

Filosofía e historia tras el colapso del ateísmo mesiánico¹

El primer inter-regno mundial

Nuestro siglo XX es el de las guerras mundiales. Antes, sólo hubo esbozos, a partir del comienzo de la formación de un solo sistema de interacciones históricas en la Tierra, cuyo V Centenario recordamos ahora. Al abrirse el siglo XX Halford Mackinder podía ya establecer con la mayor sencillez y brevedad racional el marco histórico sintético de la geopolítica mundial. Las dos primeras guerras mundiales de este siglo fueron el fin de la Europa Occidental como protagonista primera y principal ordenadora hegemónica de la historia universal. La segunda mitad del siglo XX fue dominada por la “diarquía mundial” de los opuestos Estados Unidos y la Unión Soviética, y todo estaba pendiente de la resolución de esta “tercera guerra mundial” que acaba de concluir asombrosamente en 1989. ¿Ha surgido así un nuevo orden internacional monolítico e indiscutido de los vencedores? ¿O por el contrario asistimos a un conjunto tal de nuevas incertidumbres, que se trata de una victoria “a lo Pirro”, donde sólo entra en crisis el sistema de referencias anterior en su totalidad? ¿Estamos ante un “nuevo orden” o ante el primer gran “inter-regno mundial” donde no hay poderes ni valores verdaderamente vigentes? Esto es a la vez una pregunta histórica y filosófica, fáctica y de fundamentos.

¿Si hay un “orden” estabilizador qué caracteres tiene su vigencia? ¿Si hay un “inter-regno”, que direcciones apuntan en su crisis, la índole radical -o sea filosófica- de sus características? ¿Cuáles son las notas esenciales de la lucha que inaugura la nueva época? ¿Cuáles los lazos entre lo que termina y lo que empieza? No podemos entender lo que empieza, sino a partir de lo que termina. En lo que termina están los gérmenes de todo lo que empieza. Por eso sólo a través de una recapitulación de las principales determinantes del siglo que termina, podemos vislumbrar los futuros posibles.

Nuestra reflexión implica a la filosofía y a la historia, es decir, a la filosofía de la historia. Voltaire fue quien acuñó el singular acoplamiento “filosofía de la historia”, del universal con la contingencia y libertad del acontecer. Fue escrita a la altura de la paz de París de 1763, de la que muchos llaman la “primera guerra mundial”, interna a Europa Occidental entre Inglaterra y Francia, pero donde se luchó decisivamente en América y la India. Voltaire comienza el proceso de su historia mundial en la China, saliendo del trillo que iba exclusivamente a la Ecúmene helenística-romana a la formación de Europa, que es el camino de la última famosa teología de la historia, la de Bossuet acuñada en tiempos de las monarquías absolutas. Voltaire nace en contraposición a Bossuet. En Voltaire apuntaba el Nuevo Régimen, en Bossuet expiraba el Antiguo. No vamos a repetir lo demasiado sabido, que la teología de la historia fue la condición de la filosofía de la historia. Lo que significa: el judeo-cristianismo constituyó a la historia como tal, al darle dirección, un sentido, una escatología.

Se constituyó mucho antes de Bossuet, que es sólo un “momento”. La historia universal se constituyó a partir de la Antigua Alianza de Israel y la Nueva Alianza de Cristo y su Iglesia. San

¹ Conferencia del Prof. Methol Ferré en el Congreso de Filosofía Cristiana. Lima, Perú. Noviembre de 1992.

Pablo está en la raíz de toda teología de la historia. Luego San Agustín será el Padre de Occidente con su "Civitas Dei". No hay historia sin fin de la historia.

Tras un salto de siglos, la filosofía de la historia se constituye entonces como ruptura al interno del mismo Cristianismo, justamente en el fin del Antiguo Régimen y de la Ilustración, con la Revolución norteamericana, la Revolución Francesa y la Revolución Industrial inglesa. Esta constelación es la que abre propiamente la historia contemporánea, el Nuevo Régimen democrático en formación y expansión mundial y que está en la dinámica de todas las luchas del siglo XX, que es simple continuidad del siglo XX, pero donde el entrelazamiento del acontecer se vuelve cada vez más "apelotonado" en la "aldea global" audio-visual del electrónico católico McLuhan. Y ese siglo XIX que parte de esa constelación mencionada tendrá su arranque mayor en las filosofías de la historia de Hegel y Comte. Este último la llamó "Sociología". Diríamos que nuestro tiempo -en alta medida- "vive y se mueve" en aquellas, con distintas variantes.

Con estas alusiones de partida, volvemos al inter-regno que nos desconcierta. A primera vista, en este fin de siglo ¿cuál es la evidencia más masiva? Que el derrumbe reciente del sistema de la diarquía mundial, ha dado lugar inmediatamente a un desenfrenado "economicismo". La victoria de las democracias liberales parece evaporar las oposiciones de la "lucha a muerte" en lo político, lo filosófico, lo religioso. El único campo de batalla "serio" se ha vuelto exclusivamente económico. Allí está la verdadera competencia.

