

## LA HISTORIA COMO PRODUCTO Y PROYECTO HUMANOS

El hombre, ser dotado de razón, normalmente busca razones, fundadas o infundadas, para justificar su puesto en el mundo y su tarea en la Historia. Pero en la vida la razón y la sin-razón se mezclan y crean una situación de confusión, de ambigüedad y de desconcierto. «Se trata de que el hombre se ha perdido una vez más en el mundo, escribe Ortega y Gasset. Porque no es una casualidad: el hombre se ha perdido ya muchas veces. Más aún: es esencial al hombre perderse, perderse en la selva del existir. ¡Es su trágico destino y es su ilustre privilegio!»<sup>1</sup>. El hombre se ha perdido en muchos campos: en el filosófico, en el científico, en el político, en el histórico, etc. Mas el hombre es el único ser que puede encontrarse porque es capaz de crear y de transformar, de reconocer su situación y de inventar otra distinta. Y allí mismo en donde se pierde puede encontrarse.

Cuando vamos a la historia vivida, al pasado, no sólo vamos a ver y a observar sino que vamos a pensarlo y a interpretarlo para, de alguna manera, comprenderlo y dominarlo. La Historia vista y contemplada no sólo es visión sino interpretación y construcción. No hay duda que el saber histórico depende de la cabeza pensante. Huizinga, en su obra *El concepto de la Historia*, escribe claramente que «la visión histórica no es el resultado de un proceso que siga siempre a la elaboración crítica de la materia prima previamente acumulada, sino una operación que va realizándose ya continuamente durante el mismo trabajo de sondeo y excavación, pues la ciencia, en el individuo, no se realiza en la síntesis, sino ya en el análisis. El verdadero análisis histórico es imposible sin una interpretación constante del sentido de lo que se analiza. Para poder abordar el análisis, tiene que existir en el espíritu, de antemano, una cierta síntesis»<sup>2</sup>.

Al enfrentarnos con la Historia en su «infinito tema de estudio», en expresión de Schopenhauer, es necesario escoger el punto de vista o una determinada perspectiva que sea capaz de ofrecernos, al menos, lo más interesante y nuclear y de un modo aproximativo nada más. Como dice K. Popper «sólo puede haber interpretaciones históricas y ninguna de ellas definitiva; y cada generación tiene derecho a las suyas propias»<sup>3</sup>. Ello no quiere decir que la Historia esté sometida al

1 Ortega y Gasset, *Sobre la razón histórica* (Rev. de Oc. y Alianza Edit., Madrid 1980) p. 17.

2 J. Huizinga, *El concepto de historia y otros ensayos* (F.C.E., México 1977) p. 19.

3 K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos* (Paidós, Barcelona 1982) p. 430.

capricho personal y al talante emocional aunque en no pocos casos los apriorismos intelectuales, voluntarísticos o metafísicos hayan hecho decir a la Historia lo que exigían sus esquemas. Una filosofía de la Historia exige una ciencia de la Historia y por eso el filósofo de la Historia es un monstruo mitad filósofo y mitad historiador, según la imagen diltheyana. Pero el problema consiste, como subraya Ortega en su obra *Una interpretación de la Historia universal*, en «ver si en ese caos que es la serie confusa de los hechos históricos pueden descubrirse las líneas, facciones, rasgos, en suma, fisonomía»<sup>4</sup>. Ahora bien, la fisonomía histórica depende del que *ve e interpreta* la infinita variedad de lo acontecido en la historia, que frecuentemente es una historia particular y referida a los que han dominado los campos del poder, del tener y del saber. Otros dan un sentido a todo lo acontecido según una perspectiva optimista de una historia que camina a una plenitud inmanente o trascendente, marxista o cristiana, o según una perspectiva pesimista como se manifiesta en N. Berdiaeff<sup>5</sup>, par quien el concepto de filosofía de la Historia está ligado a la idea de catástrofe. Este pesimismo refleja aquello de Hegel de que el viaje a la Historia es un viaje a la melancolía, pues «en la historia caminamos entre las ruinas de lo egregio. La historia nos arranca a lo más noble y más hermoso por lo que nos interesamos. Las pasiones lo han hecho sucumbir. Es perecedero. Todo parece pasar y nada permanecer. Todo viajero ha sentido esta melancolía. ¿Quién habrá estado entre las ruinas de Cartago, Palmira, Persépolis o Roma, sin entregarse a consideraciones sobre la caducidad de los imperios y de los hombres, al duelo por una vida pasada, fuerte y rica?»<sup>6</sup>.

