

## 1. LA RECAÍDA TEOLÓGICA

Los pensadores alemanes del siglo XVIII enfocaron la historia y la vieron como una revelación permanente de Dios. A pesar de la famosa consigna kantiana, que incitaba a la audacia del pensamiento (*sapere aude!*), de hecho los historiadores filósofos o, por mejor decir, los filósofos enfrascados en tareas históricas idealistas no pudieron, en verdad, desembarazarse del peso de su tradición agustino-luterana y fueron, pues, casi sin excepción, recorriendo el viacrucis de las sucesivas recaídas teológicas. Por supuesto, Dios, molestísimo personaje para los filósofos ilustrados, sobre todo los franceses, fue declarado inoperante, procesado y condenado a ser desterrado de la historia; pero inútilmente, cuando menos por lo que toca a los filósofos alemanes de la historia, sobre quienes, en última instancia, pesó la esencia y presencia del Dios cristiano-protestante por encima de toda solución secularizante o disolutora.

El tema capital de estos pensadores ilustrados alemanes es justamente el de la caída (*peccatum originale*), que será reconocida con diversos nombres y que será considerada, así sea a regañadientes, como la causa de la pecaminosidad, de la irracionalidad y de las tormentosas pasiones que se mueven y mueven la historia. En un principio se rechaza el que por causa del pecado original haya perdido el hombre todas sus capacidades y que, sin ayuda de la gracia divina, sea capaz del bien y de la verdad. Para el siglo XVIII la predestinación protestante y el albedrío siervo han perdido mucha de su antañona y dramática fuerza agustiniana; pero siguen aún operantes esclavizando la voluntad del hombre.

Gottfried Guillermo Leibniz (1646-1716) —“Sosiego de Dios”— que así fue como le pusieron sus padres, personas sin duda piadosas, postula una teodicea, de acuerdo con la cual este mundo es perfecto y el mejor de todos los posibles, puesto que es expresión de la bondad divina y defensa, al mismo tiempo, de la existencia del mal en dicho mundo. El mal existe porque

se trata de un mundo finito y limitado, histórico. La presencia del mal en él es necesaria como castigo del pecado y consiguiente purificación. Leibniz no puede eliminar, pese a su optimismo, la irracionalidad que se desprende de la mayor parte de los actos humanos por causa del lapso; es decir, las sinrazones de la historia.

De acuerdo con su punto de vista, los problemas de la historia son insolubles sin una interpretación filosófica. La existencia del mal en el mundo no implica que Dios sea el autor del pecado; el espíritu humano no puede comprender, por causa de sus limitaciones, que el mal es una parte indispensable en el conjunto armónico del mundo, el mejor, repitamos, que Dios haya podido crear. La imperfección que el hombre contempla, que sufre, sin duda, y que no comprende, es la presencia del pecado en la historia; es decir, la presencia de lo imperfecto en el orden perfecto moral. Por consiguiente, la supuesta deficiencia desempeña un papel importante en la comprensión de que los males de la historia son ineludibles dentro de la armonía universal. Empero, la aceptación histórica y metafísica del pecado en la construcción del orden en el mundo equivale no sólo a la absolución del mal, sino a aceptar también que éste y su inexcusable secuela irracional son forzosamente necesarios. En cierto modo de aquí parte su concepción pragmática, ejemplar, de la historia, que nos muestra la virtud, la prudencia y el vicio repulsivo.

Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) —“Sostén de Dios”, llamado así por sus padres, y respondiendo el cognomento, como en el caso anterior, a la costumbre pietista alemana de entonces— partiendo de la religión y de la filosofía de su tiempo escribió *La educación del género humano* (1780), obra en la cual la historia es considerada como el proceso constante en la investigación de la verdad. Al hombre no le es dado descubrirla de una sola vez, ya por la vía de la revelación ya por la de la razón; sin embargo, el sentido de la historia está determinado por la aspiración del hombre a alcanzar tal verdad. Lessing se preguntaba sobre la clase de certeza que correspondía a la fe religiosa. ¿Descansa tal certeza sobre una base racional-intemporal o sobre una base histórico-temporal? Lessing no puede renunciar a la racionalidad de la religión ni tampoco puede dudar de su vinculación histórica. La solución será considerar que lo histórico no constituye lo contrario de lo racional; que lo racional se cumple en lo histórico, con lo cual se adelanta a Hegel. La propia revelación queda, por

tanto, incluida dentro de la unidad superior de la verdad conquistada en los sucesivos periodos de la historia humana. Lessing intenta con su libro reconciliar la religión con lo histórico, lo trascendental con lo inmanente, la salvación con la condena y el pecado; más aún, lo histórico es reconocido como un factor necesario e imprescindible de lo religioso. En la historia anda en juego la mano de la Providencia Divina; pero Lessing no se atreve a descubrir el secreto por entero; una empresa que, como veremos, estaba reservada a otro filósofo-historiador de mayor intuición histórica.