La geopolítica ha muerto, proclaman expertos económicos, sólo quedaría la "eco-economía" o "geo-ecológica". Lo demás parece secundario, incluso derivado, marginal, lugar de disputas de salón. Y, sin duda, la más muerta en todo esto es la filosofía. Con la URSS parece que no se ha hundido sólo la filosofía marxista. Era el marxismo el que daba a nuestro siglo XX un inconfundible carácter "filosófico", pretendía que el proletariado era el realizador de la "filosofía clásica alemana" (Hegel). Pero el derrumbe de 1989 ¿no ha terminado con la filosofía como el fin de la cristiandad terminó con la teología? ¿Quedan sólo variantes del cientificismo positivista de Comte, sin su romanticismo? Es decir, ¿dejando todos los valores sin sostén, en el aire, en el ámbito de lo inverificable? Es posible. Pero este recomienzo epocal tan "a-filosófico" estaba implícito en el tiempo anterior, que por el contrario fue el más "filosófico" de toda la historia, como afirmaba Augusto Del Noce: "Filosofía, filosofía de la política e historia contemporánea están hoy unidas como no lo habían estado nunca".

Esto llevaba a Del Noce a sostener la índole filosófica de la historia contemporánea, de la era que se derrumba en 1989. Es la tesis conductora de su gran obra de 1964 "El problema del ateísmo", donde la peculiaridad de la historia contemporánea era definida por su carácter de historia filosófica. Alrededor de la Revolución de Octubre de 1917 la filosofía pretende "devenir mundo", es la praxis de la Revolución mundial. Es la filosofía y ciencia del materialismo dialéctico e histórico, el más consecuente mesianismo ateo, que se verifica en la "Revolución". Instauradora de la "Ciudad del Hombre" sin Dios. En las perfectas antípodas de San Agustín y su "Ciudad de Dios". Su inversión radical.

Así, la filosofía está en la entraña misma de la racionalidad del proceso histórico que se cierra en 1989. Paradójicamente, la prioridad corresponde a la "causalidad ideal" y no a la opuesta "causalidad material" que parece hoy imperar exclusivamente. Nuestra recapitulación nos obliga a retomar aquella causalidad ideal, filosófica-religiosa, para ver si detecta el sentido del

aparente “economicismo total” que inaugura la nueva época, en este inter-regno. La filosofía que tenga capacidad de esclarecimiento de nuestra época es la que mostrará indicios de mayor aptitud histórica de vigencia.

Daremos noticia de las oposiciones principales en el siglo XX, con el momento inicial, la post-guerra del 18, donde se plantean los tres antagonistas básicos, que nos llevan al corazón del siglo XX: la democracia liberal, el marxismo-leninismo y el fascismo/nazismo. Luego la segunda guerra mundial elimina al fascismo/nazismo y sólo deja los dos campos más universalistas. Como éstos ya se han definido anteriormente, sólo acotamos algunas anotaciones breves, aunque haya sido del “momento” culminante que genera el desenlace de 1989. Es la Era del Mito de la Revolución. Desde aquí intentaremos asomarnos al “último hombre” en las tendencias confusas del inter-regno.

Para este itinerario hemos elegido como “hilo conductor” aquellas visiones o filosofías de la historia que hayan tenido más visible influencia o difusión. La filosofía académica estará poco presente. Las filosofías de la historia serán el camino de lectura de los signos de los tiempos.

La Época del Mito de la Revolución

Esta corre desde Octubre de 1917 hasta el colapso de 1989. Su centro ideal es el marxismo-leninismo, su Revolución. Esta tiene antecedentes en la Revolución Francesa, en una mística difusa de la Revolución que corría desde Víctor Hugo a la Comuna de París. Pero que es ante todo “la” Revolución definitiva, prosecución, negación y superación de la Revolución Francesa. Esta mística difusa se concentrará cada vez más en el marxismo, hasta identificarse con éste desde el Octubre rojo.

Nuestro hilo conductor nos hace encontrar en la punta anglosajona de los vencedores a H.G. Wells. En la otra punta de los vencidos, pero ya en Revolución, a Lenin desde Marx. Y en la frontera central alemana, a O. Spengler, desde Nietzsche. Por su propia índole, conviene subrayar, el mundo liberal democrático es el más plural y complejo, el menos representable “unívocamente”.

La tradición filosófica anglosajona no se caracteriza por la gran unidad de filosofía e historia, que tanto se conjugaron en la filosofía clásica alemana de Herder y Kant hasta Hegel y Marx. Por eso no es extraño que esto quedara en manos de un ensayista, novelista y periodista como el fabiano H.G. Wells. Se trata de su exitoso “Esquema de la Historia Universal” (1920) reeditado y ampliado muchas veces. Un gran folleto para el hombre de la calle, adecuado a la era democrática. Dice Dawson: “Wells fue el último de los enciclopedistas, un vástago tardío de la Enciclopedia que conservaba aún su fe en el progreso de la humanidad y de la ciencia con el mayor optimismo y candidez, pese al clima hostil de la Europa de post-guerra”.

Para Wells la dinámica esencial de la historia ha sido la interacción de las civilizaciones agrarias, “comunidades de obediencia” y las minorías de pastores nómadas “comunidades de voluntad” y el gran salto es la nueva síntesis que comienzan las Revoluciones norteamericana y francesa y la Revolución Industrial, que posibilitan la gestación “universal” de una comunidad de libre voluntad del individuo en los propósitos comunes de la civilización. La revolución “mecánica” va eximiendo del trabajo servil campesino y aumentando la productividad, posibilitando la

instauración de una civilización de “participantes”. Así caracteriza Wells el “Nuevo Régimen” democrático liberal, cada vez más “laborista”, con un humanismo solidario que recoge las tradiciones “fraternales” religiosas del profetismo judío, el cristianismo, el islam y el budismo. Wells confía superar los lastres de los egoísmos nacionalistas y el imperialismo, que caracterizaban al “darwinismo social” (y económico) del mundo de la pre-guerra, cuyo desenlace fue el espanto bélico. Esto será superado por el progreso convergente técnico y moral, donde la educación moral es lo principal, y que culminará en un gobierno mundial del que el Papado medieval fue una prefiguración. Wells tiene una perspectiva moralista del inevitable ascenso de la especie humana.