Es que lo negativo del hombre, sus egoísmos y pasiones, son el combustible que mueve el motor de la Historia: «las pasiones, los fines del interés particular, la satisfacción del egoísmo, son, en parte, lo más poderoso; fúndase su poder en que no respetan ninguna de las limitaciones que el derecho y la moralidad quieren ponerles, y en que la violencia natural de las pasiones es mucho más próximo al hombre que la disciplina artificial y larga del orden, de la moderación, del derecho y de la moralidad»<sup>7</sup>. Es cierto que al final del universo hegeliano triunfa el orden preconcebido que se logrará gracias a «el ardid de la razón»<sup>8</sup> que juega la última baza y dirige irónicamente las *seriedades* y los caprichos humanos. El hombre concreto se siente burlado en las estrategias del todo, que es resultado final. De este modo el destino del

4 Ortega y Gasset, *Una interpretación de la historia universal* (Rev. de Oc., Madrid 1966) p. 31.

5 N. Berdiaeff, *El sentido de la historia. Ensayos filosóficos sobre el destino de la humanidad* (Araluce, Barcelona 1943) p. 281. Una visión opuesta está la de G. Simmel: *Problemas de filosofía de la historia* (Nova, Buenos Aires 1950) p. 266. Para un estudio amplio del tema véase la interesante obra de Jorge Uscatescu: *Escatología e Historia* (Guadarrama, Madrid 1959) pp. 65-98.

6 Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (Rev. de Oc., Madrid 1974) p. 47.

7 *Ibid.*, p. 79.

8 *Ibid.*, p. 97.

hombre es doblemente trágico porque sufre la tragedia pasional y engañosa en su ser *viator* y concluye en la tragedia de ser engañado al final del viaje. Así el hombre ha dejado de ser el protagonista de la Historia.

La Historia ha sido y sigue siendo la ciencia que más resistencia pone o interpone a su principal protagonista, el hombre. Hay autores que siguen escribiendo libros históricos, pero son simplemente «crónica», que diría Ortega. Otros autores se adentran más en la Historia pero la recrean a su imagen y semejanza. Desde S. Agustín, Joaquín da Fiore, S. Buenaventura, pasando por Voltaire, Montequieu, Turgot, Herder, Hegel, Comte, Taine, Marx, Ranke, Dilthey hasta llegar a Spengler, Ortega, Simmel, Heidegger y Gadamer, etc., sigue siendo una de las ocupaciones y preocupaciones más serias del pensamiento humano ya que «la ciencia histórica es una forma del autoconocimiento», como escribe Gadamer<sup>9</sup>. Es cierto que «todo en la historia es comprensible, pues todo en ella es texto»<sup>10</sup>, dice el filósofo de Heidelberg comentando a Dilthey. Pero también es cierto que el texto histórico sirve de pretexto para proyectar la *forma mentis* del escritor. Ello explica que Dilthey, como ejemplo de interpretación, termine presentando la investigación del pasado histórico como *desciframiento* y no como *experiencia histórica*.

## 1. LOS MODELOS HISTORICOS

*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*. Esta expresión es del romántico Schiller, y que más tarde fue recogida y ampliada por Hegel en su *Filosofía sobre la Historia*, en donde nos da una visión global, fascinante y dirigida del acontecer histórico. Según Hegel «la filosofía de la historia no es otra cosa que la consideración *pensante* de la historia... A la filosofía le son atribuidos pensamientos propios... y con esos pensamientos se dirige a la historia, tratándola como un material, y no dejándola tal como es, sino *disponiéndola* con arreglo al pensamiento y *construyendo a priori una historia*»<sup>11</sup>. La Historia, como simple narración de lo acontecido, sólo debe atreverse a recoger lo que es y ha sido, los acontecimientos y los actos, lo noble y lo vil, las virtudes y los defectos. Pero la filosofía de la historia va más allá y en parte contradice a la simple historia ya «que lleva pensamientos a la historia con arreglo de los cuales trata la historia»<sup>12</sup>. El viaje a la historia implica un ver la historia desde sí misma pues el hombre lleva consigo sus categorías y ve a través de ella lo existente. «Quien mira racionalmente el mundo lo ve racional»<sup>13</sup>. Por eso el desarrollo de la historia universal sucede a imagen de la razón misma. «El mundo se ve según

9 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método* (Sígueme, Salamanca 1977) p. 296.

10 *Ibid.*, p. 303.

11 Hegel, *Lec. sobre la filosofía de la historia universal*, p. 41.

12 *Ibid.*, p. 42.

13 *Ibid.*, p. 45.

se le considere»<sup>14</sup>. Así, pues, tendremos tantas visiones del mundo y de la historia cuantas metafísicas participen en su interpretación.

