

SOBRE LOS ORIGENES
DE LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA

EMILIO LLEDÓ IÑIGO

CATEDRÁTICO DE HISTORIA DE LA FILOSOFIA DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA
Y LETRAS. UNIVERSIDAD DE BARCELONA

I

Si puede discutirse la posible interpretación filosófica o teológica de la "Ciudad de Dios" de san Agustín no puede discutirse, sin embargo, que a partir de su obra comienza en el pensamiento occidental la preocupación por la historia, llegando a actuar sobre pensadores no cristianos, que secularizan, en cierto sentido, aquello que, para el cristiano, sólo puede entenderse desde la fe. Lo que en el pensamiento cristiano era liberación de la miseria y limitaciones de la tierra, por un paraíso celeste, acabará por convertirse para otros filósofos de la historia, en liberación de las miserias y necesidades humanas, en función de un paraíso intramundano. Pero, en el fondo, la estructura intelectual sobre la que se apoyaba este hecho era idéntica. En primer lugar, un sentido de liberación y superación, en segundo lugar la fe en un progreso. El sentido de liberación era para el cristiano la purificación en el espíritu de los malos deseos y pasiones; para el filósofo de la historia, no cristiano, esa liberación consistía en el dominio de la materia y, por consiguiente, en una liberación, dentro del orden material, de la materia misma. El sentido del progreso, para el cristiano, se entendía como un aproximarse cada vez más a la meta suprema. Esta aproximación sólo podía realizarse en la negación de la materia y en la afirmación del espíritu. La lucha ascética era, en el fondo, un avanzar hacia el último y definitivo horizonte. Fuera del Cristianismo, el progreso no consistía tanto en la negación de la materia, cuanto en un paulatino proceso dialéctico en el que esa materia, en su transformación, se va doblegando y acomodando a los deseos humanos. La presencia del pensamiento cristiano ha sido decisiva para el nacimiento de la conciencia histórica.¹ Es curioso, sin embargo, que en la época medieval la temática historiográfica abandone ciertos planteamientos agustinianos, que encontrarán mayor resonancia en el pensamiento moderno.

A pesar del desconocimiento que, en la época moderna, sobre todo en la Ilustración, se tiene del período que comprende la llamada Edad Media, representa su estudio, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, un tema de interés para historiadores y filósofos. En primer lugar porque toda época histórica ha de ser, necesariamente, objeto de idéntica preocupación intelectual, pero, además, porque en la indiscutible unidad que el pensamiento

1. Cfr. GERHARD KRÜGER, *Grundfragen der Philosophie, Geschichte, Wahrheit, Wissenschaft*, Frankfurt, 1958, p. 46. También el libro de KARL LÖWTH, *El sentido de la historia*, Madrid, Aguilar, 1968.

humano posee, cada uno de los eslabones que componen el proceso y desarrollo de ese pensamiento, nos ofrece claves decisivas para entender nuestro presente, para luchar por superar sus limitaciones, y crear, así, nuevas perspectivas de futuro. Porque, efectivamente, descubrimos en estas reflexiones de algunos cronistas medievales como una "deep structure", un entramado de problemas subyacentes que, a pesar de moverse dentro de los esquemas de la época, nos transmiten cuestiones actuales. La historia es, de hecho, un progreso continuo, pero el motor de ese progreso, ha sido siempre ese impulso homogéneo que, en todo tiempo, se deja oír y que muchas veces desfiguramos u olvidamos.

Una figura clave para entender la concepción de la historia en este período es OTON DE FREISING. Su personalidad como introductor en Alemania de la lógica aristotélica² queda oscurecida por la significación que tiene como historiador y filósofo de la historia. Toda su concepción histórica está sostenida por una idea central característica de los historiadores cristianos: la esperanza de una época final, en donde la historia termina y donde alcanza su proyección última. Su obra histórica más importante es la "Chronica sive Historia de duabus civitatibus", cuyo título tiene claras resonancias agustinianas.³ Ya en esta obra nos encontramos con ciertas reflexiones que nos hablan de su idea de historia. Más que el encadenamiento de los hechos le preocupa, sobre todo, la tragedia que estos hechos representan.⁴ En todo suceso humano se oculta la miseria y limitación. Sin embargo, el descubrir este profundo fracaso no ha de hacer que el historiador intenta enmascararlo porque "ha de huirse siempre la mentira y escogerse la verdad. Por eso no debe el príncipe irritarse si, a causa de esa verdad, tiene que oír ciertas cosas".⁵ Esta verdad tiene ya un matiz muy distinto de aquélla a la que Luciano, por ejemplo, se refiere.⁶ La verdad represente aquí un valor supremo, una lección moral que supera y contrasta los negocios humanos. Sin embargo, esta verdad moral, conectada con esa "edad final" sobre la que la historia se proyecta, no impide que el historiador se preocupe también por la objetividad de los hechos. Por eso nos recuerda que *historein* significa en griego "ver", y el auténtico historiador se preocupará, pues, por ver y llegar a la verdad, sin pensar en que pueda agradar o desagradar a determinados hombres.⁷ La verdad que el historiador busca está en los he-

2. Cfr. MARTIN GRABMAN, *Die Geschichte der Scholastischen Methode*, vol. II, Berlín, Akademie Verlag, 1957, pp. 70 ss.

Para los autores medievales citados a continuación véase la amplia recopilación de FRITZ WAGNER, *Geschichtswissenschaft*, Freiburg-München, Alber, 1951, pp. 50 ss.

