausente del pensamiento antiguo (Mounier, 1963a). Una concepción cíclica del tiempo y la idea griega de decadencia hacen que tal conciencia de la historia sea extraña al pensamiento griego. "El tiempo aparecía para este como imperfección desprovista de sentido e indigna de ser tenida en cuenta. El ser verdadero era para este pensamiento inmovilidad" (Mounier, p. 596).

No negaba la existencia real del mundo como lo sostenía el mundo hindú, pero optaba por otro tipo de inmovilidad: el tiempo apenas posee un movimiento circular, denominado eterno retorno.

Así, "conjuntamente y con un mismo movimiento niegan la existencia de una unidad de la historia, y se quejan por la desgracia de un mundo donde nada es jamás verdaderamente nuevo" (Mounier, p. 596)¹. Bajo esta concepción circular del tiempo se hace imposible dirigir la conciencia al futuro, en el cual se cumple la

1. N. Berdiaeff (1971) afirma, en el mismo sentido, que "la conciencia de la historia fue extraña a la cultura, al mundo y a la conciencia helénica. En el mundo helénico no existió el concepto del devenir histórico, los máximos filósofos griegos no pudieron elevarse hasta la conciencia del devenir histórico; en los máximos filósofos griegos falta una filosofía de la historia; en Platón, en Aristóteles, en ninguno de los mayores filósofos griegos es posible encontrar una concepción de la historia. (...) Todo esto está profundamente relacionado con la concepción y la percepción del mundo de los griegos. Los griegos percibían el mundo estéticamente, como cosmos perfecto y armónico. Los clásicos griegos, que expresan al máximo el espíritu griego en su fuerza y en su debilidad, percibían estáticamente el universo, cultivaron una especie de contemplación clásica de las proporciones del cosmos. Todo esto es característico de todos los pensadores griegos incapaces de percibir el proceso histórico, el devenir histórico que veían sin origen, sin fin, sin principio, siempre repitiéndose, en el cual todo circula eternamente y todo retorna" (p. 33).

historia y en el cual deben estar el centro y el éxito de la historia, y no en el pasado (Berdiaeff, 1971).

Pero, “¿de qué depende el hecho de que los griegos, los cuales enriquecieron la historia del espíritu humano con grandes descubrimientos, no conocieron y no comprendieron la historia, no conocieron y no comprendieron lo 'histórico'?” (Berdiaeff, 1971, pp. 34-35).

Según este autor, se debió al hecho de que los griegos no conocieron la libertad, materia prima de la historia. El griego se sometía a los hechos. Porque el mundo helénico no tuvo conciencia de la libertad del sujeto que hace la historia, le fue imposible alcanzar la conciencia de lo histórico. Para la mentalidad griega, la forma prevalece sobre el contenido: en el arte, en la filosofía, en la política, en todos los sectores de la vida helénica el principio formal prevalece sobre el material, sobre el contenido, al cual está unido el principio irracional de la vida humana. Este principio irracional es precisamente el principio de la libertad (...) (Berdiaeff, 1971, p. 33).

Tanto Mounier como Berdiaeff, creen que para encontrar los orígenes de la conciencia del devenir histórico debemos dirigirnos al pensamiento del antiguo Israel, el cual concibió el proceso histórico en clave mesiánica. Su conciencia puesta en el Advenimiento del Mesías permitió la concepción lineal del tiempo (Mounier, 1963a, p. 596). En el libro de Daniel, escribe Berdiaeff (1971), “se advierte el proceso de la humanidad como un drama que porta a un determinado fin” (p. 34). El desenlace de la historia será la instauración del Reino definitivo y universal del Señor de la historia.

A partir de esta tentativa de construir una concepción nueva de la historia, el cristianismo inaugura definitivamente un nuevo grado de conciencia histórica. Si bien en el mundo clásico podemos encontrar valiosas intuiciones sobre la unidad de la naturaleza humana, será con el cristianismo que la unidad del género humano, derivado del acto de la creación y de un posible destino común, se convierte en verdad fundamental, confiriéndole a la historia el principio de unidad.

La visión cristiana de la historia encontró su expresión clásica en *La ciudad de Dios* de San Agustín². Aunque su concepción es esencialmente teológica, posee también abundantes y ricos elementos filosóficos. Para el obispo de Hipona, escribe K. Jaspers (1968b),

la historia universal es la historia de la creación del mundo y el estado primitivo, la caída del primer hombre y el consiguiente estado de

pecado original del linaje humano, la encarnación de Dios y la redención. Ahora nos hallamos en la temporalidad, de duración indefinida, que terminará con el fin del mundo (...) (p. 165).

En la temporalidad la historia se desenvuelve, sostiene Christopher Dawson (1964), refiriéndose al pensamiento agustiniano, “como un conflicto incesante entre dos principios dinámicos encarnados en dos órdenes sociales: la ciudad del hombre y la ciudad de Dios” (p. 293). La primera habría tenido su origen en Caín y el pecado, y representa el habitante de este *saeculum*, la segunda en Abel y su vida grata a Dios, y representa el *peregrinus* que encamina sus pasos hacia un objetivo trascendente (Löwith, 1990). Estos dos órdenes pertenecen, sin embargo, a una única sociedad humana, ligada por el lazo indisoluble de una misma naturaleza (Ferrater, 1955). Por esta razón, hay sólo una historia que es universal (Löwith, 1990) y ocurre sólo una vez (Ferrater, 1955). “Después no habrá sino el Reino de Dios y el Infierno” (Jaspers, 1968b, p. 165).

En San Agustín se “destaca por primera vez la existencia humana en la conciencia, como *una* esencialmente histórica (en contraposición a la existencia humana que es pura repetición). Pues ahora el hombre aparece como condicionado por un pasado, por obra del cual es lo que es” (Jaspers, 1968b, p. 168). Dicho pasado es una realidad histórica y pertenece al pecado. Por otra parte, existe la era de la redención, también obrada en la historia, y pertenece a la gracia. El primero funda el amor al mundo, la segunda, el amor a Dios (Jaspers, 1968b).

El hombre, pues, se encuentra ante dos posibilidades. El mundo o Dios. Dios al crearlo le ha dado la capacidad de elegir. El primer hombre en su elección primordial se volvió contra Dios. Su pecado acarrió la esclavitud a toda la humanidad. Así, los hombres se esclavizan unos a otros y todos, por el pecado, se hacen esclavos (San Agustín, 1988).

Sin embargo, en modo alguno nos abandonó cargados y abrumados de pecados, apartados de la contemplación de su luz, deslumbrados por el amor de las tinieblas, esto es, de la iniquidad. Nos envió a su Verbo, su único Hijo, por medio del cual (...) llegáramos al eterno descanso y a la inefable dulzura de su contemplación (San Agustín, VII, 31).

Según Karl Jaspers (1968b), San Agustín

2. En general, en todos los Padres de la Iglesia la perspectiva de una historia, en la que la humanidad tiene un destino histórico definido en Cristo, mantuvo “su carácter nuevo y escandaloso” (Mounier, 1950, p. 596).

planteó ineludiblemente la cuestión del origen y de la meta de la historia. Creó la conciencia de la historicidad –de raíz sobrenatural- de la condición humana. Dio expresión a esta conciencia en su específica modalidad cristiana, entendiendo a la Iglesia y al Estado en términos de su limitación a la temporalidad y formulando su duelo (...) (p. 169).

Hacia una concepción racional de la historia

Dado que la tradición escolástica dedicó relativamente poca atención al problema de la historicidad, afirma Dilthey (1978) que en este campo no hubo ningún hombre medieval que haya visto más allá de San Agustín.

Bossuet, a finales del siglo XVII, se constituyó en puente entre la concepción agustiniana de la historia y el surgimiento de una nueva conciencia histórica con la Ilustración.

En su *Discurso sobre la historia universal* (1681), remarca especialmente la idea de la universalidad de la historia y de una clara coordinación de los acontecimientos históricos, enfocados hacia un mismo fin. Como San Agustín, Bossuet continúa sosteniendo que todo el curso de la historia está guiado por la Providencia y que, sólo tomando “distancia” de los acontecimientos históricos puede el historiador descubrir una oculta justicia en el curso de la historia. Pero, a diferencia del autor de *La Ciudad de Dios*, Bossuet “posee, opina Löwith (1956), un mayor sentido histórico del esplendor de la historia política y un mayor interés en la sucesión pragmática de causas y efectos” (p. 157).

Este planteamiento influirá de manera importante en la configuración de la conciencia histórica inmediatamente posterior.

Aunque *el Discurso sobre la historia universal* de Bossuet puede parecer apenas un tratado actualizado de la concepción agustiniana de la historia, contiene también el germen de una nueva conciencia histórica que se va imponiendo en la Ilustración. El concepto de Providencia como fuerza espiritual que gobierna la historia hacia un fin perfectible, funda, mediante una lectura laica de la historia, el concepto de Progreso, como obra de la Razón humana.

K. Löwith (1956) cree que “la gran crisis de nuestro entendimiento histórico, que ha tenido lugar en el tiempo que media entre Bossuet y Voltaire, tiene su más notable e importante representante en el italiano Giambattista Vico” (p. 157). Aunque sus tesis no ejercieron pronta influencia, sus ideas fueron siendo comprendidas por estudiosos de la historia y más tarde encontraremos muchas de ellas reflejadas en

pensadores como Hegel, Marx y Dilthey.