Hegel, el incomparable genio de la absoluta sistematización, se ha empeñado en reconducir toda la historiaa del mundo y del hombre hacia la apoteosis teísta: «El espíritu es solamente aquello en que él se convierte; para esto es necesario que se suponga. Lo único que puede reconciliar al espíritu con la historia universal y la realidad es el conocimiento de cuanto ha sucedido y sucede todos los días no sólo proviene de Dios y no sólo no sucede sin Dios, sino que es sencillamente la obra de Dios mismo»<sup>15</sup>. Hegel ha desembocado en una teología secularizada en la que cada momento histórico es una teofanía callada y el final de los tiempos el grito triunfal de un dios implacable, que se ha servido y reído de los hombres con la misma ironía cruel que los dioses de las tragedias griegas. Así como los dioses homéricos se escondían detrás de los bastidores de la historia, en donde los hombres se desgarraban con sus luchas absurdas, y se divertían con bromas crueles manejando a su capricho el destino fatal de los mortales, así Hegel ha colocado un dios oculto a los ojos de los hombres, de los que se sirve para hacer su propia historia. El filósofo alemán nos ha ofrecido una historia sagrada sin el hombre real o más allá del hombre real y, por consiguiente, falsa.

Más acertada es la visión teológica que S. Agustín nos ofrece de la historia en su *De civitate Dei*, que a pesar de estar interpretada toda la vida humana desde la lucha entre las dos fuerzas, del amor y del odio, y ser Dios el término de todo, sigue siendo el hombre protagonista de su destino, que a través de su libertad puede escoger la ciudadanía de Dios o del diablo. El autor medieval Joaquín da Fiore también quiso ofrecernos una teología de la historia con sus conocidas tres etapas, correspondientes al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Pero el hombre no cuenta, no es actor sino un receptor, un ser sometido al destino divino. En el siglo xvii aparece el *Discurso sobre la historia universal* de Bossuet, que es otra teología de la historia con no pocos halagos cortesanos, pues los grandes designios de Dios tienen mucho que ver con los designios de Francia y de sus reyes y potencia notablemente la vanidad del Delfín francés.

La Ilustración, con su característica manera de ver e interpretar el mundo y lo que acontece en él desde él mismo, influyó poderosamente en la revisión del concepto de historia. Bayle se opone radicalmente a la interpretación histórica de Bossuet primeramente a través de la crítica de las fuentes históricas para pasar después a una *crítica de la razón histórica*. Lo mismo que Newton ha descubierto la razón matemática y la razón física Bayle y Voltaire tratan de descubrir la razón histórica independiente de otras razones externas. «Así como la matemática se convierte en el prototipo del conocimiento exacto, la historia se convierte en el modelo metódico en el que el siglo xvii cobra una comprensión nueva y más profunda del objeto general y de la estructura específica de las *ciencias del espíritu*, según E. Cassirer. El primer paso

14 *Ibid.*, p. 45.

15 *Ibid.*, p. 701.

consistió en emancipar a todas estas ciencias de la tutela teológica. Mientras la teología va permitiendo en medida creciente la entrada en su círculo de la metódica histórica, mientras se constituye como historia de los dogmas y de la Iglesia, reconoce a una aliada que pronto se manifiesta más fuerte que ella y que acabará disputándole el terreno. La porfía amistosa se convierte en lucha y de ésto se ha desarrollado una forma fundamentalmente nueva de la historia y de las ciencias del espíritu»<sup>16</sup>.

Lo mismo que Galileo reclamaba en su tiempo la absoluta independencia científica con respecto a la Biblia, igualmente hace Bayle en el terreno de la historia buscando en ella su propia razón. Su *Dictionnaire historique et critique*, aunque no ofrezca una verdadera filosofía de la historia, aporta una nueva lógica histórica que será continuada y profundizada en su tiempo. En esta misma línea Montesquieu, con su *Esprit des lois* en donde ofrece una tipología política y sociológica, marca los perfiles de una filosofía política sin llegar aún a una filosofía de la historia. Será en Voltaire, que escribió explícitamente en 1765 sobre *Filosofía de la historia*, en donde el proceso histórico vendrá interpretado de un modo secularizado. Pero ya en su *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* se describe una historia simplemente profana o secularizada al mismo tiempo que es una réplica al *Discurso de la historia universal* de Bossuet. Voltaire ya no interpreta la historia como el campo de Dios, para enjuiciar la historia humana como la acción del hombre en juego con su propia libertad. No niega la existencia de la Providencia ni la verdad de la religión. Simplemente ve la historia como el componente de la vida del hombre con sus leyes, costumbres y diversas formas de existencia. No deja de ser significativo el hecho de comenzar su relato no por la Biblia y el pueblo judío sino por China. Es indiscutible que la Ilustración ha creado no sólo una nueva conciencia histórica sino también una nueva razón histórica, aunque con marcada orientación ética y con sentido cosmopolita, que hace protagonista de la historia más al hombre universal que la hombre concreto y real. Se ha salido del providencialismo divino para entrar en el progresismo humano.

