

La materia

Así como Hegel señala el hecho histórico de que fue Anaxágoras el primero en decir que el νοῦς, el intelecto general o la razón, rige el mundo,¹ también es conveniente afirmar que en contacto con Anaxágoras, queda en plena evidencia la problemática planteada por el materialismo.² Es él (Anaxágoras), en efecto, quien antes de la formulación aristotélica de “acto y potencia” (posibilidad y ser), concibe que “la materia de que algo se compone está ya en algún modo germinalmente en aquello de lo cual algo se hace”.³ Los últimos elementos de las cosas son, según Anaxágoras, ciertos gérmenes (σπέρματα) que cualitativamente son de la misma esencia que el producto resultante. Son las *homeomerías* que bautizó Aristóteles. Constituye, pues, Anaxágoras y su obra *Sobre la naturaleza*, una adecuada anticipación de Aristóteles, quien define a las *homeomerías* de Anaxágoras como “eternas, indestructibles e inmutables”.⁴ Aristóteles perfeccionará estos postulados caracterizando la eternidad de la materia y su indestructibilidad pero formulándola “mutable” a través de sus infinitas posibilidades de “ser en posibilidad”, donde las formas irán constituyendo sucesivamente su devenir.

La izquierda aristotélica

El materialismo histórico, conceptualizado como tal, hunde profundamente sus raíces en la doctrina aristotélica del “hilemorfismo”,

colocando el acento de su visión sobre la ὕλη (la materia). Distingue Aristóteles la materia, en primer lugar, que en sí no es una cosa determinada, en segundo lugar la figura y la forma, en virtud de las cuales se determinan las cosas, y en tercer lugar la cosa compuesta (τὸ σύνολον) de materia y forma. La materia es la posibilidad (potencialidad) y la forma es la racionalidad real (actualidad).⁵

Desde aquellos postulados, esgrimidos por el Estagirita en la edad clásica de la filosofía, se ha producido en la historia de la filosofía una tendencia que siguió desarrollando una doctrina más leal al promotor (Aristóteles), y más coherente sobre la materia y sus posibilidades infinitas, determinadas por el δύναμις ὂν (ser en posibilidad). Esta corriente está representada, como apuntáramos antes, por Avicena, Averroes, Avicibrón, Giordano Bruno y Nicolás de Cusa. Marx, en última instancia, también se adherirá a esta doctrina del materialismo aristotélico. La historia, bajo esta visión, no será sino la manifestación gradual de la materia en el cosmos y en el devenir.

La forma eficiente que configura y conforma la materia, que la convierte en “acto”, está siempre presente de manera latente. El movimiento (causa eficiente) representa el tránsito del estado de posibilidad al de la realización; por lo tanto distingue Aristóteles “entelequias inconclusas” (ἐνέργειαι ὄντα), seres incompletos que tienden hacia su realización cabal como entes. Es el εἶδος el que urge por su ser patente.

El concepto aristotélico connota, desde su origen, el muy importante rasgo esencial de la “posibilidad objetiva”. Alusiones a ello las hay, por ejemplo, en la doctrina de la “hormé” μορφή, por la cual la materia aspira a que la forma se instale en la materia.⁶

Estos conceptos son los que la izquierda aristotélica, en especial Avicena, desarrollarán, colocando la preeminencia sobre la materia. En su *Metafísica**⁷ expone Avicena que: “lo posible, condición previa de lo real, presupone a su vez un sujeto que encierra en sí la posibilidad de engendrarse. Este sujeto es la materia, que en cuanto condición previa del mismo surgir no puede haber surgido a su vez *per se*, sino que es, por lo contrario, originaria e increada desde la eternidad. La materia es, pues, tan eterna como la forma, es el sustrato de la disposición”.⁸

* (Traducida por Hortem. *La metafísica de Avicena*, 1909, p. 611 y ss.).

La materia desde este momento –pero sobre todo, a partir de Averroes (1126-1198)– lleva en sí todas las formas como gérmenes vitales, y además el movimiento, que antes se predicaba como “causa eficiente externa”, pasa a conformar la esencialidad de la materia y, ya no es sólo causa de las “entelequias provisionales” que se producen en el devenir. De esta forma, toda generación de una cosa no es sino la conversión de su potencialidad en la realidad en ella anclada y latente.

Estos postulados, henchidos abiertamente de herejía, se trasladan al ámbito académico cristiano; desde la Sorbona, en el Renacimiento, hasta la Universidad de Padua en el Barroco. En efecto, el jurista Juan de Padua y el médico Pietro d’Albano defendieron en el terreno filosófico la preexistencia de la materia, contra la doctrina de la creación enarbolada por la Iglesia. Decían que puesto que el mundo, antes de hacerse real existía ya “potencialmente, había de ser tan eterno como el sustrato de su posibilidad, la materia”.⁹

Giordano Bruno (1548-1600), contra las tesis del místico alemán Eckhart, del siglo XIV, quien postulaba las mutaciones del ser indeterminado, por lo cual todo lo que ha sido engendrado no es más que la *emanación* de Dios mismo, y también contra los neoplatónicos y neoplotinistas de la Edad Media, desarrolla una teoría “inmanente”. Para Bruno el mundo ya no es una emanación de Dios, Dios no es una causa distinta del mundo porque no se puede separar la causa que origina el movimiento de lo que es movido. Dios es un principio eficiente e informativo desde dentro, “es un artista interior”.¹⁰ De esta manera se emparenta Bruno con la izquierda aristotélica, especialmente con Avicena (980-1037), al formular que Dios ya no es “un momento lejano y separado (autónomo) de la materia, sino que la constituye en todo momento. La materia, establecida como “la omnipresencia de Dios”, según Avicibrón,¹¹ es para Giordano Bruno la madre de todas las formas y éstas son las hijas de aquella, y entre materia y forma no hay diferencia sustancial real.¹²

Si Hegel plantea el develamiento del espíritu a través de la historia y es importante por su “dialéctica”, Aristóteles y su “izquierda” lo son a causa de su concepto de la materia y su desplegarse en el mundo. Una materia concebida como rica en movimiento y en formas; también dialécticamente, en cuanto se desarrolla cualitativamente en una base cuantitativa.¹³ En cuanto sustrato de una evolución escalonada, es la materia la que condiciona todo y, principalmente, la que tiene todas

las disposiciones, en cuanto “ser en potencia”, en cuanto “posibilidad objetiva”, en cuanto ente grávido de infinitas formas predeterminadas.

Tal concepto de *materia* se equipara en gran medida con el concepto de *razón* que según Hegel, trasciende la historia. En efecto, la materia siempre en ebullición, preñada de formas, saltando de una a otra, configurándose a cada momento, constituyendo “entelequias incompletas”, provisionales, en un permanente proceso sin término, en una sucesión de formas experimentales producidas desde sí misma (*ex ipsae*), constituye un modo humano y físico, abierto a la historicidad, se construye dialécticamente y avanza hacia la “madurez” de las formas, y en este proceso “realiza” y explica el mundo. Sería la materia –según esta concepción– la que se perfecciona y tiene la facultad de perfeccionarse incesantemente en dirección y búsqueda de su forma esencial. La plenitud absoluta de la forma de ser del mundo sólo está “anunciada”, está todavía como una posibilidad real, solamente grávida de futuro y sólo de ese modo.

De esta forma, la izquierda aristotélica y la izquierda hegeliana (Marx-Bloch) se entrelazan y confluyen en la consideración de la materia como *natura-naturans* (naturaleza que se naturaliza constantemente), a través del δύνανμις ὄν que la constituye y la hace desplegarse, revelarse, en un “continuo siendo”. Los conceptos dialécticos y los grandes períodos históricos del pensamiento hegeliano los alumbró la *razón*, en tanto que los pensadores que conforman la “izquierda hegeliana” invocan la *materia*. Difieren en el objeto (razón vs. materia), pero los procesos parecieran ser los mismos: la historia, la dialéctica, el progresivo revelarse, la acumulación de conceptos.

El desarrollo otorgado al concepto de la materia por la izquierda aristotélica no oscurece en nada la grandeza del pensamiento aristotélico; esa grandeza auténtica proyectada hacia el futuro con que supo esbozar conjuntamente la *posibilidad* en general y la *materia*, adquiere por ello una apariencia más fructífera. No es de extrañar, pues, la actualidad y la vigencia de su pensamiento.