3. *Otonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, ed. de A. Hofmeister, Hannover-Leipzig, 1912. (En la Biblioteca de Scriptorum rerum Germanicarum in usum scholarum).

4. OTON DE FREISING, *ob. cit.*, dedicatoria, p. 2.

5. OTON DE FREISING, *ob. cit.*, dedicatoria, p. 5.

6. *Luciani Samotensis Opera, ex recognitione Caroli Jacobitz*, Leipzig, Teubner, 1973, vol. II, pp. 1-30.

La edición actualmente más manejable es la bilingüe de H. HOMMEYER, *Lukian, wie man Geschichte schreiben soll, griechisch und Deutsch* München, Fink 1965, p. 312. La obra de LUCIANO puede considerarse como la primera metodología de la historia.

7. OTON DE FREISING, *Gesta Friderici I imperatoris*, ed. G. Waitz y B. de Simson, Hannover-Leipzig, 1912, libro II, cap. 41, p. 150.

chos. Pero estos hechos han de mirarse, sin que queden enturbiados por aquella falsa perspectiva creada por los intereses o la adulación.

La filosofía de la historia del obispo de Freising está dominada también por el sentido de mutabilidad de las cosas, que ya había preocupado a los griegos, y que les había llevado al descubrimiento del mundo de las ideas. Este reino ideal está estructurado de manera distinta al universo platónico. La Jerusalén celestial constituye el ejemplar supremo, ante lo que todo se mide y se contrasta.⁸ Frente a él, la historia alcanza una evolución cíclica, que comienza en Oriente y acaba en Occidente,⁹ desde Babilonia, pasando por los persas, griegos y romanos, hasta los francos.¹⁰ La mutabilidad de la historia está ya anunciada por el cambio incesante de las cosas, no tanto aprendido de los libros, cuando encontrado en la experiencia diaria, en los sucesos y calamidades del tiempo.¹¹ Indudablemente la historia tenía que parecer un caos incontrolado, sujeto al azar y a la arbitrariedad de los hombres. Era, pues, difícil comprender en sí misma esta historia, dar cuenta de ella desde sus propios planteamientos. La historiografía medieval era incapaz de explicar y justificar la mayoría de los sucesos humanos. El único recurso hermenéutico consistía en atribuirlos a una perversión moral del hombre o, sencillamente, a haber perdido el dominio de sus pasiones. “¿Cómo vamos a dar cuenta de las cosas que no comprendemos? Son igual que los planes divinos que también escapan a nuestro entendimiento”.¹²

El problema de la verdad fue decisivo en la historiografía medieval, aunque su concepto tuvo variados matices. La verdad no era sólo la originadora de utilidad política, como parece insinuarlo ENEAS SILVIO,¹³ sino también un deber de la ciencia histórica en cuanto tal, como afirma Adam de Bremen.¹⁴ Sin embargo, ENEAS SILVIO ofrece un interesante argumento, para explicarnos el verdadero sentido de la utilidad de la historia. Si, efectivamente, la experiencia es madre de la inteligencia, cuanto más se amplíe el campo de esa experiencia, tanto más podremos enriquecer nuestro saber y afinar nuestra inteligencia. La historia sería, pues, la gran anciana consejera y orientadora del futuro. Por ello conviene que el historiador, según nos dice REGINON DE PRÜM,¹⁵ para no empañar la verdad, se proyecte sobre el tiempo pasado, dejando a un lado el tiempo presente, en el que parece que se intensifica la presión sobre la imparcialidad histórica.

Es interesante observar cómo el sentido etimológico de la palabra “historia”, que ya recordaba OTON DE FREISING, pervive en los historiadores y,

8. OTON DE FREISING, *Chronica...*, p. 6.

9. *Chronica...*, p. 8.

10. *Chronica...*, libro V, cap. 36, p. 260.

11. *Chronica...*, p. 7.

12. *Chronica...*, libro III, prólogo, p. 131.

Sobre Oton de Freising, véase el estudio de J. SCHMIDLING, *Die Geschichtsphilosophie Ottos v. Fr.* (Philos. Jahrbücher der Görres-Gesellschaft, vol. 18, 1905).

13. ENEAS SILVIO, *Historia del Emperador Federico III* (“Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit”, vol. 88, Leipzig, 1899), p. 3.

14. *Adam Bremensis Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, ed. de B. Schmeidler, 1917, libro III, cap. 71, pp. 218 ss.

15. *Regimonis abbatis Prumiensis Chronican cum continuatione Treverensi*, ed. Fr. Kurze, Hannover, 1890, p. 139.

así LUITPRANDO DE CREMONA¹⁶ distingue el conocimiento impreciso, que tenemos por haber oído referir sucesos históricos, de aquel otro conocimiento, mucho más seguro, y que nos viene por haber visto los hechos con nuestros propios ojos.

A pesar, pues, de que la historiografía medieval tenía la mirada puesta en una trascendencia y de que detrás de la historia del hombre estaba el fin de los tiempos, no olvidó el menester histórico como búsqueda de hechos y como observación de los sucesos intramundanos. Los historiadores medievales nos dejaron abundantes muestras de esta preocupación en las observaciones metodológicas que se encuentran esparcidas por sus escritos. La historia, con ser un saber cuyos últimos hilos escapaban a las especulaciones de los hombres, no dejó, en ningún momento, de aproximarse a los hechos mismos, y ver lo que éstos podían ofrecer de verdad en relación con esa meta final, en la que adquirirían su definitiva explicación.