Un autor que ha tenido sentido de lo histórico es Juan Bautista Vico, que a lo largo de sus escritos trató de concretar y de clarificar. Su *Principi di scienza nuova* sufrió varias correcciones antes de concluir con el título *Scienza nuova seconda* publicada «cuatro años antes de la aparición de *El espíritu de las leyes* de Montesquieu; diez antes del *Ensayo* de Voltaire; cien antes que la *Filosofía de la mitología y de Revelación* de Schelling, y casi dos siglos antes de que fuera redescubierta y reconocida como el avance más original hacia una Filosofía de la Historia»<sup>17</sup>. La *Scienza nuova* es una *teología civil racional*. La

<sup>16</sup> E. Cassirer, *Filosofía de la Ilustración* (F.C.E., México 1975) p. 226.

<sup>17</sup> K. Löwith, *El sentido de la historia*, VII (Aguilar, Madrid 1973) pp. 131-32. «La filosofía de la historia de Vico es una *teología civil racional*, equidistante de Voltaire y Bossuet, justificando directamente la Providencia divina como Historia. Hállase precisamente en la línea fronteriza de la decisiva transición de la teología a la filosofía de la Historia y es, en consecuencia, profundamente ambigua», p. 153. Cf. Jorge Uscatescu, *Juan Bautista Vico y el mundo histórico* (1958); *Vico e altre guide*

historia dividida en tres etapas: la de los dioses, la de los héroes y la de los hombres son momentos que se suceden, y que a través de sus *corsi e ricorsi* la Providencia, como buena pedagoga, va enseñando a los hombres. En la filosofía de la historia de Vico se acentúa la ley del proceso que garantiza la racionalidad en el progresivo desarrollo de las diversas etapas históricas. El hombre no es el protagonista de la historia ya que el acontecer histórico se desarrolla inexorablemente de acuerdo con la ley de racionalidad intrínseca, frente a la cual la libertad individual tiene poco que hacer.

Este breve recorrido por los autores de la ilustración nos ayudará a comprender mejor la tesis hegeliana sobre la historia, que sintetiza y dinamiza las preocupaciones religiosa, política y racional en el proyecto del Espíritu Absoluto. Para Hegel la Historia «significa tanto *historiam rerum gestarum* como las *res gestas* mismas, tanto la narración como los hechos y acontecimientos»<sup>18</sup>. Según la tesis hegeliana la Historia es el *acaecer de la totalidad que se totaliza sin cesar* como asimismo el *despliegue del espíritu en el tiempo*. Hegel ha sido el primer descubridor y formulador de la *historicidad*. Pero la historicidad hegeliana está mediatizada por un Dios historia o una historia Dios, que a través del proceso dinámico en el tiempo, el hombre y su tarea en el mundo sólo cuentan en función de la totalidad última. Cuando el principio Totalidad, o universalidad, llámese Razón, Voluntad, Clase, Providencia, Progreso, Humanidad sustituye y reemplaza al hombre concreto, tendremos una mitificación de la Historia en la que el hombre real ha dejado de ser protagonista, aunque en momentos determinados se le reconozcan sus aciertos y se le recrimnen sus errores.

## 2. LA HISTORIA COMO INTERPRETACION

Según Gadamer la filosofía se ha reducido a ser *interpretación*. Por eso no sólo la filosofía sino también la Historia siguen siendo los dos grandes problemas del momento. Para llegar a comprender el «campo histórico inteligible», que diría Toynbee, hay que armarse de las herramientas mentales adecuadas, aunque convencidos de antemano que interpretar es proyectar, ya que «el que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar. Tan pronto como aparece en el texto el primer sentido, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo. Naturalmente que el sentido sólo se manifiesta porque ya uno lee el texto desde determinadas expectativas relacionadas a su vez con algún sentido determinado»<sup>19</sup>. Esta afirmación de Gadamer vale no sólo para la interpretación de un texto escrito sino para la interpretación de un contexto vivido. Y esta tarea se escapa tanto a la pura historiografía de Dilthey, que formula lo que Ranke y Droysen pensaban en el fondo, como a la hermenéutica filológica que reduce todo lo acontecido a la clarificación del texto desde él mismo, pero dando el mismo valor al

(1962); *Actualité et pérennité de Vico* (1977).

18 Hegel, *Lec. sobre Filosofía de hist. universal*, p. 137. Cf. R. Flórez, 'Dialéctica e Historia en Hegel', en *Estudios Agustinianos*, VI (1971) 33-87.

