

Vulgaridad y urgencia de la historia universal¹

La historia es el lugar propio de lo inminente: lugar terrible. La historia en su extricable totalización personal y universal se hace siempre bajo el peso y ligereza –amenazante, esperanzado: refugio y riesgo- de la inminencia. En la historia vivimos no la verdad, sino la inminencia de la verdad; no el bien sino la confianza del bien, y ese intervalo que siempre recorreremos sin atravesar, ese hiatus o grieta de la inminencia, que nos constituye como no constituidos, aloja toda angustia e incredulidad y pone a la vez toda exigencia de realización. La inminencia nos abre el tiempo para la acción, negación, pretensión y esperanza. La inminencia es la historia como camino, o mejor como caminar. Sólo por el caminar mismo sabemos de la inminencia –resorte del caminar- y nos podemos preguntar por el camino. La inminencia nos pone en camino, nos hace camino y caminantes –homo viator-, nos empuja al frenesí y nos aferra al descanso. Toda idolatría es descanso. La inminencia es la herida desde la que nos brota y sangra la vida. Y la historia el lugar en que Dios es sólo inminencia, y por ello también primicia de alegría, cabriola de humor, pendiente de miseria y poder de blasfemia.

La identidad paradójica de la historia es su inminencia, es esa unidad móvil de camino y caminante. La historia en camino de hacerse es esa inquieta perplejidad de algo y alguien caminado por caminarse aún, un ya sido por ser, un hecho ya por hacerse todavía. Multitud puesta en el ser por ser aún, la historia nos prepara de paso en paso, de violencia en violencia, de sorpresa en sorpresa: ¿Para ser o para nada? La inminencia rompe todo lo ilusoriamente concluso y constituye a la historia –atroz desamparo de lo inminente- como dinámica de apertura, pregunta, reconocimiento, decisión y fe. Y cada decisión comienza una nueva odisea, un camino en penumbra ávido de aurora. Desde siempre el hombre ha meditado el camino, ha aventurado caminos. Todo saber lo es de los caminos, y busca la ley íntima de los caminos. El despilfarro, la munificencia de caminos, siempre sobrepasando sus atrofias y callejones cortados, que nos muestra el mero transcurrir histórico convoca necesariamente la reflexión por la singularidad del camino.

¿Cómo auscultar el camino de los caminos? ¿Hay camino o sólo caminos? La historia universal, la vida cotidiana, que entrecruza todos los caminos y señales ¿es sólo la unificación del entrecruce? ¿Deja la muchedumbre de caminos a solas? ¿Es sólo el lugar de conflagración de los accidentes? ¿O hay una desconocida y potente marea que persuade silenciosamente todos los caminos? ¿Un hilo tenue y fortísimo, piadoso –valor, sentido- que salve la asfixia laberíntica del confluir desencontrado de los caminos? ¿Hay una meta de los caminos, una dirección unificadora del laberinto, desembocadura de todos los caminos? Todos ¿son una ruta? Visualizamos el primer y último dilema de la filosofía de la historia, en que todo está implicado: ¿colección o comunidad? En sus límites extremos y absolutos. Infierno es colección y Cielo comunidad, y entre ellos y hacia ellos se mueve el hombre en la Tierra. En esos límites, o la libertad se degrada en la exterioridad del azar o el azar se sobreeleva a la intimidad de la libertad. La historia como colección de caminos sería colusión por esencia irresoluta o irresoluble; en tanto que como comunidad sería convergencia que abraza y transfigura lo suelto, enemigo y dispar. Acaso la meta penetre todos los caminos y su infinitud de propósitos. La meta, inminencia necesaria y oscura atracción ¿no desespera y alienta todos los caminos? ¿No habrá una meta motivo de todas las metas? Pero debemos fijar más concretamente el ámbito de nuestras preguntas, volver a los datos propios de nuestra actualidad, pues a través de su rodeo apreciaremos mejor el perfil de las dificultades y promesas. Abiertos a nuestra circunstancia

¹ Revista Víspera. N°2, Año 1, agosto 1967. Montevideo, Uruguay.

¿cuál es la cruz de sus caminos? ¿qué nos delata hoy la historia respecto a los indicadores de camino?

Indicios actuales del camino histórico y su reflexión

El hecho abrumador es que ya la Patria Grande del hombre es la Tierra. La historia de los pueblos trasciende –por acción y pasión- inexorablemente sus particularidades, en gigantesca y dramática concurrencia de oposiciones, y se ha unificado a escala planetaria. De facto, y no sólo de jure. Antes, la Humanidad sólo aparecía una a la mirada recóndita de teólogos y filósofos, pues para la existencia cotidiana común era remota y escuálida abstracción, hipótesis o principio, y no vivencia real y concreta. Pero la estirpe humana, desde su dispersión en la niebla prehistórica, tras seculares reclusiones y extrañamientos que generaban una tajante división del hombre con el hombre, en que la extranjería o “barbarie” devoraba casi la semejanza, se eleva sobre equivocidades y asiste al poderoso despliegue masivo de la historia universal. Ahí está, a la vista de todos, envolviendo, irrumpiendo con su fragor y conflictos en la familiaridad de cada momento. La penumbra esfumada y añeja de la historia universal se plasma y ostenta torrencialmente sobre el trajín diario, camina y perora con nosotros, contra nosotros, entre nosotros, y la canción popular repite por doquier que el mundo es uno solo y no tiene más fronteras.

Así, la reflexión por la historia universal deja los claustros y cenáculos y se trasmuta en cuestión inmediata de todos y cada uno. Nadie ignora su inmersión y participación en la historia universal. No hay excusa para lo obvio, y cada actitud y decisión nuestra –aún la más ínfima- la implica e involucra, está comprometida con sus preguntas.

No es ya asunto demasiado “alto”, puesto que todos estamos de hecho a la altura de la historia universal. La Ecúmene es una fatalidad en toda opción. Alcanza a todos y está al alcance de todos. Nada más vulgar que la historia universal y la referencia a ella de nuestros actos. Pero esa vulgaridad casi estridente alberga los más callados enigmas, todos los secretos del hombre y para el hombre. En su inmediatez vulgar y evidente encierra bajo siete sellos el sentido de todo lo tenebroso, de toda maravilla, y todo el misterio del ser y destino humano.