La materia, expresa la izquierda aristotélica, es aquella que lleva dentro de sí sus formas peculiares y las realiza a través de su movimiento. Bloch asume que Marx conoció esta vertiente conceptualizadora de la materia dialéctica y del δύνανμις ὄν, cuando cita el siguiente texto de *La Sagrada Familia* para su argumentación: “Entre las cualidades congénitas de la materia, el movimiento es la primera y más excelente, y

no sólo ya en cuanto movimiento mecánico y matemático, sino mucho más en cuanto instinto, impulso y energía potencial, en cuanto padecimiento de la materia. Las formas primitivas de esta última son fuerzas esenciales vivas, individualizadoras, inherentes a ella, y dan lugar a las diferencias específicas... La materia sonríe con resplandor sensual al hombre entero”.¹⁴

El concepto aristotélico de “disposición” (ὑποκείμενον, lo que está sometido al movimiento, lo que se nos aparece como presencia fundamental, la οὐσία),¹⁵ penetra de una forma latente y anticipatoria las prerrogativas de la materia, convirtiéndola en un ente preñado de bullicioso futuro, en el cual estriba precisamente su “fecundidad”, su facultad de manifestarse siempre a través de nuevas formas de ser y que se adecuan *in crescendo* a lo que se intuye como el núcleo aún no manifiesto de la existencia general del cosmos.

Este recorrido esencial de la materia buscando formas, al igual que el espíritu hegeliano, aún no está “actualizado”, realizado totalmente. Es este recorrido el que explicita la historia humana y de la naturaleza en una afanosa sed de teleologismo, en un incesante proceso de abrir caminos, de gestarse, de manifestarse cada vez más abiertamente. Sin embargo, si en Hegel el develamiento del espíritu se gestaba en ciclos, y la historia era concebida como una gran espiral de anillos cada vez mayores y concéntricos, correspondientes a las diversas fases de la historia, en el materialismo dialéctico, desplegado en la historia humana, conmovido por la conciencia de una “evolución universal” en permanente fragua, no existe aún —ontológicamente— atracaderos de la materia, puertos para el reposo del incesante navegar de forma en forma.

Lo que sigue siendo altamente problemático es el δύναμις ὄν en cuanto fuerza eficiente y semilla, es la materia *universalis* que sustenta la cohesión de un mundo inconcluso en su interior y en su exterior, en lo primero y en lo último. Así, pues, también la materia, al igual que el espíritu, tiene su “utopía”. En la posibilidad objetiva real, ésta deja de ser abstracta y lo racional se torna real. El *ser en posibilidad* tiene aún sobrado espacio para el ideal realista; su forma es por fin enteramente aquello que llamó Avicena “la ardorosa verdad de la materia”.¹⁶

Notas

- ¹ G. W. F. Hegel: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 49.
- ² Johannes Hirschberger: op. cit., p. 67.
- ³ Ibídem, p. 68.
- ⁴ Ibídem, *loc. cit.*
- ⁵ Cfr. Hirschberger: op. cit., pp. 176-178; Aristóteles: *La Metafísica*, Madrid, 1975, Espasa-Calpe (libro VII), p. 147. Véase también Bloch: op. cit., p. 73.
- ⁶ Hirschberger: op. cit., p. 176.
- ⁷ Citado por Ernst Bloch, op. cit., p. 37.
- ⁸ Teilhard de Chardin, como veremos más adelante, postulará también la “búsqueda de las formas”, insertas por Dios en la materia desde la eternidad, en un proceso global evolutivo, donde el hombre toma conciencia de su libertad y de las posibilidades inmensas del Cosmos.
- ⁹ Ernst Bloch: op. cit., pp. 47-48.
- ¹⁰ Denis Huisman: *Dictionnaire de philosophes*, París, 1984, Presses Universitaires de France, p. 408.
- ¹¹ “...por eso, habiendo considerado detenidamente algunos la situación de las formas en la naturaleza, en la medida en que se podía conocer de acuerdo con Aristóteles y otros de orientación similar, llegaron por último a la conclusión de que las formas sólo eran accidentes y determinaciones de la materia, y que el privilegio de figurar como acto y entelequia había de pertenecer, por ende, a la materia y no a aquellas cosas de las que en verdad sólo podemos decir que no son substancia y naturaleza sino cosas de la substancia y la naturaleza. Pero de la substancia y la naturaleza dicen que es la materia, la que según ellos es un principio necesario, eterno y divino, igual que en la obra de ese moro Avicébron (Ibn Gabirol: 1021-1058), que llama a la materia el dios omnipresente” (Giordano Bruno: *Diálogos de las causas del principio y el uno* (diálogo Nº 3, citado por Bloch, op. cit., pp. 50-51).
- ¹² Ernst Bloch: op. cit., p. 51.
- ¹³ Cfr. nota Nº 22 del capítulo segundo de este trabajo sobre el salto cualitativo postulado por Hegel en su *Lógica*, pp. 166-168.
- ¹⁴ Ernst Bloch: op. cit., p. 61.
- ¹⁵ Aristóteles: *Metafísica*, libro Delta, capítulo XIX, edición citada, p. 125.
- ¹⁶ Ernst Bloch: op. cit., pp. 68-69.

La filosofía de la historia después de Hegel (una aproximación)

En la historia “reflexiva”, elaborada antes de Hegel, se discutió muchas veces acerca de la continuidad histórica, acerca de un hilo conductor “providencialista”, fundamentalmente bajo la influencia de la religión cristiana. Esta hacía consistir el devenir humano en la “historia de la caída y de la redención” –después de Cristo, se habla de la existencia humana como la marcha de su género hacia la escatología final, la segunda venida del hijo de Dios–. Después de Hegel y de su intento de sistematización de la historia, a través del hilo conductor de la razón, la historia y la filosofía, como disciplinas del conocimiento, han esbozado otros criterios de sistematización del devenir para la comprensión general del mismo. Habermas cita a Adorno para expresar que después de la muerte de Hegel la filosofía se ha debatido en una contradicción:

...abandonar la pretensión de creerse dueña del Absoluto, para no traicionarlo, pero a la par, no abandonar por ningún motivo el camino que conduce a la verdad.¹

En el campo de la filosofía de la historia, Hegel no cesa de ser revisado en cuanto que fue el primero en abordar el problema histórico bajo una concepción universal y lo postuló como un proceso racional.

Sin embargo, excluidos Dios y la razón hegeliana como “conductores” del proceso histórico, un escepticismo histórico-filosófico se apodera del ánimo de quienes indagan en este campo. Surge de nuevo la

pregunta kantiana (1724-1804) que alude al problema fundamental de la filosofía de la historia, la historia como ciencia sistemática y no como un agregado de hechos particulares:

¿Cómo es posible sistematizar la historia si no se puede recurrir a la casualidad natural ni a la lógica teleológica de la acción como los hilos conductores de esta sistematización?²

Ya antes, Kant había afirmado que los hombres en sus esfuerzos y afanes no proceden, en general, de una manera puramente instintiva como los animales, y tampoco como ciudadanos racionales del mundo, de acuerdo con un plan acordado; por lo tanto, no parece posible una historia planificada (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*).³

La pretensión de hacer de la historia una ciencia obliga a los historiadores del siglo XIX, después de Hegel, a revisar las historias que se habían realizado con anterioridad. Y entre estas “historias” ocupa lugar destacado aquella historia hierática, mecanicista, inflexible, que había regido el conocimiento de la época. La historia *natural* es, entonces, la fuente obligada a donde los historiadores van a dirigir sus miradas para la tarea reflexiva. Lo que existía antes, en el siglo XVI y hasta mediados del XVII, eran *historias*: Belon había escrito una *Histoire de la nature des oiseaux*; Duret una *Histoire admirable des plantes*; Aldrovandi una *Histoire des serpents ets des dragons*. En 1657 Jonston publicó una *Historia naturalis de quadripedus*, y en 1686 J. Ray escribió su *Historia plantarum generalis*.⁴

A lo largo de todo el siglo XVIII los temas “vitalistas” habían centrado el interés de los estudiosos con el objeto de establecer una visión unitaria, entre la rigidez y la flexibilidad, de la historia y sus manifestaciones. Cabe destacar en esta época los esfuerzos sistemáticos de Linneo, Bordeau, Diderot, Bufón, Harvey, etc.

Este conocimiento empírico de las particularidades —embozalado aún por los esquemas del mecanicismo y del racionalismo cartesiano, aunado a un afán casi vicioso por establecer leyes generales (Descartes, Linneo, Malebranche, Newton) y con grandes cantidades aún de herrumbre escolástica, en un siglo donde todavía la teología no había soltado las amarras del mundo y de los hombres que hacían ciencia— provoca grandes debates, sumamente interesantes para la historia; de-

bates donde se podría encontrar “el rastro de un conflicto mayor entre una teología que aloja, bajo cada forma y en todos los movimientos, la providencia de Dios,”⁵ y, por otra parte, una ciencia que desde ya busca definir la autonomía de la naturaleza.

Todo este esfuerzo de mirar las cosas minuciosamente y “en directo”, tal como Heidegger habrá de proponer luego en su análisis existencial del ser del “ser ahí” histórico, en su “pasado”, como un “ser ante los ojos” y en su temporalidad fenomenológica,⁶ arroja dividendos muy favorables para la historia, la cual había olvidado el rol que el pensamiento griego de la antigüedad, [y que Hegel recordará luego (cfr. capítulo II. 1. 2. 4)] le había asignado; esto es, que fuera “testigo”, que contase aquello que había visto. Y es que fue común hasta mediados del siglo XVII que los historiadores se dedicaran a establecer grandes recopilaciones de documentos y signos, de todo aquello que, a través del mundo en general, podía constituir un hito, una marca.