G. Vico, formado en las ciencias jurídicas, comenzó por cuestionar los principios cartesianos basados en el *cogito ergo sum*, y defendió la tesis que el conocimiento real es un conocimiento causal, es decir, que podemos conocer sólo aquello que hemos creado o causado. La verdad es idéntica a lo creado. Ahora bien, el mundo físico, creado por Dios, sólo él puede conocerlo de una manera perfecta. Nuestro conocimiento es apenas aproximativo y si tenemos alguna certidumbre de él, se refiere a nuestra conciencia y no al conocimiento.

Pero, dado que G. Vico (1993) no se plantea como meta averiguar por la naturaleza del conocimiento o por el sentido último de la historia, sino más bien por la naturaleza común de las naciones, sus investigaciones parecieran seguir otros derroteros. Sin embargo, su concepción epistemológica es base fundamental en su teoría sobre el conocimiento de la historia de los hombres, ya que si esta es creación humana, es por lo mismo materia de conocimiento.

Así, su preocupación es establecer los principios y el método de una Ciencia Nueva que permita el conocimiento de las naciones. Sus estudios históricos, realizados con un profundo sentido crítico y una aguda intuición, lo llevan a establecer una serie de principios que conducirán luego sus investigaciones. Su obra pretende ser, primeramente, una “teología civil racional de la Providencia”, toda vez que, según lo establece en la idea sumaria de la *Ciencia Nueva*, la humanidad, en todas partes donde se halla, “comienza con las religiones y acaba con las ciencias, las disciplinas y las artes” (p. 53).

Este hecho nos demuestra que los hombres de todos los tiempos han afirmado que hay una Providencia que gobierna todas las cosas humanas, lo cual les ha permitido pensar igualmente en la inmortalidad del alma. Al mismo tiempo que los hombres han afirmado dicha Providencia, han experimentado su propia libertad, por la cual pueden optar por vivir en justicia (G. Vico, 1993).

G. Vico (1993), al igual que lo hará Voltaire, hace una “lectura histórica” como filósofo, esforzándose por una parte en la objetividad de los datos, y por otra, deduciendo leyes universales que le permiten vislumbrar ciertas direcciones más o menos comunes a todas las naciones. Es de resaltar su agudo sentido de la historia hasta el punto de postular el protagonismo casi total del hombre en la historia, sin prescindir en ningún momento de la Providencia que, sin embargo, la gobierna.

Uno de los más grandes representantes de esta nueva concepción de la historia es Voltaire. Su propósito es leer la historia a la luz de la razón y “liberarla de fábulas y supersticiones”. Según Voltaire (1990), la humanidad sólo podrá emanciparse del error si

emprende el cultivo de la razón, que le permita por una parte leer la historia “como filósofo”, y por otra, asumir el progreso de las civilizaciones (p. 3). Voltaire se presenta a lo largo de todos sus escritos como un claro defensor de la razón y de sus alcances. La confianza en la razón lo mueve a intentar una interpretación de la historia humana, liberándola de todo lo que es opuesto al sentido común o al recto juicio.

Voltaire se esmera por distinguir el conocimiento y la interpretación de la historia como conjunto de hechos acaecidos, y la historia como objeto de construcción humana. La primera acepción se refiere a la tarea del filósofo historiador y consiste en depurar todos los acontecimientos del pasado de lo que es superstición y mentira, especialmente de índole religiosa. Respecto del culto a los ídolos o a los diversos dioses, llega a afirmar:

Se podrían escribir tomos enteros sobre este tema, pero todos esos tomos se reducen a dos palabras: que la mayoría del género humano ha sido (y será) durante mucho tiempo insensato e imbécil, y que tal vez los más insensatos de todos han sido los que quisieron encontrarle un sentido a esas fábulas absurdas, y poner algo de razón en la locura (Voltaire, 1990, p. 3).

Ferrater Mora (1955) sostiene:

la verdad de la historia es su espíritu; encontrarlo debajo de la apariencia de los hechos resonantes, de los personajes influyentes, del fragor de las guerras y de la astucia de los tratados es encontrar lo que es la historia: su verdad (p. 108).

La segunda acepción se refiere no ya a los hechos del pasado sino a aquello que han de *ser* las nuevas civilizaciones. Voltaire (1990) cree que aunque la historia es más obra del instinto que de la razón, dado que el hombre es perfectible, a diferencia de las otras especies, puede mediante las artes y las ciencias avanzar hacia sociedades justas y solidarias. La ley del progreso se impone una vez que el hombre descubre que es él, y no fuerzas misteriosas, quien construye su destino.

Aunque Voltaire apuesta por el desarrollo de las civilizaciones como obra de la razón, no hay en él una teoría del progreso como tal. Años más tarde, Condorcet en su *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, publicado en 1794, acomete la tarea de exponer la historia de la humanidad en clave de progreso, y aplica este mismo concepto para bosquejar los destinos de la humanidad a partir de los adelantos de la especie humana.

Tanto los adelantos científicos y artísticos, como los progresos morales y el perfeccionamiento de todas las facultades serán indispensables, según Condorcet, para que la humanidad se encamine hacia un progreso indefinido, que sea sinónimo de felicidad y verdad.

La conciencia histórica en torno a Kant

En Alemania el representante más notable de la conciencia “ilustrada” es Emmanuel Kant. En su *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?*, podemos aproximarnos a aquella nueva mentalidad que se iba haciendo común, particularmente entre pensadores que concibieron la Ilustración como “el hecho por el cual el hombre sale de la minoría de edad” (Kant, 1964, p. 58). Entendida esta como la “incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro” (Kant, 1964, p. 58).

Este servirse del entendimiento rectamente, este usar de la razón con libertad, sin temores, sin prejuicios, se convierte en la divisa de la Ilustración y en la garantía del progreso de la humanidad. Lessing, unos años antes del trabajo de Kant sobre la Ilustración, había publicado una obra intitulada *La educación del género humano* (1780), donde presentaba la historia humana como un proceso que se despliega en el tiempo mediante el desarrollo moral de la humanidad. La razón humana se erige, según Lessing, no sólo como arma de interpretación histórica sino como supremo principio de verdad. Así, las verdades reveladas se han de transformar en verdades de razón, y la humanidad debe avanzar hacia la plena secularización.

Con el propósito de profundizar en esta conciencia que se va imponiendo durante el siglo XVIII, primeramente entre los pensadores, pero que luego va trascendiendo al ámbito político y social, nos parece importante adentrarnos en los aportes que hace Kant a la nueva concepción de la historia. Sus aportaciones suelen ser tenidas muy en cuenta hoy, en especial por quienes ven en la Ilustración el germen decisivo de la moderna conciencia histórica, a partir de los conceptos de finalidad y de progreso, particularmente.

A diferencia de Voltaire, quien se nos presenta como un *historiador* que lee la historia como filósofo, Kant reflexiona sobre la realidad histórica y la mira prospectivamente. Fiel al espíritu de la Ilustración, intenta descubrir en la historia leyes que, como en la naturaleza, revelen su sentido y su significación. Kant (1964) cree que la historia universal posee una finalidad que sólo podrá descubrirse mediante la armonización de naturaleza y libertad. Dicha finalidad equivale a la intención de la naturaleza que subyace a los hechos históricos y que, sin embargo,

(...) los hombres individualmente considerados, e inclusive los pueblos enteros, no reparan que al seguir cada uno sus propias intenciones, según el particular modo de pensar, y con frecuencia en mutuos conflictos, persiguen, sin advertirlo, como si fuese un hilo conductor, la intención de la naturaleza y que trabajan por su fomento, aunque ellos mismos la desconozcan (p. 40).

Estas premisas conducen a Kant (2000) a establecer los

nueve principios de una “historia universal en un sentido cosmopolita”³, donde concibe la historia de manera optimista y en clave de progreso. Dicho progreso se entiende de manera naturalista, según el cual lo decisivo es la idea de *intención de la naturaleza*, a la que, de alguna manera, tiende a someterse la libertad.

En su recensión sobre el libro *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad de J. G. Herder*, Kant (1964) afirma que el destino del género humano en su conjunto es un 'progresar ininterrumpido', en el que el progreso se convierte en una idea que mantiene el dinamismo de la especie, aunque sin una meta definida, pero conforme a la Providencia. Sostiene asimismo que la especie humana es la única que alcanza el fin que es vedado a los individuos particulares, mostrándose optimista ante la primera y pesimista ante los segundos (J. Lacroix, 1963).

En la *Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor*, Kant (1964) plantea tres posibilidades. Una, que el género humano retroceda hacia lo peor, a esta posibilidad la denomina “terrorismo moral”. Dos, que el género humano avance constantemente en su destino moral hacia lo mejor, a esta la llama “eudemonismo”. Y la tercera, que se detenga definitivamente en el punto que se encuentra hoy, a esta la denomina “abderitismo”.

3. Podemos descubrir en los nueve principios los siguientes elementos: una clara apuesta de Kant por el género humano, frente a una actitud poco optimista sobre los hombres; su confianza en que sea el Derecho el que llegue a organizar la vida social de toda la humanidad; y finalmente, su fe en la racionalidad. He aquí el texto de Kant. Primer Principio: Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de una manera completa y adecuada. Segundo Principio: En los hombres (como únicas criaturas racionales sobre la tierra) aquellas disposiciones naturales que apuntan al uso de su razón, se deben desarrollar completamente en la especie y no en los individuos. Tercer Principio: La Naturaleza ha querido que el hombre logre completamente de sí mismo todo aquello que sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal, y que no participe de ninguna otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se procure por la propia razón. Cuarto Principio: El medio de que se sirve la Naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el ANTAGONISMO de las mismas en sociedad, en la medida en que ese antagonismo se convierte a la postre en la causa de un orden legal de aquellas. Quinto Principio: El problema mayor del género humano, a cuya solución le constriñe la Naturaleza, consiste en llegar a una SOCIEDAD CIVIL que administre el Derecho en general. Sexto Principio: Este problema es también el más difícil y el que más tardíamente resolverá la especie humana. Séptimo Principio: El problema de la institución de una constitución civil perfecta depende, a su vez, del problema de una legal RELACIÓN EXTERIOR ENTRE LOS ESTADOS, y no puede ser resuelto sin este último. Octavo Principio: Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un secreto plan de la Naturaleza, para la realización de una constitución estatal interiormente perfecta, y, CON ESTE FIN, también exteriormente, como el único estado en que aquella puede desenvolver plenamente todas las disposiciones de la humanidad. Noveno Principio: Un ensayo filosófico que trate de construir la historia universal con arreglo a un plan de la Naturaleza que tiende a la asociación ciudadana completa de la especie humana, no sólo debemos considerarlo como posible, sino que es menester también que lo pensemos en su efecto propulsor (Kant, 2000, pp. 39-57).

