

QUE ES LA HISTORIA *

Nimio de Anquín

CUYO presenta la conferencia que el 21 de junio de 1977 pronunció en la Sociedad de Historia de Córdoba el filósofo argentino Nimio de Anquín.

El texto posee las características de la palabra hablada: ágil y dinámico en su redacción, se halla incompleto en las citas y brevemente dañado en tres párrafos que no alteran el sentido del pensamiento expuesto. El nombre del filósofo Nikolaus Berdiaev se halla citado bajo formas diferentes que en la edición preferimos unificar.

Conocedor de la lengua alemana, Nimio de Anquín prefiere citar las obras de los autores aludidos en su título original. Teniendo en cuenta que este texto estaba destinado a la lectura, hemos corregido aquellos donde advertimos errores de tipeo. "Qué es la Historia" no es un trabajo de divulgación sino de reflexión, tal como acontece con todos sus escritos y éste en particular nos retrotrae su doctrina en Ente y Ser. Leído dos años antes de su muerte, no deja de ser importante para cerrar su pensamiento. En efecto, bajo la pregunta por la Historia, Nimio de Anquín teje una vez más la Filosofía de la Historia, la Historia del hombre, del acontecer humano consciente, despejando su propia respuesta después de presentar el pensamiento de Herder, Spengler y Berdiaev, para culminar luego en las Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal de Hegel a quien interpreta desde una

(*) Conferencia pronunciada en la ciudad de Córdoba, el día martes 21 de Junio de 1977.

lectura cristiana. Hostil al pensamiento de Marx, lo sitúa en la misma línea de la Aufklärung del siglo XVIII, esto es, en sus palabras, la negación de los misterios del Ser y de la Vida, del devenir del mundo y de la Historia humana.

Para Nimio de Anquín lo histórico es intrínseco al hombre, pero por sobre ello lo esencial le es la ousía, la individualidad, la singularidad e irrepetibilidad. Mas si nada se agregara a este pensamiento la Historia sería muda exposición de individualidades, pues faltaría la participación en el amor, aquello que torna a esas individualidades comunicación. Por esto expresará el filósofo ya hacia la conclusión de sus palabras: la "Historia es el desarrollo de la conciencia de Destino", es decir, la conciencia de proyección comunitaria.

C. B.

* * *

Sin pretender dar una definición, que en el caso resultaría prematura, convendremos en respondernos que "la Historia es un acontecer humano y que en cuanto tal, es solamente del hombre". Rescatamos, así, la historia de la idea vulgar de una narración impersonal más o menos cuidadosa de cosas acontecidas en un escenario espacio-temporal en el que el hombre está presente como expectador pero no como actor o protagonista. Justamente, esta es la palabra que corresponde usar: el hombre es el protagonista de la Historia y en definitiva el actor único, pues las cosas no tienen historia.

Para mayor claridad, podemos modificar la definición que acabamos de ofrecer y decir: la Historia es un acontecer humano-consciente, pues solamente el hombre posee conciencia. Los animales carecen de conciencia, y más aún las cosas. El acontecer es un llegar a ser sin conciencia. La historia considerada en sí misma, fuera de la conciencia humana, es como si nada. Puede haber habido infinidad de cosas o de aconteceres que han acaecido y que no son historia, porque pueden haber sido fuera de la conciencia del hombre. Podemos afirmar sin riesgo que el acon-

tecer acaso no se agota con la toma de conciencia por el hombre, pues el acontecer desborda la conciencia del hombre, pero ésto nadie podrá probarlo nunca y, por supuesto, no será historia. Pertenecer al reino del misterio.

Afirmamos, pues, que todo lo que desborda la humana conciencia no es ni puede ser historia, si se acepta la definición que hemos anticipado. Pero con ella no descartamos la posibilidad de otra historia fuera del ámbito de lo humano-racional, pues todo lo humano es racional o es simplemente consciente. Las respuestas a la interrogación de si puede haber otra historia, fuera de la humana consciente son las siguientes:

- a) puesto que Dios creador es libre, nada impide pensar la posibilidad de dos o más creaciones, porque nadie puede limitar la libertad de Dios creador omnipotente;
- b) pero si no hay creación de acuerdo a la mentalidad del *homo capax entis* o sea el hombre puramente racional y que no es creatura, no habrá más acontecer histórico que el que pasa por la conciencia del hombre. Así, pues, no habrá más historia que la humana.

De todo esto resulta que el hombre está muy comprometido con la Historia y es grande la tentación de afirmar que el hombre es historia, pues no solamente da sentido a los aconteceres, sino que él mismo se dá sentido en el acontecer, pues él mismo es un acontecer aunque consciente, es el acontecer máximo o es el acontecimiento de la Historia. En consecuencia afirman no pocos, lo histórico es esencial al hombre, o expresado con mayor decisión, "el hombre es esencialmente historia". Esta es la convicción que fundamenta el llamado historicismo, y que fundamenta también la escuela histórica. Dilthey decía que "gracias a la escuela histórica, nuestro siglo ha reconocido el carácter histórico del hombre y de todas las instituciones sociales". (*Obras I*, 17 ed., Aubier). Fue entonces cuando nació la "historische Bewusstsein", la conciencia histórica, como constitutiva del hombre, es decir, no como propia sino como esencial. Que sea propia del hombre nadie podrá negarlo, pero que sea esencial importa una fundamentación muy complicada. Tendremos que hacer necesariamente una referencia a la *Aufklärung* o filosofía de las luces, momento de plenitud racionalista. Kant decía que *las luces* era el momento en

