

LA RAZÓN ANTE LA HISTORIA

Por el académico de Número
Excmo. Sr. D. Mariano Álvarez Gómez*

I

Mirar y contemplar la Historia desde la Filosofía se ha considerado legítimo e incluso imprescindible hace ya siglos. Es lo que desde Voltaire recibe el nombre de Filosofía de la Historia y que tiene sólidos precedentes teológicos, en San Agustín sobre todo.

Pero eso no es así hoy en día. Y al igual que se ha convertido en algo habitual no sólo criticar, sino rechazar la Metafísica, ocurre algo parecido con la Filosofía de la Historia. En un libro de casi mil páginas, del que es autor Wolfgang Welsch y que lleva por título —traducido al español— “*Razón. La crítica contemporánea* —coetánea, más bien— *a la razón y el concepto de razón transversal*”, leemos ya poco antes del final, sorprendentemente, que esto de la Filosofía de la Historia es una herencia del idealismo, es decir, de los tres grandes filósofos alemanes que construyen su concepción a partir de Kant, esto es, de Fichte, Schelling y Hegel, sobre todo de ese último, y que éste es el único camino que le ha quedado a la razón para escapar a la debilidad — es decir, a los postulados del llamado pensamiento débil. Y concluye su diagnóstico el Sr. Welsch, con esta breve y contundente afirmación: “En nuestros días, este camino [el de la Filosofía de la Historia] ha fracasado sin duda alguna, como es claro y manifiesto para todo el mundo (*für jedermann sichtbar*)”¹. Así piensa Welsch porque da por bueno lo que piensan los representantes del pensamiento débil y de la posmodernidad filosófica, con Vattimo y Derrida respectivamente a la cabeza. El propio Welsch no expresa directamente su opinión,

* Sesión del día 8 de noviembre de 2016

¹ W. Welsch, *Vernunft: Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1996, p. 989.

pero ante el hecho de que los autores contemporáneos, o bien apenas mencionan la Filosofía de la Historia, o bien llegan a algún resultado cuestionable, da a entender que él mismo la considera prescindible.

En efecto, a lo largo de las casi mil páginas de su libro —tan bien escrito como suficientemente informado y por ello brillante a tenor de la opinión común— hay muy pocas referencias al tema, y todas ellas más bien ocasionales. Son las siguientes. Con carácter general, el autor no se ocupa siquiera en proponer una opinión propia sobre el significado de la Filosofía de la Historia, sino que da por supuesto que se trata en ella de la cuestión de “la razón en la Historia”, dando así por buena y válida además la caracterización que Hirsberger antepuso a las lecciones de Hegel: “*Die Vernunft in der Geschichte*”.

Partiendo de aquí, Welsch menciona en primer lugar que en todas las disciplinas que son objeto de estudio e investigación en Filosofía, como “Teoría del conocimiento”, “Ética”, “Antropología” y también “Filosofía de la Historia” el papel de la razón es determinante y “decisivo”². Se trata, pues, del alcance que le compete a la razón en todos aquellos asuntos de que se ocupa. En el caso de Husserl, bien se merece este filósofo una consideración más detenida y más concreta de lo que hace el autor, por lo que se refiere al proceso tanto de la razón como de la misma historia, si bien la forma en la que interpreta el significado fundamental de la obra de Husserl es acertada sin duda: “salvación mediante profundización de la razón” (*Rettung durch Vernunftvertiefung*)³.

Es interesante, en segundo lugar, la breve referencia al teólogo y filósofo Theunissen, quien hace valer la importancia de la Filosofía de la Historia en polémica con Habermas, cuya teoría del lenguaje y de la comunicación —el “*Sprachwelt*” o mundo del lenguaje— considera insuficiente. Cabría añadir que, como buen teólogo, Theunissen posee una fina percepción para todos aquellos movimientos que, ya partir de Hegel, son un síntoma de la exaltación —más o menos explícita, tal vez en muchos casos inconsciente— de la figura del *homo faber*.

Se refiere Welsch, en tercer lugar, a Foucault bajo el título: “Michel Foucault o microfísica de la razón” (O. c., pp. 165ss.). De él dice, entre otras cosas, que se apoya en Kant, y no simplemente en Nietzsche, para sostener que es, no un ideal universal de la razón, sino la razón a través de antagonismos y paradojas, la que puede lograr progresos en la marcha de la historia analizando fenómenos actuales y concretos, como fue en su caso la reflexión sobre el entusiasmo que suscitó en las naciones europeas la revolución francesa (o. c., pp. 183ss.).