Sobre la primera posibilidad, opina que es imposible porque la especie humana llegada a cierto grado se aniquilaría a sí misma. Sobre la segunda, sostiene que es igualmente imposible dado que,

(...) la masa de bien y de mal depositada en nuestra naturaleza sigue siendo, por su índole, la misma y que no puede aumentar o disminuir en el mismo individuo. (...) Los efectos no pueden sobrepasar el poder de la causa eficiente y, por tanto, la cantidad de bien, mezclada en el hombre con el mal, no puede traspasar cierta medida de ese bien, sobre el que se podría elevar y progresar siempre hacia lo mejor (Kant, 1964, p. 193).

Y sobre el abderitismo, o permanencia perpetua en la situación presente, piensa que, no obstante que la opinión general se inclina hacia esta última, la dialéctica entre el bien y el mal, es decir, avance y retroceso, se impone en la historia.

El filósofo alemán apuesta por una armonización entre Naturaleza y libertad en la que el Derecho desempeña una función de primer orden. Sólo en esta armonización, donde el orden jurídico se va identificando con el progreso mismo de la historia, se hace posible un aumento de moralidad. No porque el cumplimiento de las leyes se corresponda con el progreso moral, sino porque la legalidad puede disminuir la violencia y hacer avanzar a la humanidad hacia una sociedad cosmopolita universal.

La conciencia histórica en torno a Hegel

De la crítica kantiana del conocimiento surge el idealismo alemán. Fichte, Schelling y Hegel constituyen una trilogía de esta corriente que consiste en, como escribe J. M. Quintana (1989) en el Preámbulo a las *Lecciones* de Hegel, “reducir toda la realidad existente a lo puramente espiritual, que ostenta no sólo la primacía de todo lo real, sino también su raíz última” (p. 6).

En Fichte, el Yo constituye el punto de partida, y en Schelling, en la medida que este se hace consciente, constituye el punto de llegada. En los dos se concibe la totalidad de lo existente como la Realidad Ideal. Esta se identificará luego para Hegel con el Pensamiento o Espíritu pensante. Y dado que, como afirma Hegel, “se da en sí la unidad del pensamiento con lo otro, pues la razón es el fundamento substancial tanto de la conciencia como de lo externo y natural (...)” (Quintana, 1989, p. 8), se deduce que esta Razón constituye la existencia última, el Espíritu, la Idea. No como razón del sujeto sino como Razón absoluta, en la que subsiste toda la realidad. De esta manera queda establecida la tesis hegeliana: “todo lo racional es real, y todo lo real es racional” (Quintana, 1989, p. 8).

La nota característica de la concepción idealista es el dinamismo de lo existente. La Idea es actividad en

cuanto se realiza en un constante despliegue hacia sí misma. Su auto-exteriorización es búsqueda de conciencia de sí. De autoconciencia. La creación consiste propiamente en este movimiento. Un movimiento que es proceso evolutivo y creador. Movimiento evolutivo en el que la Idea no sólo crea el universo sino también la historia. En la historia universal, la Idea alcanza su máxima conciencia y se identifica con la conciencia de libertad (Hegel, 1989).

La libertad se constituye para Hegel en el fin último del Espíritu:

Este fin último es aquello a lo que se tiende en la historia universal, y para lo cual son consumados todos los sacrificios en el vasto altar de la tierra y en el largo transcurso del tiempo. Dicho fin es el único que se realiza y consume, el único permanente en el cambio constante de todos los acontecimientos y situaciones, y lo que en ellos hay de verdaderamente eficaz. Este fin último es aquello que Dios quiere del mundo (...) (Hegel, 1989, pp. 39-40).

Y puesto que el fin último coincide con la naturaleza del Espíritu, es decir, con la libertad, esta se identifica con Dios.

Hegel (1989) se pregunta por los medios por los que se realiza la Idea, es decir, “los medios por los que la libertad se engendra en orden a un mundo (...)” (p. 40). Según él, la libertad encuentra su medio en la historia. La libertad es el concepto interno, y la historia es el evento externo, donde se realiza la Idea. Por medio de las acciones humanas, acciones que son fruto de las necesidades del hombre, de sus impulsos, de sus inclinaciones, de sus pasiones, se realiza la historia.

Pero para que estas acciones encuentren un centro concreto y de unificación es necesario el Estado. Este se convierte en el ente político en el que la Idea despliega toda su potencia y su movimiento hacia sí misma, en aras de su propia libertad y de su propia conciencia de libertad (Hegel, 1989).

Hegel establece dicha conciencia de libertad como el criterio fundamental para evaluar los períodos de la historia de la humanidad. A medida que los pueblos van adquiriendo mayor conciencia de sí mismos van superando a pueblos anteriores y, al mismo tiempo, establecen las bases para libertades más profundas. Los pueblos han avanzado de la esclavitud a libertades exteriores y de estas, a la libertad interior. Un pueblo que se hace consciente de sí y de su responsabilidad histórica, entra a jugar un papel importante en la historia universal.

En el escenario de la historia, el Espíritu cumple un movimiento del individuo hacia el Estado, pasando por la familia y la sociedad. El Estado es la última fase del

Espíritu. Y, como afirma Ferrater Mora (1955), el Estado sería así “el único poder real de la historia, el verdadero portador del Espíritu” (p. 150).

En la medida en que los pueblos han avanzado hacia la constitución del Estado, han seguido las leyes del Espíritu, que es su movimiento hacia su propia realización. Es por esta misma razón por la cual ni los individuos, ni la familia, ni la sociedad poseen un papel decisivo en la historia universal, sino sólo en cuanto hacen parte del Estado que los aglutina y les permite participar, indirectamente, del inexorable plan del Espíritu.

Según Hegel la historia terminará, como escribe Ferrater Mora (1955),

con la conquista de lo libre y de lo verdadero, con el triunfo sobre la muerte, siempre al acecho. Para llegar a este final todo ha servido; la verdad tanto como la mentira, la justicia tanto como la injusticia, la inocencia tanto como la culpa. Todo ha sido provechoso para este Espíritu en el camino hacia sí mismo: los individuos, que han sido medios, y el Derecho y la religión que han sido materiales. La historia termina con la realización de la idea de la libertad, que sólo existe, como conciencia de la libertad” (pp. 153-154).

Nos restan dos asuntos por dilucidar en este apartado. Por una parte, si independientemente de la participación que puede tener el individuo en la historia universal puede acceder al Espíritu, participar voluntariamente de él, o dicho en otras palabras, si la libertad individual incide en la proximidad del sujeto individual al Espíritu Absoluto, o está determinado definitivamente por la participación del conjunto, es decir, del Estado al que pertenece, en la historia universal. Por otra parte, cabe preguntarnos si del sistema hegeliano se deduce que el individuo particular alcanza cierta conciencia de libertad, y si es así, de qué manera se da dicha experiencia.

Sobre la participación de las individualidades en la historia no parece muy claro Hegel. Su convicción de que es en el Estado donde se realiza el Espíritu absoluto, no le deja espacio para afirmar la participación del individuo en la historia. “Una llamada persona *moral*, afirma Hegel (1999), la sociedad, la comunidad, la familia, por muy concreta que sea en sí misma, tiene la personalidad sólo como momento, sólo de un modo abstracto; no ha alcanzado en ella la verdad de su existencia.

El Estado es, en cambio, esta totalidad en la que los

momentos del concepto han llegado a la realidad según su propia verdad” (p. 424). Sin embargo, cuando Hegel (1999) formula la cuestión de la *perfectibilidad del género humano*, afirma que el principio socrático, *conócete a ti mismo*, “vislumbra algo de la naturaleza del espíritu” (p. 490), por cuanto al concebirse lo que el Espíritu es, se hace posible otra forma más elevada de ser. Y dado que, como se afirmó más arriba, el Espíritu, la Idea, la Razón, coinciden con el pensamiento, la comprensión del individuo y su toma de conciencia de libertad le permitirían gozar de una mayor participación de la Realidad Ideal.

Sin embargo, esta participación no cuenta como una realización de dicho Espíritu mientras no sea en el marco del Estado, es decir, como experiencia que el individuo posee al participar del espíritu de dicho Estado.

Lo que sí está claro es el culto que Hegel tiende a rendir a los héroes, esto es, a aquellos grandes personajes de la historia, calificando en ellos no su conducta ética según los cánones del *status quo*, sino su decisiva participación en la historia. Refiriéndose Hegel (1989) a cualquier personalidad de la historia universal afirma:

Vive entregado, sin miramiento alguno, a un fin determinado. Ocurre por lo mismo, que tal individuo trata con ligereza otros importantes y hasta sagrados intereses, y esta conducta cae ciertamente bajo la censura ética. Pero una gran figura debe aplastar unas cuantas flores inocentes y demoler alguna cosa en su camino” (p. 14).