que el hombre lograba la *Mündigkeit*, o sea la mayoría de edad, en el sentido de la responsabilidad. Desde entonces el hombre está en posesión de su conciencia que es fundamento de la responsabilidad. El hombre comienza a ver las cosas desde sí mismo. Desde la pura racionalidad el hombre comienza también a ensimismarse y a dejar de verse en otro. El hombre da razón de todo y excluye con este comportamiento la necesidad de otras razones que no sean las de sí propio, y esta tendencia se acentúa con el correr del tiempo o sea de la madurez de las luces. El comienzo de la *Aufklärung* es difícil fijarlo y podría comprometer al propio Leibniz, pero con seguridad está manifiesto en el conocido fragmento de Gotthold Lessing sobre *La educación del género humano* en que predice la sucesión de tres épocas históricas, la tercera de las cuales correspondería al reino futuro de la Razón y de la autorrealización del hombre junto con la plenitud de la revelación cristiana. Fue un proceso que incrementaría la confianza del hombre en su propia razón y su alejamiento sistemático de todo lo que no estuviera implicado en este ámbito. El monumento mayor erigido a la razón, es la *Enciclopedia* de Diderot, D'Alambert y demás redactores de ella.

Pero mayor calidad y profundidad encontramos en las *Ideas para una filosofía de la Humanidad* de Juan Godofredo Herder aparecida en 1784, que aún hoy puede leerse con fruto y cuyos cuadros metodológicos no debieron ser indiferentes a Hegel cuando compuso su obra inmortal. La obra de Herder es el exponente más alto de la Historia Universal elaborado bajo el haz de las luces. Por ella se ve que la historia no es simplemente una narración. Para hacer historia es necesario referirse por lo menos al todo del acontecer humano, que indudablemente tiene un sentido. Herder llega a elaborar una filosofía de la historia, en la cual la conciencia histórica es elevada a la autoconciencia, por ello en el centro de la filosofía de la historia está enclavada la idea de Humanidad. Pero la gran aptitud especulativa de Herder no rindió todo lo que podía dar, porque su concepción no se libró de la influencia del racionalismo iluminista. En la página 554 de su obra (ed. 1966) hay textos que denuncian un racionalismo agnóstico y hasta agresivo, confesión de una visión totalmente errada del hecho cristiano. La narración histórica ocupa mucho lugar en

la obra herderiana y además todo se sigue en un orden lógico y causal, desde los orígenes de las cosas. En reemplazo de la historia sagrada, se ofrece una explicación natural de las cosas, es decir, una prehistoria que llega hasta un sistema cosmogónico pensado de acuerdo al conocimiento científico-positivo. La distribución de la materia histórica y su encuadramiento sistemático, aseguran una comprensión lógica y causal de toda la historia humana. Herder ofrece un ejemplo de lo que puede rendir un método puramente racional, que sobrecarga al pensador con una masa enorme de hechos bajo la cual necesariamente sucumbe. La causalidad histórica desnudamente aplicada es un sinsentido que frustra la obra de los mejores ingenios y les oscurece el ojo histórico, que por lo demás no es patrimonio de muchos. Lo que llamo la causalidad histórica y que parece una contradicción en los términos —pues científicamente hablando no puede haber tal causalidad debido al inconveniente insalvable de la Irrepetibilidad o *Einmaligkeit*— es la narración serial de los acontecimientos, como si uno siguiese necesariamente al otro, astucia que a la larga o a la corta crea una falsa conciencia de causalidad.

Herder ocasionalmente habla de Providencia divina, pero G. Schmidt, prologuista de la edición alemana de la obra herderiana, advierte con razón que el contenido racional-teológico del término es dejado de mano. Y agrega que "no hay Dios alguno fuera de la Historia y menos aún una revelación operante fuera de la Historia". Además dice Schmidt que el Cristianismo es una fuerza histórica y nada más y que su realidad está solamente en la Historia. Aquí se cita aquel verso de Goethe que hizo tanta fortuna en los ambientes iluministas: "Qué Dios sería aquel que operase sólo desde afuera. / Y en sus dedos girar hiciese el todo". Para Herder ese Dios es la Historia, y en consecuencia profesaría un panteísmo histórico. No afirmo de mi parte que Herder profesase en su obra un panteísmo histórico y ello va por cuenta del intérprete, pero sí ratifico que el Cristianismo en la obra herderiana aparece como un episodio en la historia general de la Humanidad, en el breve capítulo XVIII, que comienza con la presentación de Jesús como un hombre de la comunidad judía, que motiva una *revolución* tanto en "el pensamiento de los hombres como en sus costumbres e instituciones". Toda la narración se man-