La historia universal masiva de nuestros días engulle como tromba las naciones. No distingue costumbres venerables de modas, ni vejez de valor con la lozanía de su permanencia. No reconoce unánimes jerarquías posibles de valor. Los Beatles pueden creer por entusiasmo ser más populares que Cristo. La cercanía caótica de todos multiplica las velocidades, acrecienta las mezclas y tensiones, entrevera niveles de profundidad con slogans propagandísticos y confunde las vigencias. Un pesimista vate rioplatense calificaba al siglo de “cambalache”. Explosiones remotas amplifican sus ecos y aturden los cuatro puntos cardinales, exigiendo tomas de posición. Así, las tragedias de nuestro tiempo son mundiales, y ante ellas la inocencia o el repliegue un lujo estéril y utópico.

Pareciera que aún el gigante de la historia universal se despereza, que no está a su nivel y buscará su propia estatura, y que está emergiendo, haciendo saltar los cauces de los riachuelos provincianos, pero como impulsado y trabado a la vez, forcejeando entre naciones aspirantes a elevar su particularidad a imperio mundial y naciones en pos de su liberación y reagrupamiento protector. Sistemas de vida, sistemas sociales, creencias, ideas, gustos, dividen los campos de muchas maneras. Sólo hay como la unanimidad mundial del miedo. El miedo a la Bomba y sus megatonnes, que simboliza y hace palpar la inminencia posible del fin absoluto de la historia y del hombre: eso también está allí, a la vista de todos.

El tema enigmático y siempre rechazado a trastienda de la vida cotidiana, es decir: la escatología, los días y cosas últimos, el término de la historia, cuestión apocalíptica de donde caen al hombre “todas las tormentas”, ha retornado a nosotros con toda su inaudita majestad. Ya no hay coartada. La muerte de cada hombre no puede separarse de la muerte de la Humanidad. La supervivencia de fama y obra, es tan caduca como el hombre mismo y como la especie misma. La Bomba no deja el margen de olvido de una postergación de unos cuantos millones de años que la ciencia puede prever para la extinción de la Humanidad, cuando el Sol apague y la Tierra enfríe y quede inanimado rotando en los espacios helados. Ese fin, de tan distante, facilitaba al hombre la ilusión de que no era fin, y podía confiar su inmortalidad a una hipótesis de la Humanidad. Ya no es esa la situación contemporánea, ni lo será en el futuro. Si la melancolía de Valery por el ocaso de Europa le hacía vislumbrar que “las civilizaciones son mortales”, hoy la evidencia es más grave y radical: sabemos que la Humanidad es mortal, que eso es ya una inminencia, que no lo es menos que la muerte individual de cada uno y que puede coincidir de hecho con la muerte individual de cada uno. En esencia, no hay diferencia entre la muerte individual y colectiva. En cada hombre muere la Humanidad entera. En cada caminante, termina el camino. Esa perenne verdad paradójica de todos consabida pero resistida, hoy nos es concretamente incontrovertible.

Si la primera guerra mundial dejó claro el saber que las “civilizaciones son mortales”, la segunda guerra mundial nos dejó frente a la “Humanidad mortal”, hecho ante el cual el primero se desvanece como majadería ¡qué minúscula queda la preocupación por la “decadencia de Occidente” ante la suspensión de todos los caminos!

Pero además no es un fin cualquiera, un corte azaroso del camino. No es cuestión de un ciego accidente cósmico, que relevaría al hombre de responsabilidad. Todo lo contrario, el progreso indefinido de la ciencia humana pone al hombre en capacidad concreta de dictar su propio fin. Ya no es posible suponer exclusivamente que la empresa humana se pueda interrumpir desde afuera, por un acontecer extraño, sino que manifiesta con intensidad nunca igualada que el destino del hombre y del espíritu, en la historia está en manos del hombre, aún para su catástrofe. ¿Quién se atrevería entonces a asegurar el caminar sin fin, el Progreso Indefinido, como destino del hombre? Durante siglos millones de humanos perecieron por falta de energía utilizable para su sobrevivencia. Hoy paradójicamente, a ese hecho pavoroso de la escasez energética mal distribuida frente a una demografía ascendente, se agrega el peligro derivado del exceso de liberación de energía, producto del hombre y a disposición del hombre. Ni por falta ni por abundancia, debilidad o poder, escapa el hombre a su radical contingencia, que sólo cambia de fisonomía. La historia universal nos envuelve así de tal manera con su peso que ante ella y por ella, nadie puede ser inocente ni alegar ignorancia invencible, todos somos responsables, en la medida que corresponda, y por ende posibles culpables.

La reflexión común, vulgar, espontánea, pone temáticamente, de un modo u otro, la historia universal. Pero eso equivale necesaria y simultáneamente a “con-poner”, aún de modo virtual, atemático, la filosofía de la historia. Claro que si el hombre es por esencia caminante y la historia su caminar, todo lo que el hombre piensa y hace son avenidas del camino. De algún modo, todo pensar dice de la historia. Así, filosofía y ciencia; economía y sociología; ética, política y religión no son más que comprensiones de tales o cuales perspectivas y proyectos de camino. Pero es la filosofía la que pretende totalizar con los ojos de la razón, desde los supuestos más universales del camino y su sentido. Inteligir de la forma que fuera, con la modestia o ambición que fuere, la historia universal, o alguno de sus fragmentos, es reconocer, suponer, postular, afirmar, una filosofía de la historia. Nada es pensable sino desde principios o valores últimos, actual o

potencialmente presentes a nuestra conciencia [1]. Si la historia universal es lo “dado” a todos, lo pensado acerca de ella, lo decidido en y con ella inevitablemente, en cuanto reflexivamente consecuente y global, se autodesigna filosofía de la historia. Si la filosofía de la historia es el verdadero nombre de la reflexión acerca de la historia, de su co-significado, si ella es una tarea común a todos, irreprimible como la historia misma ¿le será por ello posible desarrollarse sistemáticamente, alcanzar conclusiones firmes o remontar a los principios? Su necesidad, la de totalización de la conducta humana, ¿tendrá como premio el éxito o el desaliento? La historia universal pone la necesidad de la filosofía de la historia, pero ha convertido ya en mera historia a muchas filosofías de la historia. Innumerables teorías del camino se vuelven polvareda del caminar.