Los historiadores se tomaban la tarea de devolverle al lenguaje las palabras huidas, pero sus historias habían sustituido “la mirada” y las pruebas de la evidencia, constatada personalmente, por la mera repetición de un listado de hechos sin conexión; ausente el propio padecimiento de la historia. Por eso, en el siglo XIX se impone una tarea nueva, no solamente por la avasallante fuerza del pensamiento hegeliano sobre la historia, sino también por el largo camino recorrido con anterioridad por las otras ciencias, recorrido en el cual la historia parecía haber estado ausente y, ciertamente, desprovistos de conciencia los historiadores sobre su propio quehacer.

Esta tarea que asume la historia es la de desplegarse en una serie temporal de “historias análogas”, en donde el cosmos se va develando al lado de los hombres. Es esta historia la que progresivamente impondrá sus leyes al análisis de la producción (Adam Smith: 1723-1790, Stuart Mill: 1773-1836, Carlos Marx: 1818-1883), al análisis de la sociedad como colectivo (Comte: 1798-1857, Dilthey: 1833-1911, Durkheim: 1858-1917), al de la biología (Lamarck: 1744-1829, Darwin: 1809-1882) y a la lingüística (Saussure: 1857-1913). Así, la historia humana se establecerá por estratos, de allí los historiadores guiarán su debate entre una historia de hechos temporales y circunstanciales, particulares, con objetos y métodos propios (historicismo), o una ciencia que también puede ser objetivada por la filosofía, en cuanto persigue conexiones vitales y unitarias, esto es, una historia con “plataformas metafísicas”, como

modo de ser de todo aquello que nos es dado en la experiencia, o como espacio en el que todo ser llega al conocimiento del hombre.

Estos son los aspectos generales que trata la historia del siglo XIX posterior a Hegel. La historia, pues, no será metafísica sino en la medida en que no sea simple memoria, sino un “gestarse pasado”, capaz de llevar *necesariamente* al pensamiento —como plantea Heidegger—⁷ la cuestión de saber qué significa la conciencia de tener historia.⁸ Pero, por otra parte, la historia no será ciencia sino en la medida en que estudie el hecho concreto y particular, con el atenuante de que en la historia no se pueden realizar experimentos, ni ella se repite.

Este tomar conciencia de la historia, este replegarse de la filosofía sobre su propio devenir y la constitución de tantas ciencias positivas surgidas en el siglo XIX, en cuya “positividad” la misma historia aprehende objetos precisos como *saber* y como *modo de ser* de lo empírico, no son sino signos de una profunda ruptura, en donde es la historia la que sale más fortalecida. En efecto, la proliferación de la *historia de las “estructuras” humanas* (biología, sociología, economía, lingüística) señala los límites y el espacio en donde tiene lugar el hecho histórico y donde los entes del mundo se manifiestan. Estos “encasillamientos”, en donde tiene lugar el proceso de la vida y de la búsqueda del conocimiento, fundamentarán al relativismo histórico como hecho evidente y obstáculo insalvable para formular teorías generales de la historia. Tales son los postulados más explícitos del “historicismo” y de la reflexión científica de la historia.

El historicismo

El historicismo, en sus inicios —no entendida ni internalizada aún la noción de la dialéctica esgrimida por Hegel—, no pudo sopesar el momento de la ruptura producida en el siglo XIX en la “episteme”. Algunas nociones permanecieron, otras se transformaron, pero otras tomaron rumbos muy distintos. En efecto, la proliferación de (las) historias en las ciencias particulares parecieron alejar al hecho histórico de su sujeto: el hombre. La historia parecía venir al hombre desde afuera, desde la biología; la historia parecía estar constituida por la superposición de estratos particulares del espacio humano. Se olvidó tal vez que, en definitiva, es el hombre quien conoce, quien vive, quien produce y

quien se comunica a través del lenguaje. Pero, además, la historia es el contexto de toda la producción humana; ella engloba, por así decir, el devenir de todas las ciencias y éstas son objeto primordial de su análisis. Tal vez sea la historia aquella ciencia que con más propiedad pueda afirmar aquel clásico aforismo: “Nada humano me es ajeno”.

La dispersión de las ciencias, el supuesto alejamiento de las mismas con respecto al hombre, hace que la historia las conciba simplemente como un proceso necesario para producir luego el *encuentro*. En efecto, todas las singularidades explicativas de la historia se hacen, en el siglo XIX, bajo grandes conceptos generales, los cuales actúan como hilos conductores, como teorías generales de la visión del hombre. El conocimiento de lo particular nos lleva a lo general y de allí a investigar “minuciosamente” el quehacer del hombre en su *situ* particular, y este conocimiento particular nos estrecha más el contacto y nos amplía la visión.

Por eso creemos que no es tan cierta la afirmación de que en el siglo XIX cesó la mera crónica de los acontecimientos, la simple memoria de un pasado poblado tan sólo por individuos y accidentes, y que se buscaron las “leyes generales del devenir”.⁹ No, sino que el proceso del conocimiento histórico se movió desde los extremos (hechos concretos particulares, teorías generales) hacia el centro, en la búsqueda del hombre que hace ciencia de su propio devenir. Tanto el espíritu-razón-λόγος (Hegel, Comte, Saussure) como la “materia” (Darwin, Marx) propiciaron un *encuentro* que aún no ha sido entendido, encuentro en el cual salta a la arena otra vez la vieja y presocrática cuestión filosófica entre las partes y el todo, entre lo uno y lo múltiple. Marca, pues, el siglo XIX, en el contexto de la filosofía histórica, aquel momento privilegiado en donde el mundo y el hombre, de un solo golpe, se hicieron cuerpo en una historia única,¹⁰ constituyeron la desnuda y esencial forma de la historicidad humana: el hombre en el mundo; el “ser ahí” ante el mundo, en la visión de Heidegger.

La conceptualización de la historia como ciencia, es una discusión acabada, en tanto que se pretende fundamentarla en sistematizaciones generales que han resultado infructuosas para el análisis de la historia en sí; la historia “actualizada” formalmente, la que se dio y la que se da en la realidad. Por otra parte, la historia es formulada como ciencia –por el historicismo– en tanto se ocupa de hechos concretos y particulares a los cuales se les pueden aplicar los métodos “científicos”.

Pero esta reducción de la historia por el “cientificismo” no puede, en absoluto, aprehender el hecho histórico como fenómeno, éste —como pasado— es inaprehensible, efímero y fugaz, sin posibilidad empírica de ser objetivado; se requeriría “parar la historia” para su observación inmediata, su análisis y reelaboración. Queda entonces, la historia “científica” circunscrita a la evidencia de las pruebas (fuentes-documentos) y a la metodología finita del momento. Es esta discusión, la del historicismo, aquella que no puede separar, además, el hecho histórico del sujeto que realiza dicho proceso, en cuanto éste es también sujeto-objeto de la historia.

En este sentido, la historia subsume para su campo de estudio, como ya hemos señalado anteriormente, además de las “ciencias positivas” también las ciencias humanas, a las cuales trata de considerar también como ciencias positivas. De tal manera, pues, que el sujeto que realiza el oficio de historiador está determinado por su propia finitud esencial y por la finitud del contexto donde despliega su quehacer. “Ser finito” será sencillamente estar preso por las leyes de una perspectiva, la cual sólo permite determinada “aprehensión” e impide que ésta sea alguna vez intelección universal y definitiva.

En el pensamiento moderno, el historicismo, invocando la variabilidad y relatividad históricas de todos los conceptos y normas, se niega a reconocer una sistematización universal y “atemporalmente válida” en la interpretación científica o filosófica del mundo (Ranke, Burckhardt, Droysen, Dilthey, Rickert).

Nietzsche también se inscribe en aquella corriente que siente la necesidad de prescindir de lo “histórico universal”, ataca a los hombres “suprahistóricos” que aspiran al conocimiento y a la sabiduría de lo típico en la historia, es decir, a un conocimiento y sabiduría puros y, por lo tanto, no contaminados por intereses prácticos; para Nietzsche el conocimiento de lo siempre igual provoca náuseas, por eso expresa:

Dejemos al hombre suprahistórico con su náusea y su sabiduría: actualmente preferimos mucho más nuestra ignorancia para tener el corazón contento y pasar un buen día como activos y progresistas y no como adoradores del progreso.¹¹

En el historicismo encontramos una posición filosófica que está dispuesta a concebir la validez de los conceptos y las normas mismas,

sólo como algo históricamente dado. Sostiene un total relativismo histórico en el ámbito del conocimiento y la moral. Estos presupuestos tienen validez hasta en la historicidad de los conceptos; de acuerdo a ello, el concepto *moral* tendrá una connotación diferente en diferentes épocas históricas.¹²

El positivismo que nutre al historicismo, implica una filosofía de contactos entre las ciencias positivas formadas y depositadas en la historia, pero estas fronteras que se tocan nunca nos darán una visión definitiva de la totalidad; siempre serán miradas parciales.