II

La tradicional interpretación del Renacimiento como una vuelta a la antigüedad greco-romana encierra, con una parte de verdad, una elemental simplificación. En primer lugar, porque esta vuelta implicaba una concepción distinta del hombre en la que el elemento pasional representaba un papel mucho más importante que en el modelo clásico. Pero además, porque el humanismo renacentista iba a matizar aspectos originales. Por supuesto, que la cultura renacentista se parecía más a la clásica que a la medieval; pero esta cultura no era sólo una aproximación al mundo griego, sino un alejamiento del medieval. Esta doble tensión, sobre la base de una continuidad, positiva o negativa, de la historia, expresa con exactitud la peculiar postura del hombre renacentista y explica muchas de sus aparentes contradicciones.

Un lugar destacado en este giro lo ocupa MAQUIAVELO. Con él comienza, en la época moderna, a funcionar dos factores históricos que llegarán hasta nuestros días: la razón de estado como algo autónomo e inmanente, y la causalidad psicológica. El racionalismo que esta actitud implicaba, había tenido en la antigüedad griega un genial precursor en TUCÍDIDES.

Nadie mejor que REINHARDT¹⁷ ha analizado las implicaciones de ambos escritores, destacando, sin embargo, cómo MAQUIAVELO se sitúa, ante los hechos, con una distancia que anuncia ya la moderna objetividad histórica. Aparte de su concepción eminentemente "política" de la historia, hay en MAQUIAVELO un tema que, en la interpretación filosófica de la época moderna, habrá de tener gran repercusión. Este tema se refiere a la marcha circular de la historia. "La naturaleza no ha permitido a las cosas humanas el que puedan permanecer inmóviles. Una vez que han alcanzado su

16. LUITPRANDO DE CREMONA, *Werke*, ed. de J. Becker, 1915, Antapodosis, proemio, p. 3.

17. KARL REINHARDT, *Thukydides und Machiavelli* (Vermächtnis der Antike, Göttingen, Vandenhoeck-Ruprecht, 1960, pp. 184-218).

máxima plenitud y no pueden ascender más, tienen que decaer. Pero, de la misma manera, cuando han caído... y ya no pueden descender más, tienen necesariamente que subir".¹⁸

Este peculiar modo de determinismo histórico, que tendría una clara resonancia en VICO, aparte de su esencial dinamismo, supone la presencia de un componente dialéctico en todos los hechos y obras humanas. Toda plenitud implica en sí misma su propia destrucción, pero, al par, una vez que ésta ha tenido lugar, comienza un nuevo ciclo en las raíces mismas de esa originaria decadencia. Por eso MAQUIAVELO sostiene que la historia es testigo de un hecho característico: el de que los hombres pueden colaborar con su propio destino; lo único que no pueden hacer es detenerlo. Pueden hilar los hilos de su trama, pero no desgarrarla.¹⁹

Continuador de la línea de MAQUIAVELO es BODINO, en otro libro que recuerda al de LUCIANO, porque es también un tratado de Metodología histórica "sui generis", que supone un claro momento de transición entre dos mundos. BODINO supera la concepción demasiado limitada de la historia en MAQUIAVELO para extenderse hacia la historia universal. Pero en su *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* de 1650, nos da, además, una serie de precisiones para llegar, más exactamente, al conocimiento histórico, partiendo de la idea de que la mayoría de los historiadores han escrito sin "principios ordenados".²⁰

En las páginas de BODINO encontramos también una curiosa división de la historia.²¹

- a) historia insegura como es la humana
- b) historia segura de las ciencias de la Naturaleza.
- c) historia matemática, más segura aún, por estar libre de materia, y en el caso de que no se quiera incluir a la matemática entre las ciencias naturales
- d) historia divina que es la más segura de todas por ser, por naturaleza, inmutable.

Lo que no está claro, en esta división, es lo que BODINO entiende por historia. Parece querer establecer, en ella, un componente de seguridad radicado, precisamente, en la mayor o menor mutabilidad de su objeto.

Pueden establecerse, pues, dos planos en la consideración histórica: una inmutable ante el que todo se contrasta, otro mutable sujeto a alternativas y contradicciones. Estos dos planos, sin embargo, tendrán en la historia del pensamiento una extraordinaria importancia. Concretamente, en la historia de la filosofía, surgirá el tema de la "philosophia perennis", como una necesidad de superar la variedad de opiniones y secuelas, en las que se perdía no sólo el sentido de verdad, sino también el hecho de su mera posibilidad.

18. MAQUIAVELO, *Historia florentina*. Libro V en *Tutte le opere*, ed. de M. Martelli, Firenze, Sansoni, 1971, p. 738.

19. MAQUIAVELO, *Discursos*, libro II, cap. 28, ed. citada, p. 187.

20. JEAN BODINO, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, Amsterdam, 1650, p. 7.

21. J. BODINO, *ob. cit.*, p. 12.

III

Dentro de los presupuestos cristianos el eco de san Agustín encontró una gran resonancia en el "Discours sur l'Histoire Universelle" de BOSSUET. En esta obra defiende su autor que la historia humana está dirigida por la Providencia. A pesar de ello, BOSSUET no niega que, si se considera superficialmente la historia humana, encontremos en ella no el imperio de Dios, sino el de los intereses terrenales, la injusticia, el desorden. Este aparente apartamiento de los fines divinos no contradice éstos. Dios tiene mucho tiempo, para encaminar y enderezar los derroteros, que la voluntad de los hombres ha trazado en la historia. Por consiguiente, la fe en esa Providencia nos hará esperar más allá de las cosas materiales. Pero además en el mismo curso de la historia, descubrirá el historiador atento esta marcha de la historia dependiente de Dios. Incluso lo que nos aparece arbitrario o causal, está atravesado por una profunda veta de orden providencial. El pesimismo histórico quedaba esencialmente superado en manos de esa Providencia, que conoce los senderos de la historia y los pasos del hombre. En esta concepción, la historia humana encuentra a su lado una instancia superior que siempre le presta el último y definitivo apoyo.