En su propio movimiento, pareciera que la historia universal ha hecho trizas a grandiosas filosofías de la historia, enclaustradas y satisfechas en una inmanencia en que la humanidad se postula el Sujeto absoluto de un actuar histórico divinizado, al estilo de Croce, Gentile, y tantos otros. Pues hoy nos damos de bruces con la radical contingencia de ese Sujeto absoluto, en cuyo sedante regazo nos movíamos. La Bomba contribuye a poner a la luz la vanidad de muchas filosofías. Además, las hecatombes mundiales y el sufrimiento irrescatable que arrastran consigo, han disuelto presuntuosas síntesis del idealismo (y su reverso, el positivismo) ya en nihilismo existenciales de diversa índole, consternados por la presencia opaca e irreductible del fracaso, la caída, la muerte; ya en el nihilismo aséptico y confortable del positivismo lógico, que se instala en la paz neutra de la sintaxis y sus reglas. La brutalidad fáctica omnipresente en su vulgaridad despide a la buena conciencia de filosofías de la historia en las que todo finalmente se salva, concilia y resuelve en la ley interior e impersonal de la inmanencia misma, como totalidad en proceso que se cierra sobre sí misma. La verdad de su cerrazón sólo puede ser muerte y ausencia de sentido.

Desde esta nueva situación contemporánea, que no hace sino más patente e insoslayable lo latente trágico de toda situación humana posible, el argentino Víctor Massuh [2] constata el desfonde de la filosofía de la historia, que se deroga en un doble resquebrajamiento: por un lado, la reaparición actual y pujante, ayer nomás insólita, de la teología de la historia, y por otro, la proliferación avasalladora de la sociología —ya enemigas entre sí, ya aliadas— han destronado a la filosofía de la historia. ¿Qué tiene de común esa disyunción extremosa que extermina a la filosofía de la historia? Pareciera que lo común fuera caracterizable por una desconfianza de la razón de su alcance ontológico y capacidad auténtica para lo universal. Pareciera denotar una crisis de la razón [3].

El signo observable de nuestros días, dice Massuh, es la filosofía de la historia desplazada por la sociología y la teología. Pero es un signo que no deja de hospedar un enjambre de ambigüedades. En un extremo, el sociologismo erigido en principio y juez, no es más que la imagen desvaída, el yermo empirismo, en que sobrevive solapadamente la filosofía de la historia como pura inmanencia. El sociologismo actual es —en su dimensión radical— mera decadencia (degradación, caída de grado) de la filosofía inmanente de la historia en positivismo pedante y académico. En su pretensión racional de verificación concreta el sociologismo padece de una irrealidad fundamental, a pesar de su aparatosidad matemática, que debería hacerle envidiar la vocación de concretez de su progenitor especulativo. Claro que la especulación robusta, en cuanto sólo puede descansar en los fundamentos, ahuyenta mediocres empirismos de segunda mano que se ahogan en lo descriptivo. Las más de las veces nos tenemos que ver con sociologías que no son sino miseria de la especulación, a la que desprecian y querrían poder desembarazarse. No es cierto pues que la sociología haya sustituido a la filosofía de la historia,

sino que la prolonga exangüe, con virulencia de epidemia. No hay sociología capaz de autofundamentarse y por ello, subalternada, requiere ser justificada en sus categorías por la filosofía de la historia o, más aún, por la ontología. En cuanto al otro extremo, tampoco verificamos la observación de Massuh en su escueta significación. ¿La teología es enemiga de la filosofía? ¿En qué sentido? ¿A qué nivel? Es un hecho el actual retroceso de la filosofía de la historia, pero ¿puede bastar para decretar su quiebra? Massuh se basa en un malentendido o petición de principio, puesto que parte de la identificación de filosofía de la historia con filosofía de la inmanencia. Pero esto no es verificable ni históricamente, ni teóricamente, los ejemplos sobran y no puede cerrarse a priori la posibilidad de una filosofía de la historia de suyo abierta a la trascendencia, y donde la razón desde sí misma pueda disponerse a la inteligencia de la fe. Como anotación, digamos que el propio Massuh en su obra termina negando la teología de la historia en cuanto consentimiento y entendimiento de la Palabra de Dios, revelada en la historia, y elabora por lo contrario una teología natural. ¿Y qué es eso sino filosofía? Comenzar por negar y terminar afirmando lo que se niega no es una congruencia. Teología no dice necesariamente más allá de la filosofía. Teología la hay de la razón, y la hay desde más allá de la razón, en la razón de la fe. Dos formas de teología radicalmente distintas, que no es lícito confundir. En tanto Massuh queda centrado en una teología natural, hace sólo filosofía de la historia, aunque no filosofía inmanentista. Pero dejemos de lado esta cuestión y tómesese como disquisición al sólo título de visualizar mejor los datos y problemas de nuestra circunstancia histórica.

Sin embargo, esta perspectiva general es aún incompleta, pues no es verdaderamente mundial. Hay sí como una retirada de la filosofía de la historia, formalmente considerada, pero ésta no es universal. Es sólo, y literalmente, la mitad de la verdad, ya que una gran parte de nuestro planeta ha tomado como guía una muy precisa filosofía de la historia: el marxismo. Se trata aquí de una filosofía de la inmanencia, cuya ontología fundamental es el materialismo dialéctico y cuya filosofía de la historia es el materialismo histórico. Una ontología y filosofía de la historia que unifica orgánicamente economía y política, antropología y sociología. Que es filosofía tanto como sociología, economía y política. Esta unidad le proporciona un poder detonante, ligado a un mesianismo terrestre, a una especie de teología invertida y secularizada que aspira a la cabal realización práctica de la Civitas Dei en la inmanencia. La Ciudad de Dios pone al hombre más allá del dominio de la contradicción, es sociedad en plenitud de justicia y amistad, y se constituye así en imantación, fuerza de toda fuerza, sentido de todo sentido, y esto ocurre aún bajo figuras que la encubren y a la vez delatan. Pero prescindamos de este aspecto religioso. Claro es que el propio marxismo tiene por rasgo oscilar entre ciencia y filosofía, sin delimitar bien sus campos, y hasta se sirve de esa imprecisión para criticar a las otras filosofías como poco científicas y al cientificismo como poco filosófico. A su vez los científicos ven al marxismo como incurablemente metafísico y ontológico, así como los filósofos lo detectan como metafísica incurablemente lastrada de cientismo. Ciencia positiva y filosofía, unificadas por el marxismo, desgarran a éste —a la vez que le proporcionan fuerza— en una bipolaridad no resuelta, y le hacen inclinar ora hacia un idealismo dialéctico, ora hacia un mecanicismo vulgar. Filosofía “y” cientismo recae en filosofía “o” cientismo. En la inestabilidad de su confusión. De todos modos, el marxismo se nos aparece como la más potente filosofía inmanentista de la historia, y con tal vocación y esfuerzo sintético, que no tiene paralelo contemporáneo. Es una respuesta global que, más allá de sus defectos, se presenta como una exigencia que no puede afrontar ni la teología sola, ni la ontología sola, ni la sociología sola, ni la economía sola, sino que requiere y pone a la luz la índole misma de toda auténtica respuesta: que debe ser total, unificadora, sintética y advierte que tal vocación no se puede escamotear ni frustrar en vano. Respuestas o críticas parciales, por más exactas que fueren, no pueden trascender al marxismo como realidad global, y es lógico que sea