Ya desde Ranke (1795-1886), el historicismo metodológico no aceptaba ideas rectoras de la historia, por ejemplo, *el progreso*, ya que esto significaba anular la libertad humana que se manifiesta en la historia y, además, convierte a los hombres en instrumentos carentes de voluntad.¹³ Considera Leopold Ranke que la historia no tiene como tarea la sistematización del devenir humano, ni la visión global de la historia, ya que ello es una prerrogativa propia de Dios. Sólo Dios puede observar la historia en su conjunto, incluido el posible futuro. Aceptar el determinismo “teísta” en la historia es negar la libertad humana y una “actitud insulsa” de panteísmo. Por lo tanto, la historia –según Ranke, quien mediante la fe no puede negar a Dios como la providencia última de la historia– debe dedicarse más a la metodología, al señalamiento de las causas y efectos en los procesos históricos, al manejo de las fuentes (documentos y archivos). Y no es extraño que Ranke haya planteado estas tareas dado que la historia había tomado conciencia de sí misma sólo a partir de Hegel; luego, era necesario cimentarla como disciplina con objetos propios y metodologías precisas. Por eso Ranke, acicateado por la majestuosidad racional de la concepción histórica en Hegel, toma para sí el camino de la ciencia empírica, la de los hechos, para abordar la historia:

Empresa esta que si bien puede resultar fallida, ni siquiera podría haberse intentado de no haber tenido ocasión de utilizar unas fuentes desconocidas hasta el momento.¹⁴

En efecto, tuvo acceso Ranke a los mejores archivos de documentos históricos de su época y anteriores a ella; tuvo la oportunidad de ejercer el oficio de historiador teniendo a su disposición “privilegiadas” fuentes, pero además, Ranke logró escribir mucha historia de su propio tiempo. Entre las fuentes a las cuales Ranke tuvo acceso se pueden enu-

merar: la Biblioteca del Imperio Prusiano (Kaiserlich-Königlichen), los archivos del reino de Venecia, del Imperio austriaco de Viena, también los archivos de las grandes y antiguas familias de Venecia y de la Biblioteca de San Marcos.

...de hecho, esta biblioteca conserva un respetable tesoro de manuscritos, imprescindibles para la historia interna de la ciudad y del Estado y de importancia, sin duda, para la historia europea.¹⁵

En Roma también pudo Ranke revisar los tesoros y documentos del Estado Vaticano, las bibliotecas y manuscritos de las familias de los papas, así como las galerías privadas de las grandes familias romanas: la Borghese y la Doria, manuscritos y documentos conservados en los palacios Barberini, Chigi, Alteri, Albani, Corsini, etc., los cuales resultan de inestimable valor para la historia del papado, del Estado papal y de la Iglesia.¹⁶ Con estos materiales de “primera mano”, originales, pudo entonces Ranke escribir su *Historia de los Papas en la época moderna* y *La historia de Alemania en la Reforma*.

A pesar de la singularidad de sus historias, en las cuales Ranke va insertando juicios de valor acerca de la historia, es en su obra *Acerca de la nueva época de la Historia*,¹⁷ donde elabora precisiones sobre el objeto, la conceptualización, los métodos y límites de la ciencia histórica. Formula Ranke la “emancipación” del pensamiento histórico con respecto al pensamiento *a priori* sistemático, al mismo tiempo que la “emancipación” de la ciencia de la historia en tanto disciplina empírica, con respecto a la filosofía especulativa de la historia:¹⁸

Existen dos vías para conocer las cosas humanas: la del conocimiento de lo individual y la de la abstracción; la una es la vía de la filosofía, la otra, la de la historia.¹⁹

No obstante sus formulaciones empíricas para la consideración de la historia como ciencia, es necesario señalar que Ranke también inserta en sus obras conceptualizaciones históricas generales, las cuales establece mediante un hilo conductor del proceso humano, y cree descubrir ciclos originados por causas históricas que se repiten. Así, Ranke considera que la historia transcurrida después de Cristo no es sino la empresa de la Iglesia en el mundo:

Todo el mundo conoce el poderío de Roma en la Edad Antigua y en la Media, también en los tiempos modernos se ha visto el renacimiento de su imperio mundial. Después de la decadencia que experimentó en la primera mitad del siglo XVI, ha podido constituirse otra vez en el centro culminante de la fe y del pensamiento de las naciones románicas y ha llevado a cabo osados intentos, no pocas veces afortunados, para dominar de nuevo al resto.²⁰

Acerca de los ciclos o leyes históricas, Ranke no se pronuncia, sin embargo cree descubrir rasgos de analogía en ciertos períodos de la historia:

Es un hecho sorprendente que nos abre perspectivas sobre la marcha general del desarrollo humano que todas las veces que el Papado fracasa en la realización de sus planes renovados de dominio universal, empieza también a decaer en sí mismo.²¹

El empirismo que obnubila a los historiadores de la corriente historicista, considera que las ciencias naturales no están afectadas por los problemas del relativismo y del perspectivismo histórico; bajo esta óptica dichas ciencias siguen constituyendo “paradigmas” para las ciencias humanas.

La teoría de la ciencia que aún hoy está vigente, postula, a raíz del positivismo lógico del “Círculo de Viena” y emparentado con el neokantismo, la reducción de la teoría del conocimiento a la ciencia de la lógica. La historia, bajo esta perspectiva, debería dirigir su quehacer hacia las demostraciones “causa-efecto” de los hechos, abstrayéndolos a temporalidades finitas, bien específicas, de tal manera que dichos hechos puedan ser tratados como “objetos de la ciencia”, al igual que en las ciencias naturales donde los objetos son imprescindibles. Y en este contexto, de análisis lógicos, análisis científicos del lenguaje, de investigaciones lógico-semánticas y metodológicas, las ciencias del espíritu son expatriadas del campo de las ciencias reales y puras, las ciencias positivas (Carnap y Popper).²²

Estas “presiones científicas”, estos alardes de querer ser ciencia, tienen que ser internalizados por los historiadores y por la filosofía de la historia, en un esfuerzo teórico-metodológico, para concebir, crear o “convenir” un objeto realmente válido que se instituya como el “obje-

to real de la historia”; vale decir, un objeto necesario, universalmente aceptado, de manera tal que el relativismo no obstruya su significación atemporal.

La búsqueda concreta de una teoría universalmente válida de la historia, tanto en el plano teórico como en la praxis, en el historicismo, pasa por considerar la dicotomía sujeto-objeto de las ciencias “paradigmáticas”. En la historia, es evidente que el llamado sujeto del conocimiento es del mismo tipo ontológico que el objeto, de tal manera que ambos pertenecen al campo de la historia fáctica. Escindir, dividir, separar, alejar estos elementos del proceso del conocimiento será imposible en el campo de las ciencias humanas, en especial en la historia, pues ella, en definitiva, constituye una auténtica disciplina apta y formidable para el autoconocimiento humano. De tal manera que también el historicismo en sus postulaciones más científicas, enfrenta no sólo problemas teóricos sino, en gran medida, problemas para la praxis, pues los hombres solemos legitimar nuestras acciones a partir de la imagen que tenemos formada del mundo y de nosotros mismos.

A la filosofía de la historia toca analizar aquellas dicotomías que la teoría del conocimiento ha formulado en su devenir, sus modelos mentales: conciencia-objeto, sujeto-objeto, conciencia-autoconciencia, razón teórica y razón práctica, percibir-experimentar, en un esfuerzo constante de ahondar en sus dialécticas y, tal vez, ya no formular escisiones del hombre sino su “unidad” constitucional en materia y forma, soma e intelecto, pero Uno.

El materialismo histórico

Nacido intelectualmente, como todos sus contemporáneos alemanes, en tierra abonada por la visión hegeliana, Marx (1818-1883) no ha sido jamás hegeliano a pesar de utilizar algunas formas prestadas a dicho pensamiento.²³ Es Marx, quien aprovisionado con la dialéctica hegeliana, va a colocar su mirada sobre el devenir de la materia en la historia. De las más encumbradas visiones del espíritu, la historia (la madre-tierra) arroja de su seno un pensador que reclama por ella, que la vuelve a “instalar”, no sólo en el espacio, sino, fundamentalmente, como entidad toda potencia, toda posibilidad, en donde el devenir humano, gestándose junto a ella, va abriendo nuevos surcos productivos

para dar a luz nuevas sociedades, nuevas visiones. Es la materia fecundada por el espíritu.