Junto a esta concepción y, en cierto sentido, como respuesta a ella, aparece la obra histórica de VOLTAIRE. Su "Essai sur les moeurs et l'esprit des nations" puede considerarse como el principio de la "filosofía de la historia", cuyo nombre acuñó. El hecho de que, ante la historia, pueda darse una filosofía en lugar de una teología, implica ya lo que el autor quiere descubrir en la historia. Frente a la idea de Providencia surge la de Progreso. Las razones históricas de este cambio pueden encontrarse en la naciente conciencia de seguridad de la burguesía francesa.²²

Las tres ideas capitales que orientan la interpretación de la historia de VOLTAIRE son:

1) La seguridad de sentirse instalado en un mundo mejor, más racional y más justo.

2) La fe en la razón, ordenadora de la realidad, tal como lo demuestran los descubrimientos matemáticos y físicos (NEWTON).

3) La utilidad de la historia, cuando se interpreta objetivamente y se sabe leer en ella sus supremos momentos racionales.

El mundo sobre el que VOLTAIRE se siente instalado no es, sin embargo, el mundo limitado de París o de Francia; ni siquiera el de la tradición europea. Uno de los capítulos más sugestivos de su "Essai" es aquél en el que narra los progresos de la civilización china frente al mundo hebreo, por ejemplo. En el imperio del sol naciente se había dado ya, antes de que nuestra cultura se afirmase, una clara separación entre civilización y barbarie. La historia de este país había estado regida por la razón. En este sentido la historia de VOLTAIRE es también historia universal.

Pero, además, en esa historia se descubren leyes y estructuras que nos

22. Cfr. FRIEDRICH MEINECKE, *El historicismo y su génesis*, México, FCE, 1943, pp. 72 ss.

permiten separar en ella lo que es valioso de lo que no lo es. Hay también una matemática, una ciencia exacta de la historia, porque ésta puede perfeccionarse con la ayuda de la razón reflexiva. "Perfeccionarse significa para VOLTAIRE aproximarse siempre a un ideal determinado, inmutable, intemporal, que la razón purificada del hombre establece con íntima necesidad." ²³

La historia universal es, por consiguiente, resultado de un proceso, aunque no es proceso hacia el infinito, como pretendía LEIBNIZ, sino un proceso encerrado dentro de los límites de la razón. "Se necesitan muchos siglos para que la sociedad humana llegue a su plenitud." ²⁴ "Pero, por supuesto que este dominio de la razón en la historia, como fuerza orientadora y directora del futuro, iba encaminada a mostrar que el Providencialismo predicado por BOSSUET no podía sostenerse." "El sentido y finalidad de la historia consiste en mejorar, por medio de la razón, las condiciones humanas, y hacer a los hombres menos ignorantes, mejores y más felices." ²⁵ Este perfeccionamiento había de realizarse dentro del ámbito intramundano, cosa que, para VOLTAIRE, no podía ser admitido por el cristianismo. El sentido del progreso, dentro de la escatología cristiana, no se abría hacia un indeterminado futuro, sino hacia un futuro íntimo y personal, independiente de la historia y el tiempo, y que alcanzaba su más absoluta plenitud, en el momento final de la vida de cada creyente. La idea de progreso tenía, pues, para VOLTAIRE un sentido mundano y temporal opuesto a la esperanza cristiana, pero en esta teoría del progreso humano yacía, en su universalidad, una idea que no era volteriana. "Si se quisiera saber qué lejanos predecesores tuvo VOLTAIRE, en su empeño de apoyar ideales culturales universales, con una visión de la historia universal derivada de esos ideales, habría que recordar los intentos, para la construcción de una historia universal del cristianismo, de los últimos tiempos de la Antigüedad y de la Edad Media, a san EUSEBIO, a san AGUSTÍN, a OTTO DE FREISING y a sus demás continuadores. Sólo por ellos fue, en general posible llegar a una Historia Universal sostenida coherentemente por una idea universal." ²⁶

IV

Si la filosofía de la historia de VOLTAIRE es la secularización de la interpretación de BOSSUET, la "Scienza Nuova" de JUAN BAUTISTA VICO ocupa un lugar intermedio entre ambas. Su obra no es una teología de la historia, ni una polémica frente a ésta, sino que representa la primera constatación del *hecho histórico*, previo a cualquier inserción en los esquemas usuales hasta entonces. VICO analiza, además, la historia ensamblada en una serie de

23. F. MEINECKE, *ob. cit.*, p. 90.

24. F. A. VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII* (en *Oeuvres complètes*, París, 1877, vol. 12, p. 433). Un breve pero interesante resumen de la concepción de la historia de Leibniz puede verse en HANS H. HÖLZ, *Leibniz*, Stuttgart, Kohlhammer, 1958, pp. 105 ss.