así. A una integridad sólo le hace justicia otra integridad. Aunque integridad no dice necesariamente monolitismo, que es su arterioesclerosis. La integridad convoca de suyo una trascendencia creadora, y por ello es las antípodas de lo monolítico.

Ya se puede resumir el esquema de nuestra situación intelectual, de las teorías del camino que se nos proponen. Esta segunda mitad del siglo XX nos muestra a la Filosofía de la Historia como uncida al carro de otros, asumida, devorada o despedida sin levante. La bipolaridad imperante podría formularse en su máxima tensión por la doble tendencia a una teología de más en más bíblica, supranatural, y a un naturalismo de más en más marxistizante. Y estos dos polos, de más en más, imantan o repelen un mar de sargazos, un vasto, impreciso, incontable, ubicuo centro constituido por las ciencias sociales –en su más extensa acepción e incluyendo los ámbitos humanos que suponen– en la medida que, al no hacer conciencia refleja y metódica de sus a priori ontológicos determinantes no se saben a sí mismas “segundas”: pueden creerse “primeras” y decaer en la blandura invasora y grotesca del sociologismo en alguna de sus múltiples formas o acentos (geográfico, económico, técnico, estadístico, etc). Y aquí se llega a lo más candente de nuestro tiempo, se pone el dedo en la llaga. Frente a los innumerables modos de sociologismo, el marxismo tiene la superioridad de saberse, claramente, filosofía de la inmanencia total. Que cada uno sepa lo que es, es condición necesaria para una relación auténtica. Pero, teología y marxismo ¿no configuran el abismo insalvable y excluyente de los extremos? ¿Oposición de contradicción o de contrariedad? ¿Habrá sólo guerra a muerte entre ellos? ¿en qué sentido? ¿Bajo qué aspectos? Teología y marxismo tienen en común ser a la vez “crítica del Cielo” y “crítica de la Tierra”. ¿Cómo plantear un diálogo real, tal como pide por él nuestro tiempo? Pareciera que la dirección del diálogo estuviera dada por la índole propia de los opuestos. Diálogo verdadero es comenzar por lo más radical del otro, y por ello si el marxismo no replantea su crítica del cielo a la altura de la teología contemporánea, y la teología su crítica de la tierra a la luz del marxismo, no habrá diálogo posible. La verdad de los opuestos exige que los dos entrecrucen, en dirección inversa, una nueva “crítica del cielo” y una nueva “crítica de la tierra”. Quizá la crítica de la Tierra requiera al Cielo, para poder constituirse como crítica de la Tierra. Quizá la Tierra en soledad deje inane y superflua a toda crítica que no se asiente en el Cielo. Quizá la crítica del Cielo que no se reasuma como crítica de la Tierra, se niegue a sí misma y niegue al Cielo [4]. Pero además un diálogo supone que entre el Cielo y la Tierra no sólo hay salto, apuesta o gracia, sino que en su distancia infinita caben mediaciones realizables por el hombre. Y aquí la razón, esencial capacidad de mediación ¿tendrá un rol en todo esto? ¿La filosofía de la historia podrá decir también su palabra?

La historia universal masiva nos pone de cara al destino humano, a sus caminos. Toda la historia es crisis, pero hay lapsos en que su carácter crítico parece arremansarse y reposar en establecimientos acatados y vividos como normalidad por la mayor parte de una sociedad. Sin embargo, la crisis larvada que implica el flujo mismo de la historia irrumpe siempre otra vez en la conciencia al menor descuido de los hábitos e instituciones. Las crisis cambian de forma, ya que ellas mismas son historia, y la puesta en cuestión mundial de los hábitos de todas y cada sociedad, el problema de los valores de ese fluir en que se genera y corrompe la vida, nos pone al nivel de una crisis generalizada tanto como la unificación misma de la Tierra y el acontecimiento posible de la Humanidad muerta. Nos instala en una normalidad crítica que impregna la vida cotidiana. Sólo hoy la Humanidad, alcanzando su propia identidad, tiene correlativamente a disposición su suicidio. Pasamos de la probabilidad efectiva del suicidio de un hombre al del hombre en su conjunto, y así resuenan otra vez las profecías del apocalipsis, de los días últimos, y el fin de la historia con su ígnea y gélida presencia transita de lo remoto a lo próximo. Esto no modifica sustantivamente las arcaicas preguntas, que sólo reaparecen con

nuevo relieve. La Humanidad en su impulso, recogida en sí, inicia el asalto a los espacios siderales cuando la Tierra amenaza de estallido y topa, una vez más triunfadora de la naturaleza, con el misterio del Fin y del Sentido. Pero simultáneamente la historia universal masiva se dilata sobre su propio pasado y nos replantea nuevamente el oscuro enigma de los Comienzos y la filogénesis de cosas, hombres y culturas. Pareciera que fin y origen van siempre, fraternalmente, de la mano. Es que la identidad última de toda crisis del hombre, es la cuestión del comienzo y el fin y su sentido, en una única textura significativa.