19 Gadamer, *Verdad y Método*, p. 333. Para una hermenéutica histórica de la Ilustración y del Romanticismo véanse pp. 225-304.

texto escrito que al texto vivido. Es fácil llegar a poseer un saber-modelo de la realidad de la naturaleza o de la cultura, pero es imposible que el baremo o el paradigma de un saber-modelo interprete adecuadamente el mundo vivido del hombre. Todo el esfuerzo de la Escuela histórica, en la que se educó Dilthey, es un puro observar los hechos, es una especie de positivismo alargado y aplicado a los hechos históricos en donde la razón histórica sigue el modelo de la razón física o la razón matemática.

Ahora bien, el hombre concreto se resiste a un examen exhaustivo desde los laboratorios de la física o de la matemática y reclama un nuevo marco de comprensión. «¡Ha empezado la hora de las ciencias históricas!, exclama Ortega. La razón pura (...) tiene que ser sustituida por la razón narrativa. El hombre es hoy lo que es porque ayer fue otra cosa. ¡Ah! Entonces, para entender lo que hoy es basta con que nos cuenten lo que ayer fue. Basta con eso, y aparece, transparente lo que hoy estamos haciendo. Y esa razón narrativa es la razón histórica»<sup>20</sup>. Ortega, en su gran empeño por comprender la realidad humana que se presenta como drama vital, busca una razón adecuada, que él llama la razón vital en sustitución de la razón física y matemática, y que finalmente esta razón vital desembocaría en la razón histórica, que aquélla reclama y en donde viene a efectuarse. Así se afirma categóricamente en la carta a R. Curtius del 4.III.1938. Pero es necesario añadir que la razón histórica orteguiana se distingue de la razón histórica diltheyana pues el filósofo de Madrid engloba en la razón histórica tanto la razón cultural cuanto la razón vital.

En todas estas tentativas se pretende buscar un *a priori* hermenéutico de la Historia. Bien se trate de un *a priori* histórico, bien se trate de un *a priori* historiológico. Son muchos los *a priori* que entran en competencia dentro de la hermenéutica histórica. Nos encontramos con el *a priori* teísta-atéista, inmanentista-trascendentalista, determinista-voluntarista, finalista-azarista, fatalista-teologista, etc. Ante tantas interpretaciones encontradas a nadie puede sorprender el hecho de que el hombre se haya perdido en la Historia, pero, al mismo tiempo, intente encontrarse como realidad histórica.

El hombre busca normalmente una explicación causal de lo natural y de lo histórico para descubrir una unidad interna, que esté regida por leyes determinadas. Se busca un principio selectivo y unificador de la multiplicidad de los acontecimientos. Para ello se exige un punto de vista. Este punto de vista está condicionado por el *a priori* humano que busca una dirección histórica determinada como puede ser, por ejemplo: el sentido de la historia, la orientación de la humanidad, la clave de la vida, etc. A tres posturas fundamentales y más comunes puede reducirse la diversidad de puntos de vista sobre la orientación de la Historia: La Historia gobernada por un destino esencial, llámese providencialismo, razón hegeliana, razón teológica de tipo materialista o espiritualista. La Historia vista como mera ruleta irracional en donde campea el puro azar y el más incomprensible capricho. La Historia como

20 Ortega y Gasset, *Sobre la razón histórica*, p. 122.

penetrada de racionalidad humana en la que el hombre es su gran protagonista. Estamos convencidos que la Historia es el resultado de la actuación de las fuerzas del hombre concreto, expansionándose a lo largo del tiempo en donde el pasado condiciona el presente pero no lo determina, porque la libertad humana puede recrear y cambiar las condiciones y situaciones heredadas por muy condicionantes que sean.

Para comprender el fenómeno histórico no basta, aunque sí ayuda, ni la razón física ni la razón matemática ni la razón económica ni la razón psicológica ni la razón vital ni la razón voluntarística ni la razón desiderativa sino la razón histórica que va más allá de la propuesta por Dilthey y Ortega en cuanto trata de ver la acción humana como expresión de la estructura relacional del hombre en su vinculación con el otro, con la naturaleza, con lo cultural y con lo religioso. De tal modo que la historia sería el resultado del despliegue de ese complejo ser que se llama hombre.