Wells es sólo una versión de la gran y polifacética corriente histórica liberal-democrática del Occidente. En cambio la contraposición contradictoria que se levanta para sustituirla en la Revolución de Octubre de 1917, se condensa de modo monolítico en Marx y su continuación en Lenin. El siglo XIX había sido el de diferentes “composiciones” de las corrientes liberal-democráticas con las sobrevivencias del Antiguo Régimen (las monarquías tradicionales más o menos absolutas) y que la primera guerra mundial liquidaba sustancialmente (los Imperios ruso-ortodoxo, alemán-luterano, austrohúngaro-católico, turco-musulmán. Podría considerarse “paralela” la liquidación del Imperio Chino con la República de Sun-Yat-Sen, en tanto que Japón sólo finiquita el Antiguo Régimen en 1945 a pesar de su “modernización” anterior). En cambio el siglo XX, a partir de la primera post-guerra, pone una contradicción plenamente “moderna”. A la “primera modernidad” liberal-democrática se le contraponía una “segunda modernidad” comunista, que pretendía alcanzar la Revolución definitiva, el más allá de la historia, que convertía a ésta en “pre-historia”, pues se realizaba el paso del “reino de la necesidad” al “reino de la libertad”.

A partir de la Revolución Francesa, el desarrollo liberal-democrático se mezcla y/o contrapone en distintos grados y formas con el socialismo. Su carácter común es sostener que la sociedad liberal sustituye con una nueva forma de “señor” y “esclavo” la antigua sociedad aristocrática-campesina y es la del burgués capitalista frente al nuevo proletariado industrial. De aquí surgen variantes. En realidad no hay socialismo, sino socialismos. Entre 1830 y 1848, en distintas composiciones con la herencia de Saint-Simon (de donde viene también la sociedad tecnocrática positivista y la filosofía de la historia de Comte) y son esencialmente cuatro vías: un socialismo autogestionario cristiano (Buche), un socialismo comunista cristiano (Weitling, Cabet), un socialismo autogestionario ateo (Proudhon), un socialismo colectivista ateo (Blanqui, Marx-Engels). Un Louis Blanc puede ser visto como precursor de la social-democracia. Estas cuatro vías tienen distintas incidencias en el movimiento obrero. Al comienzo conviven agitadamente, pero ya el fracaso de 1848 señala el eclipse de la línea de Buche (aunque retomada sin conciencia de su filiación en la década de 1930 por las corrientes de la “revolución comunitaria y personalista” de Mounier y el grupo espiritualista. Le sigue el período de hegemonía del ateísmo en el socialismo. Primero con Proudhon, y su culminación en la Comuna de París de 1871. Luego, a partir de la fundación de la II Internacional en 1889 y en especial del Programa de Erfurt (1891) de la social-democracia alemana se inicia la hegemonía en el movimiento obrero (salvo en el mundo anglosajón) del Marxismo.

Estamos ya de pleno en la contraposición radical del siglo: el marxismo-leninismo. A partir de la inversión materialista de Hegel, en particular el de la dialéctica del señor y el esclavo de la

Fenomenología del Espíritu, el marxismo elabora una “filosofía de la historia” (“ciencia de la historia”) de notable coherencia, donde la historia universal -por lo menos en su difusión más vulgar- era la inexorable secuencia de regímenes de producción fundamentales: comunismo primitivo, esclavismo antiguo, feudalismo, capitalismo, y como desenlace inevitable de la lucha de clases, el gran salto del comunismo, la sociedad del hombre reconciliado con el hombre. En tiempos de la Tierra como un solo sistema, toda filosofía que sea incapaz de una comprensión mínima del proceso de la historia universal, no puede salir de las academias y convertirse en guía de discernimiento político. Una de las atracciones básicas del marxismo era su panorama universalista, que enmarcaba su acción.

Pero la hegemonía del marxismo a partir de la II Internacional pronto desemboca en la índole del pasaje del capitalismo al socialismo, ¿cómo era el salto a la utopía? Así al abrirse este siglo, el marxismo está en plena “crisis” revisionista. El marxismo compone con el positivismo y el kantismo, y toma una vía de concertación liberal democrática, que le lleva al “evolucionismo”, el “gradualismo”, “el “reformismo” fragmentario, con lo que tiende a confundirse con las perspectivas, por ejemplo, de un Wells. Esta transición suave y pacífica al “reino de la libertad” fue cuestionada radicalmente por Lenin. Este reafirma el salto violento de la Revolución total, que le exige recuperar la dialéctica hegeliana, contra el positivismo o el kantismo reformistas. Así estos pasan a su vez, ante el corte radical, a integrar el “ala izquierda” de la reacción y la conservación. La Revolución de Octubre, su éxito en la Rusia gigantesca, lanza desde entonces el espectro esperanzado o temible de la Revolución Mundial. El mito de la Revolución asciende al zenit con Lenin. Es la época de la Revolución que, cuando se cierre en 1989, concluirá sustantivamente el siglo XX.