Marx dirigió su mirada hacia el hombre que produce, el *homo faber*, el τεχνίτης; acuñó los “modos de producción” y diseñó el concepto de “lucha de clases”; estudió a fondo la transferencia del ente en sí, del ente mismo, por su símbolo (teoría del valor). Analizar esta “transubstanciación”, asistir a ella en su realidad, significa escindir campos entre la ontología y la lógica, entre el ser y su símbolo, entre el ente en sí y su sustituto, entre una piedra (preciosa o no) y una moneda, o tal vez, unos granos de cereal. Disecciona bien Marx la ruptura, el acabóse del *trueque* y la conversión de esta ancestral costumbre en un trueque falso, carente de garantía, carente de realidad, de onticidad. Lo que se recibe a cambio es sólo símbolo, apariencia; sólo posibilidad, sólo, esencialmente, *idea*.

Frente a estos hallazgos, Marx vierte sus ideas acerca de lo que debiera ser la sociedad: ¿el ser en potencia guiado por la razón? Sus tesis se corresponden a las sociedades estudiadas por él, no a otras. El “materialismo histórico”, con el ingrediente hegeliano de la dialéctica, será el campo de la visión marxista, donde la mirada específica se centra sobre aquella sección del quehacer humano que se encarga de la “producción”. Es el traslado de la mirada hacia una parte del fenómeno humano: aquella donde el trabajo humano se da como “alienación”.

Esta visión de la historia urgía cambios, por lo tanto los “jóvenes hegelianos de izquierda” creyeron su deber trastocar el viejo orden y asistir al desarrollo de la siguiente etapa de la historia humana. Pero esta asistencia no era una presencia impune ni aséptica, era necesario actuar: “no se trata de interpretar el mundo sino de transformarlo”, había expresado ya Marx en su *Tesis sobre Feuerbach*, en 1845.

Estos análisis desplazan a Dios como demiurgo de la historia y colocan al hombre en su centro. Pero, además, introduce una polémica entre la historia y el pensar (reflexionar sobre ella) *a posteriori*. Lo que introduce Marx es el debate entre la ideología y la praxis, la alienación y las otras posibles miradas, entre el conocimiento y la acción, entre lo ideal y lo real, entre la materia y sus símbolos (monetarios, lógicos, lingüísticos, etc.).

Estaba convencido Marx de que la historia caminaba hacia la revolución, la que sustituiría al capitalismo por el comunismo. Por lo tanto, extrajo de la historia la idea de organizar el proletariado, como

exigencia de la praxis para que tomara el poder en la siguiente etapa de la historia. Aún es experimento ese “acicatear” la lucha de clases para que la historia se mueva.

Los escritos de Marx, en especial sus *Tesis sobre Feuerbach* (1845), *La ideología alemana* (1859) y *El capital* (1867), referidos a la filosofía y la economía, están teñidos de influencias del socialismo francés, de la filosofía alemana y de la economía política británica. Con estos instrumentos intentó Marx establecer una teoría general de la historia, la economía y la política y, creyó –junto a Engels– haber descubierto el método científico correcto para el estudio de la historia: el socialismo científico, basado en el materialismo dialéctico.

Lo característico de su comprensión general del mundo como totalidad es precisamente su interpretación de la historia. El progreso inevitable que se despliega en la historia es analizado a través del filtro de la economía. Las fases de la historia (asiática, clásica, feudal, burguesa y comunista) y sus modos de producción constituyen hitos profundos en el desarrollo humano; cada una de estas etapas posee un carácter propio; por tanto, de lo único de lo que se puede postular algo en la historia es acerca de los procesos de cambio (transubstanciaciones), por los cuales una etapa histórica da lugar a la siguiente, ya no por casualidad sino por necesidad. En estas consideraciones de la historia no era, pues, de extrañar su pretensión de formular una ciencia única que sintetizara las ciencias humanas con las ciencias naturales (*Manuscritos*).

Pero la empiricidad en la historia es fluida, inaprehensible, por lo tanto una ciencia de lo inaprehensible confronta graves problemas al pretender formular leyes. La historia sería transgredida en su ser “lo que fue”, en su ser de pasado propio y particular, al pretender, a partir de ella, establecer generalizaciones de universalidad absoluta. No es ese el cometido de la historia, sino más bien, esos son los intentos de la filosofía. Por lo tanto, la idea de que el curso de la historia está predeterminado, a la par de anular la libertad del hombre mediante su alienación, pudiera establecer la “condición de posibilidad” para intuir o predecir el futuro. En este sentido, Marx confiaba en que el capitalismo llegaría a ser más inestable progresivamente y que la lucha de clases entre la burguesía y el proletariado se intensificaría, con un proletariado cada vez más pobre y numeroso, hasta que en una gran revolución social los trabajadores tomarían el poder e instituirían la nueva fase comunista de la historia.²⁴

La fluidez en la historia, su empiricidad fugaz, su continuo transformarse, su inexistente materia, pero, sobre todo su condición de “haber sido”, de pasado, de “yecto”, arroja tremendos problemas a la hora de querer constituirla como ciencia. Con todos estos atenuantes para el estudio del pasado, incluso poseyendo fuentes, documentos y vestigios, más difícil, por supuesto, será pretender formular visiones “futuras” de la humanidad. La historia al igual que la filosofía, tal como plantea Hegel, no se encarga de predecir el futuro:

...pero como país del porvenir, América no nos interesa, pues el filósofo no hace profecías. En el aspecto de la historia tenemos que habérnoslas con lo que ha sido y con lo que es. En la filosofía, empero, con aquello que no solamente ha sido y será, sino que es y es eterno: la razón.²⁵

Dos son los aspectos principales que considera Marx, a los que señala como “motores” de la historia: la lucha de clases y los modos de producción, determinados por las leyes económicas de la sociedad natural y política. Ambos conceptos están profundamente imbricados en cualquier fase de la historia económica del hombre, y la historia de la humanidad es reducida a ese proceso. Pero ello no limita la visión marxista, sólo constituye un énfasis de la mirada.

Considerado en su praxis militante, en sus análisis políticos y en sus doctrinas económicas, el pensamiento de Marx tiene como tema único la lucha de clases: ciertamente él no será el inventor, mas sí será él quien le dé su debida importancia como artífice de la trama de la historia y como clave para la comprensión de las ideologías.²⁶

El hombre se define, según Marx, *en* su humanidad, por su relación con la naturaleza que es la producción, en la cual el hombre produce su objeto y se produce a sí mismo. La producción es el basamento de la economía, fundamental y decisiva, pero la misma no sólo posee a la economía como dimensión. Para Marx, analista de la práctica, no siendo un simple pensador de la técnica, sino de todas las prácticas, sitúa la libertad más allá del trabajo: si la unidad de cambio económico es el tiempo de trabajo y si el trabajo es el factor determinante de la producción, la producción no se puede reducir, sin más, al trabajo económicamente delimitado. El hombre en este escenario es considerado en colectivo como un ser histórico y social, definido por su pertenencia a

un modo determinado de producción. Hegel lo había esbozado ya, pero sin realizar una crítica suficiente de la economía política y sin admitir que, si efectivamente existen leyes de la producción, éstas abarcan cualquier modo de producción, histórica y socialmente determinado, por lo tanto limitado.

En esta historia de la producción, en su forma capitalista, el hombre es tratado como simple fuerza de trabajo, como mercancía; la producción se realiza bajo la figura del trabajo “alienado”, donde la existencia actual es concebida y presentada como realización de leyes eternas, que la explican y la justifican, sin convenir en un fin y sin llegar a su transformación. Después de Hegel, Marx es el filósofo de la “alienación”, y de la “reificación”, pero sólo referido a las consecuencias de los modos históricos y sociales de producción, no en las determinaciones esenciales del hombre en general.

Esta filosofía es materialista, no sólo porque se niega a ver en la historia la realización de la Idea o del Espíritu, o porque niega que la vida sea el producto de la conciencia, ni porque anule al mundo histórico, social y económico como el resultado de nuestra voluntad y de nuestras reflexiones abstractas, especialmente de nuestros esfuerzos filosóficos o de nuestras empresas políticas, sino, sobre todo, porque su concepción es un materialismo positivo en la medida en que coloca en las condiciones materiales de la existencia, en los modos de producción y, en última instancia, en el movimiento de las fuerzas productivas, los factores determinantes de la acción, los elementos constitutivos de contenidos efectivamente “llegados” a la conciencia y, porque la razón del curso de las cosas ya no es más la lógica de las “formas”, sino el movimiento de los contenidos materiales de las cosas.

