

cubre la misma dualidad que en otras partes hemos señalado. Pues mientras en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires se acusa un marcado interés por el positivismo jurídico Kelseniano, bien que modificado notablemente por el distinguido catedrático Dr. Carlos Cossio con su afamada Doctrina Ecológica; en la cátedra de Filosofía Jurídica de la Facultad de Derecho de la Universidad de Córdoba, prestigiada por el ilustre Profesor Dr. Alfredo Fragueiro, lo mismo que en mi cátedra de Filosofía del Derecho en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad del Litoral, se mantiene firme la posición tradicional del iusnaturalismo ortodoxo, ya que en ambas cátedras se observa la misma orientación doctrinaria en base al clásico escolasticismo suarista.

Sintetizando pues mi pensamiento, diré que la temática jurídica, sobre todo a partir de la primera guerra mundial, ha llegado a adquirir una relevancia sin precedentes en la historia. Las conocidas características de las guerras modernas, los conflictos económicos, políticos e ideológicos que surgen entre los pueblos, las actuales ligas o asambleas de naciones unidas, los pactos y confederaciones regionales y el ritmo en fin de la técnica y producción contemporánea han transformado en sus raíces los principios antes imperantes en el campo del Derecho Internacional. Por otra parte y dentro del orden de las relaciones nacionales internas se han producido revoluciones no menos importantes que han conmovido hasta los mismos fundamentos de viejas y tradicionales instituciones. Tal el caso de la transformación de la economía liberal en economía dirigida, tal el nuevo concepto de justicia social, tal la superación del contractualismo liberal en las relaciones del trabajo, tal la función social de la propiedad, etc. etc.

Si tenemos pues en cuenta estas y mil otras revoluciones en la temática jurídica, junto con las brillantes esperanzas que se vislumbran en el campo de la filosofía en general, creo que no es aventurado predecir un próximo período de esplendor de la Filosofía Jurídica, pues habrá vuelto a producirse, como en los siglos XVI y XVII en España, la cronológica coexistencia de esas dos condiciones, que como más arriba expusimos, posibilitan el éxito y el desarrollo de una vigorosa Filosofía del Derecho.

# La Filosofía de la Historia en el Siglo XX

Por el Profesor DUSAN ZANKO

*(Apuntes para un panorama ideológico-bibliográfico)*

El siglo XIX, «siglo de la historia», nos dejó en herencia en el campo de la Filosofía de la Historia:

—su famoso «historicismo»;

—el marxismo, que es ante todo una filosofía de la historia;

—nos legó la doctrina existencialista de Kierkegaard, que es una revolución de la mentalidad por el conocimiento de lo histórico y del tiempo;

—nos dejó —diré quizás una cosa sorprendente— la Filosofía de la Historia rusa (cristiana).

Se oyen todavía algunos gritos de José de Maistre, de León Bloy, de Don José Juan Donoso Cortés, gritos solitarios y proféticos, que recién ahora comienzan a vivir.

¿Qué ha hecho el siglo XX con esta herencia, tan rica y tan contradictoria, que aún vive en sus entrañas? ¿Qué visión nueva surgió de su intuición de lo histórico y del sentido de la Historia universal? ¿Qué distinciones científicas ha hecho ya en este campo confuso lleno de ambigüedades desde la misma palabra Historia hasta la capa única que se llama «La Filosofía de la Historia», cubriendo todas las disonancias bajo su título enigmático, hasta dudoso?; ése será el tema, complicado y amplio para el rato de menos de una hora de que disponemos en este momento. El mundo helénico no había alcanzado la percepción de lo «histórico». En los grandes filósofos griegos no hallamos ningún elemento historiosófico. En el proceso histórico todo se repite como si girase en un inmenso círculo vicioso. Este concepto cíclico del proceso histórico es muy propio de toda la ideología griega. La conciencia helénica siempre había estado dirigida hacia el pasado, y no hacia el futuro. La Historia para ellos

no es un drama de múltiples actos, con un comienzo y un fin, con su punto culminante y con un progreso interno. *Jean Guilton*, *R. Jolivet*, particularmente *O. Cullmann*, tienen unas elaboraciones magistrales sobre la concepción cíclica del tiempo en el helenismo, en comparación con la concepción hebrea y cristiana, que sale fuera de este «retour éternel» y se libra del tiempo mismo.<sup>1</sup> El Prof. *Karl Löwith* en su conferencia en el «Primer Congreso Nacional de Filosofía» en Mendoza desarrolló su tema sobre el mismo problema. «Aun el tutor de Alejandro el Grande despreciaba a la historia frente a la poesía, y Platón pudo haber dicho que el dominio de la contingencia y del cambio pertenece a la historiografía, no a la filosofía de la historia. Para los pensadores griegos, una filosofía de la historia hubiera sido una contradicción en sus términos».<sup>2</sup> El tiempo es para los Griegos concebido como el círculo.

Al contrario, la concepción hebreo-cristiana es rigurosamente temporal y corresponde a la concepción lineal del tiempo, como la encontramos en la Biblia. *Laberthonnière* y *Jean Guilton* han visto la oposición en este punto. Pero la Filosofía rusa de la Historia tenía ya muchos años antes todos los elementos de esta visión. «La antigua conciencia hebrea —dice N. Berdiajev— había relacionado siempre el proceso histórico con el mesianismo, y es aquí donde advertimos la diferencia esencial que media entre la conciencia helénica y la hebrea. Mientras la

<sup>1</sup> *Jean Guilton*: *Le Temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, 1933. *Régis Jolivet*: *Le Christianisme et l'idée de progrès*. «Revue Thomiste», juillet 1938, p. 494-507. — «Le Grec est, en somme, toujours resté fidèle à Parménide et, pour sauver la rationalité de l'univers, tel qu'il la concevait, a toujours préféré de nier le changement et la contingence, imposés par les sens: univers d'opinion et d'apparence, qui n'est pas l'univers «selon la vérité» lequel est, c'est-à-dire ne change pas.

La pensée chrétienne repousse absolument une telle conception, parce qu'elle affirme la réalité absolue d'une liberté humaine qui doit elle-même opérer sa destinée, comme elle a commandé, dans le premier homme, la destinée du monde». p. 506.

*Oscar Cullman*: *Christ et le temps (Temps et Histoire dans le christianisme primitif)*. 1947. — Ch. II. La Conception linéaire du temps dans l'Histoire Biblique de la Révélation et la Conception cyclique du temps dans l'Hellénisme. — Ch. III. Le Temps et l'Éternité, p. 36-48).

<sup>2</sup> *The Theological Implications of the Philosophy of History*. — «Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía», Mendoza, 1949, tomo III. p. 1706.

primera iba dirigida hacia el pasado, la segunda tendía constantemente hacia el futuro»<sup>3</sup>.

Esta manera de concebir el proceso histórico parece indicarnos que, verdaderamente, llegaremos en el futuro a una solución del problema de la Historia.

Por esta razón, para establecer una teoría historiosófica, es necesario que miremos hacia la historia de los hebreos y no hacia la historia de la filosofía helénica. Especialmente notable, desde este punto de vista, es el libro del profeta Daniel<sup>4</sup>.