Para Marx, el punto de partida es la “crítica de la Religión” y el marxismo es una oposición-sustitución del Cristianismo. Una contra-religión que se trasmuta en la más extraordinaria y expansiva “religión secular universal” del siglo XX, no sólo en el seno del movimiento obrero, sino desde grandes masas de desheredados hasta los intelectuales. Es un “ateísmo mesiánico” que, en cuanto mesiánico, da sentido a la historia, al ser capaz de realizar en la inmanencia la utopía de la plenitud del reino del hombre. La Revolución es la Redención en la intra-historia, por lo que la Religión es sustituida por la Política, e inexorablemente por el Estado Totalitario. El marxismo-leninismo es una filosofía que sólo encuentra su verdad en su capacidad efectiva de realizar el Hombre Nuevo, el Mundo Nuevo.

Es una “ciencia de la salvación”, por lo que un Voegelin le consideraba una “nueva Gnosis”. La historia entra, por la Revolución, irreversiblemente, en un “nuevo eon”. La práctica marxista va verificando la verdad teórica de la crítica de la Religión, en su simétrica sustitución. El marxismo plena realización del ateísmo, es desenlace del proceso del racionalismo moderno desde Descartes, como marcha irresistible a la total “secularización” del Cristianismo. Sería el cumplimiento de la modernidad, en tanto ésta es apartamiento de la trascendencia religiosa. La marcha de la filosofía moderna a la inmanencia, según la perspectiva de Hegel, se consuma ahora en la verificación práctica del “divino inmanente” en ateísmo. De tal modo, la Revolución de Octubre inaugura la gran aventura del siglo XX, donde todo, de algún modo, se perfila en su referencia. Será con el socialismo ateo, es especial el marxismo, que el ateísmo comienza a ser por primera vez en la historia un fenómeno de masas. Ahora en la primera post-guerra mundial, desde la Rusia derrotada se levantaba una magna esperanza. La Revolución de Octubre ya era

un más allá de las Revoluciones norteamericana y francesa. Se difundían por doquier “El Estado y la Revolución” y “El imperialismo, última etapa del capitalismo” de Lenin. Esta caracterización del marxismo leninismo se mantiene a través de su expansión desde la segunda guerra mundial y sólo ayer agotó su itinerario. En la íntima unidad de teoría y praxis, nunca una filosofía se había hecho a la vez “política maquiavélica de salvación” “sociología profética” y “economía escatológica” en una sola dinámica totalizante.

La otra alternativa, enemiga de las dos anteriores, se trasunta en el “cesarismo democrático” que anunciaba espectacularmente Spengler en su “Decadencia de Occidente”, que resulta ser el fascismo y el nazismo. Spengler, heredero de Nietzsche, descompone la unidad de la historia en múltiples culturas incomunicables entre sí, que no pueden enjuiciarse desde ningún criterio universalista. Pues ya no hay más filosofía sistemática ni filosofía ética, vivimos el momento final de una cultura, que se manifiesta en el “escepticismo” en relación a todo valor absoluto. Pero lo propio de nuestra cultura “fáustica”, tiene que ser un “escepticismo histórico”, por lo que la “filosofía de la historia” es la única posible en nuestro tiempo, como mera morfología de las culturas irreductibles. Estamos así en las antípodas de San Agustín, Hegel o Marx. Todo es relativo a cada cultura. Por eso Spengler hace lo que llama una “filosofía a-filosófica”, la última del occidente europeo. La particularidad “nacional” o “racial” se vuelve la portadora de esa lucha “totalitaria” por la “potencia”.

Mussolini, creador del fascismo, viene como Lenin de la “izquierda radical” contraria al “reformismo socialdemócrata”. La crisis del marxismo positivista en Italia se manifiesta a través de la crítica de los neohegelianos Gentile y Croce y del sindicalismo revolucionario violentista de Sorel. La experiencia de la guerra, lleva a Mussolini a la reivindicación de un “nacionalismo combatiente” y no clasista.

Si bien el fascismo anuncia el “Estado Totalitario”, la debilidad de Italia tanto en lo exterior, como en lo interno, lleva a Mussolini a un activismo oportunista incesante, transa con otras fuerzas, la monarquía, la Iglesia, incluso su gran opositor liberal Croce nunca fue exiliado, así como a ir dependiendo cada vez más de su aliado el nazismo. Alemania era la mayor potencia de Europa. Todo lo ambiguo y ampuloso del fascismo se hace tajante, simple y brutal en el nazismo, que viene de otras fuentes.

La exacerbación del nacionalismo es el racismo. Pero en nuestra era mundial, aún la afirmación particularista más radical, sólo puede hacerse desde perspectivas universales. Gobineau en su “Ensayo sobre la Desigualdad de la Razas” traslada la aristocracia de sangre al pueblo entero de los Arios, y ve la historia universal como lucha de razas encarnadas en culturas. Luego de Darwin, la perspectiva es más “biologicista” en la obra del inglés Houston Chamberlain -llama a la Iglesia Católica “religión del caos étnico”- que también interpreta desde las razas la historia mundial. Todo esto se anuda en el círculo filosófico-musical de Wagner. Y llega directamente a Hitler y su doctrinario Rosenberg con “El Mito del Siglo XX”.