De lo que se trata, según lo vemos, es de cerrar la fisura provocada por la reforma luterana entre el ideal de la libertad (dignidad humana) y la doctrina de la servidumbre y perdición de la voluntad; entre la salvación y el pecado; entre la razón y la sinrazón. El siglo alemán de la Ilustración es el de la fusión de la reforma religiosa con el humanismo; el de la reconciliación de Lutero con Erasmo, cediendo aquí el absolutismo del *servum arbitrium* a la humanista y evangélica *Philosophia Christi* erasmiana. Esta reconciliación con el humanismo permite que el protestantismo luterano del siglo XVIII se convierta en religión de la libertad y que se dé paso a la secularización de la historia.

## 2. LA HISTORIA FILOSÓFICA

En 1784 Juan Godofredo —Gottfried, como Leibniz, “Sosiego de Dios”— Herder (1744-1803) comenzó a escribir sus *Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad*, obra en la que, partiendo de las audacias críticas de la escuela filosófica ilustrada, censura (sin romper, no obstante, con la ilustración) el limitado espíritu histórico de ésta, a la vez tan clásico, tan abstractamente racionalista y tan desprovisto sentimental y románticamente de sentimiento por el pasado nacional. La concepción dinámica y particularista del hombre, la naturaleza transitoria de éste, su esencia e inmersión en lo religioso, recaída teológica en que incurre Herder, presuponen una divinidad, un dios cuya voluntad rige al mundo moral o humano a la par que ordena el universo natural. Se trata de un organismo cósmico, todo él penetrado o com- penetrado de un soplo sobrenatural.

En la historia se manifiesta la naturaleza del hombre y en el plano histórico es donde se proyectan las fuerzas *instintivas* de éste

y se realizan todas las posibilidades de perfeccionamiento, sin que en estos sucesivos cambios pierda el hombre su continuidad esencial. La historia es, por consiguiente, para Herder la marcha del hombre hacia la realización de su ser esencial en el orden o plano moral. En este sentido el pasado histórico es el recorrido teleológico, vital y salvador del hombre hacia el modelo de sí mismo: *Humanitas* (el hombre general). Un camino de perfección a través de progresivas imperfecciones. El género humano no se desarrolla lineal, progresivamente, sino que cada cultura nacional es única y, pues, florece de modo distinto frente al desenvolvimiento de las otras. Cada cultura desenvuelve su propio genio en función de sus inherentes principios de crecimiento, y todas y cada una expresan la voluntad de Dios en una forma histórica única. Desde esta perspectiva Herder estudia las diversas civilizaciones en términos de su propio estándar de valor y rechaza la aplicabilidad de cualquier norma universal, humana y válida, en el avalúo de una situación histórica. Herder estaba convencido de que los pueblos son netamente distintos unos de los otros, de que no existe una unidad humana, de que esta idea no es exacta. Cada pueblo tiene su individualidad propia, forma un todo distinto y original: *Volkgeist*.

Las fases históricas son todas necesarias y se justifican. La *primera edad* es la infancia de la humanidad y corresponde a la edad primitiva de los patriarcas (Oriente). Sigue a ésta la era o *edad de la adolescencia temprana* (Egipto y Fenicia). Grecia representa la *juventud*: edad de la armonía, del saber, de las artes y, sobre todo, del patriotismo. Roma representa la *virilidad* la *serenidad* y el *dominio político*. Por último, los pueblos bárbaros (los germanos), que a su vez han pasado por las fases primitivas patriarcales, irrumpen y en el cristianismo se funden todas las culturas alcanzándose así la *edad provecta*, que se prolonga hasta el siglo XVIII o de las Luces (*Aufklärung*). Por supuesto, estas fases, eras o etapas, son *ensayos humanos* del organismo cósmico; intentos o caminos que el impulso divino inicia mediante la adecuada interacción del soplo y del hombre en su medio ambiente. El clima sólo coadyuva; no compele sino predispone. Contrariamente a lo que sostenían los racionalistas (Voltaire, Montesquieu) la originalidad no la debe un pueblo al medio físico, concretamente el clima. Son así etapas culturales inacabadas, ensayos no plenos, que van apareciendo en la historia y que, como dados

amañados, cargan consigo un plúmbeo y perturbador gravamen de irracionalidad, de pasiones, sentimientos e instintos humanos desahorados que, paradójicamente, son pneumatizados divinal, racionalmente, puesto que los hechos históricos, perturbadores e irracionales a causa de la caída, son vistos como etapas de un proceso rigurosamente racional. Para decirlo de otra manera, lo irracional se puede entender como embebido en la etapa o marcha racional.

El problema que se le presenta a Herder, como el que estará presente en Kant, Schiller, Fichte, Schelling, Hegel, etcétera, es el de resolver la dificultad que la ilustración le había dejado al filósofo historiador: explicar dentro del proceso histórico abierto al futuro el vergonzante sector íntimo de activa irracionalidad. Herder intenta, pues, la salvación (absolución) del vasto sector de pecaminosidad humana (los crímenes de la historia, de acuerdo con Voltaire) sin apelar al viejo Dios cristiano. Por supuesto, no alcanzará del todo su aventurero propósito de quedarse sin Dios ni tampoco logrará integrar la historia en su totalidad. Pero la continuación de esta aventura espiritual pertenece ya a otro pensador.