² W. Welsch, *Vernunft...* p. 64.

³ W. Welsch, o. c., pp. 61ss.

La referencia, en cuarto lugar, a la *Geschichtsphilosophie*, más concretamente a “*geschichtsphilosophische Begründungen*”, fundamentaciones histórico-filosóficas, aparece dentro de la sección que Welsch dedica a Vattimo y su “pensamiento débil” (pp. 194ss). Afirma nuestro autor que las consideraciones de Vattimo en orden a solucionar conflictos llevadas por la buena intención son “censurables en cuanto al contenido y también en cuanto a la concepción formal”, que remiten a algo tan insuficiente como la “debilidad y la piedad” que, a su vez, pretenden legitimarse dentro de una apenas convincente “ontología de la decadencia” (*Ontologie des Verfalls*, p. 207).

Hay una última referencia a la Filosofía de la Historia, esta vez en forma de comentario a la Crítica de la facultad de juzgar, de Kant, en el sentido de que la Estética kantiana tiene “componentes histórico-filosóficos” (*geschichtsphilosophische Komponente*, p. 468). En concreto se trata de que, según Welsch, la Estética de Kant “está impregnada de premisas morales” y en última consecuencia esto se proyecta en una “teologización histórico-filosófica de lo estético” (p. 474), es decir, la Estética habría que verla en clave de Filosofía de la Historia bajo perspectiva teológica. Se refiere también en este contexto a la opinión de Odo Marquard, quien ve en Kant “una vuelta a la Estética” (*eine Wende zur Aesthetik*) que implica “un abandono de la ciencia” como forma ideal de conocimiento. Con esto no está de acuerdo Welsch y tampoco con la tesis de Marquard de que la Estética kantiana es un “estadio intermedio entre el viejo dominio de la ciencia y el dominio futuro de la Filosofía de la Historia” (p. 459, n. 59).

He mencionado los lugares, muy pocos, en que Welsch en su extenso libro, y por lo demás brillante e instructivo, menciona la Filosofía de la Historia, nunca para expresar su propia opinión, aunque se tiene la impresión de que es un tema sobre el que, por seguir practicando un uso fuerte y ambicioso, es decir, metafísico, no se llega a un resultado digno de mención, si no es para decir que no se trata de algo que esté en consonancia con el pensamiento de nuestra época.

II

Es sorprendente, o cuando menos llamativo, que en un libro tan amplio y pretencioso no encuentre ya la Filosofía de la Historia apenas nada del eco y de la importancia que tuvo a partir de la segunda guerra mundial. De entre la bibliografía, que es inabarcable tanto en estudios concretos como en exposiciones generales, menciono aquí los siguientes:

En 1949 publica Karl Löwith en Chicago su *Meaning in History*, cuya versión alemana, preparada por él mismo, se publica cuatro años más tarde, en

1953, con el título *Weltgeschichte und Heilgeschehen*. De esta obra se han hecho dos traducciones con títulos diferentes: la primera hacia 1960, titulada *Sentido de la Historia* y la segunda, muchos años más tarde, titulada *Historia del mundo y salvación*. El título exacto podría ser más bien: *Historia universal y acontecimiento salvífico*⁴, que responde mejor, creo, no sólo al significado literal del título, sino también a la intención del autor.

En este libro, que se ha convertido en un clásico, su autor pone de manifiesto que lo que ha terminado siendo una Filosofía de la Historia es en su origen una concepción teológica ya, en Orosio, en su obra: *Historiarum adversus paganos* libri VII, 418, obra inspirada y alentada por su maestro Agustín, que es quien plasma en su *De civitate Dei* la gran concepción teológica sobre la Historia, y que va a ser la obra clásica de referencia hasta el día de hoy. Las concepciones filosóficas sobre la Historia van a ser derivaciones y a la vez transformaciones de aquellas concepciones teológicas, sin las cuales no existirían. Son en ese sentido resultado de las mismas, a través entre otras de Joaquín de Fiore, Bossuet, Vico, Voltaire, Condorcet y Turgot, Comte y Proudhon.

La forma en que Löwith interpreta su visión filosófica de la Historia puede sintetizarse en los puntos siguientes:

1º) la Filosofía de la Historia surge de la historia, pero no es algo así como una prolongación misma de la historia. Para Löwith “el problema de la historia no se puede solucionar dentro de su propio ámbito. Los acontecimientos históricos, como tales, no contienen la más mínima referencia a un sentido omniabarcante, último. La historia no tiene ningún resultado último. Una solución de su problema desde ella misma no ha existido nunca ni existirá jamás, porque la experiencia humana de la historia es la experiencia de un permanente fracaso” (o. c., p. 175).