25. K. LÖWYTH, *ob. cit.*, p. 102.

26. F. MEINECKE, *ob. cit.*, pp. 78-79.

principios que integran la casi totalidad de su "ciencia nueva" que ha de ser "a un tiempo Historia y Filosofía de la Humanidad", y que ha faltado, hasta Vico, "porque sólo meditaron los filósofos sobre la naturaleza humana educada ya por las religiones y las leyes; mas no sobre la naturaleza humana, de la cual provinieran las religiones y las leyes entre las cuales los filósofos se originaron".²⁷ Dentro de esta ciencia nueva hay una interna dialéctica precursora del progreso. "Y éste es uno de los continuados trabajos de esta ciencia: demostrar rigurosamente cómo con el mayor descogimiento de las ideas humanas, los derechos y razones fueron desbastándose, en primer lugar de la escrupulosidad de las supersticiones, después de la solemnidad de los actos legítimos y de la angostura de las palabras, y finalmente de toda corporeidad, antes estimada como primera sustancia de la transacción; y conducidas fueron a su puro y verdadero principio, que es su propia sustancia, la sustancia humana, nuestra voluntad, por nuestra mente determinada con la fuerza de lo verdadero que se llama conciencia."²⁸ El llegar a este estado de conciencia supone, por consiguiente, un proceso evolutivo según el cual el hombre se va aproximando cada vez más a una interpretación racional en la que, sin embargo, no se pierde lo humano.

El movimiento que imprime a la historia la interpretación que de ella hace Vico, con su doctrina de los *corsi* y *recorsi*, no implica un incesante retorno de lo ya sido. Aunque la historia pueda volver al punto de partida, esta vuelta implica siempre un recoger y absorber, en cierta manera, lo ya sucedido. La historia no se repite jamás. Si en un momento determinado el nivel de la historia desciende, en ese descenso arrastra consigo las características del nivel en que se hallaba, y, por consiguiente, ese nivel está asumido y rebajado en su descenso pero, con todo, está en él. Lo que sí es evidente para Vico es que lo que ya ha sucedido en el pasado, volverá otra vez, bajo forma y nivel distinto, a tener lugar en el futuro.

La historia de la filosofía podría ser un buen ejemplo de esta concepción, según la cual el curso histórico de las ideas queda enmarcado en un esquema, dentro del que no puede hablarse, de una manera simplista y homogénea, de progreso. La idea de evolución supone cambio y, la mayoría de las veces, superación. Pero la evolución, en sí misma, no quiere decir necesariamente que los niveles que marcan el proceso hayan de estar siempre a una altura superior al de los niveles anteriores. Es evidente que la historia del pensamiento ha evolucionado, pero hablar de progreso, en esa historia, sólo puede hacerse tras un análisis determinado de qué signifique ese término. Una delimitación clara entre progreso y evolución sería una condición previa para hacer fecundo, otra vez, el contenido y el sentido del pensamiento en su historia.

27. GIAMBATTISTA VICO, *Ciencia Nueva*, traducción de J. Carner, México, 1941, vol. 1, pp. 17-18.

28. GIAMBATTISTA VICO, *ob. cit.*, vol. 1, pp. 52-53.

V

El mismo año que murió VICO, nace en una pequeña localidad de la Prusia oriental JOHANN GOTTFRIED HERDER. A través de esta coincidencia, parece como si la historia hubiese querido simbolizar un esencial sentido de continuidad. HERDER recoge de VICO una idea decisiva en la que se perfilaba y criticaba el concepto de progreso de la Ilustración francesa. "VICO se había opuesto a la escatología intramundana del ideal de la Ilustración, y había renovado la antigua concepción del movimiento circular de la historia. El despertar la idea de la grandeza y fuerza de los tiempos históricos primitivos era un anuncio del cambio que había de originar el Romanticismo, para el cual el progreso parece más bien una pérdida y una debilidad que un logro." ²⁹

Pero además la vida intelectual de HERDER estuvo dominada desde su juventud por la preocupación de encontrar en la historia una verdadera filosofía, o sea, una estructuración del devenir histórico, en torno a unos cuantos principios que le diesen sentido y armonía. Cuando en 1784 escribe HERDER el prólogo a sus "Ideas sobre filosofía de la historia de la Humanidad", recuerda que hace diez años que apareció su primera obra sobre este tema, y que, al tener que reeditarla ahora, no puede reproducirla como entonces. "Por consiguiente había que penetrar más profundamente y ampliar el círculo de las ideas, si es que la obra debía de servir, para aquello que su título anunciaba. ¿Qué es la felicidad? ¿Hasta qué punto se encuentra en nuestro mundo? ¿Cómo puede alcanzarse con las enormes diferencias de los seres que habitan la tierra y, sobre todo, de los hombres, en la diversidad de sus constituciones, climas, revoluciones, circunstancias, edades y tiempos? ¿Hay una medida de estos distintos estados y ha contado la Providencia con el bienestar de sus criaturas en todas estas situaciones, como con una última y definitiva finalidad? Todas estas preguntas han de contestarse y han de seguirse a través del violento curso de los tiempos y constituciones, antes de que pueda deducirse un resultado general para la humanidad. Hay aquí un campo muy amplio para recorrerse y una cuestión de gran profundidad. He leído todo lo que ha escrito sobre el particular y, desde mi juventud he considerado como el hallazgo de un tesoro el tropiezo con cualquier libro que tratase la historia de la humanidad, confiando siempre en encontrar en él aportaciones para mi gran tarea." ³⁰ Para encontrar un punto de unión entre esas múltiples diferencias entre los hombres, acude HERDER a un concepto que va a arraigar profundamente en el romanticismo alemán, el concepto de *Humanidad*.³¹ Este concepto

29. HANS G. GADAMER, *Geschichtsphilosophie*, en la 3.ª edición de *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, vol. 20, Tübingen, 1958, col. 1491.