Immanuel —“Dios con nosotros”— Kant (1724-1804) piensa que la historia constituye una suma de acciones humanas que el historiador observa especialmente desde afuera; es decir: fenoménicamente, sin interesarse en la peculiar tarea nouménica del filósofo, que consiste en resolver esencias. Como en el caso de Herder, la historia es también para Kant movimiento, una marcha hacia una meta o final, un proceso teleológico. Esta marcha o proceso dinámico es necesario y está regido por una ley o por leyes naturales. En la *Crítica del juicio* y, sobre todo, en la *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, la humanidad se ha descargado, según parece, de Dios; se ha quitado de encima al ser providencial por excelencia, rector de la historia. El hombre queda simplemente convertido en un ente natural-racional; pero sin que deje por ello de estar lastrado de imperfecciones (irracionalidades: pecaminosidades). La tarea inmediata a la que se ha de abocar Kant es a la del deshuesamiento del hombre, por decirlo así; es a saber: quedarse con un ser general, natural-racional y explicar o escamotear al mismo tiempo su entrañable sector de irracionalidad.

Hemos aludido líneas arriba a una norma o normas naturales

que rigen la historia. La normatividad rectora no emana de Dios porque, como hemos dicho, la Providencia Divina ha sido declarada inexistente; tampoco proviene la marcha de la historia de una voluntad individual conscientemente interesada y determinante. El hombre concreto, el individuo, al ejecutar lo particular realiza precisamente esas leyes o normas. En los actos contingentes puede observarse la normativa regularidad que los trasciende. Sin darse cuenta, los hombres cumplen y siguen fielmente el supuesto llamado plan de la naturaleza; verbigracia: el que la naturaleza le impone a la historia o, lo que viene a ser lo mismo, las leyes históricas que constituyen las normas del plan natural. No se trata, por consiguiente, de aceptar una *intencionalidad* en la naturaleza, porque sería, como en el caso de Herder, una recaída providencialista sino simplemente de suponer unas intenciones. Existe, por un lado, un plan de la naturaleza que es previo a toda realización; por el otro, una naturaleza humana apasionada, material, sobre el que ha de realizar la forma anticipada en el plan. La historia es, por consiguiente, la unión de dos abstracciones, sin que se haya demostrado la necesidad de ayuntar ambas.

Se ha, pues, arbitrado por Kant un supuesto instrumento conceptual apriorístico que de hecho no explica el proceso histórico, si bien no cae en la trampa conclusiva. El providencialismo vergonzante del que no pudo escapar Herder ha sido al parecer evitado por Kant.

También, como en Herder, estamos ante una teleología histórica. En el plan de la naturaleza existe indudablemente una meta que alcanzar; una finalidad que consiste en la realización plenaria de la naturaleza del hombre, o culminación del esquema más perfecto de la esencia humana: la plena autonomía moral mediante normas racionales autoimpuestas, de validez absoluta, imperativamente categóricas. Yugo ético autónomo sin referencia trascendental alguna. La meta (*Ziel*), hacia la que se encamina la humanidad, consiste en alcanzar la máxima libertad o plena autonomía moral, como ya se dijo. Hay que añadir que mediante la liberadora ilustración el hombre redime sus pecados; es decir, se desembaraza de su culpable incapacidad. En este proceso o marcha histórica, el hombre va realizando el supuesto (mitológico) plan intencional de la naturaleza; va alcanzando su plena esencia humana en la historia; a saber: en un proceso generacional liberante regido por leyes naturales, necesarias y, por ende, racionales. La historia

justifica la existencia y presencia del hombre y éste se realiza en ella a través del descubrimiento progresivo de la libertad humana.

Sin embargo, el peligro de la irracionalidad acecha a Kant lo mismo que acechaba a Herder y para conjurarlo, para evitar que las pasiones humanas pudieran alterar o detener, incluso, la marcha cósmica del proceso moral autónomo liberador, el filósofo königsberguiano incorpora a la marcha racional de la historia lo irracional; verbigracia: la irracionalidad mueve, motiva y es causa de la racionalidad mediante sucesivos rompimientos y revoluciones, porque a la naturaleza no le importa el equilibrio o bienestar momentáneo; lo que de seguro le interesa es el mejoramiento moral paulatino de la especie humana. Desde el punto de vista kantiano la tarea del historiador no consiste en mostrar cómo ha cobrado existencia el presente, sino predecir cómo será el futuro, imaginando que para entonces desaparecerán del todo la pasión y la ignorancia, o lo que viene a ser lo mismo: la irracionalidad motora. Pero postular una meta e imaginar la posibilidad de alcanzarla significa la cancelación de la historia y su reemplazo por una metahistoria. Kant sueña con una *constitución* política eficaz y perfectamente cosmopolita como premio para la especie humana cuando pise ésta victoriosamente la meta de la paz perpetua; es a saber: cuando finiquite la historia en tanto que racional proceso de lo irracional o sinrazón racionalizada.