Para Rosenberg el enemigo es el “universalismo”, o sea las tres internacionales: la religiosa de la Iglesia Católica, el universalismo de orden moral y social del liberalismo que viene de la Revolución Francesa y la Franc Masonería, y la Internacional marxista. Y en los tres universalismos está presente el Judío. Este es el “pueblo en sí” que en tales universalismos se vuelve el enemigo mayor del Ario. La resolución final llevó así al horror del genocidio. El nazismo

es una revolución contraria y en el fondo subalternada a la revolución marxista. No es una escatología, sino una "Mítica de los orígenes" y en tal sentido es esencialmente anti-histórico. En términos de la dialéctica del Señor y del Esclavo de Hegel, ya el jesuita Gastón Fessard ponía al nazismo como "ideología señorial", pagana y del eterno retorno, en tanto que Marx aparece como "ideología de esclavos". Aquí acotaría Nietzsche: en la línea democrática decadente del cristianismo y la Revolución francesa. De hecho, en esta época mundial, particularismos tan estrechos como el fascismo y el nazismo no pudieron sobrevivir. Pero ambos son un resultado moderno de las corrientes adversas a la Iglesia Católica. Por otra parte, Hitler fue la revolución contraria del tiempo de Stalin.

El fin de la guerra mundial de 1945, dejó a las tres Internacionales de que hablaba el nazismo en dos bandos. Por un lado, las corrientes demo-liberales, junto con las distintas fuerzas religiosas -con la Iglesia Católica como principal- frente al Totalitarismo marxista. Sólo haremos las puntualizaciones más indispensables.

La post guerra del 45, que establece la diarquía mundial EE.UU y URSS, muestra algunos cambios en el campo de las corrientes demoliberales. La hostilidad en vastos sectores al cristianismo y más particularmente a la Iglesia Católica, ya no se manifestaba tan abierta e insistente como en el siglo XIX. La lucha con un enemigo común lima viejas asperezas, que por supuesto no son nunca eliminables fácilmente. En la inmediata post-guerra se difundieron filosofías de la historia con claro acento religioso, como las del norteamericano Northrop, el inglés Toynbee, el alemán Jaspers y el ruso Sorokin con una propensión ecuménica más bien "sincrética", con cierta tendencia más hacia lo "divino inmanente" que hacia la trascendencia monoteísta. Perspectivas de la historia universal ni tan unificadas linealmente como en Hegel y Marx, ni tan disgregadas en el pluralismo a-valórico de Spengler. Y donde las "religiones superiores" son las verdaderas portadoras de la unidad de la historia mundial. Esto era "nuevo" en relación al talante iniciador de la "filosofía de la historia" de la Ilustración.

Sin embargo, lo más vigente caminó por otras vías. El poder mundial norteamericano produjo variadas perspectivas, desde maquiavélicos como Burnham a liberales ilustrados como Chester Bowles, a nuevos geopolíticos en los trillos de Spykman, etc. Pero lo más decisivo fue el "boom sociológico" -que tomó el campo de todo el mundo no comunista- en función de las interpretaciones de la "sociología de la modernización". El origen estaba en Max Weber, mediado principalmente por Talcott Parsons. Las sociologías de la modernización (que se vinculaban a las teorías del desarrollo económico y social) se basaban en la diferenciación demasiado simplista entre "sociedad tradicional, inmovilista, religiosa" y "sociedad moderna, secular, pluralista, dinámica" que volvía a expresar una herencia estereotipada de la Ilustración. Pero la racionalidad moderna es para Weber en el orden de la relación de fines a medios, no en la posición de los fines. Por tanto "irracionalidad en los fines" y "racionalidad en los medios", tal el dualismo de la "secularización" en su fase ya desencantada. Seguía considerando a la religión como cosa del pasado, si bien de modo no frontal, sino implícito. En estilo neutro y agnóstico. Tanto que era aceptada acriticamente por una nueva oleada de sociólogos católicos. Esta dirección del "boom sociológico" se mantuvo hasta principios de los años 70. Podemos acotar que el influjo de Max Weber tuvo en Europa uno de los mayores arquetipos de pensador histórico demoliberal de la época: Raymond Aron. El mismo acepta que hace de la historia "un drama sin unidad". "La historia deviene humana porque el hombre se busca una vocación,

porque opone su destinación al destino. Pero, al mismo tiempo, no ignora la particularidad del pueblo al que se siente ligado, la incertidumbre de los objetivos o valores a los cuales debe sacrificarse. De un fin de la historia, concibo la noción, idea de la Razón en el sentido kantiano, elaboro vagamente su contenido. ¿Ideal o ilusión? No lo sé”. Y Aron acota, dialogando con Gastón Fessard: “distingo historia natural e historia humana; no elimino categóricamente la Historia sobrenatural o sacra, reservo su posibilidad o, si se quiere, el vacío. El Padre Fessard, él, llena el vacío por su fe en el Cristo”. A través de la herencia de Weber, se afirma la libertad y la contingencia en la historia, pero el agnosticismo impera en relación a los valores últimos.