Como bien opina José María Quintana en el Prólogo de *Lecciones de filosofía de la historia* de Hegel, podemos ver aquí un precedente de lo que Nietzsche caracterizará como el superhombre⁴.

Sobre el segundo aspecto, es decir, sobre la conciencia de libertad que puede experimentar el individuo, y en este caso el mismo pensador concebido como tal, cabe decir que Hegel se 'comprende' no individualmente, sino como fruto del Espíritu realizado en su máxima expresión que es, según él, el mundo germánico.

No se concibe, pues, como un caso individual de toma de conciencia de la libertad, sino como uno de los frutos del amplio mundo que el Espíritu ha desplegado⁵. Él solamente habría hecho, como filósofo, la lectura histórica del despliegue universal del Espíritu. Si dicha lectura no se había hecho antes no es porque no habría habido individuos capaces de elaborarla, sino porque el Espíritu no se había desplegado con la potencia con que lo ha hecho hasta él en el mundo germánico (Hegel, 1989).

Queda establecido, pues, que nada se da independientemente de la Razón, y los individuos no hacen otra cosa que formar parte de este inagotable movimiento de la Idea hacia sí misma.

4. Según Nietzsche, “el superhombre habría de nacer de la muerte de Dios y la superación del hombre antiguo y limitado” (Tarnas, 1997, p. 325).

5. Hegel sostiene que Anaxágoras, por ejemplo, no alcanzó a darle aplicación al principio de que la Razón rige el mundo porque “la conciencia del pensamiento todavía no se hallaba desarrollada en él, o en Grecia en general” (Hegel, 1989, p. 34).

La conciencia histórica en torno a Marx

Tras el auge del idealismo de Hegel, se produjo en Alemania y en toda Europa una reacción de índole materialista que halló sus máximos exponentes en Karl Marx y su inmediato colaborador Friederich Engels. Marx, quien recibió desde muy temprano la influencia materialista y que la fue consolidando particularmente bajo el influjo de Ludwig Feuerbach y su crítica de Dios y de la religión, se propuso desmentir el reino del espíritu postulado por Hegel y emprender la comprensión y transformación del mundo real, sobre las bases de la economía política.

De hecho, un amplio capítulo de la investigación sobre la conciencia histórica lo ocupa el Materialismo Histórico. Sin embargo, para nuestro propósito, que es el de mostrar a grandes rasgos los momentos privilegiados de dicha conciencia en la historia del pensamiento occidental, nos basta con un acercamiento a la concepción que de la historia posee este pensador, quien ejerció tanta influencia en los siglos XIX y XX.

Karl Marx parte del hecho de que “el viejo materialismo era una teoría inconsecuente, incompleta y unilateral” (Lenín, 1974, p. 27), incapaz de explicar los fenómenos sociales en consonancia con una concepción materialista de la realidad. En la *Contribución a la crítica de la economía política*, de 1859, Marx expone el proceso que lo condujo a su concepción de la historia. Su revisión crítica de la filosofía hegeliana del Derecho le permitió⁶:

concluir que tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden ser comprendidas por sí mismas ni por la pretendida evolución general del espíritu humano, sino que, al contrario, tienen sus raíces en las condiciones materiales de vida, cuyo conjunto Hegel (...) abarca con el nombre de “sociedad civil”, y que la anatomía de la sociedad civil debe buscarse en la Economía Política (Marx, 1989, p. 6).

El análisis de la economía política demandó todos los esfuerzos de Marx y le permitió formular la tesis fundamental del Materialismo Histórico.

Marx concluye que todos los hombres se desenvuelven dentro de una serie de relaciones sociales y de producción que les son necesarias y permanecen independientes de su voluntad. Dichas relaciones constituyen la estructura económica, jurídica y política de la sociedad, y condicionan su proceso de vida. Así pues, “no es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia” (Marx, 1989, p. 7).

En determinado momento, las fuerzas de producción entran en contradicción con las relaciones de producción y dan origen a la revolución social, posibilitando la transformación de la gran superestructura social. Dicho fenómeno se repite cada vez que la sociedad madura en determinada etapa de su vida social, y las contradicciones de sus relaciones se hacen evidentes y buscan ser superadas. Este recurso, que por otra parte ya había sido formulado por G. Vico, “impulsa al hombre hacia adelante en la búsqueda de una mediación en sus relaciones de oposición a la Naturaleza y al otro hombre” (Calvez, 1962, p. 593).

Dicha concepción permite establecer la ley de un cierto progreso, pero ya no visto ingenuamente como un progreso lineal, sino posibilitado por el movimiento dialéctico de la vida social, y materializado en la lucha de clases.

De esta manera queda establecida la concepción inmanente de la historia.

6. Según Karl Marx, Hegel representa la autoconciencia del mundo burgués contemporáneo y su sistema no es más que una conclusión de ésta (Rossi, 1963).

La historia de la humanidad se comprende en sí misma y no a partir de fuerzas externas a ella. El hombre no necesita recurrir a una fuerza trascendente para comprender los fenómenos de la Naturaleza, de sí mismo y de las relaciones sociales, sino que el escenario de la historia humana queda explicado por sus propias leyes inmanentes (Marx y Engels, 1988). Marx cree que todos los intentos idealistas y deterministas de solucionar el enigma de la historia han fracasado. Este enigma quedará solucionado con el comunismo, que al mismo tiempo inaugura la verdadera historia.

En torno a la nueva conciencia histórica

Denominamos *nueva conciencia histórica* a la comprensión que de la historia se ha venido desarrollando, especialmente, a partir de Wilhelm Dilthey y sus investigaciones sobre las ciencias del espíritu. Este período se caracteriza particularmente por el auge de la investigación crítica de la historia. Desde finales del siglo XIX y a lo largo del siglo XX asistimos, como afirma Jaspers (1968a), no sólo a una gran tradición de saber histórico, sino que el hombre ha alcanzado una nueva conciencia de su ser histórico, esto es, del lazo que lo une con el pasado y de su responsabilidad en el destino de la humanidad.

K. Jaspers (1968a) caracteriza esta nueva conciencia histórica por la precisión de los métodos de investigación, especialmente a partir de la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu; por la superación de la actitud que veía en la historia una totalidad abarcable, actitud que se basaba más en un cierto dogmatismo religioso que en verdades históricas; por la superación de la manera exclusivamente estética de considerar la historia, que enfatizaba más los aspectos de forma que la veracidad de los hechos; por la orientación hacia la unidad de la humanidad; y, por último, por la conciencia de que el pasado y el presente son inseparables. Vamos a detenernos un momento en cada uno de estos aspectos.

Nuevos métodos

Del tradicional método histórico que se basaba en exposiciones narrativas, se dio paso a una manera nueva de comprensión histórica, que se caracteriza especialmente por una mayor *intuición* que el acervo histórico ha favorecido, y por nuevas herramientas de análisis introducidas por la sociología, cuyo máximo representante es Max Weber (Jaspers 1968a), quien afrontó con máximo rigor el problema de la explicación y de la causalidad de la historia.

De igual manera, los estudios emprendidos por Dilthey y los demás pensadores que a partir del auge de las llamadas *ciencias del espíritu* han continuado sus investigaciones, especialmente en el campo de la hermenéutica, han hecho aportes fundamentales.

Dilthey, al reintroducir en el horizonte filosófico la cuestión de la historia, se propone ante todo hacerla ver como la “conexión viviente de acciones y hechos de hombres concretos” (Cristin, 2000, p. 10). A partir de este presupuesto, encontraremos planteamientos muy afines en Husserl, Heidegger y Gadamer.

Dilthey, retomando la “teoría del arte de comprender” de Schleiermacher, quien inicia la aplicación de la hermenéutica tanto a la palabra escrita como hablada, intenta interpretar los textos como documentos concretos pertenecientes a un autor determinado dentro de un contexto histórico. De esta manera, la escritura entra a formar parte de la historia y la “historia irrumpe en la reflexión filosófica” (Cristin, 2000, p. 10). Interesa ahora la *comprensión* tanto del pasado como del presente. A partir de dicha comprensión el futuro parece “aclararse”, pero sobre todo, aflora la historicidad de la vida, y la historia, cada vez más, deja de ser indiferente a los pueblos, o asunto de unos pocos ilustrados.

Como afirma Renato Cristin (2000): “Dilthey propone una nueva crítica de la razón, que no se funda ya como en Kant en la conexión entre sensibilidad e intelecto, sino en la conexión entre vida y conciencia” (p. 11). Dicha crítica abre la posibilidad no sólo de definir un método propio para las ciencias del espíritu, como las denomina Dilthey (1978a) siguiendo a John Stuart Mill, sino de establecer diferencias fundamentales entre estas y las ciencias de la naturaleza, las cuales requieren de métodos propios. Dichas diferencias se basan en la especificidad de sus objetos de estudio. Así lo explicita Dilthey (1978a):

La razón por la cual ha nacido la costumbre de separar en unidad estas ciencias de las de la naturaleza encuentra sus raíces en las honduras y en la totalidad de la autoconciencia humana. Sin estar alertado todavía por las investigaciones acerca del origen de lo espiritual, el hombre encuentra en esta autoconciencia una soberanía de la voluntad, una responsabilidad de las acciones, una capacidad de someterlo todo al pensamiento y de resistir a todo dentro del castillo de la persona, con lo cual se diferencia de la naturaleza toda (p. 14).

Dilthey parte de la categoría de la vida y se desprende de la metafísica con el propósito de desarrollar una teoría del conocimiento histórico. A diferencia de Kant, ya no emprende una crítica ni de la razón pura ni de la razón práctica, sino una “crítica de la razón histórica”, y con ella también una crítica histórica de la razón. Aquí el objeto de estudio es el singular concreto, el individuo y sus vivencias, y a través de él, los demás individuos que allí interactúan, y que hacen posible la amplitud del escenario de comprensión.