Todos los pasados nacionales se refieren a nacimientos en el río ramificante de la historia universal. Esta no permite ramas sueltas, autonomías monádicas. No es tampoco un continuo, sino que su propia continuidad está gestada a través de rupturas, recomienzos, novedades. Acercarse a los comienzos es penetrar en un tiempo grávido de frescas promesas, pero que se da como lo ya comenzado y marchito. Hace apenas dos o tres siglos que el pasado se nos viene abriendo en su hondura inquietante. El caminar moderno reanuda y explora las viejas sendas olvidadas. Así el europeo, primer protagonista fáctico de la historia universal del hombre, ante la variedad infinita de pueblos primitivos ágrafos y ruinas elocuentes de altas culturas sumergidas, que en su dinamismo imperial descubría en extensión y profundidad temporal, osciló en su capacidad de comparación entre lo uno y lo múltiple, y se erigió en norma unificadora de toda historia, reduciendo su totalidad a mero antecedente, o quedó deleitado y paralítico en la forma original de cada cultura develada. A un primer monismo centrípeto y presuntuoso del europeo, que se veía a sí como eje y cima del camino, sucedió un pluralismo centrífugo de las culturas independientes y la morfología equívoca reemplazó al proceso unívoco. Al egocentrismo, el pluricentrismo. Hoy, la acumulación de información y la investigación han progresado tanto que permiten rescatar en los pueblos del pasado, en confluencia de arqueología y etnología, forma y proceso, estructura, función y distribución, y facilitan un cierto equilibrio pendular al pensar histórico que a través de la diferencia reencuentra la unidad, y muestra la historia como radicalmente analógica y analogante. Pero la historia universal no sólo nos abre de par en par la bullente y ubérrima exuberancia de la analogía, identidad de la diferencia y diferencia de la identidad que constituye toda dialéctica y sus formas de oposición, sino que nos remite provistos de nuevos instrumentos de medición temporal objetivos a historiar y fijar las edades de las cosas.

Una de las novedades más vulgares e importantes de nuestra historia universal masiva es la antes inconcebible capacidad cronológica objetiva efectivamente realizable por el hombre. El hombre historiador es primariamente cronologizador, y toda realidad móvil cronologizable. No hay historia sin transformación, sin el irrevocable e irreversible aparecer y perecer, ni tiempo sin movimiento, como define con exactitud Aristóteles: tiempo es la medida del movimiento según el antes y el después. El tiempo es un fluir que implica de sí magnitud, sin caer en confusión espacial como algunos creen, y ha sido el avance de la astronomía y la reciente física atómica – ej. el carbono radioactivo con su isótopo C.14- lo que ha provisto al hombre de instrumentos de medida temporal tan precisos y seguros, que el tiempo como número ha penetrado la más recóndita movilidad macro y microcósmica, y nos hace seriar y fechar las formas emergentes en su orden de sucesión con justeza creciente. La estrecha alianza de cualidad y cantidad posibilita la ordenación de lo caminado y la elaboración de la prospectiva probable de las flechas del caminar. Así, la historia universal masiva en su vulgaridad nos es dada a todo lo largo y lo ancho como evolución. Historia universal y evolución se connotan de algún modo. Pero la idea misma de evolución de más en más generalizada, es hallazgo y acuñación impensable sin el perfeccionamiento instrumental objetivo, sin el afinamiento de los relojes de los siglos XVII y XIX. Incluso la posterior extensión cósmica de la evolución está esencialmente ligada a la

capacidad cronométrica del hombre que temporaliza objetivamente al movimiento. Excavando en las cosas con buenos relojes, manifestamos su tiempo comprimido, y el viejo fijismo se revela como mero defecto de cronómetros. Aquello que los antiguos por insuficiente instrumental no percibían en movimiento y no podían cronologizar, lo consideraron consecuentemente esfera inmóvil, como el firmamento. Sólo reconocían la antigüedad de los movientes en tanto pasibles de algún modo del número de tiempo que eran entonces capaces objetivamente de contar, y sus medios eran extremadamente precarios por su astronomía incipiente o por duraciones representativas de genealogías dinásticas poco rigurosas. Los antiguos no sabían de tanta antigüedad como los modernos, que además son más precisos en antigüedades que los antiguos. Nuestras magnitudes temporales dejan deleznable y diminutas las antiguas. El movimiento generalizado no ha dejado ninguna esfera inmóvil en el cosmos –como creían los antiguos e incluso los modernos hasta hace poco, con el espacio y tiempo absolutos- puesto que de más en más somos más aptos para cronologizar de algún modo todo movimiento, siempre en términos relativos. Esto importa en razón de la crisis que en el siglo pasado hizo saltar seculares representaciones cronológicas, en especial vinculadas al Génesis bíblico, y que dio lugar a los más burdos y persistentes equívocos de tirios y troyanos al punto que causan asombro, generándose las más falaces antinomias como las de Evolución y Creación. No son por cierto conflictos y superación de calendarios vetustos lo que dará respuesta, positiva o negativa, a la magna cuestión de la Creación. Ninguna cronología muerde la cuestión misma del Génesis, ni vulnera en su esencia sus mitos. Lo que ahora interesa es simplemente señalar como la historia universal masiva que nos envuelve ostenta un unánime rostro evolutivo, y que ese es un dato que toda filosofía de la historia deberá elucidar y justificar. La evolución también nos es una evidencia masiva, que exige la pregunta por sus condiciones ontológicas de posibilidad e inflexiona de sí al pensar sobre los Comienzos. La evolución nos pone de nuevo en pos de los comienzos, y quizá la regresión evolutiva nos proyecte a los fines, apuntando la hechizada circularidad de fines y comienzos. Nacimiento y fin nos son siempre inminentes, y la vida su rodar.

Conviene sin embargo dar un paso más, para una más particularizada noción de nuestra circunstancia y de sus requerimientos para una auténtica filosofía de la historia. Así, rozaremos la temática diluvial del desarrollo, que es como decir la evolución bajo la decisión humana. A la vieja historia sin historicidad, de ciclos y repeticiones arquetípicas se le opone cada vez más, a pesar de retrocesos parciales, la vivencia de la historia como progreso o desarrollo. Pero no debemos dejar que la idea de “desarrollo” se fosilice y es indispensable proceder a su deshielo, condición previa en todo planteo.