2º) La solución al problema de si la historia tiene un significado o un sentido último se ha intentado desde fuera de ella misma, y se concreta en una teología de la historia que tiene sus raíces en una interpretación bíblica de la historia es decir, en el mesianismo judío y en la escatología cristiana. Sin embargo, el recurso a las raíces bíblicas del Antiguo o del Nuevo Testamento es ante todo una reconstrucción. Podemos, en efecto, comprobar que cuanto más retrocede la Filosofía de la Historia de los siglos XVIII y XIX hacia su origen bíblico menos encontramos un proyecto elaborado de un “acontecer que progresa con sentido” (o. c., p. 175). En este punto Hegel se siente más confiado que Bossuet, Bossuet más que Agustín, y Agustín más que Pablo. Y en definitiva, escribe Löwith, “en los evangelios no se puede descubrir la más mínima indicación de una Filo-

⁴ K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Kohlhammer, Stuttgart, 1953

sofía de la Historia, sino solo el mensaje de la redención por Cristo, por cierto la redención de todo acontecimiento terreno” (l. c.).

3º Por otra parte, a partir de una elaboración teológica primero y filosófica después ha llegado el Occidente cristiano a transformar el mundo conocido, a descubrir nuevos mundos y a construir una realidad que es imagen del hombre mismo, al modo como el mundo creado es, todo él, imagen de Dios (cf. p. 184s).

4º En todo caso, la situación hoy adolece de una confusión y de una inseguridad radicales: confusión porque la civilización en la que estamos, que no es explicable al margen de sus orígenes bíblico-cristianos, ha dejado de interpretarse a sí misma como cristiana; insegura, porque no somos capaces de predecir el futuro. Más bien parece que los acontecimientos nos cogen siempre por sorpresa.

El notable esfuerzo de Löwith por sondear en el pasado en orden a poder decir algo sobre nuestro presente —esfuerzo notable, puesto que pasa revista a quince creaciones representativas, desde la interpretación bíblica de la historia hasta la concepción de Nietzsche— tiene a su vez una fecha histórica: el final de la segunda guerra mundial y la destrucción y desolación que trajo consigo.

En consonancia también con esa fecha está el libro de Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Pero a diferencia de Löwith, cuyas reflexiones se centran sobre todo en proporcionar una visión histórica sobre concepciones teológico-filosóficas acerca de ese tema, Jaspers nos ofrece una profunda interpretación filosófica, que a su vez incorpora el sentido del origen que aquella ha tenido.

Por de pronto, la historia tiene una importancia fundamental para conocer la existencia humana, una importancia a la que no se llega mediante el mero conocimiento empírico. Por más datos que éste nos proporcione, no pueden dar respuesta a los grandes interrogantes que la historia nos plantea: “La mirada a la historia de la humanidad nos conduce hasta el misterio del ser humano. El hecho de que simplemente tenemos historia, de que por la historia somos lo que somos, de que esta historia ha durado un tiempo relativamente muy corto, hace que nos preguntemos: ¿de dónde viene esto, a dónde conduce, qué significa?”⁵

En segundo lugar, aunque la historia es una cuestión específicamente humana, hay en ella dimensiones que escapan al control del hombre, tanto en lo positivo como en lo negativo: sobre lo uno y lo otro se puede decir que exis-

⁵ K. Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Fischer, Hamburg 1955, p. 11.

ten y subsisten ya por sí, aunque tanto lo grandioso como lo caótico no puedan darse sin que en ello esté implicada la acción del hombre (cf. o.c., 11s). Y por otra parte esas configuraciones contrapuestas tienden a establecer relaciones, a interactuar y a constituir formaciones de mayor o menor alcance, que guardan entre sí algún tipo de unidad.

Pero Jaspers es un referente sobre todo por su teoría del tiempo eje, que él describe en estos términos:

Se trata de un hecho empírico, que admite una descripción en consonancia con este dato, a diferencia de lo que ocurre con lo que se suele entender por Filosofía de la Historia, que tiene su fundamento en la fe cristiana. En las grandiosas obras desde Agustín a Hegel ha visto esta fe la marcha de Dios en la historia. Las acciones por las que Dios se revela son sus intervenciones determinantes. Todavía Hegel afirmaba que toda la historia va hacia Cristo y viene de él. La aparición del Hijo de Dios es el eje de la historia universal.