tiene en el mismo nivel con una deliberada intención desacralizante. Por eso digo yo que el Cristianismo en la historia de Herder no es más que un episodio, muy inferior en su significación y efectos al imperio romano o al advenimiento de los pueblos nórdicos. Las reticencias herderianas respecto al Cristianismo son motivadas por su racionalismo iluminista o sea por su construcción causalista de la historia, que no admite en el curso de los acontecimientos sino aquello que tiene un antecedente racional. Está excluido de esta concepción todo aquello que no cabe en el gran mecanismo de la explicación racional. Pero la explicación racional de las cosas tiene un enemigo invencible, que es la irrepetibilidad del hecho histórico, que invalida fundamentalmente toda construcción racional-histórica. El hecho se produce una sola vez y después desaparece para siempre. La diacronía del tiempo, en el que necesariamente acontece, lo disuelve apenas comienza a nacer como si su destino fuese no ser siendo. ¿Qué base racional, qué punto de apoyo firme y estable puede ofrecer el acontecer humano al ojo histórico? Científicamente ninguno, porque la ciencia para ser posible exige una experiencia constante y firme que permita el enunciado y la comprobación de las leyes y más de los principios. En el laboratorio yo, biólogo, yo físico, puedo repetir las veces que quiera el fenómeno que observe y acerca del cual aspiro poder enunciar una ley, que me permitirá construir racionalmente un sistema conceptual. Pero al hecho histórico nadie podrá repetirlo: es una vez, solamente una vez y nunca más (*einmal*). No puede haber laboratorios de Historia, talleres de Historia.

Dejemos a Herder y pasemos en esta requisitoria a otro gran pensador contemporáneo: Osvaldo Spengler, autor de la obra, *El ocaso de Occidente, Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, 1917. El subtítulo indica que solamente pretende ser un bosquejo de la Historia Universal. A pesar de ello, el problema que enfrenta desde la primera página es enorme: "Por primera vez—anticipa Spengler— se arriesga el ensayo de predeterminar Historia". Cree que hay caminos no explorados aún y que es posible recorrerlos, si se poseen los medios adecuados para ello. Solamente que la exploración deberá realizarse con otros medios que los habituales si los hubiere. Sa-

bemos, en efecto, que el modo de determinar formas muertas son las leyes matemáticas, pues lo matemático expresa lo inerte y sin vida. Con razón, Goethe, poeta-filósofo de la vida, odiaba las matemáticas. Para entender las formas vivas, el método conveniente es la analogía, y de ella nos valdremos en nuestro intento de predeterminar la historia, que será una filosofía del futuro vivo, una morfología de la historia universal, del mundo como historia, en oposición a una morfología de la Naturaleza que hasta ahora ha sido tema exclusivo de la filosofía; una morfología de la historia universal, o sea todas las formas y movimientos del mundo (...) considerar una vez en su significación más profunda y última en un orden distinto, no como forma total de todo lo conocido, sino como imagen de la Vida; no de lo que ha sido sino del Devenir, que signifique inercia, mecanismo y extensión, en una palabra, lo que ha sido, lo que está formulado en leyes. Pretende ofrecer en cambio, una morfología del Devenir, de lo orgánico, de la Vida, de todo aquello que es portador de dirección y destino.

Spengler describe su método como una consideración artística del mundo. Dice textualmente: "La historia tratada científicamente, es siempre en última instancia, algo lleno de contradicciones. Sobre la historia solamente se debe poetizar. Todo lo que se logre por otros caminos, serán soluciones impuras. Hay que considerar la historia con ojos de artista. A este mirar artístico todo se vuelve Devenir, íntima vivencia". Por cierto que la obra de arte contiene elementos estáticos, pero cuando existan serán solamente medios de exposición de una vivencia íntima. Pero Spengler tiene en cuenta que el método que practica es analógico y no identifica absolutamente la historia con el arte. Quiere lograr verdades científico-históricas y ve la posibilidad de obtenerlas en lo "sido": es el instante en que el Devenir domina a lo devenido, pero lo que así se logra históricamente no es lo mismo que lo que se obtiene artísticamente, pues la historia tiene por objeto no la poesía sino la verdad del objeto. En la consideración histórica predomina en el objeto el Devenir sobre el Devenido. Se podría agregar hermenéuticamente con un poco de audacia que el Devenido vehicula al Devenir y ese sería el sujeto de la historia, el Individuo, el Irrepetible, el *Einmalig*. Es lo que es "para sí"

(*fürsich*), lo incoherente y con ello, lo ininteligible. En verdad, los histórico tiene mucho de ésto, sería diacronía pura si no fuese su individuación fantástica que es como una necesidad-contingente extraña a toda categoría de la abstracción.

En este contexto no cabe la idea de causalidad, que debe entenderse vulgarmente y científicamente también como una relación fija determinada sin referencia al tiempo. Toda causalidad predetermina un acontecer constante más allá del tiempo. Se hace clara la esencia de lo causal por un sistema físico o gnoseológico, por números y por análisis conceptuales: es una forma de la experiencia intelectual exterior. Lo causal es lo conocido puesto en serie y violentamente desmembrado de la totalidad orgánica en donde está inserto y fuera de la cual no tiene sentido. Si la realidad es un todo vital, es decir si es un organismo, no podrá nunca ser desmembrado, analizado, dividido, sin que deje de ser lo que esencialmente es. No hay modo de conciliar la causalidad con lo histórico.