### 3. LA HISTORIA COMO TAREA HUMANA

El ser humano no es una realidad estática e inmutable, sino histórico y en permanente cambio y transformación, que es la raíz y justificación de su historicidad personal como de la historicidad de sus productos culturales. Al afirmar que el hombre es un ser histórico estamos sosteniendo que los cambios históricos están realizados por su propia capacidad y creatividad. Cuando se dice que el hombre es el «poeta de la historia» se reconoce su poder creador en el que la libertad juega un papel decisivo y nuclear en la investigación ontológica de la historicidad. Así se concibe, por ejemplo, en Marx, Sartre, Merleau-Ponty, Heidegger, etc. aunque en cada autor citado la libertad tenga connotaciones ontológicas y antropológicas particulares. Heidegger subraya que la historicidad es un constitutivo del ser humano aunque marcado entre el nacimiento y la muerte de cada hombre. Esta es la razón por la que acentúe la orientación final de la existencia individual (*Sein zum Ende*)<sup>21</sup>. Pero la historicidad, como condición ontológica del hombre, no puede tener la muerte como meta o destino último; y el protagonista de la historia no puede definirse como «ser para la muerte», ya que la muerte es inmanencia ontológica, pero la existencia humana remite más allá de la muerte. La historicidad es mucho más que puro acontecimiento. «La historicidad del hombre, como escribe E. Nicol, no puede proponerse en la filosofía como una ocurrencia episódica, ni puede provenir de una mera reacción polémica, más o menos influida por la ideología. En ella han de quedar concentrados los resultados de un análisis crítico de la tradición entera de la metafísica, desde Parménides hasta Hegel y hasta nuestros días. Porque la idea contraria, la que hoy podemos llamar idea de la no historicidad del hombre, es una consecuencia teórica inevitable de las posiciones fundamentales que tomó frente al ser esa metafísica tradicional. Según ella, la historia sería accidente porque el tiempo sería accidente»<sup>22</sup>.

21 Heidegger, *Ser y tiempo*, 72 ss.

22 E. Nicol, *Los principios de la ciencia* (F.C.E., México 1965) p. 202.



El sujeto y el protagonista de la Historia es el hombre, como existencia concreta y total, y el tema de la Historia es la misma vida en tanto que la vida humana que se despliega en múltiples formas de expresión y de realización. El hombre no sólo tiene historia, sino que hace historia; el hombre es su propia historia en la que cuentan no solamente los grandes gestos y los momentos solemnes sino también los acontecimientos aparentemente irrelevantes y triviales siempre que el ser humano sea responsable y libre en sus actos. El hombre solo se hace un ser histórico cuando toma conciencia de su propia vida e impone un sentido a su propia existencia. El ser humano no se convierte en un ser histórico por lo que hace sino por el modo cómo lo hace. Hay hombres sin historia o con historia trivial porque nunca o rara vez fueron protagonistas de su propia existencia, ya que fueron agentes al servicio de fuerzas, sistemas o circunstancias que se impusieron al verdadero yo. La Historia no es simple sucesión de estados reales sino una parte decisiva de la realidad misma. En la estructura de la historicidad el pasado y el futuro se citan y convergen en el presente. El pasado no es simplemente lo que ya pasó pues sigue actuando e incidiendo en el presente y condiciona el futuro. El pasado es legado pero es además condición de futuro. Es gestión y es gestación. El futuro actúa en el presente como proyecto y como meta intencional operativa. La Historia es herencia, es producto de algo ya hecho pero es al mismo tiempo proyecto. Es una realidad acontecida que condiciona lo que va a acontecer. La historia vivida no en sólo resultado, es también agente creador y configurador. La historia no es simple sucesión de realidades sino actualización explícita y progresiva de todas las virtualidades humanas. En el presente histórico se da la triple dimensión que Zubiri llama *complicación*, *implicación* y *explicación*. La Historia no es algo epidérmico y contingencial al ser humano sino una realidad estructural. No es algo que pasa o acontece al hombre sino «una radical dimensión del ser del hombre», que diría Zubiri<sup>23</sup>. Por eso la Historia es lo más opuesto a un mero desarrollo o despliegue de acontecimientos históricos. El hombre al vincularse ontológicamente a la naturaleza y a la historia actualiza sus posibilidades y proyectos y se convierte en un creador de nuevas formas de cultura y de nuevos estilos de vida.

El hombre es «un petit Dieu», según la audaz expresión de Leibniz. ¿No es el ser humano una criatura de Dios y que participa, en parte, de su inmenso poder? El «hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» del Génesis no es una mera imagen metafórica. Es una realidad ontológica que tiene su mejor expresión en la capacidad creadora y transformadora. El hombre tiene un poder cuasi-creador, que a través de su imaginación, inteligencia y libertad puede romper dependencias, cambiar rumbos históricos e inventar un mundo distinto del que le rodea. Reiteradamente escribe Ortega que la vida es tarea, es invención, es creatividad que se desarrolla en forma dramática porque la vida que se le ha dado al hombre no se le ha dado hecha, sino que debe hacerla, inventarla en medio de resistencias, contrariedades y contradic-

23 X. Zubiri, *Historia, Naturaleza y Dios* (Ed. Nacional, Madrid 1959) p. 289.

ciones. Al mismo tiempo que debe dar sentido a su propia existencia ya que el sentido de la vida no es extraño a la vida misma. El hombre no sólo está en el mundo sino que trata de comprender lo que hay y acontece en el mundo. Trata además de dominar cosas, situaciones, personas y resistencias. Es un creador tanto de mundos técnicos cuanto de mundos culturales.