Para los judíos y los cristianos, sin embargo, la historia era principalmente historia de la salvación y, como tal, preocupación especial de los profetas... La existencia misma de una filosofía de la historia y su búsqueda de un significado se debe a la historia de la salvación; en última instancia ha surgido de la fe... El horizonte temporal hacia una meta final es, sin embargo, un futuro escatológico. El último significado de un día trascendente es ubicado en un futuro esperado... La perspectiva histórica y postcristiana es futurista, alterando así el significado clásico de *historeîn*, que está relacionado con la investigación de los acontecimientos pasados y presentes<sup>5</sup>. Toda la filosofía cris-

<sup>3</sup> *El sentido de la Historia*. Barcelona, 1936. (Esta obra salió en ruso, 1923). «El mundo pagano creía en la repetición de los hechos, y esta ideología era contraria a toda interpretación verdadera del proceso histórico. En cambio, el concepto de la esporadicidad de los hechos, introducido en la realidad histórica por el cristianismo, ha llevado a la conciencia cristiana a admitir que en el centro mismo del proceso universal histórico existe cierto hecho esporádico, de carácter único y exclusivo, que no puede compararse con ningún otro y de contenido tanto histórico como metafísico.

Este hecho es el advenimiento de Cristo. La Historia es algo que tiene su significado oculto, que contiene en sí un misterio. Es algo que ha tenido un comienzo y que tendrá su fin. La Historia también tiene un centro, que es la aparición de Cristo en la Tierra». p. 43.

<sup>4</sup> El mismo *Cassirer* nota en su «Antropología filosófica», México, 1945, hablando de futuro «profético»: «La profecía no significa, simplemente, predicción sino promesa. Este es el rasgo que aparece con claridad por primera vez en los profetas de Israel. Su futuro ideal significa la negación del mundo empírico, el "fin de los tiempos"; pero contiene, al mismo tiempo, la esperanza y la seguridad de un nuevo cielo y de una nueva tierra... Pero esta negación implica un acto nuevo y grande de integración; señala una fase decisiva en la vida ética y religiosa del hombre». p. 110, IV. «El mundo humano del espacio y del tiempo».

<sup>5</sup> *K. Löwith*, ibidem, p. 1706-1707.

tiana rusa tiene su centro en esta idea principal de la Historia: *la escatología*. La filosofía de la Historia en virtud de la misma materia histórica sobre que versa, está inseparablemente unida a la Escatología... La Escatología se ocupa del fin de la Historia y de la resolución de la Historia universal<sup>6</sup>.

Así llegamos hasta otro punto central de lo «histórico», es decir, al conocimiento del tiempo, que constituye el nudo del progreso.

El carácter fundamental del pensamiento griego está en la solución dualística del problema metafísico-teológico, es decir, de las relaciones entre la realidad empírica y lo Absoluto, entre el mundo y Dios. Dios y mundo son planos separados uno del otro. La eternidad y el tiempo son dos mundos sin ningún contacto. De aquí proviene el concepto del «retour éternel», y también la imposibilidad de un concepto racional de la Historia, porque todo depende de la irracionalidad de la materia: todo

<sup>6</sup> Son las ideas que siempre repite *N. Berdjajev* en sus libros, particularmente en «*Essai de Métaphysique Eschatologique*», 1946. —IV partie— «*Le Problème de l'histoire et l'eschatologie*», p. 223-284.

Berdjajev es gran filósofo de la Historia, pero no en sentido científico, sino con las implicaciones teológicas. Él mismo nota: «*La philosophie de l'histoire a éveillé des doutes et des objections quant à sa possibilité (voir Dilthey). Sans conteste, une philosophie purement scientifique de l'histoire est impossible à construire... La philosophie de l'histoire n'a été possible et n'a existé précisément que parce qu'elle a toujours inclus un élément prophétique dépassant les limites de la connaissance scientifique*». *Ibidem*, p. 224-225.

La misma idea escatológica la expresa *Herman Cohen* en su libro «*La religión de la razón según las fuentes judías*»: «*El concepto de la historia es un producto del profetismo... Lo que el intelectualismo griego no pudo producir, el profetismo sí lo logró. Para la conciencia griega, *historein* era equivalente a indagación, narración y saber. Para los griegos la historia era algo que podemos conocer, porque es cosa de «hecho», esto es, del pasado. El profeta, en cambio, es un vidente, no un científico; su visión profética ha creado nuestro concepto de la historia como siéndolo esencialmente del futuro. El tiempo tórnase primordialmente futuro, y el futuro, en contenido primordial de nuestro pensamiento histórico. Para este futuro nuevo no basta el *creador del cielo y la tierra*. Ha de crear un nuevo cielo y una tierra nueva. En esta transformación está implícita la idea de progreso. En vez de una edad de oro en el pasado mitológico, la verdadera existencia histórica sobre la tierra está constituida por un futuro escatológico*». Cita de *Prólogo de León Dujovne* en la obra de *Simón Dubnow: Historia Universal del Pueblo Judío*. Tomo I, Buenos Aires, 1951, p. XXVI.

nace, vive y muere sin razón y sin fin. De aquí el *Fatum* y el destino, la necesidad irracional, suprema divinidad oscura y terrible. Consecuencia de este irracionalismo es el pesimismo, que domina todo el pensamiento y arte griego, pesimismo que es una cualidad inmanente al concepto griego de la vida. El elemento catastrófico en la tragedia griega depende del ciego arbitrio del Destino, no de la voluntad de Dios y la voluntad libre del hombre.

Ahora podemos más fácilmente comprender el problema de la eternidad y del tiempo, como lo concibió el cristianismo y ahora también podemos comprender el sentido de la mentalidad moderna del historicismo relativista y esceptizante, y de la angustia en la filosofía de Heidegger y Sartre, donde el hombre está solo, abandonado, librado a la angustia de su contingencia radical, sin socorro, sin recursos, sin más consuelo que su lucidez.

Cullman nota que, para el pensamiento griego, formulado por Platón, entre el tiempo y la eternidad existe una diferencia cualitativa; la eternidad no es el tiempo prolongado en la infinitud, sino algo completamente diferente: es ausencia del tiempo<sup>7</sup>.

«*La alternativa del pensamiento griego queda entonces insoluble: o el tiempo es inteligible, pero ilusorio —o el tiempo es real, pero ininteligible*»<sup>8</sup>.

Sólo la categoría bíblica permite salir de estas dificultades, porque el universo depende de la libre iniciativa de Dios; esta categoría salva a la vez la realidad del tiempo o del universo y su inteligibilidad, aunque él siga manteniendo su contingencia.

La noción de contingencia y la de inteligibilidad no se excluyen como términos hostiles, el uno busca al otro y se hace una conciliación armoniosa. Jolivet en su libro «*Estudios sobre el problema de Dios en la filosofía contemporánea*», mostró cómo estas dificultades se imponen a todos los sistemas moder-

<sup>8</sup> *R. Jolivet*: *ibidem*, p. 500. — *Louis Lavelle*: *Du Temps et de l'Éternité*, 1945.

<sup>7</sup> *Oscar Cullmann*: *ibidem*, p. 45. — «*Les premiers chrétiens et les juifs ne distinguent pas, comme les Grecs, entre le temps et l'éternité*», p. 43.

nos, que quieren excluir la categoría bíblica, la noción de la creación<sup>9</sup>.

Así penetramos ya en el centro de una Filosofía cristiana de la Historia. La conocemos todos: *De Civitate Dei*, de San Agustín. Este primer escritor de la Filosofía de la Historia admite la categoría bíblica de que Dios ha creado el devenir y el primer hombre. Pero en el mismo momento se ve también que la filosofía sola no es suficiente para resolver este misterio. «La creación es un acto libre, una iniciativa divina, que no se puede deducir analíticamente de ningún principio —dice Gilson—. Nada, en el Ser (considerado en sí mismo) implica el devenir. Si el Ser supremo ha creado el devenir, eso es sin duda para hacer de él precisamente un ser. En otras palabras, el devenir es candidato para el ser o, como dice San Agustín: *vocans temporales, faciens aeternos* — Dios suscita lo temporal para hacerlo eterno».