En relación al marxismo, en cuanto a su esencia, no tuvo modificaciones. En la URSS se aflojó algo el monolitismo, con la “desestalinización”, pero la anquilosis del marxismo en su centro mundial se hizo ostensible. Sin embargo, desde Europa Occidental se produjo una gigantesca agitación y expansión intelectual del marxismo en variadas versiones, no “dogmáticas”. En los años 60 se levantó una gigantesca ola de “renovación” del marxismo: Bloch, Althusser, Garaudy, Marcuse, Sartre, etc., que pretendía poner en jaque tanto al capitalismo norteamericano como al totalitarismo soviético. Hay una gran impregnación del “marxismo” hasta en la cultura norteamericana. Pero estamos cada vez más lejos, no sólo de Stalin, sino de Lenin. Este polimorfo y más o menos anárquico “marxismo occidental” tenía la contracara del nacimiento del Tercer Mundo en el proceso de descolonización de los viejos imperios europeos. Era la irrupción en la historia de los llamados “pueblos de color” por Spengler. Y el marxismo penetró profundamente en las reivindicaciones de los pueblos dependientes -lo eran ante todo de los poderes occidentales. En América Latina las sociologías de la modernización pasaron, desde las agitaciones de los años 60, hacia composiciones con el marxismo atmosférico. Nunca el marxismo había tenido una ola expansiva intelectual tan universal. Sin embargo, pronto se fue diluyendo amorfo e incapaz de generar una alternativa histórica real frente al “marxismo dogmático” de la URSS. En realidad, era un apogeo aparente, que escondía su decadencia definitiva. La nueva sociedad opulenta del Atlántico Norte lo reabsorbía sin problemas. Zbigniew Brzezinski en la “Edad Tecnocrática” (1970) y Daniel Bell en “El advenimiento de la sociedad post-industrial” (1973) exponían las bases de una nueva dinámica histórica que dejaba a la URSS fuera de competencia. En 1980 los trabajadores polacos, en el sindicato Solidarnosc, levantaban simbólicamente Tres Cruces en los astilleros Lenin. Marcaban el ocaso y transfiguración de aquel amanecer del Octubre bolchevique del 17. Tras décadas de aleccionamiento marxista, una clase obrera reafirmaba su fe en Cristo. La crítica de la religión se volvía crítica de la alienación marxista. Lenin estaba definitivamente muerto. Los intentos póstumos de “Perestroika” y “Gladnost” no hicieron más que acelerar el colapso fulminante del marxismo. La Revolución se había consumido realizando su contradicción: el reino totalitario de la mentira. Acaeció el colapso pasmoso del ateísmo mesiánico, en todas sus dimensiones. Fue la clausura de la época de “la” Revolución con mayúscula.

El último hombre

¿Cómo retomamos el hilo conductor de las filosofías de la historia más sintomáticas de nuestro actual inter-regno? ¿Tenemos ya alguna expresión totalizadora significativa? Sin duda. Ella proviene del polo vencedor, los Estados Unidos, ante el derrumbe de su opuesto la URSS y el Mito de la Revolución. Se trata de “El fin de la historia y el último hombre” (1992) de Francis Fukuyama, ya anunciada en un célebre artículo en el mismo año del colapso, 1989.

Todavía el polvo del derrumbe ciega un pensar histórico nuevo despejado. No hay todavía -para nuestra perspectiva- otras propuestas interpretativas equivalentes a la de Fukuyama. Ni en Europa, ni en Japón, ni en América Latina. Este retardo no deja de ser significativo. Y como Fukuyama es el primero en intentar la apertura epocal post-89, con una nueva comprensión histórica, se vuelve punto de referencia obligado.

Es muy singular que la victoria norteamericana se expresa no dentro de la tradición anglosajona de Hobbes y Locke, expresamente dejada de lado por insuficiente, sino en Hegel. No el Hegel que anuncia a Marx, sino el Hegel del exiliado ruso Alexandre Kojève, su verdadero introductor en la cultura francesa contemporánea, desde los años 30. La singular versión hegeliano-marxista de Kojève, radicalmente atea, es la base de Fukuyama. Llama la atención la desatención de Fukuyama a Croce, el más notorio hegelianismo liberal-democrático antecedente.

Fukuyama intenta aunar la perspectiva científico-tecnológica de un Comte, con la dialéctica del señor y del esclavo de la Fenomenología del Espíritu según Kojève, en un proceso histórico mundial único y coherente. Intenta superar así el “relativismo pesimista” de equiparación avalórica de todas las culturas y regímenes, como sería el caso de Spengler o el de tantos antropólogos culturales. Y a la vez intenta reafirmar con la mayor universalidad la dirección de las “sociologías de la modernización” (Weber vía Parsons) sin su constitutiva incertidumbre axiológica: la modernización culmina en las sociedades industriales capitalistas, democrático-liberales. Tal el paradigma final de la historia. En su ascenso ha trascendido la oposición del Antiguo Régimen (las monarquías absolutas), el fascismo/nazismo, y ahora el “totalitarismo” soviético (Fukuyama no hace hincapié en el significado del hundimiento del Mito de la Revolución como sustitución secular de la Iglesia).

Para Fukuyama, aunque la lógica científico-tecnológica puede decirnos mucho acerca de nuestro mundo, finalmente la interpretación económica de la historia no puede explicar a la “democracia liberal” (soberanía popular y garantía de derechos fundamentales bajo el gobierno de la ley) como valor. Para esto, Fukuyama apela a Hegel: lo esencial de la historia es “la lucha por el reconocimiento”. El hombre busca, ante todo, reconocimiento de su ser como un cierto valor y dignidad. Entender la historia universal implica una antropología de base, y Fukuyama recurre a Platón. Las tres vertientes del hombre son el deseo, la razón y el espíritu (thymos). El “thymos” está entre las dos partes anteriores, de las que participa: del deseo, por el “ánimo” dispuesto a dispararse hacia lo arduo y excelso, y de la razón, con el espíritu que nos lleva a acatar lo justo y a indignarnos contra lo injusto.