Es el hombre el protagonista de la Historia y son todos los ingredientes o elementos configurantes de la persona humana los que condicionan y explican el desarrollo del acontecer histórico. Los valores y contravalores humanos configuran la biografía del hombre y los que van dando sentido a la propia existencia.

Hay un afán permanente en el hombre de encontrar un sentido en la Historia. Así, por ejemplo, las metafísicas de carácter trascendente buscan el sentido de la Historia en la intervención directa de Dios o de los dioses. En tiempos de la Ilustración se buscaba el sentido en la racionalidad, en el progreso humano y en la liberación del hombre de supersticiones e intromisiones religiosas. Con la audacia del saber, *sapere aude*, el hombre llegaba a ser adulto. Hegel, Comte y Marx buscaban el sentido histórico en el progreso de la libertad, de la ciencia y en un escatologismo social en donde el hombre se desarrolla como individualidad y colectividad. Pero esos grandiosos y artificiales ideales han fracasado como proyectos de existencia y de fundamentación racional. Normalmente el pensador y el filósofo de la Historia inventa un esquema direccional de la Historia y después justifica el sentido o el sin-sentido en función de esa dirección establecida. Pero la Historia no tiene sentido, como escribe R. Flórez. Realizamos una hipostatación de los quehaceres humanos en lucha con el entorno óntico, y, después buscamos un sentido para esa hipostatación inventada. Es más sencillo de comprender que solamente tienen sentido las acciones de cada uno de los hombres. Apelar a sentidos «externalistas», llámense providencia, progreso, racionalidad, libertad, armonía universal, etc. etc. es caer en una forma más de la «ananke» griega, de la fatalidad, donde ni el tiempo ni la historia eran reales y donde el Todo presidía al Todo en una irrompible cadena de repeticiones del eterno retorno de lo siempre igual<sup>24</sup>. El verdadero dador de sentido es el hombre concreto, en su ambiente particular y en su realidad específica. Sólo así podremos decir correctamente que el hombre tiene verdadera responsabilidad humana en y ante la Historia.

La Historia no está marcada por un *internalismo* teológico ni por unos fines *externalistas* necesarios, pero el hombre puede marcar un *sentido* e imponer unos *fines*. Aunque la Historia no tenga un sentido *a priori*, sin embargo el hombre puede dárselo *a posteriori*. Estoy de acuerdo con K. Popper cuando escribe que «ni la naturaleza ni la historia pueden decirnos lo que debemos hacer. Los hechos, ya sean de la

24 R. Flórez, 'Libertad y sentido de la Historia', en *Giornale di metafisica* (1976) 508-15. Sobre los diversos sentidos de la Historia el prof. Enrique Rivera tiene múltiples e interesantes artículos. Para una síntesis de su pensamiento sobre el tema véase su obra *Presupuestos filosóficos de la teología de la historia* (Ed. Monte Casino, Zamora 1975) en donde se podrá encontrar además abundante y escogida bibliografía.

naturaleza o de la historia, no pueden decidir por nosotros, no pueden determinar los fines que hemos de elegir. Somos nosotros quienes les damos una finalidad y un sentido a la naturaleza y a la historia. Los hombres no son iguales, pero a nosotros nos concierne la decisión de luchar por derechos iguales. Las instituciones humanas como el estado no son racionales, pero nosotros mismos podemos decidir luchar para darles una racionalidad progresiva. Nosotros mismos y nuestro lenguaje ordinario somos, en conjunto, más sentimentales que racionales; pero podemos tratar de ganar en racionalidad, y podemos acostumbrarnos a utilizar nuestro lenguaje como un instrumento, no de autoexpresión (como dirían nuestros románticos educadores) sino de comunicación racional... Somos nosotros quienes debemos decidir cuál habrá de ser nuestra meta en la vida, y determinar nuestros fines»<sup>25</sup>.