También parece que lo histórico no tuviese ley alguna, si la ley ha de tener una validez conceptual que exprese la esencia del individuo que es. El sujeto sustancial para ser determinable y expresable debe ser capaz de recibir connotaciones permanentes que lo individualicen. Tal aptitud supone por lo menos el instante. Pero el tiempo spengleriano no puede detenerse ni un instante, que es el comienzo de la desmembración del Devenir vehiculado por el Devenir, que es necesariamente omnipotente, solamente se deja vehicular unívocamente por el devenido que de él participa. Todo es Devenir. Dentro de esta concepción la causalidad es un sinsentido. Para quien, como Goethe y casi para todo hombre en algún instante de su existencia, ve el circunmundo como algo vivo, siente lo devenido como Devenir, descubre la máscara del mundo de la causalidad, súbitamente el tiempo deja de ser para él un enigma, ni un concepto, ni una dimensión, sino algo íntimamente consciente: el Destino.

El individuo histórico que en cuanto Devenido es y está en el Devenir tiene naturalmente (o sea históricamente) un movimiento necesario que lo torna irrepetible, un movimiento que lo arrastra consigo en una Dirección y ese movimiento en dirección es su Destino. Naturalmente que esta idea de Destino corresponde como hemos visto a un mundo del que está excluida la causalidad de ma-

nera que conceptualmente no es determinable, como en el concepto vulgar de Destino que es próximo al de Fatalidad: no se trata de un conocimiento anticipado de algo que debe consumarse, sino de una forma de vivencia que puede ser intuida o que simplemente puede lograrse casi, o sin casi, en comunión con el todo animado por la Vida.

Testimonio de la fecundidad de estas ideas de Spengler son los dos volúmenes de su obra gigantesca, cuyo contenido no expondremos: nuestro propósito ha sido únicamente exponer su teoría del conocimiento histórico.

El prólogo de la obra de Spengler, edición de Munich, lleva la fecha de diciembre de 1917, es decir que apareció en plena guerra mundial, la primera, que se consumó entre 1914 y 1918. En 1925, es decir, siete años después, aparece en Darmstadt con un prólogo del conde Keyserling una traducción al alemán de la obra de Nikolaus Berdiaev, *Der Sinn der Geschichte. Versuch einer Philosophie des Menschengeschichte*. Tanto la obra de Spengler como la de Berdiaev están dominadas por el "espíritu del tiempo" y tienen un acentuado carácter apocalíptico. Como el título de la obra lo indica, ésta cae de lleno en el centro de nuestro problema histórico. No hay ninguna que la supere después y tal vez que la iguale. Vamos a ver su contribución a nuestro problema.

Propone Berdiaev al comenzar su libro, la idea de una periodización de la Historia, en la forma siguiente: 1º) período de la existencia inmediata, santa y orgánica en todo orden histórico existente. Yo lo llamaría el período de la inmediatez de lo histórico, pues en su curso no aparece un conocimiento propiamente dicho, sino algo así como una presencia mostrativa de las cosas, que no implica una disyunción sino una visión casi directa de ellas por la creatura en estado de candor y de pureza. El pensamiento es estático y muy difícilmente accesible a la dinámica de sujeto y objeto; 2º) el segundo período corresponde fatalmente a un momento de división, de discordancia, de multiplicidad, en el que se conmueven fuertemente las bases de los depósitos tradicionales. Es el momento en que comienza el movimiento histórico, las catástrofes y cataclismos históricos y en que desaparecen la armonía y el ritmo de la vida santa. En consecuencia ahora comenzarán la división y las discordias, pues el sujeto cognoscente no se siente más de

inmediato y santamente reposante en lo histórico, que amenaza escapársele de las manos. Este momento cognoscitivo o de la disyunción cognoscitiva que saca al sujeto del candor sapiencial y santo, es negativo, así considerado, pero es positivo en cuanto introduce el dinamismo del conocimiento y hace posible lo histórico. Es el momento en que nace la ciencia histórica, el tú y el yo actuando en convivencia o en discordia, pero disyuntos en el ajetreo de la vida desatada. En la primera faz de la vida del sujeto vidente de las cosas en la inercia de la contemplación, lo dado es considerado por la creatura como misterio y por el ente racional como enigma, pero apenas el vidente se vuelve cognoscente todo se transforma al romperse el equilibrio contemplativo, y lo misterioso o enigmático se degrada, para transformarse en racional. Es el momento del historicismo como lo llama Berdiaev, o del historicismo acaso podría decirse con más propiedad, cuando no solamente es lo misterioso o enigmático de lo histórico sino que se lo seculariza totalmente. Y así se dá el período 3º de la historia que llega hasta nosotros. Su característica consiste en ser un retorno a lo "histórico" primitivo, considerado como lo histórico sagrado, que debe ser el de la Filosofía de la Historia en general. Será restaurado el misterio y se hablará propiamente de un "misterio de la Historia". Preparó el advenimiento de este tercer momento, la llamada *Aufklärung* o filosofía de las luces, que inspiró a Kant serias consideraciones. Pero la *Aufklärung* del siglo XVIII no fue la única: en la historia de todos los pueblos desarrollados hay siempre una *Aufklärung* implicada en su cultura. Por ejemplo, la cultura griega, una de las mayores de la humanidad, tuvo su "período de las luces", cuyas características coinciden con "las luces" del siglo XVIII. Fundamentalmente, el período griego de las luces, se caracteriza por haber destruido lo santo y lo orgánico de la nación griega por obra de la Sofística. (Véase una historia de este movimiento en la obra clásica de Wilhelm Nestle, *Von Mythos zum Logos*, 1940). Las "luces" en la vida de los pueblos, corresponden al momento en que el intelecto limitado desdeña o niega los misterios del Ser y de la Vida. La pequeña razón humana se erige en juez de los misterios del devenir del mundo y de la historia humana. Niega el misterio de lo "histórico", lo niega como realidad específica,