Los neo-marxistas ante la historia

Después de Marx, los neomarxistas, un poco influidos por el hallazgo de los *Escritos de juventud* se han apartado un tanto del dogmatismo del marxismo clásico en referencia a la historia. *Historia y conciencia de clases* (Georg Lukacs) sería quizá el exponente más privilegiado de las reformulaciones historicistas de la doctrina de Marx. Pero, en general, los marxistas se apoyaron en la convicción de que Marx había ya resuelto los problemas principales de la historia, en lo que se refiere al aspecto teórico; por lo tanto los problemas “académico-

teóricos” del historicismo fueron considerados como ya superados y como “discusiones de mesa” de la filosofía burguesa, cuestión de la que dicha filosofía no se ha percatado. Quien no conociera el materialismo histórico, según los marxistas y neomarxistas, seguiría enfrentando ilusos y vanos problemas, no reales, no prácticos.²⁷

Los marxistas actuales –dicho en términos generales– tienden a concebir los problemas de la filosofía de la historia como realidades de las praxis. Esta actitud está reflejada en la *Segunda tesis de Marx sobre Feuerbach*, según la cual la objetividad de todo conocimiento humano es una cuestión práctica; transformar, no interpretar; actuar, no contemplar. Pero para evitar el peligro al cual queda reducido el problema de la historia por el giro marxista de la praxis (“linguistic turn”), Habermas plantea la necesidad de una penetración crítica recíproca entre la tradición marxista y la historicista y sus postulados centrales, es decir, una “filosofía de la historia con intención práctica” que conciba, al mismo tiempo, la relación del hombre con su historia como una relación consigo mismo, como una tarea de mediación entre teoría y praxis.²⁸

Sin embargo, es necesario concluir que los problemas del historicismo (relativismo contextual y condicionamientos previos de las perspectivas) aún siguen vigentes, incluso para el marxismo. En efecto, la transformación marxista de los problemas histórico-filosóficos en problemas prácticos corre el riesgo de privar a la praxis histórica de su autoconciencia crítica, “teóricamente” fundamentada; pero, sin conducción teórica, la praxis se degrada en un comportamiento ciego, que ya no está guiado por intereses racionalmente legítimos.²⁹

La temporalidad histórica en la ontología fenomenológica

El hombre que deambula por el mundo entre la necesidad y la libertad, entre el determinismo y el azar, hasta ahora no se ha mostrado tan poderoso como para guiar “deliberadamente” el curso de la historia. La historia que conocemos nos habla de las limitaciones y de la finitud ontológica del hombre.

La escuela filosófica, abierta por Hüsserl y que se proyecta en Heidegger (ontología fundamental y fenomenología hermenéutica), se plantea el análisis de la historicidad del *ser ahí* –en un intento de su-

perar el historicismo— e intenta mostrar que este ente no es *temporal* por “estar dentro de la historia”, sino que, a la inversa, sólo existe y puede existir históricamente por ser temporal en el fondo de su ser, ya que la morada del hombre no es la historia sino su propio ser en sí.³⁰ La analítica existencial —como apuntáramos antes—³¹ intenta responder a la pregunta que interroga por el sentido del ser en general. Para ello traslada el contexto histórico común a un escenario “ontológico de la historicidad del hombre”, mediante el hilo conductor de neologismos (“linguistic turn”, según Wittgenstein),³² los cuales hay que implantar y examinar a través de la hermenéutica, en una posición casi insostenible para formularla universalmente.³³ En efecto, habría que realizar un examen minucioso de lingüística y analizar el origen y contexto —también histórico— donde los nuevos vocablos fueron acuñados y verificar su validez fuera de esos contextos.

Esta analítica existencial no ha superado, definitivamente, el historicismo, pues la hermenéutica se entiende como la aprehensión, a través del sentido manifiesto de un discurso, de un sentido secundario y primero, es decir, más escondido, pero más fundamental, ontológico.³⁴ De tal manera que la cuestión de la historicidad se convierte en la cuestión ontológica de la constitución del ser del *ente histórico*, por lo tanto lo óntico es sólo un sector —así sea primordial— de los entes que trasciende su historicidad y los fundamenta, primero como ser, independientemente de la “circunstancialidad” o eventualidad de las “formas” de ser del “ser-ahí” o del “ser ante los ojos”, como pasado. Por lo tanto, el estudio ontológico-hermenéutico abarca tanto lo óntico como lo histórico³⁵ y, en este sentido, la fenomenología existencial introspecciona más al *ente en cuanto tal* que en cuanto *ser en la historia*.

En la idea de la historiografía como ciencia está implícito el hecho de que la historiografía haya tomado como su peculiar tarea el “abrir” el ente histórico. Esta apertura de un ente *pasado* se realiza, por parte del sujeto que lo “abre”, en un contexto positivo (lenguaje-ideología-psicología) que matiza y determina tal apertura. Por ello, el análisis de la finitud no cesa de reivindicar, contra el historicismo, la parte que éste descuidó al tratar de fundamentar la ciencia de la historia sobre la base de análisis concretos y particulares de los hechos históricos. El análisis fenomenológico-existencial quiso establecer como proyecto el surgimiento de la “finitud” que hace posible todas las positividades del entramado humano. Allí donde el historicismo buscó la posibilidad y

la justificación de las relaciones concretas entre totalidades limitadas, cuyo modo de ser era dado de antemano por la vida o las formas sociales o las significaciones del lenguaje, la analítica de la finitud pretende interrogar esta relación del ser humano con el “ser” que al designar su finitud, hace posible las positivities en su modo concreto de ser.³⁶ Mal puede, pues, el existencialismo ontológico donde la existencia es anterior a la esencia, fundar la conceptualización universal de la historia, siendo su método –y su concepción– basar su análisis sobre la finitud, sobre períodos concretos de la historia como temporalidades del ser en general, del “ser ahí”.

En realidad, la moderna filosofía analítica de la historia vuelve a someter a discusión todas las cuestiones de la filosofía de la historia, bajo una nueva formulación, y esto implica también una modificación cualitativa de la temática del problema. Bajo esta visión, en una forma crítico-epistémica, la filosofía de la historia se convierte –primariamente– en una “teoría de la organización y sistematización *lingüística* de la relación de los hombres con su historia.”³⁷ En este sentido, la hermenéutica apunta a solucionar los problemas teórico-científicos que surgen en las disciplinas históricas, oponiendo al ideal común de objetividad de las ciencias naturales y a sus procedimientos metodológicos, una explicación y verdad hermenéuticas especiales.

El conocimiento histórico es conocimiento del hombre mismo. Quedarse en el estudio de su símbolos nos permite un “acercamiento” mas no una “aprehensión fenomenológica”. Por esta razón, una superación del historicismo por la vía ontológica fundamental, no habrá de ser posible sin un cambio radical de nuestra autointerpretación como seres finitos e históricos, insertos en el hontanar de la temporalidad histórica, tanto como individuos y también como especie.

Teilhard de Chardin: una mirada singular (Teleología basada en la ciencia)

Pudiera decirse que también Teilhard de Chardin (1881-1955) postula la búsqueda de las “formas” por parte de la materia, en un proceso evolutivo cuyo centro convergente es Cristo, Alfa y Omega de toda la creación. Es su mirada una visión global de la evolución humana, no sólo la evolución biológica o de la materia, sino también la historia

del hombre en su proceso dialéctico. La “materia”, objeto de estudio de Teilhard, no es inerte, sino que ha sido dotada por Dios (dador de formas) de “virtualidades de espiritualización”, las cuales se irían actualizando, patentizando, en virtud de nuevas circunstancias que asume el Cosmos para generarlas. Entre estas circunstancias resalta la conciencia que el hombre ha tomado del proceso evolutivo y de su propia libertad, fenómenos que se suceden ante él, como actor privilegiado de la naturaleza. Pero la libertad que acontece en el hombre no significa “atraso”, sino por el contrario, la conciencia de ella se traducirá en progreso.

Esta visión donde, según la ciencia, aún no es posible identificar la edad del Universo, ni el momento de la aparición del hombre como ente racional, presupone también una evolución racional del cosmos hacia una teleología convergente en el Cristo. Las líneas de la evolución, vida y conciencia, son unas energías, energías radiales, que internas a la materia dirigen y dan sentido a la evolución universal, empujando la más mínima partícula del átomo cada vez más arriba, hacia el mundo de la *Noósfera*, hacia la *Cristófera*.³⁸

Irresistiblemente el mundo humano se va arrastrando a formar un solo bloque, a converger sobre sí mismo como núcleo del mundo cristificado.³⁹

Mirar el mundo a través de la evolución orgánica que se da en el fenómeno humano y en el cosmos entraña una continuidad de la historia. Según esa mirada, la historia se dirige hacia el punto omega, hacia la cristificación, la Parusía (παρουσία) escatológica. Hay que llegar a lo Alto a través de los medios que tenemos a nuestro alcance: la técnica y la materia del universo, la razón y la “materia prima” ya dada. Al cielo a través de la tierra. A Cristo a través de la evolución convergente. Por lo tanto, según Teilhard de Chardin, el Universo tiene validez y, esta validez le magnifica, dada la “síntesis” que propone entre lo Alto y lo Adelante, en un devenir de tipo crístico. Los que no aceptan la evolución como un hecho que se da en el proceso humano, viven en la angustia. La aceptación de la evolución equivale a la serenidad.⁴⁰

Esta concepción que implica aceptar la materia como forma de la divinidad y del plan de Dios, en un proyecto evolutivo; esta elaborada síntesis escatológica como una “línea de progreso” o “hilo conductor”, ya determinado desde la eternidad, enfrenta su principal obstáculo ante

la libertad del hombre. Teilhard cree salvar esa barrera al afirmar que a la humanidad sólo le queda “prolongar” esa línea; sin embargo, en conjunto, el “progreso” depende de la libertad humana, trágicamente situada ante la alternativa de “prolongar o acortar” la línea del progreso:

La humanidad puede expandirse o autodestruirse. Pero yo creo que la humanidad elegirá el Vivir.⁴¹

Los postulados de Teilhard de Chardin no están basados precisamente en la historia, sino en la biología y en la paleontología. Sin embargo, parece inferir de ellas conclusiones sobre el proceso de la humanidad, vale decir, su historia. Es una visión racional y especulativa, tremendamente cargada de religiosidad, por lo tanto sus afirmaciones deben hacerse en el ámbito de la Iglesia y de la fe. Hacer el traslado de leyes de las ciencias naturales a las ciencias humanas genera contradicciones y errores de perspectiva. La historia es un constante devenir, y ese continuo fluir del tiempo precisa y requiere del “análisis comparativo”, no la congruencia de fenómenos.