30. JOHANN GOTTFRIED HERDER, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Werke in zwei Bänden, edición de K. G. Gerold, München, Hanser 1953, vol. 2, p. 100).

31. El ambiente espiritual de la época era propicio a tales teorías. Se quería descubrir en el hombre una profunda comunidad en la que arraigasen todas sus diferencias. Véase por ejemplo de LESSING, *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (Gesammelte Werke, Berlin, Aufbau, 1956, edición de P. Rilla, vol. 8, pp. 590-615).

es, sin embargo, algo activo y fecundo, algo que se da en la historia como un hecho que hay que ir descubriendo en sus diversas épocas pero que, al mismo tiempo, hay que ir fomentando.³²

En el libro XV de las "Ideen..." ha explicado HERDER detalladamente qué es lo que entiende por este concepto de Humanidad, y en qué sentido es un punto de apoyo fundamental para construir una filosofía de la historia. El hombre, por muy diversas circunstancias y situaciones en las que se encuentre, no tiene, en el fondo, una fuerza que le empuje más poderosamente que el deseo de "construir su humanidad". Este proceso implica, al ser un proceso humano, conciencia y progreso continuado. "Muchas naciones no llegaron a alcanzar más que una meta de poca altura, ¿por qué no aspirar nosotros a algo más puro y noble?"³³

En este sentido la historia de la humanidad no es otra cosa que "humanidad, o sea, razón y equidad en todas sus formas y en todos los asuntos humanos. Este imperio de la "humanidad" no tiene lugar por las arbitrariedades de un dominador, o por la fuerza de la tradición, sino por la ley de la naturaleza sobre la que descansa la esencia del género humano".³⁴ Con esta idea de la humanidad se introducía en la historia un elemento importante para su comprensión, pero, al mismo tiempo, según la interpretación que se le diese, también podría ser un elemento irracional sujeto a múltiples y diversas contradicciones. Es cierto que con esta idea se destacaba un elemento superador del progreso unilateral de la Ilustración, y que "con la crítica a esta época comenzaba el primer estadio de la época moderna" y de su interpretación de la historia.³⁵ En lugar de la razón, tal como la entendía la Ilustración francesa, el concepto de "humanidad" pretende cristalizar una base más firme y menos abstracta, para la construcción de una filosofía del devenir humano. Pero este concepto de humanidad aunque sea, a distintos niveles, el mismo para todos los tiempos, es expresión, no de una razón fría y teórica, sino de una fuerza natural que crea la historia. "La humanidad no es un ideal abstracto —aunque resplandezca en él el ideal de la razón y de la equidad— sino que es la esencia de la naturaleza humana; una fuerza que opera sobre sí misma. La humanidad no es un fin de la naturaleza humana, que estuviese fuera de ella, sino que yace en ella misma."³⁶

Quizá inspirado por su discípulo, publica KANT en el "Berlinische Monatsschrift" de 1784, un breve trabajo que puede considerarse su aportación más importante a la filosofía de la historia.³⁷ KANT intenta poner de manifiesto un plan racional en el curso de la historia, destacando así aquel dominio de la razón que ya había sido señalado por la Ilustración

32. Cfr. las Briefe zu Beförderung der Humanität".

33. J. G. HERDER, *ob. cit.*, p. 235.

34. J. G. HERDER, *ob. cit.*, p. 250.

35. GERHARD KRÜGER, *Grundfragen der Philosophie, Geschichte, Wahrheit, Wissenschaft*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1958, p. 54.

36. HANS G. GADAMER, *Volk und Geschichte im Denken Herders*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1942, p. 16.

37. I. KANT, *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (Ausgewählte Kleine Schriften, Leipzig, Meiner, 1914, pp. 23-38). Véanse también sus reseñas a Herder, en este mismo volumen, pp. 39-61.

francesa. Un principio del romanticismo entra también a condicionar su interpretación de la historia. Este principio es el "juego de la libertad", en cuya visión general podemos descubrir el paso regular con que marcha la historia.³⁸ Efectivamente, existe un orden general en el que desaparecen las diferencias de lo individual y, por consiguiente, puede hablarse con fundamento de la continuidad y evolución lógica de la historia. Esto es posible por la función que la razón ejerce: "La razón en la criatura es una facultad de ampliar sus fuerzas más allá del instinto natural, sin verse obligada a trazar los límites de sus proyectos. No obra instintivamente sino que va por tanteos, ejercitándose y aprendiendo, pasando de un nivel a otro".³⁹

Pero el empleo de esta razón, frente a la teoría roussoniana, está supe-
ditado necesaria y fecundamente al contacto del hombre con la sociedad. Para que el hombre pueda, de verdad, desarrollar ese don racional necesita del contacto con la comunidad. Este contacto es el medio de que la naturaleza se vale para llevar a cabo todas sus posibilidades. La relación del hombre con la sociedad se da bajo una forma concreta de *antagonismo*. Esta interesante idea, en la que parece anticiparse una de las más ricas concepciones de la interpretación moderna de la historia a partir de HEGEL, lo entiende KANT como el impulso del hombre a asociarse; impulso que está unido a un continuo enfrentamiento que amenaza con disolver esa asociación.⁴⁰ Esta relación del hombre con el prójimo a través de la sociedad, relación creadora no sólo en el campo de la vida cotidiana, sino en el de la filosofía, la ha expresado KANT de modo incomparable: "De la misma manera como los árboles del bosque, por el hecho de que cada uno de ellos, al intentar quitarse mutuamente el aire y el sol, necesita el uno del otro para buscarlos por encima de sus propias copas y para crecer así con troncos derechos y firmes, también ocurre que los que nacen en solitaria libertad, lanzan sus ramas por donde les parece y crecen torcidos y con troncos nudosos".⁴¹