Por eso la Creación del hombre está íntimamente ligada con la Encarnación, porque si Dios creó al hombre en el tiempo, él mismo en su Encarnación lo rescata del tiempo, de la multiplicidad y de la dispersión en el devenir, del cual el pecado es la forma más trágica. Las *Confesiones* de San Agustín son una historia inolvidable de esta integración progresiva de lo temporal en lo eterno, lo que es una dialéctica del ser y del devenir. Nosotros debemos evadirnos al fin de esta existencia en el tiempo, donde todo lo que dura no subsiste, donde se pierde todo lo que se recibe, donde pasa todo, donde vivimos en una lenta agonía. *Quando solidabor in te?* — ¿Cuándo me consolidaré en ti?: Aquí está toda la vibración de las preguntas de Heidegger.

La dialéctica personal del ser y del devenir que desarrollan las *Confesiones*, corresponde a la misma dialéctica desarrollada en el plano de la Historia por «*De Civitate Dei*»<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Études sur le problème de Dieu dans la philosophie contemporaine, Lyon-Paris, Emmanuel Vitte, ch. II, p. 92.

<sup>10</sup> Étienne Gilson's Philosophie et Incarnation selon Saint Augustin. «Conférence Albert le Grand, 1947», Institut d'Études Médiévales, Montreal, 1947, p. 44-46. Quizás el más profundo pensamiento de hoy en el campo de la Filosofía de la Historia es la tendencia a volver a San Agustín. Gilson en esta conferencia, con Irénée Marrou en «L'Ambivalence du temps de l'Histoire chez Saint

Todo se ve alrededor de las categorías bíblicas, y el pensamiento de Gilson desde el punto de vista filosófico resume toda la literatura, muchas veces confusa y contradictoria: si la Eternidad no ha creado al tiempo para que el devenir un día fuese recogido en la estabilidad del ser, la existencia no nos ofrece ningún sentido, ni de un individuo ni de la humanidad. La Historia tiene un sentido sólo en el plan de la Revelación. ¿Cómo puede la filosofía tratar una causa de la Historia, que trasciende a la Historia y que ha querido sin embargo obligarse para hacer la eternidad con el tiempo?<sup>11</sup>

La Filosofía de la Historia de los rusos: Chadaev, Soloviev, Bulgakov y Berdjajev, con la inspiración de los Padres griegos y de la filosofía de Schelling<sup>12</sup> resuelve el problema del tiempo y de la eternidad de una manera nueva para el pensa-

Augustin», «Conférence Albert le Grand, 1950», Montréal, 1950, nos dan algunas indicaciones preciosas. También Jean Guitton en la obra citada; Karl Löwith: «L'Histoire universelle et l'événement du salut», — «Dieu Vivant», 18 (1951), particularmente en I. La Théologie augustinienne de l'événement du salut, p. 61-66 (es una síntesis de sus ideas que se encuentran en su obra «Meaning in History: the theological implications of the philosophy of history», Chicago, 1949).

En Italia Umberto A. Padovani: La Città di Dio di S. Agostino: Teologia e non filosofia della storia, en «S. Agostino», publicación conmemorativa del XV centenario de la muerte, p. 220 y sig., Milano, 1931. — Francesco Olgiati: Rapporti tra Storia, Metafisica e Religione, «Rivista di Filosofia Neo-scolastica», fasc. I., 1951, p. 49-84. — M. Federico Sciacca: Filosofia e Metafisica, Morcelliana-Brescia, 1950. — Appendice, IV. «Vi é una filosofia della storia?», p. 260-266. — «A questo punto si rivela chiara ed evidente alla ragione la convenienza della Rivelazione: il significato della storia é nella Parola rivelata ed incarnata, in Cristo. E la soluzione di Agostino, la cui teologia della storia, punteggiata dai momenti della creazione, del peccato originale, dell'Incarnazione, della Redenzione attraverso la Croce, del dolore come conseguenza del peccato, del gran Sabato nella fine dei tempi, resta e resterà sempre, nelle sue linee maestre, la verità perenne sul problema della storia», p. 266.

Sin embargo *De Civitate Dei* aún está esperando su definitiva interpretación en el plano de la filosofía de la Historia.

<sup>11</sup> «Saint Augustin lui-même n'a jamais posé autrement le problème, seulement étant Chrétien, il en a découvert dans l'Évangile une solution religieuse à laquelle la philosophie seule n'avait jamais pensé». Gilson, ibidem, p. 51.

<sup>12</sup> «Uno de los conceptos más profundos de Schelling es aquel en que expresa que el cristianismo es una revelación divina en la Historia... El cristianismo hizo posible la formación de una filosofía de la Historia». — N. Berdjajev: El sentido de la Historia, p. 43.

miento metafísico del Occidente. Toda la Filosofía de la Historia de los rusos tiene un carácter teándrico y escatológico, desde las primeras «Cartas Filosóficas» de Pedro Jakovlevich Chadaev (1836)<sup>13</sup> hasta las últimas obras de Berdjajev<sup>14</sup>, mientras —como dice el mismo Berdjajev— «la Filosofía alemana de la Historia tiene un carácter panteístico y cósmico».

Se podría hacer un estudio de la comparación entre la Filosofía de la Historia de los rusos y el renacimiento de la Filosofía cristiana de la Historia en el Occidente de hoy. Y para muchos sería una revelación del mismo espíritu, hasta la formulación y solución de los problemas (con algunas reservas por el influjo de J. Boehme y Schelling en los rusos), porque en el fondo está la misma inspiración de la tradición cristiana, que por primera vez descubrió el sentido del tiempo, del progreso y de la libertad<sup>15</sup>.

Por ejemplo, cuando Bulgakov dice que el devenir es la temporalidad que entra en la eternidad y tiene en ella su fundamento, está muy cerca del pensamiento de Gilson: «Si el Ser ha creado al devenir, eso es sin duda para hacerlo ser», *vocans temporales, faciens aeternos!* —dice Agustín.

Berdjajev escribe lo mismo: «La historia en el tiempo es un camino que lleva al hombre hacia la eternidad. En la eternidad se acumula toda la experiencia humana. El comienzo y el fin se encuentran en el mundo existencial». Por eso él distingue

<sup>13</sup> «Lettere Filosofiche», Bari, 1950; *Alexandre Koyré: Études sur l'Histoire de la Pensée Philosophique en Russie*, Paris, 1950. — «Petr Tchaadaev, p. 19-102.

<sup>14</sup> «Dialectique existentielle du divin et de l'humain», Paris, Janin, 1947. — XII. Messianisme et Histoire, p. 205-222. «Le sens de l'histoire n'est pas un sens immanent, mais transcendant, et c'est la conscience messianique qui lui confère ce sens transcendant», p. 207.

«Au seuil de la Nouvelle Époque», Neuchatel-Paris, 1947.

«Royaume de l'Esprit et Royaume de César», Neuchatel-Paris, 1951.