Camino y caminante reciben, según hombres y épocas, calificativos y valoraciones distintos de modo preferente. Un ejemplo de fácil evidencia: el caminar como “peregrinaje” o “desarrollo”. Los términos tienen una resonancia y evocan inmediatamente un contexto casi nada equivalente. Hoy no es moneda corriente, no apreciada, el “ser peregrino”, sí en cambio el “ser desarrollado” (de la personalidad, de la sociedad). Estas palabras albergan significados y proponen tareas al caminar que se nos aparecen separadas, remotas, aunque a una mirada brevemente más atenta no necesariamente comunicables. Puede que se impliquen, que se recubran y sólo para el hombre peregrino la aventura del desarrollo tenga sentido, o no, y se repelan mutuamente como es creencia difundida. Lo notorio en nuestra sociedad, en la historia universal masiva de nuestros días, es que sólo una minoría se cree peregrina y casi todos sí desarrollistas. Me refiero, se entiende, principalmente a los sectores que más inciden o saben de la historia contemporánea, y no a la innumerable muchedumbre que la padece. Así, no sólo hay visiones y planes de caminos múltiples, sino también excluyentes, enemigos en su

convivencia. Esto es una banalidad, pero si hay que pensar algo es de buen sentido arrancar desde las banalidades y precaverse de no saltarlas, incluso para extirparlas, si fuera justo. Perogrullería es recordar que el camino ha sido y es vivido e interpretado como vía de valores contradictorios: de santidad, nirvana, voluntad de poder, mito de Sísifo, construcción de una sociedad justa, señorío de la naturaleza, acontecer lúdico, etc. Que el acento de esos modos del caminar es ya social, ya individual. Y que a la vez las relaciones entre camino y caminante son harto complejas, y oscilan entre los polos de libertad y destino: el camino como determinante – biológico, económico, providencial- del caminante, o de éste como autodeterminador de aquel. Sin ideas claras y distintas, en el mayor grado posible, sobre todo esto, sin criterios ordenados para orientarse en el entramado de las situaciones concretas, no hay política racional, coherente, es decir, arte del camino común de los hombres.

El tan mentado Desarrollo es una teoría y práctica del camino. Una de las formas de valorar y proponerse el camino que hoy tiene mayor vigencia, a tal punto que permite la más aceptada escala divisoria del planeta en naciones desarrolladas y subdesarrolladas. Es un marco de referencia normal de las apreciaciones sobre diversas situaciones históricas, así como antiguamente la discriminación podía ser entre países cristianos y paganos, católicos y protestantes, etc. Pero a la vez pugna con otros criterios contemporáneos a los que pretende suplantar o diluir, el de naciones imperialistas y coloniales o proletarias, capitalistas y socialistas, etc. O sea que es una medida de valor reconocida, pero ambigua, sujeta a variantes de importancia e incluso totalmente cuestionada por otras, que la señalan como mistificación. La lucha de hombres y filosofías se traduce también en guerra de palabras. Sin embargo, tantas gentes están impregnadas pacíficamente de la idea de desarrollo, que les parece una evidencia natural desde la que se parte, y nunca una interpretación a conquistar, depurar y justificar, como una opción política, social y filosófica entre otras. Su habitualidad ofusca su opacidad, su nula patencia como dato bruto, primero, indiscutible, si no es a partir de determinadas concepciones del hombre y del mundo. Pasando a un extremo: para un budista, el “desarrollo” es muy otro, y el actual sería como el más reciente juego de abalorios del velo de Maya. No se trata pues de “agregar” o “reforzar” con nuevos motivos el desarrollo ingenuamente supuesto, sino de justificarlo, promoverlo o anularlo desde su raíz.

Podría sostenerse legítimamente que las vías del “Yang” y “Ying” de Lao Tse, concordes con el andar indescifrable del cosmos en su plasticidad rítmica, “formas que caminan sobre el abismo”, o los Ejercicios Espirituales de San Ignacio, son también teorías y prácticas del desarrollo, pero no es ésta acepción la ahora tópico [5]. Empero, nos es forzoso no perder de vista su parentesco, sus tangencias o intersecciones, so pena de incurable superficialidad en la existencia y dimisión de la razón a su intrínseca exigencia de unidad. ¿Cómo se comunican o se separan los sentidos polivalentes del desarrollo? ¿Qué equívocos y analogías guarda este frondoso concepto? ¿Cómo se organiza? Sólo el prolegómeno sistemático de una filosofía de la historia avenida con la realidad y la razón debrozará las rutas. Orden y razón son hermanos, a pesar de la usurpación reiterada que efectúan caricaturas de orden que son escándalos de la razón, del juicio y la justicia. Sin ellos, los fuegos fatuos y epidérmicos del eclecticismo continuarán estragando toda inteligencia católica de la realidad. Sin principios, y mediación adecuada entre hechos y principios, la historia se disuelve en un conglomerado irracional, y toda acción en pereza de pensamiento, facilidad de sentimiento y mala fe. Pues la fe ilumina la razón, pero no la sustituye ni la deja de lado. Es más, sin razón la propia fe pierde su asiento para siempre. Si la razón y su vocación universal de comprensión y explicación fuera superflua, también la fe. Todo irracionalismo, aún religioso, es contrario a la fe. Y hoy, la racionalidad cojitranca del

Desarrollismo amenaza con una nueva versión de la enemistad contra la razón, y por ende contra la fe. Pues ambas son para descubrir y revelar la verdad y su unidad, no para ocultarla.