Éstos son los presupuestos sobre los que KANT ha construido su interpretación del progreso, que ha de estar regido y dominado por un principio universal que brote del mismo género humano. "Mientras para LESSING el motor de la evolución es el continuado progreso de la razón, se confiaba KANT en aquella «astucia de la razón» (o de la naturaleza) que encontramos de nuevo en HEGEL, y cuyos creadores han sido MANDEVILLE y los economistas."⁴²

La misma polaridad entre naturaleza e historia, entre idea y experiencia que aparecen en KANT⁴³ la encontramos de nuevo en W. VON HUMBOLDT,

38. I. KANT, *ob. cit.*, p. 23.

39. I. KANT, *ob. cit.*, p. 25.

40. I. KANT, *ob. cit.*, p. 27. Para la interpretación de esta tensión roussoniana entre comunidad e individuo, cuya formulación clásica hace Kant en el párrafo 7 del trabajo citado, véase LEO STRAUSS, *Naturrecht und Geschichte*, Stuttgart, Köhler, 1956, pp. 265 ss.

41. I. KANT, *ob. cit.*, p. 29.

42. IRING FETSCHER, *Geschichtsphilosophie* (Das Fischer Lexikon der Philosophie, Frankfurt a. M., 1958, p. 115).

43. Cfr. R. G. COLLINGWOOD, *Idea de la Historia*, México, FCE, 1952, pp. 126-127.

si bien en una nueva perspectiva. Aquí surge, con gran fuerza, el problema de la individualidad dentro de los límites que le presta una estructura superior. "El individuo está en relación con su nación, como la hoja en relación con el árbol. El sucesivo y progresivo escalonamiento de la individualidad va de la nación a la tribu, de ésta a la raza, y de aquí al género humano. Sólo dentro de un determinado círculo puede el inferior progresar, retroceder, o hacerse otro." ⁴⁴

Indudablemente en el pensamiento histórico de HUMBOLDT resuenan ideas de ROUSSEAU, FICHTE, HERDER y GOETHE. Su aportación no tiene la originalidad de HERDER o HEGEL, tal vez porque no nos dejó sobre la historia, desde el punto de vista teórico, nada más que las breves páginas de sus "Consideraciones sobre la historia universal", la conferencia "Sobre la misión del historiador" y las "Consideraciones sobre las causas que mueven la historia universal". Los tres trabajos ocupan, en la edición mencionada, cuarenta páginas. Precisamente por esta concisión hay, al final de la "Betrachtungen über die Weltgeschichte", unas líneas que resumen con gran exactitud, no sólo los problemas y planteamientos de HUMBOLDT, sino de toda la época:

"El fallo de la interpretación de la historia universal ha consistido, hasta ahora, en los siguientes puntos:

1) Se tiene ante la vista, casi exclusivamente, la cultura y la civilización, y en la cabeza un progresivo perfeccionamiento, al que se marcan arbitrariamente unas etapas de evolución, pasándose por alto los *núcleos originadores más importantes*.

2) Se considera a las generaciones de los hombres más que como productos de la naturaleza, como seres racionales e intelectuales.

3) Se entiende por perfección del género humano el conseguir una plenitud abstracta y general, en lugar de centrar la atención en la riqueza de grandes formas individuales.

Sin embargo, en la historia universal hay que prestar atención:

1) A las naciones como individualidades y a los individuos mismos, de los que habrá que escribirse una serie de monografías.

2) A las influencias de los individuos sobre las naciones y viceversa, sobre todo en función de su formación.

3) A la relación en que se encuentra el individuo con la idea de Humanidad, y al influjo que puede ejercer sobre la masa.

4) Al nacimiento de nuevas formas en la historia de la humanidad...

En este sentido la historia universal ha de ser estudiada bajo un triple aspecto:

44. WILHELM VON HUMBOLDT, *Betrachtungen über die Weltgeschichte* (Werke in fünf Bänden, edición de A. Flitner y K. Giel. Darmstadt, W. B. G. 1960, vol. I, p. 569).

Como una parte importante de la actuación de la fuerza del universo.

Como una madeja de pequeños hilos, por una parte, y, por otra, de largas hebras que han de desenredarse por medio de estudio y penetración.