El tiempo eje, que según Jaspers debe valer para todo hombre, no solo para los cristianos, sería ya lo que el hombre en general puede ser, en el que de una vez por todas ha tenido lugar la fecundidad dominante de la configuración del ser del hombre, “de una forma que pudiera ser convincente... para Occidente, Asia y para todos los hombres. Este eje de la historia universal parece tener lugar en torno al año 500 antes de Cristo, en el proceso que discurre entre el 800 y el 200. Es allí donde se da la inflexión más profunda de la historia. Es entonces cuando surge el modo de ser hombre con el que seguimos viviendo hasta el día de hoy. A este tiempo es al que con una fórmula breve llamamos ‘el tiempo eje’” (o. c., 14).

De una forma más concreta lo caracteriza Jaspers de este modo: “En este tiempo acontece conjuntamente algo extraordinario. En China vivieron Confucio y Lao-Tse, surgieron todas las corrientes de la filosofía china, pensaron Tsuang-Tse y Lic-Tse, y otros muchos. En India aparecieron las Upanisadas, vivió Buda, se desarrollaron todas las posibilidades filosóficas hasta el escepticismo y el materialismo, al igual que en China. En Irán enseñó Zaratustra la impactante imagen del mundo de la lucha entre el bien y el mal. En Palestina aparecieron los profetas, desde Elías pasando por Isaías y Jeremías hasta el deutero Isaías. Grecia dio a Homero, a los filósofos Parménides, Heráclito, Platón y los trágicos, Tucídides y Arquímedes. Todo lo que viene sugerido por tales nombres creció en estos pocos siglos —seis, del VIII al II antes de Cristo— casi al mismo tiempo en China, India y Occidente, sin que supieran unos de otros” (o. c., 14s).

Lo nuevo es que el hombre llega a ser consciente del ser en su totalidad, de sí mismo y de sus límites, con las consecuencias que de aquí se desprenden. A partir de aquí elabora Jaspers su concepción filosófica de la histo-

ria, en la que distingue tres partes: la historia universal misma, el presente y el futuro, y sobre el sentido de la historia respectivamente, tanto la caracterización general, como las referencias concretas.

Se pueden formular reservas de distinta índole, por ejemplo, que se considere que San Agustín y Hegel conciben ambos la historia de la misma forma en el planteamiento fundamental, sin referirse a la diferencia obvia entre uno y otro, o que dé más o menos lo mismo leer a Platón o al profeta Jeremías, cuando las diferencias saltan a la vista; o que, sobre todo Jesús de Nazaret no aparezca nunca referido, so pretexto de que ese es un asunto de fe que solo tiene vigencia para los cristianos, lo cual no es cierto.

El libro de Jaspers es, con todo, una aportación importante a la hora de considerar la historia. Como aspectos a destacar se pueden tener en cuenta el papel de la ciencia y de la técnica en el proceso histórico, al igual que las diferentes tendencias sociales y políticas, o la fuerza que encarnan las creencias religiosas en una época impregnada por otra parte de escepticismo y de nihilismo.

La mención que hago de Jaspers sirve, al igual que la de Löwith, para acentuar el contraste entre lo que la Filosofía de la Historia representó en la etapa posterior a la segunda guerra mundial y la forma en que hoy más bien se la considera.

En Jaspers se inspira Karen Armstrong para elaborar su libro: *La gran transformación. El mundo en la época de Buda, Sócrates, Confucio y Jeremías. El origen de las tradiciones religiosas*. La autora reconoce su deuda con Jaspers en estos términos: “En nuestra situación actual creo que podemos encontrar inspiración en el periodo que el filósofo alemán Karl Jaspers denominó la era axial [es decir, la era del tiempo-eje, MA], porque fue decisiva para el desarrollo espiritual de la humanidad”⁶. Armstrong ha sabido en efecto aprovecharlo muy bien para su historia de las tradiciones religiosas, que no es propiamente Filosofía de la Historia, pero sí un capítulo de interés para la misma.

III

Aparte de las dos obras mencionadas, la de Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, y la de Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, (entre las que no hay influencia, puesto que son de los mismos años), hay también

⁶ K. Armstrong, *La gran transformación. El mundo en la época de Buda, Sócrates, Confucio y Jeremías. El origen de las tradiciones religiosas*. Piados, Barcelona, 2007, p. 14.

otra obra importante, titulada *Origen y presente (Ursprung und Gegenwart)* de Jean Gebser, que contiene un prefacio del autor a la edición de 1949 y otro a la de 1966. Que yo sepa, no hay traducción española hasta la que se publica en 2011 por edición Atalanta. La obra, de casi mil páginas, se escribe por las mismas fechas que las dos anteriormente indicadas. La simultaneidad de estas tres obras, ya que las tres se escriben a raíz del término de la segunda guerra mundial, es algo significativo en cuanto que hace pensar que las tres surgieron como suscitadas y estimuladas por la percepción de la crisis que supuso la experiencia de aquella horrible tragedia.