Federico Schiller (1759-1805), estudioso de Kant, joven y excelente poeta amén de mediano filósofo y aceptable historiador, al tomar posesión de la cátedra de historia en la Universidad de Jena, dictó un famoso discurso académico (26-v-1789), como profesor de historia, ante un espectador cónclave de juveniles alumnos y graves y solemnes colegas: "A qué se llama y con qué fin se estudia la historia universal", en donde, entre otras muchas cosas, establece con cierta rigidez kantiana y nominalista la línea divisoria entre la historia universal y la particular. El tema de la conferencia y la exposición de la misma, kantianos en su desarrollo y finalidad, establecen primeramente la distinción entre el historiador tradicional y rutinario, el mero erudito gana-pan (*Brotgelehrte*) y el historiador poseedor de una firme y clara conciencia filosófica y, en tal virtud, atento a la marcha del proceso racional que acontece en la historia. Frente a la tradición erudita Schiller declara críticamente que el nuevo tipo de historiador tiene que preocuparse no sólo de saber acerca de hechos y fuentes, sino también,

y mucho más fundamentalmente, de la reflexión filosófica, del comentario lógico y del juicio ético en los grandes lineamientos históricos.

Por supuesto este discurso de Schiller no puede compararse, desde el punto de vista de la reflexión filosófica, con las nueve rigurosas proposiciones kantianas acerca de la *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*; empero los matices historiográficos de Schiller dan a su discurso una valoración profesional y accidental que la hace históricamente superior a las suscitadas proposiciones de Kant.

Las tareas y preocupaciones del historiador consisten en ir explicando el cambiante espectáculo de la historia mediante el estudio de la realización, por parte del hombre general, del plan supuesto, que, según analizamos al referirnos a Kant, la naturaleza le impone a la historia. Este designio o programa normativo, que la naturaleza asigna a la historia, presupone que los individuos, ejecutando lo particular y contingente, realizan lo regulado y legal. Creyendo, pues, el hombre que actúa con libertad lo que hace es cumplir el propósito latente de la naturaleza; por tanto, el viejo plan providencial cristiano ha sido secularizado y trocado en el plan de la naturaleza: lo trascendental ha cedido ante lo secular e inmanente.

La historia está constituida por una serie de acciones concatenadas que tiene por mira última la formación coherente de una totalidad racional. Las acciones humanas que se dan en la historia están determinadas de acuerdo con las leyes de la naturaleza y, por consiguiente, pueden ser conocidas por la relación de causa-efecto. Esta historia así planteada se mueve o es automovida gracias a un proceso interno de oposición, de sociable insociabilidad. La ignorancia y las pasiones humanas son los medios arbitrados para alcanzar la felicidad racional de la especie, su perfeccionamiento moral. Sin embargo, Schiller, menos teólogo y, por tanto, menos pesimista que Kant, postula un mecanismo dialéctico en el que queda sintetizada la oposición de lo racional e irracional. Este proceso lo desarrolló Schiller en su otro ensayo intitulado: *Algo sobre la primera sociedad humana según el documento mosaico*, al estadio de la inocencia (tesis) sigue el de perversión (antítesis) y a éste un tercer estadio, adecuado a la verdadera naturaleza racional humana (síntesis). Claramente son perceptibles los fundamentos

religiosos tradicionales de la triada dialéctica: paraíso, pecado—expulsión, regeneración—salvación. La exposición histórica de Schiller está deducida teológicamente y se halla montada sobre un concepto, que se desarrolla, por supuesto, dialécticamente y en la misma dirección conceptual alcanzada posteriormente por Fichte. Mediante la oposición entre el *logos* (razón) y la estofa histórica (sinrazón) se va tejiendo el encaje dialéctico de la historia.

La marcha de este programado proceso histórico tiene por meta final la realización plena del hombre, el desarrollo de su libertad moral, la cumplimentación de su esencia racional. Pero, si bien esta meta significaba para Kant, según expresamos, una incompreensión de la historia presente; para Schiller, por contra, connota una intelección de ésta *hic et nunc*. El quehacer historiográfico schilleriano consistirá, pues, en hacer ver cómo ha adquirido existencia el presente y no cómo se desplegará la historia en el futuro. El objetivo de la historia universal consiste, de acuerdo con Schiller, en mostrar cómo el presente es como es. Un rasgo más del filósofo e historiador que fue Schiller es el de no ver en los acontecimientos meros objetos de conocimiento científico, sino verlos y sentirlos, experimentarlos imaginativa, románticamente, como propios. La simpatía cumple así un papel importante e integral supuesto que es la que proporciona al historiador la capacidad para penetrar en los hechos que estudia y sentirlos como suyos. El romanticismo fue la herencia roussoniana que tanto Schiller como Herder aportaron a la actividad y comprensión de la historiografía alemana, en su deseo de comprender el mundo desde el alma de los hombres: el camino quedaba, pues, despejado para la endopatía (*Einfühlung*) historicista.