<sup>15</sup> «La notion de liberté morale était restée étrangère aux philosophes païens et c'était l'une des raisons pourquoi ils n'arrivaient pas à conférer au temps une valeur morale, ni, par suite, une réalité ontologique, *Qui supprime la liberté morale, abolit le temps et l'histoire*. R. Jolivet, ibidem, p. 504. — «Si l'histoire a un sens, c'est parce qu'elle suppose l'existence de la liberté. Si le christianisme est historique, c'est justement parce qu'en lui se révèle la liberté. *Sans la liberté, il n'y a pas d'histoire...*». N. Berdjajev: *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, p. 217.

el tiempo cósmico - matemático, el tiempo histórico, (encuadrado en el tiempo cósmico, pero simbolizado con una línea, porque ningún acontecimiento se puede repetir; la línea se dirige siempre adelante, hacia el futuro, hacia una novedad) y el tiempo existencial, que no se calcula matemáticamente, sino que su curso depende de la intensidad con la cual se vive, y que se simboliza con un punto, que expresa un movimiento en profundidad. La Historia entra en el tiempo cósmico: eso es lo que afirma el naturalismo del historicismo; el hombre es sólo un elemento subalterno del natural cósmico. La Historia concebida en el plano espiritual, donde el hombre lucha para su liberación y su eternidad<sup>16</sup>. Pero este tiempo es la revelación bíblica.

Por eso nos desconcierta siempre el problema del progreso, del mal, de la libertad, de la impermeabilidad de lo bueno y de lo malo en el mismo hombre y en la misma civilización, del progreso y del regreso que se penetran simultáneamente por todos los caminos de la historia humana, hasta, en un sentido sociológico, en la misma Iglesia visible<sup>17</sup>.

La primera generación cristiana había debido chocar con los Helenos, quienes se habían escandalizado con la novedad de este misterio de la salvación, con la locura de la religión de un Dios eterno, que interfiere en la historia. El pensamiento cristiano empieza entonces desde sus primeros pasos una elaboración de una doctrina de la historia: es obra magnífica de los padres griegos, (en Occidente casi olvidada) y es la obra de San Agustín. Esta doctrina asimilada en la Edad Media, en el plano científico y en la vida, penetra en grandes líneas y con sus tesis fundamentales en el patrimonio común de la cultura europea. Conjunto de hábitos mentales, cuadros del pensamiento, lo que define la mentalidad del hombre occidental se contiene en esta doctrina de la historia, en esta filosofía cristiana de la historia fundamentada en sus elementos básicos: *el tiempo* histórico y existencial en la unión misteriosa con la eternidad; *la libertad*

<sup>16</sup> N. Berdjajev: *Essai de Métaphysique Eschatologique*, p. 232-233.

<sup>17</sup> «Nosotros tenemos el sentido de la Historia más por la fe, es decir, con un conocimiento que queda parcialmente oscuro. Se nos ha revelado el sentido global de la Historia, pero no en detalle, ni en modalidades de su realización» — *Henri-Irénée Marrou: L'Ambivalence du temps de l'Histoire chez Saint Augustin*, 79 p.

del hombre, de donde en contacto con la libertad creadora de Dios surge un drama, y más, una tragedia de lo histórico; y el *progreso*, idea central de esta visión de la historia, idea de origen cristiano; progreso hacia la madurez de la humanidad, hacia la felicidad eterna, hacia la unión con Dios, pero progreso en toda la contingencia humana, en la esfera del mal y de la muerte, es decir, en una vida paradójal.

Había que esperar a *Nietzsche* para encontrar por primera vez esta doctrina tan descristianizada, para sucumbir de nuevo a la tentación de «retour éternel» y para sucumbir a la negación desesperada de la historia, que la implica; y para ponerse de nuevo después de 19 siglos dentro de la mentalidad pagana antigua, contra la cual San Agustín, como hemos visto, había construido una nueva estructura del ser histórico humano y había constituido una ontología donde la realidad humana no vive más bajo una natura intemporal sino, por lo contrario, donde esta natura es esencialmente histórica. Con Nietzsche empieza una interpretación materialista de la historia; ésta tiene su punto culminante en la posición zoológica de *Spengler*.

«Cuando nos apartamos por un momento de la doctrina de la Creación, común al cristianismo ortodoxo y al deísmo filosófico que de aquél derivaba, nos encontramos frente a un proceso cósmico eterno, que no admite progreso definitivo y absoluto» (Christopher Dawson). Así nos vemos obligados a retroceder a la teoría cíclica del retorno de todas las cosas. Nietzsche repite antiquísima doctrina. El pasaje de la «*Gaya Ciencia*» es bien conocido, pero merece ser repetido:

«Esta vida, como la vives hoy, como la has vivido, debes vivirla nuevamente, un infinito número de veces; no habría en ella *nada nuevo*: cada dolor y cada alegría, cada pensamiento y cada suspiro, todo lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño en tu vida debe volver a tí, y todo en la misma sucesión y en el mismo orden. También esta araña y la luz de la luna a través de los árboles; también este momento y yo mismo también. El eterno reloj de arena de la existencia será vuelto una y otra vez, y con él tú, polvo de polvo».

Entonces se podría decir: la doctrina ontológica del ser humano como ser histórico, es decir, como ser dentro del progreso

absoluto, del tiempo existencial y de la libertad, tiene cuatro épocas: *primera* - la época pagana con su teoría cíclica del retorno hasta San Agustín (se puede decir hasta San Juan y San Pablo); *segunda* - la cristiana desde San Agustín hasta Nietzsche; *tercera*, desde Nietzsche hasta Spengler, la que repite en mil variaciones del historicismo contemporáneo la mentalidad de la primera; y últimamente *la nuestra*, que repite, como hemos visto y como aún veremos, la segunda, pero con una penetración original y profunda, rica por todas las experiencias cristianas y paganas.

«¿Optaremos, pues, por la visión judío-zoroástrica de la historia, opuesta a la greco hindú? —se pregunta Toynbee, y con toda su fácil superficialidad ideológico-filosófica, responde—: Quizás no se nos fuerce a una elección tan drástica, después de todo; pudiera ser, en efecto, que ambos puntos de vida no fueran fundamentalmente incompatibles»<sup>18</sup>.

Ustedes, ya me preguntan: Está bien, pero, ¿dónde poner a *Comte*, a *Hegel*, a *Marx*? En la «época segunda», desde San Agustín hasta Nietzsche, hay un puesto para un hombre que se llama Voltaire. Este hombre, conocido por todo buen europeo, surgió frente a Bossuet, último escritor de una Filosofía cristiana de la Historia. «La crisis en la historia de la conciencia europea, cuando la fe en la Providencia fué reemplazada por la creencia en el progreso, ocurrió hacia fines del siglo XVII y comienzos del XVIII. Está señalada por el tránsito del *Discurso sobre la Historia*, de Bossuet (1681), que es la última teología de la historia hecha sobre el modelo de San Agustín, al *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, de Voltaire (1756), que es la primera filosofía de la historia, expresión inventada por el mismo Voltaire. La inauguración de la filosofía de la historia fué una emancipación de la interpretación teológica y fué antirreligiosa por principio.

En el *Ensayo* de Voltaire, el principio conductor ya no es más la voluntad de Dios y la Divina Providencia, sino la voluntad del hombre y la razón humana. La Providencia es reemplazada por la previsión racional y el progreso (Karl Löwith). Este

<sup>18</sup> Arnold J. Toynbee: La Civilización puesta a prueba, EMECÉ, Buenos Aires, p. 25.

pasaje de la conferencia del profesor Löwith en el Congreso de Mendoza<sup>19</sup> en su substancia repite a Berdjajev, pero pone con fuerza un acento sobre lo característico esencial de la obra de Voltaire, a la que llama «*Filosofía de la Historia*» escrita intencionalmente como tal, es decir, contra el carácter esencial de la obra de Bossuet, a la cual llama «*última teología de la historia*».