Y de crisis y de las transformaciones que traen consigo habla este autor, para quien “se trata de una crisis mundial solo comparable a las que se produjeron en coyunturas que fueron decisivas, para la vida en la Tierra y para la humanidad. La crisis de nuestro tiempo prepara un proceso de transformación completo”⁷. El hecho de que este libro no haya encontrado el eco que según el propio autor estaba llamado a tener tal vez se deba a utilizar una terminología que, además de novedosa, puede resultar extraña, como cuando distingue entre “pensamiento oceánico” y “pensamiento perspectivo” (o. c., pp. 362ss, 367ss).

Un tanto extraño —en un sentido que para nada pretende ser negativo— es también el autor. Jean Gebser, un alemán de Posen, que según nos es presentado “vivió su juventud errante en Italia, Francia y España, hasta instalarse en Suiza en 1939. Fue amigo de Cernuda y tradujo a Lorca por primera vez al alemán”. A tenor del prefacio a la primera edición (1949) y a la segunda (1966), así como del posfacio a la primera, la pretensión de Gebser es sin duda elevada, puesto que se propone nada menos que “configurar conjunta y conscientemente el acontecer”, tarea necesaria si se tiene en cuenta “el abismo en que nos tiene sumidos la crisis actual”, según escribe en alusión a lo que supuso la segunda guerra mundial en su preparación, su desarrollo y su final. Es significativo que el autor señale que su obra fue concebida básicamente en 1932, fecha en la que los fascismos estaban ya en marcha en Europa.

Gebser postula una nueva transformación de la conciencia, consistente en que se sea capaz de aunar, de llevar a cabo la unidad del origen, de lo primordial con lo presente, puesto que lo primordial tiene como tal que seguir existiendo en el presente, y el presente no puede ser un momento del tiempo, sino que tiene conjuntamente que presenciar en cada momento lo que es originario y primordial. Con ello pretende Gebser superar lo que se suele entender por principio y fin del mero tiempo actual (cf. o. c., p. 15), superar en definitiva la temporalización. Pone pues en juego un principio claramente metafísico, lo cual explica tal vez la poca comprensión que ha tenido esta obra.

⁷ Jean Gebser, *Ursprung und Gegenwart* (1949) Schaffhausen, 1996, p. 15.

El autor está convencido de lo que propone y lo expone con un cierto aire escatológico y/o apocalíptico: “Pues si no logramos... superar esta crisis empleando nuestra inteligencia y asegurar la subsistencia de la Tierra y de la humanidad actuales... a través de una transformación (o mutación), será la crisis la que nos venza a nosotros. Con otras palabras: o superamos la crisis, o será ella la que nos supere. Ahora bien, solo supera quien se supera a sí mismo. O terminamos desintegrados y dispersos, o alcanzamos la integridad. Con otras palabras: o se consume el tiempo —lo cual significa el final y la muerte para nuestra Tierra actual y sus seres humanos—, o somos nosotros los que logramos consumir el tiempo, lo cual significa integridad y presente, significa la consecución y la realidad de la integridad de origen y presente. Y por lo tanto, una subsistencia transformada, en la que se hará presente y real no el ser humano, sino la humanidad; no el espíritu, sino lo espiritual; no el comienzo, sino el origen; no el tiempo, sino el presente; no la parte, sino el todo. Y es la integridad la que está presente en el origen y es originaria en el presente” (o. c., p. 16).

Este planteamiento es no solo discutible, sino problemático, porque de una parte no se entiende lo que puede significar la superación del tiempo, cuando somos esencialmente temporales, y de otra la coincidencia del origen y del presente tampoco es pensable, habida cuenta de que las mediaciones entre aquél y éste son incontables. No obstante, no se puede negar que es la suya una reflexión filosófica importante sobre la historia. En ella se distinguen, entre otros contenidos, “los tres mundos europeos” (pp.35-70): el mundo imperspectívico (p. 35), el mundo perspectívico (p. 39) y el mundo aperspectívico (p. 62). Se distinguen también “cuatro mutaciones de la conciencia”: la estructura arcaica (p. 84), la estructura mágica (p. 89) y la estructura integral (p. 172), etc. Es posible que el silencio que parece haber prevalecido en torno a esta obra se deba a una excesiva ambición del autor, al uso de un lenguaje difícil de asimilar y, sobre todo, en mi opinión, al postulado de una especie de edad última y definitiva, en la que estarían superados todos los problemas. Es como si pretendiera Gebser una especie de trasposición a nuestra época de las teorías de Joaquín de Fiore.