El método de Dilthey influyó de manera importante en

la fenomenología de Husserl. Georg Misch, entre otros, cree que tanto los escritos de Dilthey como los diálogos que sostuvieron los dos filósofos a partir de 1905, fueron decisivos en el paso husserliano de *Investigaciones Lógicas*, a *Ideas* (Cristin, 2000). Pero también, por su parte, las *Investigaciones Lógicas* influyeron en el pensamiento maduro de Dilthey, como él mismo lo afirma: “las excelentes investigaciones de Husserl parten de puntos de vista afines cuando establece una fundación rigurosamente descriptiva de la teoría del saber como 'fenomenología del conocer', y con ello, una nueva disciplina filosófica” (Dilthey, 1978b, p. 13).

El empleo fenomenológico que hace Husserl de las categorías diltheyanas, particularmente de *sujeto histórico* y de *Erlebnis* (vivencia), pero también del papel que se da en la fenomenología a la conciencia como condición de comprensión del mundo histórico, hace pensar a Dietrich Mahnke en la necesidad de establecer un nexo entre Husserl y Dilthey. He aquí su planteamiento:

Sus teorías no sólo permiten, sino que exigen incluso una síntesis. Aquí (Husserl), determinación matemática y formación conceptual; allá (en Dilthey), multiplicidad histórica y plenitud de las intuiciones; aquí, conocimiento universal de las leyes esenciales válidas en todo tiempo; allá, comprensión individual de las realidades histórico-humanas de la vida y de la experiencia vivida; aquí, la unitaria identidad de la naturaleza, del núcleo objetivo de cualquier mundo de experiencias vividas; allá, el inagotable reino del mundo espiritual, revivido a través del infinito auto-crecimiento del sujeto en singular (...) (Cristin, 2000, pp. 19-20).

Como se puede ver, mientras Husserl se mueve más en el ámbito de lo universal, Dilthey intenta una comprensión más próxima del singular. El nexo, pues, del que nos habla Mahnke, es un nexo en la complementariedad: en cada individuo se realiza el singular y el universal al mismo tiempo.

En este contexto de la comprensión histórica irrumpe Heidegger hacia 1915, demostrando la importancia de la distinción entre ciencias naturales y ciencias del espíritu. Sin embargo, Heidegger se esforzará luego por superar la posición de Dilthey, realizando “un análisis de la temporalidad y la historicidad del *Dasein* y del ser (Cristin, 2000, p. 21), introduciendo de esta manera un nuevo concepto de tiempo y de historia.

A través de estos conceptos, y del concepto de vida, Heidegger formula el concepto de historicidad, y lo muestra como la esencia de estos últimos, establece “la diferencia genérica entre lo óntico y lo histórico”, como presupuesto para la comprensión de la historia. Diferencia que sólo es posible, según Heidegger (2000), si aceptamos que:

1. La cuestión de la historicidad es la cuestión *ontológica* de la constitución del ser del ente histórico;
2. La cuestión de lo óntico es la cuestión *ontológica* de la constitución del ser de los entes que no tienen la forma de ser del “ser ahí” o de lo “ante los ojos” en el más amplio sentido;
3. Lo óntico es sólo un sector de los entes. La idea del ser abarca lo “óntico” y lo histórico. *Ella* es la que tiene que diferenciarse genéricamente (p.434).

Para Heidegger esta distinción es decisiva. Precisamente, una de las críticas que le hace a Dilthey es el no haber llegado a una fundación ontológica, pues, “la filosofía no llegará a entender qué es la historia mientras la analice como un objeto que debe ser considerado según el método. El enigma de la historia reside en aquello que significa *ser* histórico” (Cristin, 2000, p. 47). Es decir,

El análisis de la historicidad del *Dasein* tiende a mostrar que no es que tal existente sea “temporal” porque “está en la historia”, sino que, al contrario, éste existe y puede existir históricamente sólo porque es temporal en el fundamento de su ser (Cristin, 2000, pp. 46-47).

Aportes significativos en este campo ha hecho Gadamer, quien no sólo valora las investigaciones de Dilthey sino que, apoyándose en Heidegger, hace extensivo el problema hermenéutico incluso a las ciencias exactas. Su insistencia en la perspectiva histórica del comprender está orientada, como en Dilthey, a desarrollar el “sentido histórico”.

Gadamer descubre en Dilthey una cierta ambigüedad que “tiene su fundamento último en la falta de unidad interna de su pensamiento, en el residuo del cartesianismo inherente a su punto de partida” (Gadamer, 1992, p. 299). Analizando Gadamer dicho punto de partida en Dilthey, como es el nexo de la vida tal como se le ofrece al individuo, y como es revivido y comprendido en el conocimiento biográfico de los demás, y en el cual se funda la significatividad de determinadas vivencias, cree que adolece de claridad al pasar de la fundamentación psicológica a la fundamentación hermenéutica de las ciencias del

7. Téngase en cuenta la diferencia que hace Heidegger entre lo óntico (*ontisch*) y ontológico (*ontologisch*). Óntico puede traducirse: “que se refiere a los entes”. Ontológico puede traducirse: “que se refiere al ser”. Según Heidegger “la descripción del ente intramundano es óntica; la interpretación del ser de este ente es ontológica” (Heidegger, 2000; Ferrater Mora, 1994).

espíritu (Gadamer, 1992, p. 284). Esto no suprime la importancia del método introducido por Dilthey y que además se ha de convertir, afirma Gadamer, en “*medium* universal de la conciencia histórica, para lo cual no hay otro conocimiento de la verdad que el comprender la expresión, y en la expresión la vida” (Gadamer, 1992, p. 303). De esta manera, concluye Gadamer, Dilthey concibe “el mundo histórico como un texto que hay que descifrar” (Gadamer, 1992, p. 32).

La historia como realidad inabarcable

Hasta cuando el hombre occidental creía que el período que separa a Jesucristo de la creación del mundo no supera los 6.000 años (Jaspers, 1968, p. 344)⁸, y que el fin del mundo estaba más o menos próximo como cumplimiento de las profecías bíblicas, perduró la “actitud que veía en la historia una totalidad abarcable” (Jaspers, 1968, p. 342). Esta actitud queda también demostrada en Hegel y su intento de “componer una imagen total, unitaria y conexas de la historia de la humanidad” (Jaspers, 1968, p. 16), o en Ranke, para quien la historia se reducía a la historia occidental (Jaspers, 1968) y sus orígenes próximos en Grecia y Palestina.

Con el positivismo del siglo XIX parece impulsarse el movimiento hacia el “derecho histórico del hombre”. Todos los hombres pertenecen a la historia y donde haya hombres, y por ende, “creación humana”, allí hay historia. El escenario histórico se amplía hacia otros continentes, más allá del europeo (Jaspers, 1968, pp. 15-18).

La comprensión del papel de la libertad humana es fundamental en este movimiento que se da entre la concepción totalizante de la historia y la nueva conciencia histórica que enfatiza su complejidad y su inabarcabilidad. Ni la concepción agustiniana, marcada por el providencialismo, ni la concepción hegeliana, que ve en la Razón universal el motor determinante de la historia, favorecieron esta comprensión. Hasta muy entrada la Edad Moderna, el hombre occidental porta consigo un cierto determinismo heredado de la concepción griega de las cosas. La libertad humana parece prisionera de dos realidades que la abarcan y sobrepasan: el poder de la Providencia y los determinismos de la Naturaleza. Debemos a la edad moderna el comenzar a comprender que,

siempre son varios los motivos y las causas que se entrecruzan en cada fenómeno histórico. No sólo las direcciones claramente perceptibles y los principios evidentemente comprendidos, sino también ocultos factores y acciones que escapan a un normal análisis, confluyen en el hecho histórico, desde las intrigas y apetitos personales, hasta el entusiasmo político (Cruz, 1995, p. 14).

La historia se le revela a los ojos del hombre moderno como una realidad compleja, tanto o más compleja que la vida misma.

La visión totalizante de la historia estuvo siempre unida a una concepción absolutista de la verdad, propia de un cierto fundamentalismo religioso. Quiso verse la verdad radical no sólo en un marco conceptual, sino también en un marco geográfico y cronológico. Con los avances científicos el hombre moderno emprende la reinterpretación de las verdades que tenía por absolutas y se le abren nuevos horizontes de investigación, que lo llevan no sólo a relativizar sus creencias, sino ante todo a intuir realidades insospechadas. Su mundo deja de ser medible, rompiéndose los límites de la historia. No sólo el futuro, que es un campo ilimitado de posibilidades, no está decidido, sino que el

8. K. Jaspers (1968) afirma que Schelling todavía tenía esta verdad por evidente.

pasado que constituye la historia, pero también la prehistoria, se pierden a nuestra mirada. Hoy parece ser que la historia está abierta por el pasado y por el futuro (Jaspers, 1968a, p. 11).

Superación de la visión exclusivamente estética de la historia

Según K. Jaspers (1968), la transformación de nuestra conciencia histórica se ha caracterizado además por la superación de “la manera exclusivamente estética de considerar la historia”. Dicha concepción obedecía, ante todo, a la tendencia de los hombres a ver en los acontecimientos pasados hechos ocurridos, que ya no tienen mucho que ver con el presente. O como diría Yorck von Wartenburg, haciendo alusión a la visión estética de Ranke (representante de la visión estética de la historia), “lo que desapareció ya no puede convertirse en realidades” (Heidegger, 2000, p. 431).