Entonces llegamos a un punto crucial, porque toda mi conferencia podría ponerse bajo un título provocativo y bárbaro: *La Filosofía de la Historia no existe y no puede existir*. Pero antes, por un momento, debemos concentrarnos en otro aspecto del citado pasaje: «La Providencia es reemplazada por la previsión racional y *progreso*, ... la fe en la Providencia fué reemplazada por la creencia en el *progreso*». Nace una nueva perspectiva, hay un cambio del punto de vista: el progreso de origen cristiano sucesivamente desde Voltaire pierde su sentido original, es decir, el crecimiento espiritual de la humanidad hasta un momento decisivo de toda la historia, y pasa a la idea del crecimiento de los conocimientos, después de las técnicas, y poco a poco pierde algo de su contenido real y de su verdad hasta tal punto que, por ejemplo, hoy un hombre del siglo XX con una ironía amarga habla de esta fe en el progreso. La doctrina del progreso en su sentido pleno, consiste en suponer que siempre y en todas formas el mundo avanza indefectiblemente, y podría definirse correctamente como fe en la perfectibilidad humana.

Pero con todos estos errores fatales, aún en la idea del progreso vive la idea cristiana del mesianismo y del escatologismo, pero *laicizada, secularizada*. La filosofía de la Historia de Hegel, de Saint-Simon, de Comte, particularmente de Marx, es profética y mesiánica; no es sólo la visión del pasado, sino también, y más del futuro; busca siempre el sentido de la historia, y este sentido está siempre en el futuro. Todas estas filosofías, desde Voltaire hasta Nietzsche, hacen la división de la historia en tres partes y en la tercera, como sintética, quieren encontrar, en el futuro, la perfección, la conciencia perfecta de la libertad y justicia. Todo eso es una mezcla del profetismo y mesianismo secularizado. El mesianismo es el tema fundamental de la historia,

<sup>19</sup> Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía, tomo III, p. 1705.

pero su sentido auténtico es religioso y proviene de la Revelación. El mesianismo laicizado por su desviación toma mil formas: es una vez el mesianismo de la raza, otra vez del proletariado, o de la ciencia, o de la técnica; una vez se confunde con evolución, otra vez con revolución.

La teoría del progreso es, en primer lugar, una falsa divinización del futuro, es una fe de carácter religioso. Pero esta fe, esta esperanza progresista laicizada no puede resolver el trágico problema metafísico-histórico del tiempo<sup>20</sup>.

Una última filosofía de la historia de tipo Hegel, pero de otra tendencia, en la cual se encarna el optimismo ciego del progreso del hombre, quien está esperando en el futuro un paraíso terrenal, es el Marxismo, o como se dice filosóficamente, pero también con contradicción en sus términos, el «materialismo histórico».

Löwith tiene un gran mérito porque ha trazado una línea de demarcación entre el tipo de la interpretación agustiniana y hegeliana: al primero lo llama «teología de la historia»; al segundo «filosofía de la historia». Entonces la primera «Filosofía de la historia» como tal, es antiteológica y antirreligiosa en el pensamiento de Voltaire, como es en el pensamiento de Hegel y como es por último en el pensamiento de Marx, pero como tal este tipo de filosofía de la historia está también «polémicamente condicionado por el modo teológico de poner el problema».

Nietzsche es como un símbolo de otra línea de demarcación: todo vuelve de nuevo, como hemos visto en el círculo cerrado, en el pesimismo, y muy característico, en el pasado, no en el futuro, en el historicismo de tipo completamente naturalista o

<sup>20</sup> Estas ideas del mesianismo laicizado en Hegel, Comte, Marx e ideas sobre el progreso laicizado también son ideas muy caras a Berdjajev y se repiten en todas sus obras, cuando trata los problemas de la Historia. Karl Löwith dice lo mismo: «A este respecto, la moderna filosofía de la historia continúa dependiendo de la teología cristiana de la historia y de su visión escatológica dirigida hacia el futuro cumplimiento... El futuro es el «verdadero» foco de la historia, suponiendo que la verdad mora en los fundamentos religiosos del Occidente cristiano, cuya conciencia histórica está, ciertamente, determinada por una motivación escatológica, desde Isaías hasta Marx, desde San Agustín hasta Hegel...», «Actas...», 1706-1708 p.; Francisco Romero: El Hombre y la cultura, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1950, 102 p.

romántico. Para Troeltsch, Croce, Dilthey, Spengler, existe una historia completamente «demitologizada», como en el campo de la teología crítico-histórica protestante, de Renán y otros.

Ahora bien: al hacer distinción entre la historiografía, historiología e historiosofía <sup>21</sup>, Voltaire es responsable de una desviación fatal, en el campo historiosófico, pero en el campo historiográfico él requería una consideración filosófica de la Historia; en oposición a la ciencia de la Historia de los eruditos especialistas de su tiempo, se proponía poner unidad o coherencia en el material histórico todo, abrir nuevos campos a la investigación (Historia de la cultura, Psicología de los pueblos), poner el saber histórico al servicio de la ilustración de la Humanidad (propagar conocimientos cívicamente útiles y conducentes a la obtención de un Estado racional). La Historia erudita se le aparecía como un caos incoherente de nombres o números <sup>22</sup>.

Precisamente, de una manera análoga, estuvieron contrapuestos muchas veces representantes de la ciencia histórica pura, erudita, con los tipos filosóficos, quienes querían hablar sobre la Historia, por ej.: la polémica que Carlos Lamprecht sostuvo con los historiadores eruditos del ocaso del siglo XIX, la antítesis Hegel-Niebuhr, el caso Dilthey, en nuestros días Toynbee, Lucien Febvre y otros <sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Pero la distinción entre la historiografía, historiología e historiosofía, es decir, entre el problema descriptivo, el problema explicativo y el problema valorativo de la historia (esta última en la perspectiva no sólo del pasado por registrar, sino también del porvenir por crear), —esta distinción aún no existe en praxis, por eso tanta confusión de vocabulario por todas partes, mas no existe aún ni en teoría. Apenas hay primeras propuestas porque la aparición en nuestros días de la filosofía existencialista obliga a repensar la distinción clásica de esencia y existencia, considerando esta última afirmativa de una existencia presente, pasada o futura, es decir, de una existencia histórica. Así lo propone Juan Zarragüeta en el Primer centenario del Cardenal Mercier, de la Universidad de Lovaina. «Revue Philosophique de Louvain», noviembre 1951, p. 680.

<sup>22</sup> Véase Hermann Schneider: Filosofía de la Historia, Edit. Labor, Barcelona-Buenos Aires, 1931, p. 128-133, 136-141, y Ernst Berkheim: Introducción al estudio de la Historia, Edit. Labor, 1937, 18-19 p.

<sup>23</sup> Lucien Febvre: De Spengler à Toynbee. Quelques Philosophies opportunistes de l'Histoire, - «Revue de Métaphysique et de Morale», octubre, 1936, p. 573-602. Es una de las más fuertes críticas a Spengler y Toynbee desde el punto de vista de la ciencia histórica.

Entonces debemos decir que con Voltaire empieza no sólo la amplificación del campo de la Historia erudita, sino también la Historia científica de la cultura. En otras palabras, atravesamos el campo de la historiografía e historiología, metodología histórica y ciencia histórica.