A este respecto parece obligado aludir a la obra de Henri de Lubac: *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, que se publica por vez primera en París en 1979 y aparece traducida al español en 1989, en dos volúmenes⁸. Es una obra ingente, de unas 900 páginas, y merecedora del mayor reconocimiento, porque es un estudio de investigación laboriosa, en la que De Lubac pasa revista a cincuenta autores: desde Joaquín de Fiore a Moltmann, analizando siempre que le es posible los textos correspondientes. Elaboró ese estudio a lo largo de dieciocho años, por tanto desde 1961, y además “como una

⁸ H. de Lubac: *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, Ediciones Encuentro, Madrid 1989 (*La posterité spirituelle de Joachim de Fiore*, Paris, Lithielleux, 1979).

continuación del capítulo de nuestra *Exégesis medieval*, dedicado a Joaquín de Fiore” (volumen 3, publicado en 1961)⁹.

El afán del autor en poner de relieve la importancia de Joaquín de Fiore se debe a que su doctrina de las tres edades va a tener un peso y una influencia considerables en cuantos autores piensan que el hombre se puede perfeccionar indefinidamente. Distingue Joaquín de Fiore tres edades, en correspondencia con las tres personas de la Trinidad: la Edad del Padre, propia del Antiguo Testamento, a la que se atuvo el pueblo judío, que se caracteriza por la dura servidumbre bajo el dominio de la ley; la Edad del Hijo, en la cual estamos, que comienza con los Evangelios y tiene como propio el reino de la gracia y de la libertad y la Edad del Espíritu, que va a ser la definitiva y será la edad de la perfección.

Que De Lubac se ocupe con tanto interés en el análisis del eco de Joaquín de Fiore, un abad de la segunda mitad del siglo XII, es significativo porque lo hace por los mismos años y por tanto en una situación de ánimo compartida por Karl Löwith y por Jaspers. Es la gran tragedia la que impulsa a los tres autores a buscar las raíces espirituales con las que se puedan identificar en medio de la ruptura que representó el drama de la guerra. Todos ellos sienten la necesidad de conectar con la gran tradición. Es lo que inspira también a otro autor coetáneo, H.-G. Gadamer, que elabora su *Hermeneútica* bajo la perspectiva de lo que él llama *Wirkungsgeschichte*—historia efectual. La historia, la tradición, continúa presente en nosotros y nos permite volver a pensar siempre de nuevo.

En definitiva, sorprende que en el autor mencionado al principio de este estudio, Wolfgang Iser, haya desaparecido la reflexión filosófica sobre la historia que fue tan intensa a raíz de la guerra. Sorprende en algún sentido, pero no demasiado en otro. Simplemente, la forma de vida es diferente: no importa tanto mirar al pasado ni estar pendiente del futuro. Importa o importó sobre todo durante años atenerse al presente y vivir de él y para el mismo, sin que importe lo que ocurre a nuestras espaldas ni la fuerza que nos arrastra al futuro.

Y este es el momento de hacer una mención, siquiera sea breve, de Ortega y Gasset que es, entre otras cosas, uno de los filósofos que más y mejor han pensado sobre la historia desde el comienzo hasta el final de su actividad intelectual. Haré alusión a las dos cosas siguientes: en una de esas reflexiones ocasionales, que abundan en su obra, en este caso en medio de su comentario a “Veinte años de caza mayor” del conde de Yepes, se refiere de pasada a “todos los que —como él— son capaces de sentir bajo sus plantas el profundo

⁹ H. de Lubac, *Exegèse médiévale*, Paris Aubier, 1959ss.

pasado humano, de que, guste o disguste, somos no más que la simple y superficial emergencia”¹⁰. Con otras palabras, Ortega, que una y otra vez afirma que la vida es nuestra realidad fundamental, nos advierte que todo lo que la vida es, está inserta en “el pasado humano”, y que por consiguiente para conocernos tenemos que mirar a la historia. El segundo aspecto a destacar en la concepción de Ortega es la actitud que preconiza ante lo negativo, ante la destrucción y las ruinas que la historia va dejando tras de sí. En la famosa conferencia pronunciada en Berlín en septiembre de 1949, incita a los alemanes “para que se comporten ante su atroz catástrofe no sólo con dignidad, sino con elegancia, viendo en ella lo que es —algo normal en la historia, una de las caras que la vida puede tomar”¹¹. Este texto va precedido inmediatamente de una cita de Hegel en la que, entre otras cosas, se lee que “en la historia caminamos ante las ruinas de lo egregio (o. c., p. 252).