Aunque Schiller soñó también, como Kant, en un estado universal y en una constitución cosmopolita perfecta, sus ideas con referencia a una historia del presente son, por un lado, el enlace con Herder y Rousseau y, por el otro, con Fichte e incluso con Hegel. El famoso aforismo schilleriano, tan mechado de teología y teleología, expresa los puntos extremos de este puente historiográfico ideal y conceptual: "La historia universal es el Juicio Final" (*Die Weltgeschichte ist das Weltgerichte*).

### 3. LA INTERPRETACIÓN DIALÉCTICA IDEALISTA

El problema fundamental no resuelto, pese a todo, por Kant y semirresuelto por Schiller es la presencia de lo irracional en el

seno más profundo del hombre a consecuencia de la *caída*. Johann Gottlieb —Teófilo— Fichte (1762-1814), que estudió en Königsberg y fue en cierto modo alumno de Kant y al que éste ayudó en sus primeros pasos por el campo de la filosofía, considera que su maestro redujo la historia a un mero concepto: la marcha progresiva de la humanidad hacia la meta futura de la libertad o autonomía moral. La obra de Fichte, *Características de la edad contemporánea* (1804-1805), que precede a sus patrióticos y nacionalistas *Discursos a la nación alemana*, es el intento del filósofo, y, en cierto sentido, historiador de explicar precisa y totalitariamente la historia del presente; o, por mejor decir, la estructura conceptual de éste: suma sintética de conceptos, la cual lo aparta de Kant y lo aproxima a Schiller. Tales conceptos son inteligibles y pueden entenderse por separado y en conjunto: aislados y totalizados. Tienen, por consiguiente, dos sentidos: el propio y el de la serie en que se dan. En cada fracción del presente se halla la historia entera y, además, el sentido peculiar o propio de esa porción del presente. Ahora bien, si esto es así, en la historia se hace compatible la causalidad del acontecer presente con la libertad del mundo moral; cada concepto histórico es meta y eslabón de una encadenada y beatificante meta suprema; o, dicho de otra suerte, se trata de una serie de conceptos lógicamente estructurados y vinculados. Los conceptos tienen, por tanto, que pasar de uno a otro por la vía lógica triple o dialéctica. El concepto, que es primariamente una forma pura o abstracta, genera luego su propio contrario y se realiza como una antítesis entre sí mismo y su oponente; luego se supera la antítesis por la negación del contrario. Pero expresemos lo mismo en forma diferente: un concepto o tesis (*yo*), que se propone a sí mismo con libertad, implica necesariamente algo opuesto, contrario o contradictorio, antitético (*no-yo*); mas la escisión de la realidad en una *tesis* que a sí misma se opone o contrapone una *antítesis* requiere por fuerza una *síntesis* que anule sin destruirlas las dos primeras. La *síntesis* supera de este modo las dos concepciones parciales que la lógica tradicional había considerado estáticas. El mecanismo fichteano lógico-dialéctico explica dinámicamente la marcha de la historia, puesto que en el seno propio de los conceptos se produce el movimiento, el cual se origina en las puras y vivas ideas, sin agentes externos impulsores como en Herder y como en Kant-Schiller.

Si las ideas son lógicas, se deduce que son necesarias; lo irracional y contingente poseen de suyo un sentido, porque además de ser conceptualmente lógicos son necesarios; es decir, tienen que haber sido como fueron. El historiador se encuentra ancorado en el presente y sólo desde éste puede mirar al pasado y conocer, pues, la historia. Todo suceso histórico se encuentra en el pasado; pero esta generalización no es descubierta empíricamente por el historiador, sino que es una condición *a priori* del conocimiento histórico; verbi-gracia: se trata de una representación esquemática, lógica, conceptual. Todo conocimiento histórico contiene conceptos y juicios apriorísticos: relación entre la secuencia temporal y la implicación lógica. La historia queda así constituida por una serie o series necesarias y, por lo mismo, ya no es preciso comprobar empíricamente los hechos; en definitiva, no hay necesidad de conocerlos sino que, antes bien, de los propios conceptos esquemáticos se irán deduciendo los meros hechos.

La historia procede dialécticamente a través de los siguientes estadios o épocas: *tesis*: estado de inocencia o concepto puro (libertad ciega); *antítesis*: estado de pecaminosidad (libertad mediatazada por el gobernante) y *síntesis*: estado de acabada pecaminosidad (libertad revolucionaria y, pues, caótica). Mas como la idea lleva en sí misma el movimiento generador (o regenerador), esta primera *síntesis* se presentará a sí misma como nueva tesis a la que se opondrá una antítesis, que será dinámicamente superada en una *síntesis* nueva. He aquí, pues, un dinámico e ininterrumpido proceso histórico o movimiento ascendente que culminará en la *síntesis* de la conciencia racional. La meta de cada época está en ella misma y, por lo tanto, el presente será siempre perfecto si logra ser lo que se había propuesto ser.