y por ello en todas partes es profundamente anti-histórica. Este carácter negativo no puede negarse, aunque el término "filosofía de la historia" nació con Voltaire; pero su sentido fue siempre profundamente anti-histórico y ultrarracional. Acaso en nuestra incipiente cultura haya también una época o un momento de presencia de este ultrarracionalismo, personificado en Leopoldo Lugones. En Europa se dio una pequeña interrupción con el movimiento romántico que duró un instante, porque la influencia de "las luces" continúa hasta hoy. El resultado negativo mayor ha sido desconocer la presencia del Cristianismo como hecho decisivo en la Historia, pero esta negación presente en las letras inglesas, por ejemplo en Gibbon, no lo fue en igual grado en la historia alemana. El ultrarracionalismo de "las luces". dice Berdiaev se conforma con los harapos de la Historia (*detrita vestis historiae*) al privar a ella de su vestidura sacra (*denudatio sanctitatis Historiae*).

El movimiento de denudación de la Historia se consuma de manera radical, hasta sus últimas consecuencias con Carlos Marx. Los ilustrados se quedaron a mediocamino, pero Marx llegó hasta el final escandaloso con su doctrina del materialismo económico. Esta doctrina, verdaderamente antihumana, niega abiertamente lo histórico, niega cínicamente toda tradición, toda continuidad histórica sacra y las reemplaza por la matanza revolucionaria. Por primera vez en la concepción del materialismo histórico aparece el proceso histórico privado del alma. Todo lo que es alma, misterio interior, vida íntima y enigmática, no se dá más, ni es más nada. La sospecha lanzada contra lo sagrado conduce a la afirmación de que la única realidad propia y aún esencial del proceso histórico, se origina y tiene su causa en el proceso de la producción económica material, y que aquellas formas económicas que él engendra, son las únicas ontológicamente válidas, primeras y reales. Todas las demás son secundarias o solamente reflejos o espejismos de la realidad económica material. Y así se cumple el proceso definitivo de vaciamiento anímico, de extinción del alma en la historia.

Frente a este radicalismo (.....) afirma Berdiaev la existencia de un tipo de conocimiento histórico dirigido a una realidad especial irreductible a un conocimiento de otro tipo. Por

ser histórico incluye necesariamente la tradición fuera de la cual es imposible un pensamiento histórico, y aquí debemos recordar todo lo dicho acerca del primer período de la historia sacra, que se trata de recuperar para convivir su carácter esencial, que ha sido negado por el ultrarracionalismo de "las luces" y del marxismo. La categoría de Tradición es absoluta y constituye un cierto *a priori* sin el cual no se puede pensar históricamente. Fuera de esta categoría absoluta, solamente hay harapos. El proceso que postula el materialismo histórico, lleva inexorablemente a la destrucción de la realidad histórica y a su transformación en arena movediza. Pero la realidad histórica es, ante todo, una realidad concreta, no abstracta, y fuera de ella no hay ninguna realidad concreta que pueda darse.

A esta altura de su exposición, Berdiaev da un paso muy importante y audaz, al afirmar lo que acaba de escucharse, o sea que fuera de la realidad histórica no hay otra realidad concreta que pueda darse. Inmediatamente agrega que lo histórico es la forma condensada del Ser, dicho ésto en oposición con lo abstracto, que es lo desgarrado, desunido, dividido. En la Historia no hay nada abstracto, que es lo contrapuesto a lo histórico-concreto. Señalamos aquí una coincidencia, de ninguna manera sorprendente, con Spengler, para quien lo histórico es absolutamente concreto e individual. También coinciden ambos pensadores en su desprecio del conocimiento sociológico, que resulta contrapuesto al saber histórico. Berdiaev dice que el conocimiento abstracto es propio de la Sociología, la cual opera con conceptos como el de clase o grupo, todas categorías abstractas. Los grupos y clases sociales con construcciones mentales que no existen en la realidad. En cambio lo histórico es un objeto de un orden totalmente distinto: no solamente es concreto, sino también individual, mientras que lo sociológico no solamente es abstracto, sino también universal. La Sociología opera sin conceptos individuales, mientras que la Historia opera sólo y únicamente con ellos, como lo expresara el concretísimo Carlyle, cuando señala como hecho histórico la huella en el suelo del pie de Juan Sin Tierra.