La dignidad, de algún modo, exige trascender la finitud. La dignidad vale más que la muerte, en el ser humano que es una muerte consciente de sí. Esto, según Hegel, desencadena la dialéctica del amo y el esclavo que luego, a través de la religión cristiana afirmadora de la dignidad igualitaria del hombre como “imagen de Dios”, desembocaría secularmente en la Revolución Francesa y el universalismo de los derechos humanos. A partir de la Revolución Francesa “los esclavos se vuelven señores de sí mismo”: así el gobierno de la democracia liberal implica el fin de la historia, el “Estado homogéneo universal”. A la verdad, Fukuyama no está lejos del H.G. Wells que hemos visto anteriormente, sólo que es más capitalista y menos socialdemócrata.

Así, hoy, en las sociedades capitalistas avanzadas de Estados Unidos, Europa Occidental y Japón estaríamos ya en el “fin de la historia”. La conjunción de una economía de alta productividad y

de democracia liberal nos pone en la “post-historia”, punto final de la evolución de la humanidad, forma final de gobierno, libre de contradicciones fundamentales. No es el fin de los acontecimientos, sino que no hay más allá en relación a los “principios”.

En este orden hemos llegado al fin en los centro “metrópolis”, que son ya medida de la historia, donde quieran ingresar los que todavía chapotean en la “historia”, la mayoría de la humanidad. La medida de la historia es el reconocimiento político en la prosperidad económica. Llegamos así al “último hombre”. El ciudadano de la sociedad liberal democrática opulenta.

El fin de la historia se presenta como exclusivamente político, en el orden de la constitución del Estado. Fukuyama recuerda que para Kant la historia tiene un propósito final implícito en las capacidades del hombre y que hacía inteligible toda la historia, o sea que “una constitución cívica perfectamente justa constituye el más elevado objetivo que la naturaleza asigna a la especie humana”. Sin embargo, a través de Hegel, Fukuyama reconoce que las bases de tal “Estado homogéneo universal” (en potencia) fueron de índole no estrictamente política, sino religiosa. El Cristianismo no sólo está en el origen de la “historia universal” sino también en la génesis de las sociedades democráticas de Occidente. La religión cristiana estableció la igualdad universal de todos los hombres ante Dios, libres y responsables moralmente del bien y del mal. Allí, en su condición de “imagen de Dios” reside su dignidad. Por eso fue ideología de “esclavos” que al secularizarse está en la raíz de las Revoluciones norteamericana y francesa, abriendo la revolución liberal democrática mundial. Cierto que tal no es la meta esencial del Cristianismo, sino una consecuencia de su antropología, algo que se da “por añadidura”. Para Fukuyama esa “añadidura” parece ser lo importante del Cristianismo en la historia. Pues su historia universal no tiene sentido por la meta-historia del Reino de Dios, sino en el Estado Constitucional, verdadero apogeo de la humanidad. Aunque en rigor, sería un Estado Constitucional con predominio de “clases medias”, ya que tanto la igualdad total como el exceso de desigualdad sería recaer en el despotismo.

Y esto se interroga Fukuyama ¿es un fin satisfactorio? ¿Qué pasa actualmente con los hombres que viven el fin de la historia? “Hoy todo el mundo habla de la dignidad humana, pero no hay consenso acerca de por qué el hombre la posee. Es cierto que unos pocos creen que se debe a que el hombre es capaz de elección moral, pero la tendencia general de la ciencia natural moderna y de la filosofía, desde los tiempos de Kant y de Hegel, ha consistido en negar la posibilidad de decisiones morales autónomas y en comprender la conducta humana enteramente en términos de impulsos subhumanos y subracionales... La incoherencia de nuestro actual discurso sobre la naturaleza de los derechos surge de una crisis filosófica más honda, referente a la posibilidad de una comprensión racional del ser humano. Los derechos derivan directamente de la comprensión de lo que es el hombre, pero si no hay acuerdo sobre la naturaleza del hombre, o si hay una creencia que esta comprensión es en principio imposible, entonces será inútil cualquier intento de definir derechos”. Se pierde toda distinción entre lo humano y lo no humano ¿por qué sería un mal matar seres humanos y no ratones, o viceversa? Y concluye Fukuyama: “El concepto liberal de una humanidad igual y universal con una dignidad humana específica puede atacarse desde arriba y desde abajo: por quienes afirman que ciertas identidades de grupo son más importantes que la calidad de ser humano y por quienes creen que el hecho de ser humano no constituye un distintivo respecto a lo no humano. El callejón sin salida intelectual en que nos ha metido el relativismo moderno no nos permite responder

afirmativamente a ninguno de esos dos ataques, y por tanto no nos permite defender los derechos liberales tal como se entienden tradicionalmente". Es decir, en el apogeo de la democracia liberal mundial, ésta queda sin fundamento, estalla en sus bases mismas. Para Fukuyama es claro que la "democracia liberal" no se "autosustenta". "Las democracias liberales no son autosuficientes; la vida comunitaria de la que dependen ha de proceder en última instancia, de una fuente distinta que el propio liberalismo... esos principios liberales tuvieron un efecto corrosivo en los valores anteriores al liberalismo, necesarios para sostener comunidades fuertes, y por consiguiente también lo tuvieron en la capacidad de una sociedad liberal de bastarse a sí mismo". Así, el fin de la historia de Fukuyama se revela contradictorio, autodestructivo ¿Es entonces el fin? ¿Desembocamos en el absurdo, o en un resurgimiento religioso? Pero entonces, el fin de la historia, del reconocimiento del hombre ¿está más allá?