De nuevo encontramos aquí, como en Schiller, un proceso pre-dialéctico sustentado en la lógica y en la tradición bíblico-cristiana. La *síntesis* racional última viene a ser como el paraíso reganado, en donde la inocencia y la felicidad han de reinar nuevamente, puesto que la historia se encuentra ya liberada de toda irracionalidad (pecaminosidad). Fichte cree posible dicha liberación puesto que los actos humanos, no importa su grado de pecaminosa irracionalidad, originan conceptos que se van superando lógicamente. De la hipótesis dialéctica fichteana se deduce, por consiguiente, que los hechos históricos no pueden ser irracionales, puesto que todos ellos poseen su íntima y dinámica racionalidad lógico-dialéc-

tica. Se trata, sin embargo, de una hipótesis, de una teoría, de una deducción teórica y no de una comprobación empírica. Si los actos humanos criminosos no son *a priori* irracionales tienen que ser *a fortiori* racionales; pero, si bien se mira, la irracionalidad no ha sido del todo eliminada pese a los denodados esfuerzos de Fichte en la dirección kantiana en este caso.

Federico Guillermo José Schelling (1775-1854) publicó sus meditaciones sobre la historia, incluidas en su *Sistema del idealismo trascendental* (1800), antes de que Hegel publicara en la *Enciclopedia* su ensayo sobre filosofía de la historia, que como *Lecciones sobre la filosofía de la historia* aparecieron después de su muerte, si bien comenzó a dictarlas en 1822.

Partiendo de Kant y Fichte expuso que todo lo existente es cognoscible por cuanto se trata de una encarnación de la racionalidad, la cual, para decirlo conceptualmente como él, es teóricamente el sucesivo despliegue de la conciencia absoluta en su relación con la dialéctica de la filosofía natural y, prácticamente, el desarrollo de la conciencia en el curso de la historia, la cual es concebida (simultaneidad en este punto de Schelling con Hegel) como una manifestación o revelación del absoluto. Éste es la total indiferenciación de sujeto y objeto; de naturaleza y espíritu; de identidad de los contrarios, los cuales no ofrecen, en efecto, una oposición real sino una manera distinta de participación o identificación con el Absoluto mismo.

La naturaleza y la historia (esta última en cuanto manifestación del espíritu) constituyen dos reinos de inteligibilidad que se manifiestan en el Absoluto, aunque, como dijimos, lo encarnan de modo distinto. La historia está constituida por pensamientos y acciones mentales que son a la vez inteligentes e inteligibles sólo para ellos mismos; forman la carne y el hueso del Absoluto porque son a la par sujeto y objeto del conocimiento. La actividad de la mente humana en la historia es necesaria y libre. En el curso del desarrollo histórico adquiere la mente una completa conciencia de sí y se percibe al mismo tiempo libre y sujeta a la ley. Siguiendo ahora no a Kant sino a Fichte, considera Schelling que, a grandes rasgos, el desarrollo histórico pasa conceptualmente por dos etapas o fases: en la primera el hombre piensa al Absoluto como naturaleza, en la cual la realidad se concibe rota, dispersa, como ocurre en el politeísmo, y donde las formas políticas viven y mueren como organismos naturales (época antigua); en la segunda fase,

el Absoluto se concibe como historia, como un desarrollo continuo en donde el hombre realiza los propósitos providenciales del Absoluto, llevando a cabo el plan racionalmente programado y dispuesto. Es la época moderna, la vida humana está gobernada por el pensamiento científico, filosófico e histórico y, por lo mismo, las muestras de irracionalidad se hallan en trance de total desaparición.

La historia es un proceso temporal en el que el conocimiento y lo que es factible de conocer contribuyen a la autorrealización del Absoluto, y donde éste es al mismo tiempo razón cognoscible y razón cognoscente. Empero, el estudioso de teología que fue siempre Schelling, al identificar al universo con el Absoluto recae en un panteísmo cristiano, si es que se nos permite decirlo así, que quiebra la identidad y da paso a la separación del mundo finito histórico respecto del Absoluto. Se trata aquí, una vez más, de una recaída en el pecado provocada por el mal uso de la libertad. Al liberarse de lo absoluto lo que es finito, incurre en el pecado (caída); pero desde ese momento comienza a aspirar y acaso suspirar por reincorporarse (salvarse en) al bien perdido, lo cual se realiza a través de la evolución natural (el mundo) y del proceso histórico (el hombre). La filosofía schellingiana de la historia tiene por misión relatar la paulatina reincorporación del hombre a la divinidad, al perdido edén. La evolución, tanto del mundo natural como del histórico, se lleva a cabo a través de la tríada potencial procedente de Dios, lo cual da lugar sucesivamente a la naturaleza, al espíritu y al alma universal. En la fase final de su pensamiento, Schelling sustituye la religión, que él llama "positiva", y la filosofía de la razón por una religión espiritual, en la cual el íntimo e irreductible sector de pecaminosidad queda, si no absuelto (cosa imposible para una conciencia protestante), cuando menos sí subsumido.