Esta particular indiferencia frente al pasado hacía que la suma de acontecimientos que se conservaban en la memoria tuviera sólo un valor estético. El hombre se acercaba a la historia, sobre todo, para satisfacer su curiosidad. El pasado desligado del presente dejaba indiferente al espíritu a la hora de valorar los hechos. Lo que interesaba era lo “bello” que podía haber en ellos. Este “relativismo histórico” hacía que todo tuviera el mismo valor, y al mismo tiempo, que todo careciera de valor (Jaspers, 1968a, pp. 344-345).

Jaspers (1968a), refiriéndose a los métodos tradicionales, afirma que para quienes se sitúan en el nuevo pensamiento histórico, “les cuesta trabajo leer muchas páginas de Ranke a causa de la vaguedad de los conceptos” (p. 342). Heidegger (2000) parece situar la visión estética de la historia en el mismo Dilthey. Comenta particularmente algunos textos de la correspondencia de Yorck dirigida a su amigo Dilthey, donde le hace algunas críticas por su poca diferenciación entre lo óntico y lo histórico. Esto es, la diferencia que hay entre la “estructura categorial del ente que es la naturaleza y del ente que es la historia (el “ser ahí”)” (pp. 430).

Yorck piensa que Dilthey adolece de una fundamentación epistemológica capaz de “dar cuenta de la adecuación de los métodos científicos” (Heidegger, 2000, p. 430), en los que se fundamente, al mismo tiempo, la metodología, sin tener que recurrir a métodos de otros dominios.

Yorck hace alusión aquí en particular al método comparativo y afirma que, “la comparación es siempre estética, permanece aferrada a la figura (...)” (Heidegger, 2000, p. 431). Una tendencia especial a darle culto a la forma. Formalismo, en definitiva. Yorck aboga por una historia verdaderamente viva, crítica, capaz de ir, incluso, en la búsqueda de fuentes ocultas, conscientes de que allí, en lo oculto, puede estar lo esencial.

Jaspers (1968a) no duda en afirmar en este sentido que la historia ha pasado

De ser asunto de cultura estética a la seriedad de escuchar y responder. Nosotros ya no tenemos ingenuamente la historia ante nuestros ojos. El sentido de nuestra propia vida está determinado por la manera como nos sabemos en el conjunto, por la manera como establecemos el fundamento y la meta de la historia (p. 341).

Hacia la unidad de la humanidad

Hoy “nos orientamos, afirma K. Jaspers (1968a), hacia la unidad de la humanidad en un sentido más amplio y concreto que antes” (p. 345).

Dicha unidad, sin embargo, afirma Jaspers, posee dos sentidos que se deben explicitar. El primero hace referencia al presente y sus reales posibilidades, y el segundo, a la necesidad de crear cada vez más posibilidades para dicha unidad.

Por una parte, el hombre de hoy posee una mayor conciencia de la pluralidad de razas y culturas existentes, y, no obstante, en dicha diversidad es posible la unidad. Y por otra parte, si bien dicha unidad se ve permanentemente amenazada por conflictos de carácter político, económico, social y religioso, muchos de los cuales continúan desembocando en guerras de diversa índole, comienza a emerger el interés, más o menos generalizado, de que la humanidad ha de encaminarse definitivamente hacia una cierta unidad política, toda vez que esta parece ser la condición para el logro de las más altas posibilidades del hombre.

La nueva conciencia histórica es heredera de la historia vivida. Los antiguos no concibieron la idea de una “sociedad universal” pero sí hablaron de una unidad cosmológica o metafísica. Al carecer el mundo antiguo del concepto de igualdad entre los hombres, también carecieron del concepto de destino común.

Con el cristianismo nació la idea de una sociedad humana universal. Se explicita por primera vez la igualdad esencial de todos los hombres (intuida ya por los pensadores griegos) y se formula un destino común trascendente. El concepto de universalidad de la salvación (hasta entonces limitada al pueblo hebreo) da pie a pensar en la unidad de la humanidad.

Como se ha dicho más arriba, con San Agustín el cristianismo desarrolla por primera vez de una manera sistemática la idea de la identidad del destino del género humano (Cruz, 1995).

Al pertenecer todos a la sociedad humana surge la necesidad de la solidaridad y la corresponsabilidad históricas. Sin embargo, el énfasis que San Agustín le da al destino trascendente de la humanidad puede restarle importancia al destino histórico. Lo que interesa, en definitiva, no es la unificación de las voluntades para construir la ciudad histórica, sino la pax eterna, como fin escatológico.

Pocos se atreven a dudar hoy que los avances científicos y tecnológicos de los últimos siglos, particularmente del siglo XX, han venido creando una nueva conciencia histórica de los pueblos.

La edad moderna ha conocido tantos avances como la humanidad no conoció en los siglos precedentes. Habermas (2001), cita y comenta algunos de los más visionarios planteamientos de Condorcet, cree que aunque él mismo no era consciente “del alcance de su pretensión universalista cuando concibe la unidad de la historia humana desde el punto de vista de la racionalidad representada por la ciencia moderna” (p. 204), se adelantó en formular la que llegaría a ser la moderna teoría de la racionalidad, postulando al mismo tiempo que algún día todas las naciones “se acercarán al estado de civilización al que han llegado los pueblos ilustrados, los más libres, los más exentos de prejuicios, tales como los franceses y los angloamericanos” (Habermas, 2001, p. 2005).

Condorcet cree que la racionalidad que ha irrumpido con las ciencias modernas es ya un patrimonio de la humanidad en general. Esta idea, propia ya del siglo XVIII, será uno de los pilares de la teoría del progreso, puesto que, como afirma Paul Ricoeur (1990),

aunque sea posible atribuir a tal o a cual nación, a tal o a cual cultura, la invención de la escritura alfabética, de la imprenta, de la máquina de vapor, etc., un invento pertenece por derecho propio a la humanidad. (...) Nos encontramos así frente a una universalidad de hecho de la humanidad (...) (p. 252).

Pero además de estos factores, encontramos otros que pueden atestiguar sobre esta orientación de la conciencia moderna hacia la unidad de la humanidad.

Como lo plantea Jaspers (1968a) los hombres no podemos basarnos en aspectos técnicos, o incluso en aspectos biológico-sicológicos, para fundamentar dicha unidad, o en otros aspectos de tipo externo como el hecho de que todos compartimos el mismo planeta, o hemos de encargarnos de la administración de sus recursos, sino en razones más altas. La primera y más importante es, sin duda, la idea de la unidad de origen de la humanidad. Y,

este origen sólo puede representarse ante los ojos mediante el símbolo, mediante la idea de la creación del hombre por la divinidad a su imagen y semejanza, y el pecado original. (...) Este origen, que a todos nos une, nos impulsa unos hacia otros, nos hace tanto suponer como buscar la unidad, no se puede, como tal, conocer ni intuir, ni está como realidad empírica ante nuestros ojos (p. 320).

La conciencia de este origen común es una razón capaz de mover a los hombres hacia la unidad. Mientras esta unidad no sea posible, la historia de la humanidad no podrá ser inteligible.

Pero el origen común de los hombres tampoco puede reducirse a un acto de fe. Él se puede y se debe deducir

de hechos más o menos empíricos como los cultos, las formas de pensar, los utensilios y herramientas, las formas sociales, y al mismo tiempo, aquel puede explicar a estos. Dichos “análogos rasgos fundamentales”, como los llama Jaspers (1968a, p. 322), son anteriores a todas las diferencias que podemos constatar.

Esta analogía entre los hombres hoy no se pone en duda, como sí se hizo en épocas precedentes. Más bien se suele insistir en la riqueza de las diferencias como hechos de tipo cultural, y se aboga por una convivencia constructiva fundada en la libertad y en los rasgos esenciales que unen a todos los hombres.

Jaspers en su *Introducción a la filosofía* (1988), se pregunta cómo puede alcanzar la humanidad dicha unidad. Él cree que no puede alcanzarla ni a través de la ciencia, ni de la religión, ni de un lenguaje universal, sino que,

la unidad sólo puede originarse en las profundidades de la historicidad, no como un contenido susceptible de ser sabido en común, sino sólo en la ilimitada comunicación de lo históricamente diverso, en la inacabable conversación que se desarrolla en términos de la más pura amistad (p. 97).

El hombre consciente de la dignidad de su existencia no sólo ha de responder a sus impulsos que ocasionalmente puede experimentar hacia dicha unidad, sino que ha de poner todo su empeño para que la violencia sea erradicada y la convivencia se instaure. Dicha convivencia no parece, sin embargo, tener ninguna posibilidad fuera de una forma de vida política que la haga posible. Jaspers (1988) ve en el Estado de Derecho realizado en occidente, la forma más análoga a un “orden jurídico mundial, en el que ningún Estado poseyera la soberanía absoluta” (p. 98), sino que fuera función de los representantes legales de la humanidad.

Unidad del pasado y el presente

Según K. Jaspers (1968a), el hombre moderno posee una mayor conciencia de su pasado. La historia no es ya para el hombre moderno un conjunto de acontecimientos desligados del presente, sino que el ahora aparece como una actualización del conjunto de la historia.

Tanto la biografía como la autobiografía han venido adquiriendo una particular importancia por el hecho que en ellas aparece el pasado vivido y el futuro esperado como una sola unidad con el presente. El pasado se ha venido asumiendo como el *curriculum*, aunque no siempre conocido, de la humanidad.

Ernest Cassirer (1971), en un intento por ubicar los

comienzos de la “conciencia histórica”, por la cual la humanidad se da cuenta de que hay un pasado histórico, cree que con Vico y Herder se da un adelanto considerable y valioso marcado por la distinción entre origen mítico y origen histórico.