¿Qué se entiende por Desarrollo? Ante todo, el pasaje de la Sociedad Agropecuaria a la Sociedad Industrial. Ese es el hecho dominante y avasallador en el último siglo y medio, trasmitiéndose hasta el último rincón del planeta. La alianza de técnica y ciencia pone al hombre en capacidad de disponer de una productividad tal, que las viejas escaseces ya dejan de ser un fenómeno “natural” para serlo “social”. Las sociedades de escasez vislumbran efectivamente sociedades de abundancia. Y el reciente Concilio Ecuménico Vaticano II nos indica la primera respuesta global de la Iglesia a las nuevas condiciones y exigencias de la Sociedad Industrial y su ruptura definitiva con los ingentes lastres que hoy le suponía el haber transitado casi dos milenios entre sociedades urbano-agrarias. Toda una serie de formas sociales y climas mentales salta a pedazos para siempre. La dinámica y transformaciones propias de la sociedad industrial visualiza una experiencia concreta del progreso, ya un tanto descargado de connotaciones metafísicas y neutralizado y hasta anemizado por la versión más tecnócrata del Desarrollo. El secular mundo agropecuario, pausado, resignado, cíclico, con la vivencia del eterno retorno estacional y de que “nada hay nuevo bajo el sol”, trababa el mensaje comunitario, universal, y escatológico del cristianismo al que se le hacía difícil su expansión, salvo para pequeñas comunidades o experiencias individuales. La historicidad que pone a la luz la sociedad industrial, por el contrario, impulsa sus potencias profundas y ecuménicas a la Humanidad entera. Del acento tradicional se pasa al profético. Del “corsi e recorsi” de Vico, del tradicionalismo de José de Maistre y Donoso Cortés, sumergido en pautas agrarias, al evolucionismo exultante de Teilhard de Chardin en que todo se pone en movimiento hacia el Alfa y el Omega, y la sociedad se hace sociogénesis; la antropología, antropogénesis; y el cosmos, en cosmogénesis. No afirmo, por cierto, que estos autores mencionados a título de ejemplo sean plenamente representativos de la mentalidad de la Iglesia en sus diversas etapas: sólo nos basta su elocuencia. Hay muchas más cosas en el cielo y la tierra, que las que entran en un ejemplo. Pues la tensión entre institución y acontecimiento rebasa en mucho la de los mundos agrarios e industriales, aunque los modos específicos en que hoy se plantean evoquen esa tirantez.

La ideología del desarrollismo, expresión de un ímpetu modernizador, se caracteriza también por el escamoteo, a través de su alambicado lenguaje, de las estructuras de violencia en la sociedad. Es demasiado habitual para no ser sospechosa la recaída del desarrollismo en una imagen rosa del progreso, en que los parámetros y cuantificaciones encubren una satisfecha mala conciencia y fuga ante el horror y terror inherente a lo histórico, ante la desnudez del significado y mecanismos de la explotación del hombre por el hombre. Es que el mal pone en peligro a quien lo denuncia, o simplemente lo ve. Los bienes del mal alimentan toda complicidad, y ese parece ser el destino de los nuevos consejeros del Príncipe. La percepción del mal operante en la historia, la responsabilidad por la privación de ser del prójimo, la culpa, parece desvanecerse en un juego abstracto y combinatorio de “factores”. El gran pecado del Desarrollismo parece ser escapar al pecado en la historia. Desvanece así la esencia moral de toda institución y sus relaciones, para luego pretender subsanar esa previa “desmoralización” de la realidad humana y sus objetivaciones, con una monótona e insufrible casuística moral descarnada. Es la recaída en la separación idealista de “ser” y “deber”. Al igual que los declamadores que rasgan vestiduras y nada entienden, degrada la eticidad concreta que es la historia, en moralismo. Esquivar el signo de contradicción entre los hombres, disipar el pecado, es también evacuar la Cruz. ¿Qué puede ser un Desarrollo evasivo de la crucifixión de la historia, sino mistificación? Pues atender la intimidad del Desarrollo es descubrir a la historia como escándalo. Y escándalo quiere decir: las piedras en el camino, aquello con lo que tropezamos y

nos hace caer, o nos desvía, nos aparta del fin, aborta nuestro nacimiento. Nadie puede osar hablar de la paz, sin penetrar en la guerra. Toda la vida humana, social, es ámbito de contrariedades, dialéctica de posesión y privación, relación y contradicción. Vida social es guerra, madre de todas las cosas, como el amor. Toda la historia, sus logros y fracasos, lleva inscripta en su frente: peligro de muerte, como el amor. Tal el escándalo supremo, el agujijón de la muerte como motor omnipresente de la vida, en la raíz de lo mejor y lo peor. Porque muere, el hombre oprime; porque muere, el hombre se rebela; porque muere, hay terror, avaricia, esperanza. Guerra, amor y muerte, trilogía inseparable para nosotros, atraviesan y mueven la historia en un abrazo tan fuerte, que el uno intercambia de continuo sus rostros con los otros. La ambigüedad humana para el bien y el mal configura las instituciones, pero siempre bajo el rostro del bien, pues el mal de suyo no tiene ninguno. Siempre algún bien contra el bien, que es la vocación universal del animal racional como ser político. Si toda vida es social, la justicia y el pecado también. Y por ende las instituciones, impregnadas de pecaminosidad, pueden conducir a los hombres al mal, a la privación de ser. Así, negar la lucha de clases, intrainstitucional, la guerra del hombre contra el hombre objetivada en formas y mecanismos sociales, equivale a exiliar de la historia al pecado y recluirlo en el individuo a solas, lo que es pecado propio de las clases dominantes. Luchar contra el pecado, es analizar y rehacer las instituciones, los hábitos y su dinámica. Toda revolución institucional es revolución moral. Y por ello la política es plenitud de quehacer moral, trato con el prójimo de acuerdo a la exigencia universal de la razón, contra toda pasión de particularidad. Por eso, nos dice Jolif, “Santo Tomás, reflexionando sobre la naturaleza de lo político, lo hace aparecer como una génesis del hombre” [6].

No hemos apuntado más que algunos hechos, de extrema vulgaridad, que denotan la urgencia de una filosofía de la historia, que es como decir, de una comprensión metafísica básica para una política auténticamente racional. Ya hemos visto que la tentación actual de los cristianos es yuxtaponer a una visión de lo real empirista, desmoralizada y desontologizadora, las categorías bíblicas. Se quieren anudar dos positivismos muy distintos, y radicalmente incompatibles. De tal modo, el fecundo retorno a las fuentes bíblicas puede esterilizarse si ignora y sustituye a la razón y la estructura metafísica-ética de la historia concreta. Se da el salto mortal de una pura positividad histórica a una pura positividad teológica, desconociendo la índole y mediación metafísica de la realidad misma, y por ende de toda política. Se pretende conjugar la dramática teología bíblica con el mundo higienizado de tecnócratas y sociometrías. Puede anticiparse un producto híbrido y de escasa viabilidad.

Sólo el objetivismo dramático de una verdadera filosofía de la historia, tarea de la razón para iluminar el entrelazamiento de las dialécticas terribles –del hombre con el hombre, la naturaleza y Dios- en la historia política, se convierte en radical apertura metafísica, mostrando la dirección de la historia a través de sus recurrencias y azar. Seguramente el hombre no es inmediatamente racional, sino tensión hacia la Razón –por ello hay también historias de la razón- y así podremos descubrir, apenas se ahonde, que “la esfera política es la mediación del hombre hacia un Universal que no puede ser sino transhistórico” [7].