Como una medida de la felicidad y plenitud, que tiene que esperar al género humano, y una doctrina para conservarlas y elevarlas".⁴⁵

Todos estos motivos y esquemas intelectuales compendian el movimiento histórico de la época, y, al mismo tiempo, marcan las directrices que, aceptándolas o negándolas, constituirán las estructuras del pensamiento histórico posterior. Este pensamiento, hasta nuestros días se estructurará en un marco al que también se refiere HUMBOLDT y del que nos da tres de sus lados:

Las causas de los sucesos de la historia pueden reducirse a tres: la naturaleza de las cosas, la libertad del hombre y el imperio del destino.⁴⁶

Todo este fecundo período de preocupación por la esencia y el sentido de la historia humana alcanza su plenitud con la obra de HEGEL. Para LÖWITZ, es HEGEL el último filósofo de la historia ya que es él el último filósofo que recoge, aunque sea secularizándola, toda la tradición cristiana. En este punto parece que se unen san AGUSTÍN y el pensador alemán, distinguiéndose sólo en que HEGEL explica la religión cristiana de manera especulativa e interpreta la Providencia como una "astucia de la razón".⁴⁷ La filosofía de la historia no es, sin embargo, para HEGEL, "una reflexión filosófica sobre la historia, sino la historia misma elevada a una potencia superior y vuelta filosófica en cuanto distinta de la puramente empírica, es decir, historia no simplemente comprobada como hechos, sino comprendida por aprehensión de las razones por las cuales acontecieron los hechos como acontecieron".⁴⁸

Hay aquí una peculiar interpretación de la realidad histórica que hace comprensible el famoso y discutido concepto de la "astucia de la razón". Efectivamente, el individuo se encuentra encadenado, en aquello que le parece proceder de su absoluta libertad, a una razón superior de la que sin saberlo, es expresión. "Por astucia de la razón entiende HEGEL el hecho de que las grandes personalidades creadoras de la historia creen perseguir sus propias intenciones, pero en el fondo persiguen otras más generales. El apasionamiento individual es ineludible; nada grande hay en el mundo que se haya llevado a cabo sin pasiones, dice HEGEL, siguiendo a DIDEROT, y sin embargo, esta pasión lleva a cabo, con sus fines determinados, aquello que está en la orden del día de la historia."⁴⁹ El viejo tema romántico

45. W. VON HUMBOLDT, *ob. cit.*, pp. 575-577.

46. W. VON HUMBOLDT, *Betrachtungen über die bewegenden Ursachen in der Weltgeschichte* (edición citada, vol. I, p. 579).

47. K. LÖWITZ, *ob. cit.*, pp. 59-60.

48. R. G. COLLINGWOOD, *ob. cit.*, p. 137.

49. ERNST BLOCH, *Subjekt-Objekt, Erläuterungen zu Hegel*, Berlín, Aufbau, 1952, p. 219.

de la individualidad ha encontrado en HEGEL una extraña superación pero aquí “descubrimos el último momento crítico de aquella idea hegeliana... según la cual los individuos son no sólo un medio de los que se sirve fácticamente el espíritu universal, sino que incluso tiene el derecho de servirse cuando es necesario para la realización del proceso dispuesto por él”.⁵⁰ Por consiguiente “los individuos son sacrificados. La idea paga el tributo de la existencia y de la caducidad, no por sí misma, sino por las pasiones de los individuos”.⁵¹

Esta teoría es en el fondo un ejemplo más de la concepción dialéctica de la historia. En ella hasta el irracionalismo puede quedar integrado en una estructura racional. ¿Cómo ha de entenderse esto? HEGEL propone un nuevo concepto de razón que trasciende la órbita puramente individual para insertarse en una esfera superior. En el fondo de esta concepción yacía, sin embargo, una íntima dependencia con el pensamiento cristiano, no sólo porque éste había sido el modelo sobre el que HEGEL había levantado sus especulaciones, sino porque con esta razón, que está situada por encima de las razones individuales, parecía entrar, en el orden de la historia, un elemento alejado de ella. Lo típicamente hegeliano es que este “espíritu del mundo” o “razón universal” era, por otra parte, algo en continua evolución, que se expresaba a través de un proceso productivo y que iba, dialécticamente, purificándose y realizándose. Esta dialéctica de la razón la liberaba de una concepción estática abstracta, constituyéndola en algo dinámico y creador, aunque a ese dinamismo pudiera objetarse que se mantenía fuera del verdadero devenir histórico. Éste es el punto en el que MARX habría de insertar su crítica al hegelianismo. No es la conciencia humana lo que determina el ser y la realidad, sino que es ésta la que determina la conciencia. Entre estos dos extremos, se encuentra situada una de las aporías capitales de la historia de la filosofía y, al par, una de las bases para su solución.

El pensamiento moderno sobre la historia tiene en HEGEL un punto de arranque y, al mismo tiempo, se percibe que, con él, se cierra una época en las interpretaciones del desarrollo humano. Después de HEGEL, COMTE aplica a la historia un esquema dinámico, con su teoría de los tres estadios, dejando a un lado el sentido dialéctico que, al parecer, podría traer la desarmonía a su pretendido principio de orden. “Ningún orden social puede mantenerse y durar si no puede compaginarse con el progreso. Ningún progreso puede llevarse a cabo, si no se encamina al fortalecimiento del orden. En la filosofía positiva, constituyen el orden y el progreso los dos aspectos inseparables del mismo principio.”⁵² Sin embargo, orden y progreso iban a constituir, en el pensamiento posterior, una alternativa irreconciliable, que habrá de condicionar el desarrollo de la historia, al no analizarse objetivamente las razones de esa tergiversada irreconciliable.⁵³

50. THEODOR LITT, *Hegels Geschichtsphilosophie* (Prólogo a la edición de las Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Stuttgart, Reclam, 1961, p. 30).

51. G. W. F. HEGEL, *Die Vernunft in der Geschichte*, edición de J. Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1955, p. 105.

52. A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, París, 1964, vol. IV, p. 17.

53. Cfr. p. e. ALFRED SCHMIDT, *Geschichte und Struktur*, München, Carl Hanser, 1972.