La conciencia mítica no distingue el pasado, el presente y el futuro. El tiempo aparece como una unidad indiferenciada. Sólo a partir de la ciencia moderna, a medida que se va superando la visión mítica del mundo, surge el sentido histórico en el hombre, y con él, la conciencia de un pasado vivido, de un presente en manos de la libertad y de un futuro que en gran parte depende de los hombres.

En su ensayo *La herencia de Europa*, Gadamer (2000), al reconocerse un testigo “privilegiado” del pasado inmediato que constituye el siglo XX, y al evocar la tesis de Homero sobre el verdadero vidente, aquél que “sabe reconocer lo que es, lo que será y lo que fue” (p. 20), afirma que una de las mayores conmociones del siglo XIX fue la formación del sentido histórico, que consiste precisamente en “el refinamiento de nuestras posibilidades de comprensión del pasado, de manera que ya no vemos desfilar el pasado de manera ingenua (...). Somos mucho más sensibles a lo otro del pasado” (p. 33).

Ya Berdiaeff (1971) había hablado de una especial comunión que se da entre el pasado y el presente en virtud de la realidad espiritual que es la historia. Por la memoria histórica, plantea Jaspers (1968a), el hombre tiene acceso a su pasado, visto no como un recuerdo lejano sino como una realidad que le pertenece y a la que tiene acceso privilegiado a través de su conocimiento. Dicho conocimiento es una necesidad del hombre de hoy y un imperativo, si no quiere permanecer en la oscuridad.

Tanto Berdiaeff (1971) como Zubiri (1982) plantean el tema de la realidad histórica a partir del concepto de tradición. Zubiri, particularmente, aporta elementos valiosos para comprender el pasado y su intrínseca unidad con el presente. Para él, “sin tradición no hay historia” (p. 130). Dicha tradición consiste en una “entrega”, es decir, en una manera particular de estar en el mundo.

La tradición es, ante todo, un proceso por el cual se instala al animal de realidades que nace, es una forma de estar en la realidad. La tradición tiene, pues, un momento constituyente. Es un momento radical. Al hombre que nace no sólo se le transmiten genéticamente ciertas notas determinadas, sino que se le instala en la realidad. Aunque se abandonara al recién nacido, el abandono mismo sería un modo de

estar en la realidad (Zubiri, 1982, p. 131).

La entrega y recepción de formas de estar en la realidad posibilita la continuidad de la historia. La tradición no sólo continúa sino que crea nuevas formas de estar, nuevas formas de ser.

Según Zubiri (1982), el sujeto responsable de dicha tradición no son los individuos sino la especie. Aunque el individuo hace parte activa de dicha tradición: “el sujeto inmediato de la tradición es la especie, el *phylum* en cuanto tal. Es él, el *phylum*, el que es vector de la tradición” (p. 131). Al individuo lo afecta dicha tradición en su propia biografía y también en su relación directa con lo social. Lo primero hace parte de lo auténticamente personal y no sería en sentido estricto histórico, lo social se refiere propiamente a sus acciones y es parte de la historia.

Un segundo aspecto que Zubiri (1982) plantea es ver el pasado como posibilidad dada. El pasado, ciertamente, se pierde como actualidad real pero se gana como posibilidad real. Todos somos el conjunto de posibilidades que el pasado nos ha legado. Sobre la situación concreta en que el pasado nos coloca se despliega nuestra libertad. El hecho de que el hombre no comience de cero, sino que a lo largo del proceso histórico cada momento funda de alguna manera el momento subsiguiente, nos hace deudores del pasado. Así, en cada individuo y en la especie en general, el pasado pervive.

Ahora bien, cuando hablamos del pasado en general, del pasado de la especie, o sencillamente del pasado de este grupo social al que pertenecemos, puede que surja en la mente la impresión de que estamos tratando de una realidad que ya no tiene suficiente repercusión en el presente en que nos encontramos y, sin embargo, no es posible negar que el pasado, lejano y cercano, ha hecho posible el aquí y el ahora. Ortega y Gasset (1997) propone una analogía entre el pasado de determinado individuo y el pasado de una comunidad de hombres. “Ante nosotros están las diversas posibilidades de ser, pero a nuestra espalda está lo que hemos sido” (p. 43). Lo que hemos sido colectiva e individualmente. El hecho de que el hombre no sea hoy lo que fue no significa que ha borrado su pasado sino que lo es en la “forma de haberlo sido”. El pasado constituye irremediamente la “experiencia de la vida”.

Para Ortega y Gasset (1997), “el ser del hombre es irreversible, está ontológicamente forzado a avanzar siempre sobre sí mismo, no porque tal instante del tiempo no puede volver, sino al revés: el tiempo no vuelve porque el hombre no puede volver a ser lo que ha sido” (p. 43). Y, sin embargo, ese pasado, sea conocido o no, forma parte del presente. Aquí coinciden los dos filósofos españoles: en el presente se actualiza el pasado.

Pero Ortega y Gasset (1997) precisa aún más. Según él, el pasado no sólo determina el presente, colectivo o individual, sino que “lo único que el hombre tiene de ser, de 'naturaleza', es lo que ha sido” (p. 46). No en el sentido de que el hombre sea exclusivamente su pasado sino en el sentido de que, por su pasado, el hombre “viene siendo”. O, dicho en otras palabras, por su pasado el hombre vive. Y su ser consiste en este vivir desde su pasado, abierto hacia el futuro. En definitiva, “el hombre es lo que le ha pasado, lo que ha hecho. Pudieron pasarle, pudo hacer otras cosas, pero he aquí que lo que efectivamente le ha pasado y ha hecho constituye una inexorable trayectoria de experiencia que lleva a su espalda (...)” (p. 48). Compréndase la tesis orteguiana: “el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia” (p. 46).

Responsabilidad histórica

Hemos venido afirmando que el hombre de hoy posee una mayor conciencia de su responsabilidad histórica. Tal vez como en ninguna época de la humanidad, siente que el destino de la especie está en sus manos. No sólo ha tomado conciencia de su capacidad creadora, también de su poder destructor. Particularmente, con la Segunda Guerra mundial el porvenir de la humanidad se vio amenazado y la libertad se vio no sólo como fuerza poderosa, aliada a la inteligencia humana, sino también como amenaza real de la vida sobre el planeta. Esta particular actitud del hombre hacia la historia, sin embargo, no es homogénea, sino que posee matices, e incluso, enfoques bien diferenciados.

De una parte, encontramos a quienes quieren ver en la historia una obra exclusivamente humana, sin ninguna participación de un Absoluto de orden divino. Por otra, están quienes creen que la libertad humana no se contradice con la existencia de un Absoluto o Principio regulador que conduce la historia.

La primera corriente la constituyen pensadores, hombres de ciencia y ciudadanos corrientes que, a la manera de Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Bertrand Russell, Albert Camus, Martín Heidegger o Jean-Paul Sartre, creen que “el hombre no es otra cosa que lo que él se hace” (Sartre, 2000, p. 31).

Dios o la religión aparecen en esta concepción como una superestructura que impide que el hombre se responsabilice plenamente de su destino. Sólo mediante una liberación de las creencias religiosas, y la asunción de la realidad por medio de la ciencia, los hombres podrán asumir su libertad con todas sus consecuencias y no acusar a “ninguna presencia oculta” de sus propias equivocaciones.

Liberándose de Dios, han afirmado, el hombre podrá llegar a ser auténticamente hombre.

La segunda corriente la constituyen hombres creyentes, en su gran mayoría cristianos, que a la manera de Sören Kierkegaard, Max Scheler, Gabriel Marcel, Maurice Blondel, Jacques Maritain, Jean Lacroix, Nicolás Berdiaeff, Emmanuel Mounier, Paul Ricoeur, creen que Dios constituye el fundamento último y la esperanza definitiva del hombre y de la historia.

El hombre es libre en la medida en que confiesa su ser de criatura, deudora de un Absoluto de orden divino, que lo crea por amor y lo destina a ser protagonista de su propia historia (Laín Entralgo, 1978).

Constructor de un destino que tendrá en todo caso como desenlace el Reino definitivo de Dios. Dicho Reino se constituye para el hombre en la mayor promesa y en el fin último de sus esperanzas. El ser humano no se concibe entonces como “el ser para la muerte” de

Heidegger, sino como el ser para la vida, una vida, empero, que exige toda su responsabilidad (Coll, 1990).

De esta segunda corriente, el francés Emmanuel Mounier se distingue de todos los demás por su intento de unir en su vida y en su obra la vocación filosófica con el compromiso social y político. Dos tareas en una a la que se sintió llamado y a la que procuró responder con lucidez y “responsabilidad histórica”. Como bien han escrito Giuseppe Goisis y Lorenzo Biagi (1990),

todo el itinerario filosófico de Mounier nace de un acto de presencia activa ante los acontecimientos que marcan el devenir de la historia: el ritmo de los eventos viene a constituir el andamiaje profundo de un esfuerzo interpretativo que se transforma en compromiso (...) (p. 237).

Su filosofía no es una reflexión sobre sí misma, sino un esfuerzo por comprender toda realidad y un empeño constante por transformarla en “realidad humana”.

Su decisión de liderar un proyecto de transformación de la sociedad occidental se basó en la convicción de que hay un proyecto histórico para el hombre.

Para cada hombre en particular y para la humanidad entera. Tal convicción está en la base no sólo de la gran lucidez de su pensamiento, sino también de su particular capacidad de trabajo, tanto intelectual como político y social.

Cada acción, cada texto, cada proyecto de Mounier, están orientados tanto a la comprensión de los acontecimientos concretos, y de la historia en general, como a su necesaria y urgente transformación.