Nace una nueva ciencia, pero, y he aquí el punto neurálgico, esta ciencia sale del ámbito de la Historia universal, no busca más el sentido último de la Historia de la Humanidad, ni la unidad de la Historia, ni implicaciones de la eternidad en el tiempo, ni sentido del tiempo, ni misterio del progreso y de la libertad. Todo empieza a moverse dentro de los cuadros culturales, políticos, artísticos, sociológicos, psicológicos... Se ha hecho, especialmente en Alemania, una ciencia histórica evolutiva, puramente natural, que poco a poco baja hasta los métodos de las ciencias naturales. Es conocida la reacción de Dilthey en este punto. Pero todo este enorme complejo de la historiografía, metodología histórica y ciencia histórica, de la historia erudita y especializada, todo se pone bajo la capa de la Filosofía de la Historia.

Entonces, para volver a nuestro tema, a la *historia como hecho* <sup>24</sup>, hemos afirmado cuatro épocas, con cuatro interpretaciones en general: 1. la época griega, con el tiempo cíclico y sin sentido de lo histórico; 2. la época cristiana, desde San Agustín hasta Nietzsche, con las implicaciones de las categorías bíblicas, pero hasta Voltaire auténticamente y después de Voltaire laicizando todas las implicaciones teológicas, especialmente el concepto del progreso, que aún vive en el optimismo superficial del marxismo; 3. la época desde Nietzsche hasta Spengler, naturalista y relativista, con el «historicismo», y, 4. nuestra época, en que:

a) Asistimos a la disolución de la fe en el progreso racional, entonces el fin de laicización de los principios cristianos escato-

<sup>24</sup> Existe la historia como *hecho* y como su *relato*. Los helenos bautizaron con el mismo nombre ese hecho y su relato; a una y otra cosa llamaron Historia. Y a esa aparente pobreza de expresión se debieron, más adelante, equívocos y confusiones que ha costado mucho tiempo y esfuerzo para desvanecer.

Véase una obra muy instructiva en este sentido de Rafael Altamira y Crevea: Proceso Histórico de la Historiografía Humana, México, 1948; También Enrico de Micheli: El problema de las Ciencias Históricas, Edit. Nova, Buenos Aires, 1948.



lógicos. Hoy es casi imposible una «Filosofía de la Historia» a lo Comte y Hegel, a lo Herder y Saint-Simon.

b) Asistimos a la disolución del «historicismo», reconociendo todas las contribuciones en el campo metodológico de la historiografía y ciencia histórica.

c) Asistimos a la disolución filosófica del marxismo.

d) Asistimos a una nueva y revolucionaria distinción del vocabulario hasta ahora equívoco y confuso.

e) Asistimos a una renovación de la Filosofía de la Historia con las implicaciones teológicas y afirmación de historiosofía de los rusos cristianos.

Ahora debemos decir algo sobre la disolución del «historicismo».

«Historicismo» —como sabemos— es una tendencia filosófica y científica, muy acentuada, sobre todo a comienzos del siglo XIX, a interpretar las doctrinas y a juzgar los hechos no ya según su valor intrínseco, sino situándolos de nuevo en su medio histórico.

Hay muchas tendencias en la interpretación del Historicismo. Dos grandes teóricos del «historicismo»: Friedrich Meinecke y Benedetto Croce<sup>25</sup>, no están de acuerdo hablando del origen del «historicismo». Meinecke encuentra su origen en el siglo XVIII (en Leibniz, en Vico, en Voltaire, en Turgot, en Condorcet; después en Lessing, pero su culminación está en Herder y su representante más perfecto es Ranke). Croce, al contrario, piensa que el siglo XVIII tiene sólo un verdadero precursor del «historicismo», Giambattista Vico. Para él los verdaderos autores de la revolución historicista son «Kant, Fichte y Schelling, y con más grande responsabilidad, Hegel mismo».

Todo depende del concepto mismo del «historicismo». Para Maurice Blondel<sup>26</sup>, la esencia del «historicismo» está en una historia concebida como filología, cronología, crítica del texto, documentación de los hechos: en una historia-ciencia, no historia-realidad. Entre estas dos historias, —una como ciencia y otra como vida— hay un abismo. Este es el concepto naturalís-

<sup>25</sup> F. Meinecke: *Die Entstehung des Historismus*, Berlín, 1936; B. Croce: *La storia come pensiero e come azione*, Bari, 1938. — *Lo storicismo e la sua storia*.

<sup>26</sup> *Histoire et dogme*, «Quinzaine», 1904.

tico y extrínseco de la historia. Pero hay un concepto intrínseco, que lo saludan como reacción en Alemania, llamándolo también «historicismo», Karl Heussi y Toeltsch. La Historia no es sólo el hecho —dicen— es también el valor, el pensamiento. La cultura debe formar la preocupación histórica. A esta corriente, Heussi llama «la crisis del historicismo», porque, para él, historicismo equivale a la «erudición sin pensamiento». Para Theodor Lessing, «la época del historicismo ya está superada», porque para él la historia debe liberarse de la objetividad y ponerse al servicio de lo subjetivo. Karl Lamprecht construye una ciencia histórica universal, y quiere descubrir en las leyes de la evolución histórica una regularidad.

Pero hay un historicismo en Rickert que terminó corriéndose al irracionalismo; otro en Georg Simmel, quien niega la objetividad histórica y empieza con la ley moral; en Weber, quien penetró en la sociología; en Wilhelm Dilthey, quien ha reducido la filosofía a una visión del mundo, no en función de la razón, sino en el sentimiento moral y la emoción religiosa, disolviendo todo en una historia del espíritu<sup>27</sup>.

E. Troeltsch quería superar todas estas afirmaciones relativistas en nombre de los derechos de la conciencia moderna, buscando el absoluto de la ley moral por una filosofía de la historia reducida, esta última, a los ciclos de la civilización, separados e impenetrables, bajo un ideal historiográfico, que él llamaba *Kultursynthese*<sup>28</sup>. La orientación de Troeltsch —según la buena observación de Guido de Ruggiero— nace de la profundización de la latente antítesis entre las dos principales corrientes del pensamiento historiográfico alemán contemporáneo, al frente de una de las cuales se coloca a Dilthey, y de la otra a Windelband y a Rickert. La prerrogativa de la conciencia moral es sentida

<sup>27</sup> Franco Valsecchi: *Di alcune correnti della piú recente storiografia tedesca*, Pinerolo, 1934; — Lorenzo Giusso: *Lo storicismo tedesco*, Milano, Fratelli Bocca, 1944 (Dilthey-Simmel-Spengler); — Manlio Ciardo: *Le quattro epoche dello storicismo (Vico-Kant-Hegel-Croce)*, Bari, Laterza, 1947; — N. Petruzzellis: *Storicismo e irrazionalismo*, en el volumen: *Il problema della storia*, a cura di A. Carlini, 1944; — y la obra citada de Enrico de Micheli.

En francés Raymond Aron: *La Philosophie critique de l'Histoire, essai sur une théorie allemande de l'histoire (Dilthey-Rickert-Simmel-Max Weber)*, Paris, J. Vrin, 1950.

<sup>28</sup> E. Troeltsch: *Der Historismus und seine Ueberwindung*, Berlin, 1924.

tan fuertemente por Troeltsch, que le sugiere hasta la idea de una «superación del historicismo».

Pero existe un historicismo de peor calidad, que se conecta a una filosofía no espiritualista y, por consiguiente, que hace coincidir la historia con el mero devenir natural. A este historicismo le falta toda idea de los valores o categorías universales, es una degradación relativista de los valores de la historia<sup>29</sup>.