Las dos ideas: que la historia nos constituye y que aceptar esto implica saber afrontar lo negativo, no deberían olvidarse, especialmente hoy en día, pues corremos el riesgo de desconocernos a nosotros mismos y de perder el sentido de la orientación.

IV

En las concepciones de la historia que he mencionado hasta ahora se da por supuesta, de un modo más o menos explícito, la unidad de la historia en su origen, ya sea este origen bíblico (K. Löwith), teológico-espiritual (De Lubac), axial (K. Jaspers, según la teoría del tiempo-eje), o metafísico (según Gebser, que postula un origen primordial, que luego se ha de ir explicitando a lo largo de la historia). Pero además, de cara al futuro la unidad se postula también, con tintes dramáticos en mi opinión y con perfiles un tanto confusos a veces o indeterminados. Los autores que en este caso voy a mencionar son, por ese orden, Husserl, el propio Jaspers y Albert Camus.

Husserl ante la crisis europea

De 1934 a 1937 trabaja Husserl en lo que iba a ser *la Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. El autor muere en 1938 sin haber podido ultimar y dar unidad completa a sus múltiples esbozos y planteamientos. Aún así es una obra muy importante, especialmente digna de ser tenida en cuenta hoy. En pleno trabajo, Husserl recibe una invitación del *Wiener*

¹⁰ J. Ortega y Gasset, o. c., Madrid, Taurus, 2010, VI, 429.

¹¹ J. Ortega y Gasset, o. c., IX, 253.

Kulturbund a impartir una conferencia, que tuvo lugar en Viena el 7 de mayo de 1935, bajo el título: “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”. La fecha ya dice algo de la actitud y del estado de ánimo con que Husserl se iba a enfrentar a la situación: el nacionalsocialismo está ya en marcha, los judíos, entre ellos Husserl mismo, están siendo discriminados y perseguidos y los aires de la conflagración que se avecina se perciben en toda Europa. Es comprensible que, al final de la conferencia, se exprese en estos términos: “La crisis de la existencia europea tiene solo dos salidas posibles: o bien la decadencia de Europa en la alienación respecto de su propio sentido racional de la vida, la caída en la enemistad espiritual y en la barbarie, o bien el renacimiento de Europa desde el espíritu de la filosofía (de los grandes ideales de la razón) mediante un heroísmo de la razón, que supere definitivamente el naturalismo”¹².

Husserl, que tiene una mentalidad científica, es un entusiasta de los progresos de la ciencia y de la técnica, pero está convencido —especialmente en esos momentos— de que no es legítimo aplicar al conocimiento del hombre el mismo método que se emplea para el conocimiento de la naturaleza. Es el gran error, la fatal desviación que se produjo ya al comienzo de la ciencia moderna y que nos ha llevado a esta situación en la que los resultados de la ciencia están a punto de volverse contra el hombre mismo que los ha producido.

Es preciso corregir este error, adoptar una actitud social e histórica nuevas y desde ella recuperar un nuevo concepto de razón, que empiece por ser reflexiva y transparente a sí misma, para desde ahí asumir una función radicalmente crítica respecto de lo que el hombre ha hecho y continúa haciendo. La solución está en construir en la medida de lo posible una comunidad de hombres libres, decidida a guiarse por los ideales propios de la teleología de la razón desde los comienzos de la filosofía. Se trata de poner en marcha, en palabras del mismo Husserl, una “praxis que pretende mediante la razón universal elevar a la humanidad conforme a normas de verdad, transformarla en una humanidad completamente nueva, capaz de una autorresponsabilidad absoluta (*eine absolute Selbstverantwortung*) sobre la base de conocimientos teóricos”¹³.

Leídas hoy, estas palabras expresan una utopía. Husserl era consciente de las dificultades, puesto que la caída en la barbarie se había producido ya, pero apela a “la valentía que no rehuye la lucha infinita”, en la esperanza de que “de la ceniza del gran cansancio surgirá el fénix de una interioridad de la vida y de una espiritualidad nuevas”¹⁴.

¹² E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und der transzendente Phänomenologie*, Dordrecht, M. Nijhoff, Hua., 6, p. 347s.

¹³ Husserl, o. c., p. 329.

¹⁴ Husserl, o. c., pp. 347s.