Señala Edward Carr que es necesario excluir de la historia el concepto de un Dios como Alfa y Omega, como una verdad absoluta que atrae al universo y su devenir o, como un espíritu del mundo que rige los destinos. En su opinión, la historia ha sido excluida de las ciencias porque ha abandonado la búsqueda de leyes fundamentales; en su pretensión de “ser ciencia” la historia se ha presentado como una mera acumulación de juicios admitidos y le ha dado más importancia a los hechos particulares, de los cuales ha hecho su objeto.⁴²

Pretender hacer proselitismo religioso, basados en el estudio de la historia, tampoco es el objeto de la filosofía de la historia. A otras disciplinas dejamos ese cometido.

Notas

- ¹ T. W. Adorno: *Eingriffe*. Frankfurt, 1961, p. 14: citado por Habermas en: *¿Para qué aún Filosofía?*, resumen de una conferencia radiada por el autor y publicada en: *Teorema*, 1975, Madrid, Vol. V, Nº 1, p. 189.
- ² Herbert Schnädelbach: *La filosofía de la historia después de Hegel*. Barcelona, 1980, Editorial Alfa, p. 11.
- ³ *Ibídem*, p.10.
- ⁴ Michael Foucault: *Las palabras y las cosas*. México, 1974, Editorial Siglo XXI, 6ª. Edición, p. 129.
- ⁵ *Ibídem*, p. 127.
- ⁶ Martin Heidegger: *Ser y tiempo*. México, 1974, Fondo de Cultura Económica, 5ta. edición, p. 409.
- ⁷ *Ibídem*, p. 413.
- ⁸ Michael Foucault: op. cit., p. 215.
- ⁹ *Ibídem*, p. 359.
- ¹⁰ *Ibídem*, lugar citado.
- ¹¹ Federico Nietzsche: *Consideraciones anacrónicas: acerca de la utilidad e inconvenientes de la historia para la vida*. Munich, 1960, Tomo I, 2da. edición, pp. 217-218. (Versión castellana de Eduardo Ovejero: *Consideraciones Extemporáneas*).
- ¹² Schnädelbach: op. cit., pp. 21-32.
- ¹³ *Ibídem*, p. 39.
- ¹⁴ Leopold Ranke: *Historia de los Papas en la Edad Moderna*. México, 1951, Fondo de Cultura Económica, 2da. edición, p. 5 (prólogo).
- ¹⁵ *Ibídem*, p. 8.
- ¹⁶ *Ibídem*, p. 9.
- ¹⁷ Leopold Ranke: *Über die Epochen der neueren Geschichte*. Darmstadt, 1970; citado por Schnädelbach: op. cit., p. 192.
- ¹⁸ Schnädelbach: op. cit., p. 46.
- ¹⁹ Fritz Stern: *Geschichte und Geschichtsschreibung. Möglichkeiten, Aufgaben*, Munich, 1966, p. 62; citado por Schnädelbach: op. cit., p. 46.
- ²⁰ Leopold Ranke: op. cit., p.7.
- ²¹ *Ibídem*, p. 551.
- ²² Schnädelbach: op. cit., p. 177.

- 23 Bernard Rousset, en Denis Huisman: *Dictionnaire des philosophes*, París, 1984, Presses Universitaires, p. 1774.
- 24 Leslie Stevenson: *Siete teorías de la naturaleza humana*. Madrid, 1978, Ediciones Cátedra, Colección Teorema, p. 79.
- 25 G. W. F. Hegel: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid, 1980, Alianza Editorial, 1ª edición; p. 177.
- 26 Bernard Rousset, en Denis Huisman: *Dictionnaire des philosophes*; p. 1777.
- 27 Considérense en esta posición las obras de: H. Fleischer: *Marxismo e historia*, Berlín, 1969, editado por la Universidad Francfort del Meno y reproducida en Buenos Aires, 1974, bajo la colección *Estudios alemanes*, Editorial Sur. Considérese también a A. Schmidt: *Historia y Estructura*, Munich, 1971. También: Schnädelbach: op. cit., p. 176.
- 28 J. Habermas: *Teoría y Praxis*. Buenos Aires, 1966, Editorial Sur, colección *Estudios Alemanes*; p. 73.
- 29 Schnädelbach: op. cit., p. 184.
- 30 Martin Heidegger: op. cit., p. 407.
- 31 Ibídem, p. 402. Véase también II capítulo.
- 32 Schnädelbach: op. cit., p. 181.
- 33 Habermas, en: *Hermenéutica e ideología*: Tubinga, 1970, 2 vols. (Bubner, R. y Wiehl Karl: compiladores); citado por: Schnädelbach: op. cit., p. 183 y p. 197.
- 34 Michael Foucault: op. cit., p. 362.
- 35 Martin Heidegger: op. cit. p. 435.
- 36 Foucault: op. cit., p. 362.
- 37 Schnädelbach: op. cit., p. 181.
- 38 Teilhard de Chardin: *El fenómeno humano*. Madrid, 1966, Ediciones Cuadernos Taurus, p. 279.
- 39 Claude Tresmontant: *Introducción al pensamiento de Theilhard de Chardin*. Madrid, 1966, Ediciones Cuadernos Taurus, p. 47.
- 40 Theilhard de Chardin: *La activación de la energía*. Madrid, 1966, Ediciones Cuadernos Taurus, p. 250.
- 41 Ídem: *El porvenir del hombre*. Madrid, 1967, Ediciones Cuadernos Taurus, pp. 57-81.
- 42 Edward Carr: *¿Qué es la historia?* Barcelona, 1967, Seix Barral, pp. 75-117.

CONCLUSIONES

Las miradas parciales, las escisiones, no constituyen garantías para formular sistematizaciones generales del devenir histórico. Ni la razón, ni la materia (así sea “en potencia”), ni el cientificismo histórico, ni la historia en su mera temporalidad óptica, menos aún una formulación religiosa no revisada por la razón, nos darán por sí solos un acercamiento o una aprehensión adecuadas del fenómeno humano. La filosofía de la historia intenta integrar todas estas visiones para establecer una “mirada general” e integradora del esfuerzo humano, para tratar de comprenderse a sí mismo en un devenir colectivo: cosmos, sociedad, naciones, religiones y regímenes políticos, junto a los “instrumentos” que utiliza para domar la tierra y hacer la condición de la vida un tanto mejor.

A partir de las consideraciones sobre la materia, formuladas por Aristóteles y desarrolladas por su denominada “izquierda”, y luego de los postulados marxistas sobre el materialismo histórico (materialismo dialéctico), la filosofía de la historia que se elabore ya no podrá despojarse tan ingenuamente de la materia: “¿Cómo uno puede despojarse de aquello que jamás desaparece?”¹ La materia deberá ser entendida como aquella constitución óptica del mundo en el cual se gesta la historia.

Sin embargo, es necesario aclarar que la economía es simplemente una de las facetas del devenir histórico. La economía no toca al hombre ópticamente, se queda en el fenómeno, en el símbolo; tanto es así que el *homo faber* es considerado como alienación. La consideración de la faceta productiva del hombre es una consideración sobre un accidente más de la forma ontológica del ser del hombre. Serán otras disciplinas más

cercanas a la “materia”, menos simbólicas, las que puedan explicar al hombre. Cabe a la historia, como disciplina que aglutina el conocimiento de todas las experiencias humanas –incluida la filosofía como “quehacer”– la que a través de su recorrido vaya mostrando el incesante cambio, el constante “trueque” entre el espíritu y la materia; señale el proceso mediante el cual las formas revisten “materias primas” por doquier.