Para no perder tiempo, no creemos útil proseguir el examen de la obra de Spengler; basta leer estas líneas: «La humanidad no tiene ningún fin, ninguna idea, ningún plan, como las especies de las mariposas o las orquídeas. La humanidad es un concepto zoológico o una vacía palabra»<sup>30</sup>.

El mismo Spengler nos explica muchos secretos de su orientación cuando dice: «...no puedo menos de citar de nuevo los nombres de los dos espíritus a quienes debo casi todo: Goethe y Nietzsche. De Goethe es el método; de Nietzsche los problemas».

La posición fundamental filosófica de Nietzsche frente al problema del tiempo y de lo «histórico» —hemos visto— es la misma posición precristiana, la posición cíclica de los griegos. El genio de Nietzsche en este punto es más profundo y más sincero que todos los historicistas modernos; se podría decir que tenía una perfecta intuición del sentido de la Historia y de lo «histórico», que se mueve, desprendido por primera vez de la mentalidad religiosa hebreo-cristiana, en un ámbito del Misterio, de lo teológico. En sus *Consideraciones intempestivas*, con que comenzó su obra de filósofo y de crítico de la cultura moderna, Nietzsche arremetía contra el llamado «sentido histórico» de nuestro tiem-

<sup>29</sup> *Guido de Ruggiero: Filosofías del Siglo XX*. Edit. Abril, Buenos Aires, 1947. XIV. Historicismo y pseudo-historicismo en la filosofía alemana contemporánea, p. 199-214: «el historicismo... ciertamente, lo que circula en el mundo bajo su mentido nombre y en sus mentidos despojos, no es más que su falsificación pseudo-doctrinal. Para limitarnos a Alemania, el historicismo contra el cual Troeltsch implícitamente —y alguna vez explícitamente— polemiza, es el que ha encontrado, en el pasado decenio, su expresión más ruidosa en la filosofía de Spengler». — p. 210.

<sup>30</sup> «Al parecer, alcanza Spengler la cima de la interpretación naturalista del devenir histórico» — *Francisco Romero: ibidem*, — «En la muerte de Spengler», p. 104; — Una crítica de las ideas de Spengler véase en el libro de *Antal Schütz: Dios en la Historia*, Madrid-Buenos Aires, 1949, p. 230-237.

po. «Pero esta vida desencadenada está enferma... sufre de la "enfermedad histórica". El mal es terrible... se ha perdido un paraíso de salud... Los contravenenos de lo que es histórico son lo "no-histórico" y lo "supra-histórico". Bajo la denominación de "no-histórico" designo el arte y la fuerza de poder olvidar y encerrarse en un "horizonte" limitado». Nietzsche ve muy claro: «Habría quizá, en el fondo de esta creencia (en el sentido de la historia) que paraliza a una humanidad ya moribunda, el error de una concepción teológica y cristiana, heredada de la Edad Media... Pues la humanidad está aún fuertemente apegada al "memento mori" y lo demuestra en su gusto por la historia... *La historia es siempre una teología disfrazada*».

«Debemos buscar nuestros modelos en el mundo primitivo, sublime, natural y humano, de la Grecia antigua. Allí encontraremos igualmente "la realidad de una cultura esencialmente anti-histórica, de una cultura, a pesar de esto, o mejor dicho, a causa de esto, inusitadamente rica y fecunda"».

Nietzsche tiene miedo del sentido de la historia, porque tiene una intuición clara y profunda de que la historia surge con el cristianismo y que se puede explicar sólo con las implicaciones teológicas.

Entonces, después de todo, decir «historicismo» equivale a decir irracionalismo e inmoralismo, o irreligiosidad radical. Algunas formas del historicismo lo contestan abiertamente. Benedetto Croce protesta contra esta tesis porque pone en el fondo de su historicismo la conciencia moral, y dice que la irracionalidad de lo real es sólo como un momento antiestético, y por eso abstracto, de la realidad concreta, que es una síntesis de lo irracional y racional. Pero Francesco Olgiati dice que estas palabras provienen de un noble sentido de la dignidad y de la conciencia humana, pero no de las premisas de su sistema filosófico. Es conocida la posición historicista de Croce. Para él, la historia es la realidad íntegra, y existe la identificación completa de la filosofía y de la historia. «El hecho, dice Croce, concretamente pensado no tiene ni causa ni fin fuera de sí, sino solamente en sí mismo, coincidente con su real cualidad y con su realidad cualitativa»<sup>31</sup>.

<sup>31</sup> *Octavio Nicolás Derisi: «La Filosofía del Espíritu» de Benedetto Croce*, Madrid, 1947. — Exposición de la teoría de Croce sobre la Historia, p. 122-144.

Hoy se puede decir que asistimos ya a la disolución completa del «historicismo» en el sentido historiosófico. En verdad, las huellas de Dilthey son muy profundas en la Filosofía alemana contemporánea. Eugenio Pucciarelli nos dió algunas preciosas indicaciones sobre la influencia de Dilthey <sup>32</sup>, particularmente en la fenomenología de Husserl y en la filosofía de Heidegger; temas diltheyanos aparecen, también, en la «Filosofía de la sociedad y de la historia», de Alfredo Vierkandt, en las obras de Walter Schmied-Kowarzik, Ana Tumarkin, Carlos Jaspers y Eduardo Spranger, es decir, en la actual psicología alemana. Pero una profunda reacción ideológica frente a la confusión del «historicismo» vino de parte de Th. Haecker, de J. Bernhardt, de H. Frankenheim y H. Rahner; en Italia de parte de Ch. Boyer y N. Petruzzellis <sup>33</sup>.

La disolución filosófica del Marxismo es muy bien conocida después de las obras de Berdjajev, de Max Weber, de García Morente. «Fundamentalmente la labor del Materialismo histórico consiste en llevar a su término el proceso de deshistorificación de la Historia» —dice Rafael Gamba Ciudad <sup>34</sup>.

\* \* \*

La expresión «Filosofía de la Historia», la creación nueva de Voltaire, quiere decir: Bossuet es un teólogo de la Historia! Con esta idea empieza la época de la Ilustración, que es en su fundamento íntimo anti-histórica, aunque Ernst Cassirer quiere destacar «su peculiar sentido histórico» en su obra «Filosofía de la Ilustración».

<sup>32</sup> «Introducción a la Filosofía de Dilthey», Buenos Aires, 1944.

<sup>33</sup> Ch. Boyer: Il concetto di storia nell'idealismo e nel tomismo, Roma, 1935. — N. Petruzzellis: Il problema della storia nell'idealismo moderno, 2.<sup>a</sup> Ediz., Firenze, 1940, e «Il valore della storia», 2.<sup>a</sup> ediz., Roma, 1946.

En Argentina la obra de Ludovico D. Macnab: El concepto escolástico de la Historia, Instituto de Filosofía, Buenos Aires, 1940.

Es muy interesante que la Encíclica «Humani Generis» expresa la posición de la Iglesia en su actuación oficial —magistral, autoritativa— respecto al «historicismo»: es falso aquel «historicismo» que, «ateniéndose sólo a los acontecimientos de la vida humana, subvierte los fundamentos de toda verdad y ley absoluta» (AAS, 1950, p. 563).

<sup>34</sup> Rafael Gamba Ciudad: La interpretación materialista de la Historia, Instituto «Balmes», Madrid, 1946, 247 p.

La expresión «Teología de la Historia», la creación nueva de Cournot (1871) para la obra de Bossuet, quiere decir: hemos perdido la clave para entender la Historia. Umberto Padovani (1931), escribe por primera vez la argumentación científica: «La Città di Dio di S. Agostino: Teología e non filosofia della storia».