El saber histórico, individual y concreto, es el camino que nos conduce a la realidad espiritual. El hombre en primerísima instancia es una esencia histórica; se encuentra en lo Histórico

y éste en él. Entre el hombre y lo histórico hay en sus fundamentos una tan profunda congenialidad, una comunidad tan concreta, que es imposible separarlos. No se puede separar al hombre de la Historia, no se lo puede tomar abstractamente, y tampoco la Historia se puede separar del hombre y considerarlo de un modo no humano. Hay una implicación necesaria, recíproca e inescindible.

Lo histórico es también *noúmenon*. Tomado lo histórico en sentido propio descubre la esencia del Ser, descubre la recóndita esencia espiritual del hombre; hunde sus raíces en el profundamento del Ser con el que nos permite entrar en comunión y lograr su inteligibilidad. Lo histórico es una revelación, que tiene por objeto la más ínsita esencia de la realidad, el destino del mundo y el destino humano. El acceso a lo histórico noumenal es posible sobre el supuesto de una profunda alianza entre el hombre y la historia. Para penetrar en tal misterio debo ante todo captar lo histórico y la historia como algo profundamente mío, como aquello que es más profundo de mi historia, de mi más hondo destino. Debo situarme en el destino histórico y este destino histórico situarse en mi propia profundidad humana. Todas las épocas históricas desde las más primitivas hasta la misma cumbre de la historia contemporánea, todo ello constituye mi destino histórico, todo ello es mío. En este proceso totalizante y retrospectivo actúa la memoria histórica, que resulta factor de una transfiguración.

Pero en el fondo la Historia lleva consigo un aspecto de consumación, de catástrofe. Catástrofe, dice Berdiaev, pero yo preferiría interpretar bien su pensamiento, diciendo en vez de catástrofe —que resulta muy dostoyevskiano— consumación. Tal proceso presupone un cierto centro histórico en el cual se revela lo divino y se hace carne. Incongruentemente, como vamos a verlo, dice Berdiaev, este hecho o presentimiento fue ignorado por los griegos y los indos, y es sólo y exclusivamente patrimonio de la conciencia cristiana. Históricamente ésto no es objetable, pero si Cristo es el centro de la Historia, toda la creación, en que están comprendidos los griegos y los indos, resulta cristificada también. Lo que sigue en el texto es congruente: la Historia presupone la encarnación de Dios, de manera que no se trata de algo

accidental, sino necesario, pues, en caso contrario no habrá Historia.

Oscar Cullmann, en su profundo libro, *Cristo y el tiempo*, (1947), escribe: "La soberanía que Dios ejerce sobre el tiempo se manifiesta de una parte en la historia misma de Cristo. La afirmación de esta soberanía significa que el Eterno reina sobre la línea del tiempo toda entera, en su extensión infinita; por consecuencia, la acción de Cristo ejerce una influencia decisiva sobre esta línea, y en el hecho central, en la aparición de Cristo encarnado, que representa el centro de esta línea, se cumple, no solamente todo el tiempo anterior, sino que se determina igualmente todo el tiempo por venir" (o sea, pasado y futuro).

Resulta evidente que no se podrá pensar historia sin escatología. La Historia es profunda e íntimamente escatológica y presupone la encarnación de Dios y el postulado de Cristo como centro de la Historia, la cual se recapitula apenas aceptados estos principios bien deducidos —irrefragablemente deducidos— en una prehistoria dirigida al centro cristológico, y una posthistoria centrada en la Encarnación. Toda la historia resulta cristificada, y parece que esta concepción no justificase el dualismo agustiniano de las dos ciudades: la de Dios y la del diablo, porque si es determinable una prehistoria cristiana, habría que absolver al paganismo en considerable proporción y buscar en la intimidad de la historia profana, el preanuncio del gran hecho cristiano, cuya tradición no necesitaría del compromiso con el pueblo elegido, que no tendría ya porqué arrogarse ninguna prioridad en la conciencia de lo divino.

Hasta aquí hemos considerado las concepciones históricas de tres grandes teóricos de la Historia. La comprobación que hicimos del pensamiento de Herder fue, más bien, negativa, en cuanto dependió de la *Aufklärung* o filosofía de "las luces", en la referencia a la presencia de lo divino en la historia absorbida, en el pensar herderiano, por la idea de Humanidad.

En segundo lugar, consideramos las ideas de Spengler, quien libera al pensamiento histórico de la causalidad, de la conceptualización, de la sistematización historicista-racionalista, de la osificación temporal, para reemplazar todo ello por las ideas de saber artístico, de Vida, Devenir e Irrepetibilidad.

En tercer lugar hemos expuesto la concepción teologizante de Nicolás Berdiaev, que cristianiza toda la Historia y le dá un sentido escatológico. La referencia que hicimos al libro de Oscar Cullmann, *Cristo y el tiempo*, es bien significativa.

Ahora corresponde que nos ocupemos del creador de la Filosofía de la Historia, o sea de Jorge Guillermo Federico Hegel, cuya obra *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, es el origen de la revitalización del sentido histórico y también de la instauración de su sentido escatológico y cristificante. En vez de exponer esta historia nueva en forma personal, preferimos como prueba irrefragable de nuestro juicio, un florilegio —muy breve por cierto— del pensamiento histórico del genio de Stuttgart. Hegel concibió la Historia Universal centrada en Cristo.