Sobre estas consideraciones, la filosofía de la historia deberá tomarse la tarea del estudio profundo de la materia; remontarse hasta los confines de las ciencias naturales para esclarecer y limpiar de los accidentes de la historia a la materia, para que pueda ser aprehendida en su desnuda onticidad, como sustrato y materia primera de todas las formas que ha debido soportar –sobre su esqueleto constitutivo– a través del curso de la historia. Es necesario profundizar en el estudio de la materia, hurgarla para que aparezca su “sustancia segunda”, su columna vertebral, su médula ósea: su soporte. Sólo ella nos dará la posible esencialidad de la historia, junto a la praxis prudente (φρόνησις) de la razón (νοῦς) que tiene sed de infinito, como la materia misma.

No sólo Hegel, sino también el concepto aristotélico de materia y sus transformaciones radicales a cargo de sus seguidores de izquierda, alientan en el enfoque del materialismo dialéctico (junto a Marx y Bloch), constituyendo éste una visión de profundos alcances y en fermento aún. Este materialismo, todavía bajo la égida racional de Hegel, podría convertirse en el promotor para crear una auténtica imagen del Universo, de una metafísica más auténtica, fundamentada, de nuevo, en conceptos primeros y sustancias segundas, en últimas preguntas y escasos accidentes. El conocimiento de este sustrato es el que permitirá arrojar al vertedero de la historia contingente los azares y “presuntas causalidades” de la historia universal y necesaria. Es una tarea donde el espíritu se hace una sola cosa con la materia y, en donde –según Droysen– la historia del mundo se constituye como la reconciliación del idealismo y del materialismo.² La razón se identifica con la materia y sólo surge de ella para propiciar las transformaciones de lo existente, de la historia misma. De tal manera que aquellos dualismos de ὕλη y εἶδος tendrán que ser autenticados en un pleno ser “actual” y “actuante”, en la materia-acto, fecundada de espíritu, grávida de futuro.

En esta configuración de esperanza que aún nos permite y proporciona la materia –a pesar del daño (ecológico) a que se la ha sometido–, la filosofía de la historia debe ubicar el sustrato adecuado, el *topos*

posible como sitio para la vida y el decurso humano, donde la materia siga siendo infinita en sus posibilidades. La entelequia aún está incompleta, “pues todas las formas asumidas hasta ahora por la materia son simples ensayos del todavía inédito tesoro de la materia misma”.³ O, como apuntaba Heráclito, primer expositor de la dialéctica y del ente, que porque ya es no puede dejar de ser:

Este mundo que es el mismo para todos, no lo hizo ningún dios o ningún hombre, sino que fue siempre, es ahora y será fuego siempre viviente, que se prende y se apaga medidamente.⁴

El estudio de los orígenes (arqueología) de la materia (geología, física, química) y de su organicidad (biología), en una efectiva dialéctica (mezcla alquímica signada por las cantidades: matemáticas) que se expresa en el conocimiento de que el hombre, en colectivo (sociología), a través de un lenguaje (lingüística), podrá, tal vez, establecer la aparición de un ser, cuya razón estructure sus múltiples posibilidades, y que como ente del universo se manifieste en la temporalidad histórica de una manera determinada y privilegiada ante los demás entes del mundo.

Otear el horizonte sólo es posible en la medida en que comprendamos que cada una de nuestras acciones son la construcción de un futuro, al que, efectivamente, convertimos en pasado inmediatamente después de nuestro gesto. Por eso, efectivamente, podemos intervenir el pasado en la medida en que al obrar en dirección a, este obrar se constituye inmediatamente en acto sido, en pasado

Ser y tener ya no es una disyuntiva insuperable, pues **el saber nos enseña cómo ser y qué tener.**

Notas

- ¹ T. W. Adorno: *Eingriffe*. Frankfurt, 1961, p. 14: citado por Habermas en: *¿Para qué aún Filosofía?*, resumen de una conferencia radiada por el autor y publicada en: *Teorema*, 1975, Madrid, Vol. V, Nº 1, p. 189.
- ¹ Heráclito: *Fragmentos*, Barcelona, 1983, Ediciones Orbis, p. 202.
- ² J. D. Droysen: *Histórica*. Buenos Aires, 1980, Editorial Sur, colección “Estudios Alemanes”, p. 13.
- ³ Ernst Bloch: *Avicena y la izquierda aristotélica*. Madrid, 1968, Editorial Ciencia Nueva; pp. 98-99.
- ⁴ Heráclito: *Fragmento 86*, op. cit., p. 208.

Bibliografía y hemerografía consultada

- Aristóteles (1975). *Metafísica*. Madrid: Espasa-Calpe.
- _____ (2002). *Física*. Madrid: Gredos.
- Bloch, E. (1968). *Avicena y la izquierda aristotélica*. Madrid: Ciencia Nueva.
- Cappelletti, A. *Los caminos de la historia y de la filosofía*. En Suplemento Cultural del periódico *Últimas Noticias*.
- Carr, E. (1967). *¿Qué es la Historia?* Barcelona: Seix-Barral.
- Foucault, M. (1974). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- Habermas, A. J. (1966). *Teoría y praxis*. Buenos Aires: Editorial Sur.
- Hegel, F. (1984). *La lógica*. Barcelona: Orbis.
- _____ (1972). *Fenomenología del Espíritu*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro.
- _____ (1980). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (1967). *Ser y tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heráclito (1983). *Fragmentos*. (Traducción del griego, prólogo y notas de José Antonio Míguez). Barcelona: Orbis.
- Hirschberger, J. (1985). *Historia de la filosofía*. Barcelona: Herder.
- Huisman, D. (1984). *Dictionnaire de philosophes*. París: Presses Universitaires de France.
- Lukacs, G. (1963). *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Picón Salas, M. (1983). Prólogo y digresiones sobre América. En *Antología de Mariano Picón Salas*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Platón (1984). *El Fedón*. Barcelona: Bruguera.
- Ranke, L. (1951). *La historia de los Papas en la época moderna*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Revista *Historia*. (1979). Mérida: Facultad de Humanidades y Educación. ULA, Escuela de Historia, # 3.
- Romero, F. (1967). *La estructura de la historia de la filosofía*. Buenos Aires: Losada.
- Rosales, A. (1988). *Enseñanza y aprendizaje de la historia de la filosofía*. Caracas: Cuadernos de Filosofía.
- Schnädelbach, H. (1980). *La filosofía de la historia después de Hegel*. Barcelona: Alfa.
- Steveson, L. (1966). *Siete teorías de la naturaleza humana*. Madrid: Taurus.

- Tresmontant, C. (1966). *Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin*. Madrid: Taurus.
- Walsh, W. H. (1967). *Introducción a la filosofía de la historia*. México: Siglo XXI.

Contenido

- 11 Carta de presentación
- 21 Introducción

I capítulo

25 LAS BÚSQUEDAS DE LA FILOSOFÍA

- 26 La historia en la filosofía
- 28 Razón y religión en la filosofía

II capítulo

35 LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA (HEGEL)

- 37 El espíritu (las formas)

III capítulo

49 LA MATERIA

- 49 La izquierda aristotélica

IV capítulo

55 LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA DESPUÉS DE HEGEL

- 58 El historicismo
- 64 El materialismo histórico
- 69 La temporalidad histórica en la ontología fenomenológica
- 71 Theilhard de Chardin: una mirada singular
- 77 Conclusiones
- 81 Bibliografía y hemerografía consultada

TÍTULOS DE ESTA COLECCIÓN

- ***La argumentación discursiva escrita. Teoría y práctica***
Stella Serrano y José Villalobos
- ***Métodos, diseños y técnicas de investigación social***
María del Salvador González Raposo
- ***Educación y problemática de la infancia y la juventud en un mundo globalizado***
Asdrúbal Pulido
- ***Ética y conflictos. Una herramienta para su solución***
Rómulo Perdomo
- ***La expresión literaria de la España medieval***
Marco Aurelio Ramírez
- ***La extraedad escolar ¿una anomalía social?***
Deyse Ruiz
- ***Textos sociolingüísticos***
Alexandra Álvarez
En coedición con el Consejo de Publicaciones
- ***Cuadernos de lingüística general***
Nidia A. de Dagert
- ***Estudio del perfil del docente de Educación Básica. Un análisis factorial. Anibal León Salazar***
(Coordinador) . Cruz M. Rojas Fernández, Rosa E. González Balza
- ***Fundamentos de análisis matemático de una variable real. Primera parte***
Reinaldo Cadenas
- ***Para hablar y escribir***
Lourdes G. de Pietrosevoli
- ***Psicología. Lecturas para educadores***
Alirio Pérez Lo Presti

La presente edición de 500 ejemplares
se imprimió el mes de mayo de 2008
en Gráficas El Portatítulo C.A
graficas_portatitulo@cantv.net
Mérida-Venezuela

Información técnica:

Programas: Adobe Indesign CS2 y Adobe Illustrator CS2
Impresión: papel Saima antique y cartulina Sulfato
Fuentes tipográficas: Mellor y Helvéticas