Jaspers y la unidad histórica

Esto era en 1935. Posteriormente, otro pensador muy crítico con el nacionalsocialismo, desposeído de su cátedra en 1937 y repuesto en ella en 1945, el ya citado Karl Jaspers, se plantea explícitamente el tema de la unidad de la historia¹⁵. La unidad no es para él una categoría, una teoría o una ley, sino “el misterio histórico mismo”, “la estructura de la historia” (p. 252) y hay que concebirla como “la realidad espiritual del ser del hombre” (l. c.). Por eso, el hombre aspira constitutivamente a ella. Ese fin se hace consciente, en primer lugar, como deseo de una paz universal “mediante un orden jurídico que libera de la miseria y procura la felicidad al mayor número de personas posible” (l. c.). Esto sin embargo, que es importantísimo, es solo un medio para el fin último, que es la unidad en algo más elevado, esencial, que atañe a todo hombre.

Lo que esto es, en verdad, es algo que solo se puede manifestar en el movimiento de la vida en común y de una ilimitada comunicación en la que se haga patente “la copertenencia de los hombres todos”. Lo verdaderamente importante es no tanto lo que se llegue a establecer o configurar en el plano de las creencias o de la cultura en general, sino el hecho de que se mantenga “la unidad mediante la comunicación de cosas originarias que son múltiples y variadas, que recíprocamente se complementan y enriquecen, sin llegar a ser idénticas en la manifestación de ideas y símbolos” (o. c., p. 252). Es decir, la unidad se apoya en la voluntad de una comunicación sin límites.

En comparación con lo que acabamos de ver en Husserl, lo que propone Jaspers es una idea de unidad que no sería realizable tal cual, sino que se encuentra en permanente proceso. En definitiva, “la unidad de la historia es una tarea infinita, respecto de la cual todas las unidades que llegan a ser visibles para nosotros son particulares y solo condiciones previas de una posible unidad”. Vistas así las cosas, lo uno es más bien el “lejano punto de referencia infinito, que es al mismo tiempo origen y meta; es lo uno de la trascendencia” (o. c., p. 253).

Camus y la rebeldía

El gran intelectual y extraordinario escritor Albert Camus da tanta importancia a la unidad que para él representa el verdadero ideal opuesto a la maldad humana: “La insurrección contra el mal [que es la actitud propia de la rebeldía metafísica, M.A.] sigue siendo ante todo una reivindicación de unidad”¹⁶. La simple visión racional nos pone de inmediato ante infinidad de cosas que

¹⁵ K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel...*, pp. 236-253.

¹⁶ A. Camus, “El rebelde”, *Obras*, Madrid, Alianza, 1996, vol 3. p. 129.

no son como deberían ser o que son simplemente malas. Se puede comprender que muchas de ellas son inevitables. El dolor, por ejemplo, el destierro o la cárcel pueden ser aceptados “cuando la medicina o el buen sentido nos convencen de ello” (l. c.). Hay otras cosas en cambio que son intolerables e inadmisibles porque no tienen justificación. “No es el sufrimiento del niño lo indignante en sí mismo, sino el hecho de que ese sufrimiento no esté justificado”¹⁷. Camus vuelve a poner ante nosotros la imagen del sufrimiento del niño, que es el centro de su novela *La peste*. Todo en ella está orientado hacia el comienzo de la IV Parte, en que se narra magistralmente el sufrimiento del niño, víctima de la peste, y hacia la conversación del doctor Rieux —que solo se ocupa de curar a los enfermos— con el Padre Paneloux, que quiere ver en todo, también en la peste, la posibilidad de amar. A lo que Rieux contestó, “con toda la fuerza y la pasión de que era capaz”: “No, padre. Yo tengo otra idea del amor y estoy dispuesto a negarme hasta la muerte a amar esta creación donde los niños son torturados”¹⁸.

La unidad, que Camus contrapone al mal, significa que tiene que haber “un valor común reconocido por todos en cada uno de ellos”. “El rebelde exige que este valor sea claramente reconocido en él porque sospecha o sabe que sin ese principio el desorden y el crimen reinarían en el mundo. El movimiento de rebelión aparece en él como una reivindicación de claridad y unidad. La rebelión más elemental expresa paradójicamente la aspiración a un orden”¹⁹.

Así entendida, la aspiración a la unidad nos llevaría a plantear el problema del sentido de la historia, al que aquí he preferido no aludir.

¹⁷ A. Camus, “La peste”, *Obras*, 2, p. 495.

¹⁸ A. Camus, “La peste”, *Obras*, 2, p. 496.

¹⁹ A. Camus, “El rebelde”, *Obras*, 3, pp. 43s.