Es verdad que la Historia no tiene otro sentido que aquel que le dé el hombre. Pero también es verdad que el hombre, dador de sentido, depende de los principios que libremente haya aceptado y que orientan su vida, su quehacer y su creatividad. Podemos decir que los diversos *amores* y *odios* del hombre concreto nos dan diversas formas de ser, de sentir, de pensar y de actuar en la vida. Según sean los *amores* u *odios* sociales, políticos, económicos, morales, religiosos y estéticos así tendremos un sentido u otro de la Historia y en la Historia. Todo ello está reclamando una metafísica concreta. Dime la metafísica que tienes y te diré el sentido histórico que posees. Sé muy bien que esta afirmación resonará en un oído positivista con sonido hiriente y quizá insoportable. Pero es indiscutible que una determinada metafísica, explícita o implícita, subyace en toda concepción histórica. Me identifico totalmente con la tesis de Huizinga: «La actitud antimetafísica del espíritu entraña necesariamente una actitud antihistórica»<sup>26</sup> y es exponente de prejuicios decimonónicos y ya superados.

La Historia es un tema permanente de reflexión porque es el campo privilegiado de la acción humana tan difícil de comprender como tan fácil de deformar. Seguidamente resumo en cinco puntos los que juzgo fundamental para una comprensión, al menos aproximativa, de la realidad histórica:

1. El mundo histórico es un mundo humano. No hay historia en donde no haya presencia humana. Los parámetros históricos son distintos de los del mundo de la naturaleza y de las leyes que regulan la naturaleza. Sólo con categorías humanas es posible comprender la Historia. La razón física y la razón matemática pueden ayudar a su comprensión pero son totalmente insuficientes. Es necesario armarse de la razón histórica para comprender el fenómeno histórico.

2. La razón histórica tiene su propia causalidad y dinamicidad y rebasa los presupuestos del determinismo, del necesitarismo, del fatalismo, del materialismo, del espiritualismo, del idealismo y del mecani-

<sup>25</sup> K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos* (Paidós, Barcelona 1982) pp. 438-439.

<sup>26</sup> Huizinga, *El concepto de historia y otros ensayos*, p. 428.

cismo. La Historia se desenvuelve por causas intrínsecas a ella y según la dialéctica característica de su protagonista, que es el hombre, y que a través de la libertad crea nuevas formas existenciales imprevisibles.

3. La Historia es proyecto, que recoge el pasado, se realiza en el complejo presente y forja el futuro no necesariamente determinado. *La historicidad es la forma específicamente humana de la temporalidad*, que posee su propia causalidad y racionalidad. La Historia tiende a su propia plenitud; por eso remite a la utopía en cuanto conciencia crítica del presente y su superación en un futuro mejor. La utopía es además conciencia anticipadora y transformadora en donde se reúnen de un modo singular la debilidad y la fuerza del hombre existencial.

4. La Historia, al ser realidad humanas, implica relación interpersonal, comunión e intersubjetividad. Al no existir el hombre aislado no puede hacerse una filosofía del hombre solo o individual sino una filosofía del hombre como ser social que se integra en una comunidad y en ella se realiza. La Historia como movimiento implica un destino común, aunque para unos sea inmanente y para otros sea trascendente. La Historia exige solidaridad humana y por ello compromisos permanentes que condicionan el destino común. Hay más que una *solidaridad ante la muerte*, hay una *solidaridad en la vida y para la vida*.

5. La Historia viene de algo o de alguien y tiende hacia algo o hacia alguien. Abrirse o cerrarse a la trascendencia es abrirse o cerrarse a la propia culminación. «En el cristianismo, el fin es trascendente, y por ello la doctrina en que se formula queda automáticamente situada más allá del alcance modesto de nuestra ciencia fenomenológica; el fin es objeto de fe, no es concepto derivado de un análisis positivo. En el marxismo el fin es inmanente. Pero en ambas doctrinas es metahistórico: la historia se explica por algo que la trasciende»<sup>27</sup>. La Historia implica una filosofía del Mañana, aunque ese Mañana sea para unos un momento y para otros una eternidad. Y según la perspectiva que se escoja se dará un sentido u otro a la propia muerte del hombre, pues para unos será un estado y para otros un episodio o puro trámite.

Para el cristianismo, que defiende el *Logos*, o el Cristo de los Evangelios, ha asumido la naturaleza humana y se ha hecho historia, la vida del creyente cuenta con una forma de existencia nueva. El *Logos* es un principio de vida, de pensamiento y de acción para el que se fía de él. Este principio o fuerza actuante en el creyente informa la historia personal, política, cultural, económica, ética y estética. En él y desde él el tiempo se valora desde la eternidad, lo individual desde lo comunitario, la muerte desde la vida y la existencia particular desde la gran Existencia que da consistencia al ayer, al hoy y al mañana.

JOSE ANTONIO MERINO

27 E. Nicol, *Los principios de la ciencia*, p. 292.