Transcribo un juicio autorizado de Karl Löwith, que escribe lo siguiente en la pág. 59 de su obra *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 5ª ed.: “Los límites internos del mundo clásico consistían en que él dependía aún de un *Fatum* exterior que por medio de la adivinación y de los oráculos debía ser conocido, para justificar las últimas decisiones. El Cristianismo liberó al hombre de toda autoridad exterior, en cuanto lo puso en una retación propia con el Absoluto. Con el advenimiento del principio cristiano, la tierra fue para el Espíritu. Ya el mundo había sido circundado y era para los europeos una esfera. Con Cristo se cumple el tiempo y el mundo histórico en el principio está consumado, pues solamente el Dios cristiano es verdaderamente Espíritu y Hombre a la vez. Este principio es el perno en torno al cual gira toda la Historia Universal. Desde aquí y en adelante se mueve toda la Historia concebible, racional y plena de sentido. Para Hegel la Historia Universal es *ante y post* Cristo”.

FLORILEGIO HEGELIANO

a) El cristianismo y el principio occidental. En las circunstancias que llevamos descritas está contenida la necesidad de un nuevo estado del mundo y también los elementos de que éste ha de componerse. Frente al orden vacío, frente a esta finitud se ha

presentado el sujeto. El espíritu se halla absolutamente fuera de sí; y así rige al mundo. La base absoluta se ha convertido en este orden, por consiguiente, está dada en él. Bajo el mismo Augusto, bajo este perfecto y sencillo soberano de la subjetividad particular, ha aparecido el principio contrario, la infinitud; pero de tal modo, que encierra en sí el principio de la finitud existente por sí. Ha nacido la religión cristiana, decisivo acontecimiento de la historia universal (p. 226).

Este espíritu superior encierra la reconciliación y la liberación del espíritu, en cuanto que el hombre adquiere la conciencia del espíritu en su universalidad o infinitud. El objeto absoluto, la verdad, es el espíritu; y como el hombre mismo es espíritu, está presente consigo mismo en este objeto y encuentra así, en su objeto absoluto, la esencia y su esencia. Mas, para que sea abolida la objetividad de la esencia y el espíritu permanezca en sí mismo, es menester que sea negado el lado natural del espíritu, en el cual el hombre es un hombre particular y empírico a fin de que desaparezca lo heterogéneo y se realice la reconciliación del espíritu (p. 227).

La verdadera plenitud, cuando es concebida, es tan sólo el Uno. Esta es la única determinación exhaustiva, porque no es algo particular, sino algo que vuelve sobre sí mismo, algo que, por lo tanto, no lanza fuera de sí el pensamiento, sino que se recoge en sí, en el ser por sí. Este ser por sí es la plenitud infinita, la determinación en sí misma; no una determinación infinita, absoluta, vacía, sino ambas cosas, la plenitud y la determinación; justamente porque consiste en que al salir de sí, al referirse a otra cosa vuelve de nuevo sobre sí y se recoge en sí. Esta plenitud es la de la idea. La idea se particulariza, se produce como algo distinto de sí misma, pero no se pierde en este otro distinto, sino que lo pone como no-distinto, y así se recoge en sí misma (p. 227). Conocemos este movimiento de la idea en muchas formas, por ejemplo, en el sentimiento y entonces se llama amor. Yo me trasfundo en otro; no estoy en mí; pero teniendo en el otro mi saber y mi querer, soy, sin embargo, yo mismo y, estando en él, estoy en mí mismo. Una superior expresión de esta idea es lo que llamamos espíritu. Su contenido constituye lo que acabamos de exponer.

Este contenido se encuentra en la doctrina de la Trinidad, profesada por la iglesia cristiana. Dios es conocido como espíritu, en cuanto que es considerado como uno y trino. Este nuevo principio es el eje en torno al cual gira la historia universal. La Historia llega hasta aquí y parte de aquí. En esta religión hallanse resueltos todos los enigmas y revelados todos los misterios; los cristianos saben lo que es Dios, puesto que saben que es uno y trino. Un modo de saber ésto es el de la fe; otro es el del pensamiento que conoce la verdad y es por ende la razón. Entre ambos está el entendimiento que fija las diferencias. Quien no sabe que Dios es uno y trino, no sabe nada del cristianismo.

Hay que exponer, pues, cómo los tiempos para la aparición de este espíritu se habían cumplido y cómo Dios envió a su Hijo. Esto quiere decir que la conciencia del mundo espiritual se ha elevado hasta los momentos que integran el concepto de autoconciencia espiritual. Estos son momentos de la conciencia terrenal, y es necesario que estos conceptos se reúnan, se recojan en la verdad. Estos momentos son al presente las categorías que rigen el mundo; y ésto es lo importante. La cuestión es, por lo tanto, cuales sean estas categorías. En primer término, son *disjecta membra*, que sólo juntos constituyen una unidad. La primera categoría es el estar determinado en sí por sí, la categoría del punto, que se refiere a sí mismo, la creencia en la finitud. La segunda y opuesta es la creencia en la infinitud universal que determina en sí sus propios límites (228).