De ahí el constante movimiento que se percibe en sus textos entre lo singular y lo universal. Entre lo que ya pasó y lo que está ocurriendo. Entre lo presente y lo que es previsible.

Y de ahí, al mismo tiempo, su empeño en reorientar el rumbo de los acontecimientos, a partir de la concienciación de los hombres.

Conclusiones

Es inevitable que en un examen sobre la conciencia histórica, la conciencia tenga que ser “juez y parte”. Sin embargo, el hecho de que dicho examen se refiera a la comprensión que la conciencia ha tenido de la historia en diversas etapas de la humanidad, nos permite tomar cierta distancia y formular un juicio sobre lo que ella ha sido.

Podemos avanzar, pues, con una doble ventaja que la historia misma se ha encargado de darnos: el tiempo transcurrido y nuestro horizonte de conciencia.

Hemos podido constatar que la conciencia histórica no surge con las primeras reflexiones filosóficas, sino que se va formando a lo largo de un lento proceso de la humanidad, al tiempo que surge en el hombre la conciencia de tiempo, de libertad y de sentido último.

El paso de la concepción cíclica del tiempo a una concepción lineal del mismo fue decisivo para que el hombre intuyera la posibilidad de un comienzo y un final. El judaísmo inauguró el concepto de historia al introducir en la conciencia religiosa la esperanza en un Mesías. La vocación de Abraham formulada en términos de una promesa ya contiene en germen la concepción judeo-cristiana del tiempo. A partir de aquí no se ha hecho otra cosa que profundizar sobre el sentido de la vida y de la historia. San Agustín lo hace desde el punto de vista teológico. Con la modernidad se comienza la desmitificación de la realidad y se desarrolla la era de la racionalización. Hegel es un buen exponente de esta última corriente.

Los siglos XIX y XX han arrojado los máximos avances también en cuanto a comprensión histórica. En estos dos últimos siglos particularmente el hombre se ha sentido verdadero protagonista de la historia. Independientemente de las valoraciones morales que podamos hacer de los hechos que ha arrojado dicha concienciación, el hombre de hoy siente que todo, o casi todo, depende de sí, de sus decisiones.

El mayor riesgo está en la cuota de poder que poseen los hombres y las naciones en estas decisiones. La brecha cada día más amplia entre pobres y ricos, débiles y poderosos, se constituye hoy en una grave amenaza para la humanidad, poniendo en peligro no sólo la unidad de esta, sino la supervivencia de milenarias razas y culturas. La conciencia de que es el hombre el “centro” de la historia se impone y la ley del más fuerte continúa imperando. La diferencia entre los que ostentan el poder (político, económico, tecnológico) y los que carecen en absoluto de él, raya en niveles metafísicos. No se trata ya de ser menos o ser más, sino de ser o no ser.

Este panorama, sin embargo, no es otra cosa que una consecuencia obvia del más puro racionalismo. Un racionalismo que ha llegado incluso, como sostiene Jean Lacroix (1963), a aceptar dentro de sus categorías lógicas a un Dios que puede ser explicado, como lo son las demás cosas que están a su alcance. Un Dios a la medida del hombre. “Un Dios sin secreto, enteramente claro al entendimiento, (...) un Dios-objeto sin misterio” (p. 146). Este Dios ya no tiene mucho que decirle al hombre y no tiene nada que hacer en la historia. Cualquier iniciativa divina en estas condiciones entra en contradicción con la libertad humana. La conciencia moderna no sólo ha desmitificado el mundo sino que ha vaciado de todo misterio a la historia, y con ella, la vida humana.

Hoy, sin embargo, como en los largos siglos de la historia de Israel, permanece un “resto” silencioso que confiesa un Dios oculto, presencia y misterio. Un ser infinito que continúa estando in-comprensido por los hombres, seres finitos. Y que, no obstante, “posee un proyecto sobre el mundo y el hombre al que estamos asociados” (Lacroix, 1963, p. 147). A este Dios-misterio pertenece “decir” la última palabra sobre la historia y no al hombre, que continúa siendo una creatura limitada.

Contra todos los pronósticos, tanto de los que temen que la catástrofe final está próxima porque así parecen revelarlas “autorizadas” profecías, o de los que creen que la humanidad se acerca a su propia destrucción porque su ciclo está culminando, como de los que creen que ha llegado la etapa definitiva de los más fuertes, deberemos afirmar con Emmanuel Mounier (1963b):

un universo que siembra millares de estrellas sobre millares de años-luz, que prodiga en cada nacimiento millares de gérmenes, nos parece más dispuesto a arrojar unos cuantos millones de años en la balanza de la historia, que los escasos siglos de experiencia que totalizamos a nuestras espaldas. ¿Los primeros cristianos, decía alguien?, pero si se trata tal vez de nosotros. Nosotros somos tal vez, en la escala de la historia total, los hombres primitivos (p. 349).

No sólo se abre la historia hacia el pasado y hacia el futuro, como se ha afirmado en este trabajo, sino también hacia otras direcciones que sólo el espíritu puede desplegar y que pertenecen a los insondables secretos del Dios-misterio.



Bibliografía



- Agustín, San (1988). La ciudad de Dios, en: Obras Completas. Madrid: B.A.C.
- Aristóteles (1990). Metafísica. Madrid: Espasa-Calpe.
- Berdiaeff, N. (1971). Il senso della storia: Saggio di una filosofia del destino umano. Milano: Edizioni Jaca Book.
- Calvez, J. Y. (1962). El pensamiento de Carlos Marx. Madrid: Taurus.
- Cassirer, E. (1971). Antropología filosófica. México: Fondo de Cultura Económica.
- Coll, J. M. (1990). Filosofía de la relación interpersonal, tomo I. Barcelona: PPU.
- Coll, J. M. et. al., (2002). Emmanuel Mounier i el personalisme. Barcelona: Crüilla.
- Cristin, R. (2000). Fenomenología de la historicidad: El problema de la historia en Dilthey y Husserl. Madrid: Akal.
- Cruz, J. (1995). Filosofía de la historia. Pamplona: Universidad de Navarra, S.A.
- Dawson, C. et. al. (1964). Pensadores católicos contemporáneos. Barcelona: Grijalbo.
- Dilthey, W. (1978a). Introducción a las ciencias del espíritu, en: Obras. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____, (1978b). El mundo histórico, en: Obras. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ferrater M. J. (1995). Cuatro visiones de la historia. Buenos Aires: Suramericana.
- _____, (1994). Diccionario de Filosofía. Barcelona: Ariel.
- Gadamer, H-G. (2000). La herencia de Europa. Península, Barcelona: Península.
- _____, (1992). Verdad y método. Salamanca: Sígueme.
- Goisis, G. y Biagi, L. (1990) Mounier fra impegno e profezia. Padova: Libreria Editrice.
- Habermas, J. (2001). Teoría de la acción comunicativa, vol, I, II. Madrid: Taurus.

- Hegel, G. W. F. (1989). *Lecciones de filosofía de la historia*. Barcelona: PPU.
- _____, (1999). *Principios de la filosofía del derecho*. Barcelona: Edhasa.
- Heidegger, M. (2000). *Ser y tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jaspers, K. (1968a). *Origen y meta de la historia*. Madrid: Revista de Occidente.
- _____, (1968b). *Los fundadores del filosofar*. Buenos Aires: Ediciones Sur.
- _____, (1988). *Introducción a la filosofía*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Kant, E. (1964). *Filosofía de la historia*. Buenos Aires: Editorial Nova.
- _____, (2000). *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lacroix, J. (1963). *Historia y misterio*. Barcelona: Fontanella.
- Laín Entralgo, P. (1978). *Antropología de la esperanza*. Barcelona: Labor.
- Lenín, V. I. (1974). *Karl Marx - F. Engel*. Barcelona: Leina.
- Löwith, K. (1990). *El Hombre en el centro de la historia: Balance filosófico del siglo XX*. Barcelona: Herder.
- _____, (1956). *El sentido de la historia: Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*. Madrid: Aguilar.
- Maritain, J. (1971). *Filosofía de la historia*. Buenos Aires: Troquel.
- Marx, K. y Engels, F. (1988). *La ideología alemana*. Barcelona: Leina.
- Marx, K. (1989). *Contribución a la crítica de la economía política*. Moscú: Progreso.
- Misch, G. En: Cristin, R. (2000). *Fenomenología de la historicidad: El problema de la historia en Dilthey y Husserl*. Madrid: Akal.
- Mounier, E. (1963a). *Feu la chretienté*, en: *Ouvres*. Paris: Éditions du Seuil.
- _____, (1963b). *La petite peur du XXe siècle*, en: *Ouvres*. Paris: Editions du Seuil.
- Ortega y Gasset, J. (1997). *Historia como sistema y otros ensayos de filosofía*. Madrid: Alianza.
- Platón. (1970). *Ouvres completes, tomo X*. Paris: Les belles lettres.
- Quintana, J. M. (1989). *Preámbulo*, en: Hegel, G. W. F. *Lecciones de filosofía de la historia*. Barcelona: PPU.
- Rossi, M. (1963). *Marx e la dialettica hegeliana, vol. II*. Roma: Editori Reuniti.
- Ricoeur, P. (1990). *Historia y verdad*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Sartre, J. P. (2000). *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa.
- Tarnas, R. (1997). *La pasión del pensamiento occidental*. Barcelona: Prensa Ibérica.
- Vico, G. (1993). *Principis d'una ciencia nova sobre la natura de les nacions*. Barcelona: Edicions 62.
- Voltaire (1990). *Filosofía de la historia*. Madrid: Tecnos.
- Zubiri, X. (1982). *Siete ensayos de antropología filosófica*. Bogotá: USTA.