Charles Journet nos dice que en la obra de Maritain «Humanisme intégral» (1936): «Pour la première fois, la distinction est faite explicitement entre théologie de l'histoire et philosophie de l'histoire». Pero él usa muchas palabras y distinciones, por ej., «la filosofía moral», «la filosofía cristiana», «historiosofía», «teología histórica», «la sabiduría de la historia», como el mismo Maritain, y entre tantas distinciones no es siempre claro qué quiere decir. El mismo Maritain dice: «La sagesse de l'histoire est affaire de théologie. Mais elle est aussi affaire de philosophie chrétienne» <sup>35</sup>. — «Entre les mains du pur philosophe, qui ne reconnaît que les lumières de la raison naturelle, la philosophie de l'histoire à notre avis, ou bien se réduit à très peu de chose, ou bien risque inévitablement la mystification; car elle suppose inévitablement des donnés prophetiques, et où le pur philosophe les trouverait-il?» <sup>36</sup>. Maritain dice «pur philosophe», y Berdjajev, «una filosofía científica», pero el pensamiento es el mismo. Es un problema muy grave para la filosofía: si el objeto de la razón son las esencias universales, el hombre y su historia quedan fuera de la filosofía. Aceptar esta conclusión sería borrar (extinguir) la historia y los hombres, como, en el fondo, los borra el pensamiento griego y toda la filosofía de la pura razón nocional, sea el racionalismo de tipo plotiniano o spinoziano, sea aquél de tipo hegeliano.

Una filosofía que «considera razionali solo le essenze universali si trova di fronte, imponente, ineliminabile ed inesorabile, il problema della storia, cioè il problema dell'uomo» <sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Revue Thomiste, — «Jacques Maritain», N.º 1-2, 1948: Charles Journet: D'une philosophie chrétienne de l'histoire et de la culture, p. 33-61; «Humanisme intégral», p. 208.

<sup>36</sup> Humanisme intégral, p. 257.

<sup>37</sup> M. F. Sciacca: Filosofia e Metafisica, Brescia, 1950. — «Vi é una filosofia della storia?, p. 264; — «Può la filosofia spiegare l'uomo? Lo ha tentato con la filosofia della storia, ma, como abbiamo visto, il tentativo è naufragato: o ha

La Filosofía cristiana rusa de la Historia ha dicho todo esto cincuenta años *avant la lettre*.

Son los documentos, estos pensamientos, de una nueva orientación. Este pasaje desde la Filosofía hasta la Teología de la Historia es racional. La razón ve que la filosofía no puede darle la solución integral del destino del hombre histórico y de la historia integral, ni el sentido interno de la Historia. Eso es el problema del adaptamiento de nuestro ser concreto a su finalidad interior y trascendente, que es el Ser<sup>38</sup>.

Sin embargo, vivimos en una época que busca por todas partes la solución del hombre histórico, un conocimiento de los lazos que existen entre las realidades fenomenales, una ontología para lo histórico, para la experiencia; un conocimiento filosófico, histórico y antropológico; la definición de la naturaleza humana. Las obras: *Jean Guittou: L'existence temporelle* (1949), *Antonio Millán Puelles: Ontología de la existencia histórica* (Madrid, 1951), *P. Burgelin: El Hombre y el tiempo, Jaspers: Origen y meta de la Historia*. Las sesiones científicas de la Sociedad Española de Filosofía en Madrid con las ponencias sobre los temas: «Realidad histórico-social y razón práctica» (*Don Alfonso Candau*, 11 de enero de 1952), — «Dialéctica del acontecer histórico» (*Don Juan Beneyto Pérez*, 3 de marzo de 1952), — «La problemática de la Filosofía de la Historia según Nicolai Hartmann» (*Dr. D. Jorge Pérez Ballester*, 25 de marzo de 1952). — «Sobre la estructura del tiempo» (*Don Adolfo Muñoz Alonso*, 5 de marzo de 1952), «El espacio y el tiempo» (*Pemartin*, 2 de abril de 1951), — todas estas obras surgen como una reacción espontánea frente al fracaso del Historicismo y frente a la filosofía hegeliana de la historia «che nega propio la storia» (Sciacca), frente a la concepción nietzscheana de la historia, anti-teológica y naturalista, frente a un tipo de Filosofía de la Historia que es en

soppresso la filosofia (positivismo) o ha soppresso la storia (Hegel) nel momento stesso che tentava di ridurla a razionalità. Per tanto l'uomo (la storia) nella sua integralità non può essere spiegato dalla sola filosofia».

<sup>38</sup> En esta materia ya existe una literatura enorme; véanse dos obras con las notas bibliográficas completas: *Gustave Thils: Théologie des réalités terrestres*, II - *Théologie de l'histoire*, Bruges, 1949, y *R. Aubert: Discussions récentes autour de la théologie de l'histoire*, en «Collectanea Mechliniensia», marzo 1948, p. 129-149.

su esencia racionalista imposible<sup>39</sup>, —y hacen actuar de nuevo la concepción de la historia de Agustín, reconocen que el plan de la historia es divino, pero con un reconocimiento racional, y repiten, en mil variaciones, que la historia implica y supone la libertad, que lo «histórico y lo puramente natural son conceptos antitéticos» (A. Millán Puelles), penetran en las categorías cristianas de la experiencia y de lo «histórico», en la existencia histórica del singular, en las esferas de la «Theologia historici» como diría A. J. Toynbee<sup>40</sup>.

Sí, el siglo XX es el siglo de la Historia y hasta ahora se descubre su misión especial: corregir todas las desviaciones desde Voltaire en el plano de la historiosofía; aprovecharse de todos los descubrimientos positivos desde Vico y Herder en el plano de la historiografía e historiología; hacer una revisión completa sobre los fracasos del Historicismo, particularmente del Historicismo spengleriano y crociano; reintegrar en el pensamiento contemporáneo la idea del mesianismo, de la creación, de la Encarnación, de la penetración de la eternidad en el tiempo, de la ambigüedad del tiempo y del alma humana, de la idea escatológica, de la libertad humana en la historia, del progreso espiritual en la paradoja de la existencia, en una palabra, tender el puente hasta la tradición agustiniana, hasta el fundamento de la cultura occidental; después, hacer una comparación entre la Filosofía de la Historia de los rusos, y las nuevas investigaciones sobre la Historia en el plano teológico, y buscar en el plano escatológico la solución de la unidad y ecumenidad, como la más grande idea de los tiempos futuros, después de esta época catastrófica con la Rusia del materialismo histórico; después hacer una comparación entre el tiempo existencial de Berdjajev, de Heidegger, de Bergson, de Lavelle, de Brunner, de Cullman, y la intuición genial de San Agustín en el cap. XI de *Las Confesiones*; en fin, penetrar en todas las riquezas y secretos del hombre histórico y en el misterio de lo histórico y de la Historia.

<sup>39</sup> «La realidad histórica en cuanto tal no es penetrable científicamente para el hombre. Sólo en el Entendimiento Creador adquiere el hecho libre la necesidad que se precisa para obtener un conocimiento cierto y seguro que penetre en sus causas sin deformarlo», A. Candau, op. cit. «Revista de Filosofía», Madrid, núm. 41, 1952.

<sup>40</sup> A. J. Toynbee: La civilización puesta a prueba, EMECÉ, Buenos Aires, 1949, «El sentido de la Historia para el alma». *Theologia historici*, p. 304.