El problema definitivo que le tocó resolver a Jorge Federico Guillermo Hegel (1770-1813), condiscípulo de Schelling en Tubinga y, como éste, estudiante de teología, fue el de eliminar las pasiones, la pecaminosidad; en suma, la irracionalidad, puesto que él pensaba, recogiénolo de Herder, que en su esencia la realidad misma es racional, o, para decirlo más apegadamente a su pensamiento, que en la historia se realiza la tesis de la racionalidad de lo real y de la realidad de lo racional. Hegel ve la historia como un unitario y totalizante proceso empujado hacia el

puerto de la máxima racionalidad. Dado que la historia se nos presenta como la instancia empírica que parece mostrar mejor el efecto de lo irracional, Hegel propondrá una nueva historia, a la que llamará filosofía de la historia, la cual no será, a la manera volteriana, una reflexión filosófica sobre aquélla (por ejemplo, la irracionalidad inherente a la misma a lo largo de su penosa marcha ascendente hacia la luz de la razón) sino una historia tornada filosófica, elevada a una potencia superior y, por lo mismo, distinta también a la meramente empírica. Una nueva historia filosófica interesada en *comprender* los hechos; en averiguar las razones por las cuales acontecieron los hechos como acontecieron y no tan sólo preocupada en comprobarlos empíricamente. De esta suerte, el nuevo historiador-filósofo estará interesado en saber lo que *pensaron* las gentes que actuaron en tales o cuales hechos y no tan sólo lo que *hicieron*; porque en definitiva, los hechos históricos no pueden ni deben ser entendidos como puro acontecer. La tarea del historiador consistirá en establecer los hechos; es decir: examinar en primer lugar de un modo empírico los hechos registrados en las fuentes; en segundo término, considerarlos desde dentro y expresar cómo se ven desde ese punto de vista. O sea, *ver* los pensamientos que están detrás de los hechos para percibir, inclusive en los más desafortunados, la conexión lógica del acontecer histórico. El proceso histórico es un proceso lógico, dado que toda historia es historia del pensamiento, y considerado asimismo que muestra el autodesarrollo de la razón. Ahora bien, si los acontecimientos que constituyen la historia son lógicos, ello quiere decir que no son accidentales sino necesarios; de aquí que el conocimiento de la historia por parte del historiador no sea simplemente empírico, sino también a priorístico, supuesto que podemos ver y palpar su necesidad.

Todo lo que ha sucedido y sucederá en la historia, aconteció y acontecerá por la voluntad del hombre, y la voluntad de éste no es sino pensamiento traducido en acción, o bien porque *todo acto* (racional o irracional) es exteriorización de un pensamiento y tiene tras de sí una intención. De esta manera es como puede Hegel enmendarle la plana a Voltaire, al sostener que inclusive los crímenes de la historia muestran la racionalidad circunstancial de aquel momento. Las pasiones son la materia de que está hecha la historia; pero son al mismo tiempo exhibiciones racionales o *astucias de la razón*, mediante las cuales esta última utiliza instru-

mentalmente a aquéllas para alcanzar sus fines. La razón posee realidad y se encarna en los hechos históricos. El hombre es siempre y al mismo tiempo pasional y racional; racionaliza sus pasiones y se apasiona de sus pensamientos. Así, pues, la posición racionalista de Hegel, frente al espectáculo enloquecedor de la historia, consiste en considerar esenciales para la razón misma los elementos irracionales. De este modo cree Hegel eludir el escollo de las pasiones en la historia, puesto que ellas mismas quedan integradas a la armonía del absoluto cósmico por la vía lógica; es decir: por la afirmación de que no hay eventos irracionales en la historia.

La filosofía de la historia de Hegel es una síntesis intencionada de las ideas de Kant, Herder, Schiller, Fichte y Schelling; de cada uno de estos pensadores extrae y utiliza Hegel algunas ideas o tesis; pero combinándolas hábilmente hasta constituir una explicación totalizadora, una *summa* de la época moderna y un resumen global de toda la historia. El método histórico hegeliano es dinámico, dialéctico en un principio; pero congelante y estático en su evolución final, como lo muestra la historia de la filosofía, en la que se revela finalmente la verdad espiritual de la Idea Absoluta o síntesis del espíritu subjetivo y del objetivo que se despliega y manifiesta en la historia. Como en Fichte, la lógica hegeliana postula una *tesis* A (ser: afirmación), que una vez analizada dará lugar a una *antítesis* No-A (no ser: negación), que analizada a su vez nos lleva a la *síntesis* A<sub>1</sub> (devenir: negación de la negación). De la oposición de los dos términos surge, pues, la síntesis que es un nuevo concepto o una nueva realidad; un nuevo enriquecimiento progresivo pleno de contenido.