La certeza de la unidad de Dios y el hombre en el concepto de Cristo, del Hombre-Dios. La idea de la reconciliación de lo sensible con el pensamiento, de la particularidad con lo uno, no podía revelarse tan sólo propia de aquellas representaciones mitológicas y filosóficas del mundo romano, sino que ha debido manifestarse pura y plenamente, siendo intuida de tal modo que en su representación resulte acabada y perfecta hasta el último grado, hasta la presencia sensible. Dios ha debido, pues, revelarse en figura humana. El mundo ha sentido el anhelo de que el hombre, que se ha comprendido y ha conocido su propia finitud, sea concebido como un momento de la esencia divina, y que Dios, a la inversa, pase de su forma abstracta a la intuición, bajo la apariencia del hombre. Esta es la reconciliación con Dios, que es represen-

tado según esto como la unidad de las naturalezas divina y humana. Ha aparecido Cristo, hombre que es Dios y Dios que es hombre; y la paz y la reconciliación han bajado al mundo (p. 239).

Esta doctrina dá un carácter inmortal a las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, trabajosamente elaboradas por el genio, como lo atestiguan sus manuscritos. Dictados durante varios años: 1822-23, 1824-25, 1826-27, recogen toda la experiencia filosófica del gran hombre, que cerró los ojos a este mundo en 1831.

Hemos terminado nuestro recorrido y retornemos para terminar a las palabras iniciales. La historia es un acontecer humano-consciente, pues solamente el hombre es consciente; las cosas y las bestias carecen de conciencia. Lo histórico es intrínseco al hombre, pero Berdiaev afirma que es esencial al hombre; nosotros preferimos decir que lo esencial al hombre es la *ousía*. Ahora bien, cuando el Ser se participa a los entes éstos devienen históricos, que es una forma de ser en el tiempo, más o menos eternizado según la calidad del sujeto humano. En la concepción cristiana de Dios creador, la creatura humana también cae en el tiempo y se cubre de historicidad. Dios creador participa su divinidad a las creaturas que por virtud de ellos son divinizadas en su historicidad. Su carácter de creaturas divinizadas no se borra más —a pesar del pecado— y también se diviniza su historicidad. El hombre “capaz” (.....) busca a Dios en una participación real, evitando la alienación de la creatura proveniente de una conciencia dualista informada por el temor a la omnipotencia. Por ello, el ente racional no abdica de su individualidad y mantiene su conciencia elevándola a la autoconciencia para afirmarse más así en su entidad individual participante. De aquí resulta la irrepitibilidad, porque el individuo quiere siempre ser más ser y nunca dejar de ser. El máximo de autoconciencia es la irrepitibilidad: cuando la autoconciencia está bien templada, el individuo es irrepitible. En tal situación haría imposible la Historia que se volvería una exposición de individualidades cerradas, incomunicadas, sin participación. Y no es así, por la participación, que es comunicación. Recordemos la interpretación que hicimos del pensamiento de Spengler, cuando hablamos del Devenir vehiculado por el Devenido para hacer comprensible hasta

donde era posible la presencia del individuo en la historia dominada por el Devenir. También aquí podemos decir que el ente participante vehicula a Dios por la participación real a lo divino. Este momento de la participación está signada por el Amor, pues sólo el Amor es comunicante y es el único modo que tiene la criatura de participar con la Trinidad, cuya misión en cuanto dirigida al mundo creado es *ágape* o amor. La misión del Hijo es más por el amor que por el poder. Dios es Amor y ciertamente también es Sabiduría y Poder, pero por el Amor se comunica y crea. Si Dios fuese poder solamente o predominantemente —lo cual en la *perijóresis* desde las personas de la Trinidad no es admisible— habría en Dios una necesidad de crear, pues el poder se acrecienta creando. Pero Dios crea libremente por el amor. Y por el amor cuando los tiempos se habían cumplido, envió Dios a su Hijo, que se hizo hombre en el gran misterio de la Encarnación. La Encarnación más que obra del Poder de Dios, lo es de su Amor infinito. La comunicación por el poder no es comunicación sino orden e imperio despótico. Solamente es válida e inteligible la comunicación por el amor que es creador-participante. Dios no es tanto causa, cuanto principio, porque la causa es imperio, orden, mandamiento. Dios en la creación se comunica con sus criaturas por el amor y así participa a ellas su divina esencia. Dios como poder significa la soledad divina. Dios como creador no es concebible sino participando su divina esencia, porque el amor es esencialmente transitivo, si no es egoísmo, lo cual en Dios sería monstruoso pues sería el Solitario sin vida.

Y terminamos estas reflexiones ofreciendo dos definiciones de la Historia: una de Hegel que expresa que la Historia es el desarrollo de la conciencia de Libertad.

La propia que expresa que la Historia es el desarrollo de la conciencia de Destino.

Todo es historia humana, historia del Hombre del que dijo Sófocles en su *Antígona*:

“Muchos son los misterios; pero el mayor misterio es el Hombre. El se procurará la Palabra y el soplo alado del pensamiento”.