Pero es necesario reiterar finalmente que, si hay que abrir un diálogo, es decir, una crítica a filosofías de nuestro tiempo, tapiadas al cristianismo, no es suficiente invocar la fe religiosa para poner en claro los errores cometidos por ellas, ni apoyarse en la Escritura para rectificarlos. Es tarea de lo que nos es común con nuestros contemporáneos de la edad industrial: la razón. A la postre, sólo la razón puede discutir con la razón, y prepararse para recibir el Verbo.

La razón desemboca en el Abismo y allí cesa de interpelar a Dios, para oír. En la perfección de la fe, sabrá de Cristo, Camino, Verdad y Vida. Amor que no vino a traer la paz sino la guerra. Y el

vía crucis de la razón humana no habrá terminado sino renacido. Pero sabemos de lo mejor, de imán de la historia, que nos hace soportar el mal, el sufrimiento, el hastío, aceptar la alegría y el deber de luchar por la justicia hasta la muerte. ¿Por qué entonces hay ser más bien que nada? Para que haya personas y comunidad de personas. Sabemos así que la historia universal y cada uno de nosotros no tiene su fin en la muerte sino en la Vida y que su precio es llevar la dignidad de hijos de Dios.

El hombre y su meta. El hombre y su génesis. El hombre y su sentido. Hecho y posibilidad, pasado y futuro, mito y profecía. El hombre, señor, esclavo, amigo. Guerra y paz, amor y muerte. Constelación indisoluble que comprende al presente finito del hombre en la naturaleza, en el movimiento, en el tiempo, es decir, en la historia. Una vez más, y volverán siempre jóvenes, las perpetuas interrogaciones que repone a nuestra mirada y a su modo propio la historia universal masiva de nuestros días. Preguntas del caminante por el camino. Hemos caracterizado someramente sus formas de presencia más universalmente dadas, que configuran como el subsuelo elemental de todo pensar actual, y simultáneamente las tendencias opuestas predominantes que escinden ese pensar contemporáneo de los caminos y que parecieran problematizar la constitución misma de la filosofía de la historia. Para nosotros, la historia como Desarrollo, Escándalo y Juicio es un reto que debe recoger la razón. No hemos dicho cómo, pues eso sería ya entrar de lleno en la filosofía de la historia, y sólo nos hemos propuesto ahora anunciarla, sin pasar el umbral. Sólo se trata de ratificar que la vulgaridad de la historia universal urge al amor incisivo y despierto de la inteligencia.

Notas:

[1]J.H. Nota escribe: “El historiador trabaja necesariamente con una concepción de la historia, del hombre, de la verdad, de la objetividad, en otros términos, él pone un a priori que le conduce y da una dirección a su pensamiento histórico” (Actas XI Congreso Internacional de Filosofía. Bruselas 1953, Vol. III, P. 14). Esto comprende al hombre cualquiera, que a lo sumo será un historiador en rústica. La Filosofía de la Historia está implícita en todo obrar histórico humano, teórico y práctico, y nada más pernicioso para la inteligencia que esquivar el lúcido planteo de sus principios o “a priori”, pues si no queda inclinada en la siempre amenazante pendiente de lo invertebrado. Esta necesidad la expresa agudamente, en su literalidad absurda, la paradoja del marxista Romein: “El mérito de un historiador reside no en lo que él vale en tanto historiador, sino más bien en lo que vale como no-historiador”.

[2] “Sentido y fin de la Historia”. Eudeba. Buenos Aires, 1963. P. 6 y ss. Se trata de un breve libro que bosqueja esquemáticamente lo que el autor entiende son las posiciones de Lowith, Berdiaev, Von Balthasar, Buber, Bultmann, Niebhuhr y Piepper.

[3]“Si numerosos pensadores cristianos, en efecto, no encuentran frente a las filosofías de la historia ateas que dominan nuestra época, otra respuesta que un pasaje inmediato a la teología, si piensan que la revelación cristiana ha vuelto vana o falsa a la filosofía de la historia, es sin duda porque sucumbiendo a un prejuicio muy extendido, han cesado de percibir el carácter metafísico de la política y consienten, así sea inconscientemente, a un divorcio entre las decisiones relativas a la historia mundana y el sentido de la existencia de la fe. Jean Leys Jolif O.P. en su crónica “Saint Thomas, le Fessard et L’Histoire”, Lumiere et Vie N° 49 – 1960. Pág. 142.

[4]En esta dirección valen las magníficas palabras finales de Alfred N. Whitehead en “Proceso y Realidad”: “Lo que se hace en el mundo se transforma en realidad del cielo, y la realidad de los cielos pasa de nuevo al mundo. Por esta relación recíproca, el amor del mundo pasa a ser amor

en los cielos, y desborda de nuevo hacia el mundo. Por ese sentido, Dios es el gran compañero, el sufridor que comprende". ¿Y qué es esto sino la realidad profunda de la Iglesia?

[5]En "La dialectique des exercices spirituels de Saint Iguace de Loyola" "Aubier, 1956" Gaston Fessard reflexiona sobre los momentos y significación del itinerario de esa "dialéctica vivida" y descubre una verdadera fenomenología del espíritu, centrada en la actualidad histórica y la libre decisión por la cual se constituye la realidad humana, tanto social como individual: la libertad en la historia. De tal modo la serie de las 4 semanas revela y prefigura la estructura fundamental del ambular histórico del hombre y su sentido, de forma distinta pero comparable a las tradicionales Tres Vías de la vida espiritual (purgativa, iluminativa, unitiva). Véase aquí una potente sugestión de los lazos familiares, así fueran lejanos, con el Desarrollo como conocer operativo de la historia. ¿Cómo se complican? Una respuesta radical, que los apriete hasta reencontrar la unidad de su génesis, y no mera yuxtaposición es absolutamente necesaria.

[6] J. Y. Jolif, art. cit. pág. 144. Se recomienda sobre el punto el magistral estudio del mismo autor: "El hombre, sujeto práctico, según S. Tomás de Aquino" en Recherches de Philosophie. Volumen VI, Desclée de Brouwer.

[7]J. Jolif. Ibidem. Pág. 145.