Si el pensamiento (no lo que se piensa sino aquello que el pensamiento piensa, de acuerdo con Hegel) hace a la historia, la hace en grados de perfección. El punto de partida del pensamiento (mente o espíritu subjetivo) es el más bajo y menos perfecto, puesto que apenas si es conciencia sensorial del hombre; sigue luego una escala superior, la del espíritu objetivo, creador del Derecho, de la Moralidad y del Estado, o sea, expresiones de la divinidad en el territorio histórico (humano) de lo finito, y remata por último en el Espíritu Absoluto o síntesis filosófica de los dos anteriores. Por lo que toca al proceso del devenir, éste se desarrolla dialécticamente y por lo que concierne al desarrollo del estado en la fase segunda creadora del espíritu objetivo, éste se mueve o pasa históricamente

por las etapas progresivas de la infancia, la mocedad, la virilidad y la senectud o perfecta madurez (no decadencia) representadas respectivamente, siguiendo muy de cerca el modelo herderiano, por el Antiguo Imperio Chino, la India y el Asia central y, sobre todo, Grecia, el imperio romano y el cristianismo. También en el reino del Espíritu Absoluto evolucionan histórica y progresivamente las artes de acuerdo con el modelo generacional propuesto, pero son sobrepasadas por el reino de la religión y éste a su vez por el de la filosofía, en donde se da la plenitud de la razón o revelación del Espíritu Absoluto.

En Hegel, al igual que en sus predecesores, la presencia del Dios cristiano resulta expresa, o se presenta veladamente oculta. Hegel imagina que la Providencia Divina rige a la historia; el Espíritu Absoluto, la idea Absoluta, la idea Universal o la Razón y Voluntad (distintos nombres para un mismo sujeto o concepto) determinan el curso de la historia mundial. La historia es el reino u orden donde se realiza el Absoluto y éste, por consiguiente, no podrá consumarse sino en el hombre a través del conocimiento filosófico. Por último, se nos ocurre pensar que como el hombre Hegel no puede salvarse mediante las obras (restricción luterana y pietistoluterana), ha de idear un plan operante creado por el Espíritu Absoluto (Dios), mediante cuyo cumplimiento (que no es voluntad humana sino exclusivamente divina) se logra alcanzar la revelación (salvación) suprema filosófica. El motor irracional actuante arbitrado por Dios deja históricamente de operar al alcanzarse la beatitud o felicidad (racionalidad plena); empero si la irracionalidad hasta entonces operante en la historia se agota y, pues, cesa de actuar, ello quiere decir que el proceso se detiene y que lo que habrá de seguir ya no será historia sino metahistoria.

Como puede observarse en todos estos historiadores-filósofos ya citados, la teología o la criptoteología se encuentra básicamente sustentando la especulación filosófico-histórica. Frente a la dramática conciencia protestante de estos pensadores alemanes, provocada por una voluntad dependiente (*servum arbitrium*), erigen una salvación fundada en el *pneuma* divino, fincada en un plan natural sustituto de la divinidad o en un proceso dinámico-dialéctico (tales las soluciones de Leibniz, Herder, Schiller, Kant y Fichte). La humanidad, se piensa, irá regenerándose espiritual, lógica y conceptualmente de la caída del pecado, de la contingencia irracional. Lo paradójico del hecho es que el rechazo de

la voluntad liberada (*liberum arbitrium*) los va a llevar, como es patente en el caso de Schelling, a una teofanía o revelación (autodesarrollo) de Dios en el universo natural y moral, en donde, para decirlo de una buena vez, el hombre concreto no cuenta o cuenta muy poco, puesto que no se relata un proceso humano sino un proceso cósmico.

Esta recaída teológica, como ya se dijo, nos lleva también a pensar que estos historiadores filósofos imaginaran la historia de la humanidad como un gigantesco guñol, cuyos hilos invisibles mueve el Dios-Naturaleza y en donde los hombres creen actuar con libertad, autónomamente, cuando de hecho son meros títeres apasionados. La razón de esto reside, a nuestro modo de ver interpretativo, en que la persona humana no puede ser libre supuesto que esa libertad menoscabaría, aunque fuere en ínfimo grado, la omnipotencia divina, de acuerdo con Lutero y el pietismo posterior, o la de la naturaleza, de acuerdo con Kant-Schiller. Inclusive la posición criptoteológica de Hegel ("astucias de la razón") nos remite a una razón humana superior y externa que es fácilmente confundible con Dios: divinización del hombre.

¿Y a qué ente pertenece esta razón calificada de humana? A un hombre general privado ya de su cogollo de irracionalidad; a un hombre desprovisto de lo que más entrañablemente le pertenece y autentifica: sus pasiones. Si esto es así, el hombre de carne, hueso y espíritu, como decía Goethe y repetiría Unamuno, queda reducido a ser tan sólo un instrumento del Absoluto. El hombre concreto no cuenta; el hombre dueño de su libre albedrío no es ni siquiera protestantemente pensable. A pesar de tan formidables esfuerzos, la filosofía criptoteológica alemana no pudo resolver la aporía entre un ente que no posee libertad y que no obstante la va alcanzando a lo largo de su penoso y progresivo transitar histórico. En suma, si el hombre racionalmente abstracto no es real, tampoco lo es el desprovisto de pasiones.

#### 4. LA INTERPRETACIÓN DIALÉCTICA MATERIALISTA

La consigna con que la nueva aventura histórica dará comienzo será la recuperación del hombre concreto con sus sentidos, sentimientos, pasiones, debilidades y grandezas. Este rescate del hombre ha de ir acompañado de una comprensión totalitaria del proceso histórico. Lo que para el idealismo fue una empresa impo-