La tragedia del holocausto realizado por nazismo y estalinismo, sobre el destino patético de tantas vidas hace responder a Fukuyama "el hecho que sus vidas hayan sido desperdiciadas y no haya redención para su sufrimiento no ha de dejarnos sin habla al tratar de analizar si hay un patrón racional de la historia... Una historia universal es simplemente una herramienta intelectual, y no puede ocupar el lugar de Dios y llevar la redención personal a cada una de las víctimas de la historia". Acordemos entonces que la "racionalidad" de Fukuyama es limitada, y eso explica que termine su obra expresando la duda respecto a quienes miren este nuevo paisaje de la revolución liberal mundial y prefieran posar "la mirada en otro viaje nuevo y más distante".

Paradójicamente, Fukuyama llega a las antípodas de su maestro Kojeve. Para Kojeve la culminación del Estado homogéneo universal implica el mínimo de trabajo y de lucha. Esa es la reconciliación, que se alcanza por el éxito mediador de las ciencias naturales y del Estado de Derecho, lo que implica el retorno del hombre a la "animalidad": ese es el "saber absoluto" del fin de la historia. Aproximaciones al saber absoluto, Kojeve las vio primero en la "american way of life", para reconocerlo finalmente en el esteticismo formalista y vacío del arte budista japonés como modo de vida. Así, el hombre trasciende las cuestiones del "sentido", que sólo son la pesadilla del desgarramiento que es la era "histórica". Para Kojeve el hombre como animal pacificado, beatitud sensible, es el auténtico fin de la historia. En vez, para Fukuyama, la sociedad de bienestar y del confort, y de los satisfechos con el reconocimiento de la mera ciudadanía, sin más allá, prepara nuevamente las "inmensas guerras del espíritu".

El último hombre se reencuentra con el primer hombre. La lucha es ya por la igualdad de acceso al placer, ya por la afirmación de la dominación en la voluntad de poder. El fin de la historia en la historia, se vuelve para Fukuyama una imposible "sociedad relativista", con lo que la direccionalidad progresista de su planteo de la historia universal da lugar, otra vez, al "eterno retorno" de Nietzsche, es decir a lo más esencial de Spengler como filosofía de la historia avalórica (o de Weber y sus sociólogos modernizadores o de tantos antropólogos culturales). Fukuyama termina demostrando lo contrario de lo que se proponía. O cede ante Nietzsche, Spengler y Weber, o se abre a una interpretación "transpolítica" de la historia contemporánea, y por ende, de la historia moderna y universal. Pero esto exigiría a Fukuyama el encuentro con los dos más radicales post-hegelianos contemporáneos: con Fessard, que trasciende a Hegel visto en el círculo de Kojeve, y con Del Noce, que lo supera a su vez desde Gentile, Croce y Gramsci. Fessard hace una elaboración de las categorías históricas más completa, y Del Noce un análisis de la lógica de la "sociedad opulenta", que vuelve a Fukuyama superficial. Solo que esto

conduciría a Fukuyama a lo que tradicionalmente más detesta y menos entiende: la Iglesia Católica.

La primera filosofía de la historia post-89 descubre que, en la caída de un polo de la diarquía mundial, la URSS, es decir la empresa del ateísmo mesiánico y constructivo, queda el otro polo vencedor abocado a una devastadora y finalmente imposible “sociedad nihilista”. Por debajo del “economicismo” actualmente imperante, se replantean otra vez las inmensas “guerras del espíritu”, con toda su importancia, urgencia y potencia.

En la economía de nuestro pensamiento, este abordaje es solo preparatorio de lo que más importa. Hegel ha sido el culmen de la modernidad inmanentista y secularizadora. La expansión del hegelianismo coincide con su descomposición en dos polos enemigos: Nietzsche y Marx. Aunque no se puede olvidar a Gentile. Hay también en “centro liberal-democrático” hegeliano que tuvo su expresión en Croce y ahora se replantea con “Kojève-Fukuyama” en la primera interpretación de la transición que abre la caída del ateísmo mesiánico, en un supuesto “fin de la historia”, que se reconoce abocado a la crisis más radical. Y esto en el seno de la victoriosa sociedad capitalista liberal-democrática metropolitana. Un fin de la historia que siente sus cimientos carcomidos, tal la paradoja de Fukuyama. De su impotencia a dos puntas por un lado, ante el relativismo nihilista; por otro, a la recuperación del fundamento histórico en términos religiosos, que sólo vislumbra, pero que le cuestiona a su vez radicalmente. El hegelianismo desemboca así en inviabilidades: la de Marx, la de Nietzsche, la de Kojève-Fukuyama. Revelan la impotencia del ateísmo moderno para configurar positivamente al mundo histórico, en una nueva civilización duradera. ¿Por dónde salir verdaderamente del “inter-regno”?

Hemos terminado nuestra exposición encontrándonos con Del Noce y Fessard. Tendríamos que agregarle a Erich Przywara. Esta trilogía es la primera superación de la “modernidad secularizante” y su ápice hegeliano. Va más allá de Hegel y su descendencia. Desde esta trilogía se puede recuperar la “modernidad católica” en la unidad de filosofía e historia, desde Vico y Schlegel hasta hoy, y a la vez poner las bases a la más innovadora “post-modernidad católica”. Son los que nos llevan a la más profunda comprensión de nuestra actualidad histórica y sus potencias. Por eso, nuestra perspectiva es sólo prolegómeno a un nuevo recorrido histórico, más exigente.