

Resumen: En este trabajo se reflexiona sobre algunos aspectos de la hermenéutica filosófica como instrumento para el estudio de la historia y su simbolicidad, apoyándonos en la historia de la filosofía de la historia, sobre todo en algunos diálogos entre autores como Gadamer y Koselleck, Ricoeur y White; y, finalmente, intentaré exponer, en esquema, algunas ideas sobre unos cuantos problemas fundamentales de esta disciplina desde la hermenéutica analógica.

Palabras clave: Filosofía de la historia, hermenéutica, analogía, símbolo.

Abstract: This paper reflects on some aspects of philosophical hermeneutics as an instrument for the study of history and its symbolism, drawing on the history of the philosophy of history, especially in some dialogues between authors such as Gadamer and Koselleck, Ricoeur and White; and finally, I will try to present, in outline, some ideas about a few fundamental problems of this discipline from analogical hermeneutics.

Key words: Philosophy of history, hermeneutics, analogy, symbol.

LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA COMO INSTRUMENTO DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

ANALOGICAL HERMENEUTICS AS AN INSTRUMENT OF THE PHILOSOPHY OF HISTORY

MAURICIO BEUCHOT PUENTE

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

mbeuchot50@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0003-2517-7286>

<https://doi.org/10.36105/rflt.2019n13.01>

Recibido: 7 de septiembre de 2018.

Aprobado: 13 de noviembre de 2018.

Introducción

Uno de los campos en que de manera privilegiada se ha aplicado la hermenéutica es la historia. Para captar su referencia, ciertamente, es decir, para controlar su apego a los hechos que cuenta, su reproducción fiel de los acontecimientos. Pero también para obtener su sentido, el sentido de la historia, la dirección hacia la que marcha ese desfile de los eventos que nos ocurren. El aspecto referencial ha continuado estudiándose, pero el sentido de la historia está muy abandonado, o quizá perdido.

Sin embargo, algunos han tratado de recuperarlo, como filosofía de la historia, en la cual interviene mucho la hermenéutica, pues no conviene que se reduzca a epistemología, a la referencia verdadera, sino que tiene que buscar el sentido posible, aspirar a ser una ontología antropológica o filosofía del hombre. Entre estos recuperadores del sentido de la historia están Gadamer, en su célebre polémica con Koselleck, y Ricoeur, en su conocido diálogo con White. Incluso, este último historiador habla de una lectura simbólica que Ricoeur hace de la historia misma, pues ver los acontecimientos como símbolos nos lleva a apreciarlos como fragmentos que se unen, o que pueden unirse, formando esa totalidad simbólica, que rinde su significado a la interpretación, al trabajo de la hermenéutica. Trataré de señalar algunos aspectos de esto en la historia de la filosofía de la historia, hasta llegar a esos autores; y, finalmente, intentaré exponer, en esquema, algunas ideas sobre unos cuantos problemas fundamentales de esta disciplina desde la hermenéutica analógica.¹

Los griegos y los romanos

Los griegos se toparon con el problema del destino, de la fatalidad, lo cual disminuía la libertad, por lo que no tenían una filosofía de la historia muy pujante. La lucha con el destino, que las tragedias representaban, se reproducían en la historia. Y, además, dado que la historia de las sociedades era como la de los individuos, no tenía sentido preguntarse por el origen ni la meta de la historia, sino usar algunas sociedades como paradigmas, para que otras aprendieran de ellas.

¹ M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación* (México: UNAM-Itaca, 2008⁴).

Heródoto de Halicarnaso (ca.495-425 a.C.) es el que suele ponerse como el primer historiador en el sentido clásico. Escribe sus *Historias*. La palabra *historie* significaba investigación, era el nombre que los filósofos presocráticos daban a sus trabajos. Pero él la usa como relato, como un contar las cosas que sucedieron. También hace filosofía de la historia. Él ve cómo los griegos, en comparación con los egipcios, son un pueblo joven, partidario del *logos*. Admite eso, tan propio de los griegos, que es el destino, la fatalidad. Ciertamente hay *fatum*, y los dioses intervienen; pero algo hay de libertad, aunque muy poca. Más aún, el hombre astuto y prudente puede escapar al destino.²

Tucídides de Atenas (ca.460-395 a.C.) es el otro gran pensador de la historia. En su obra *La guerra del Peloponeso* continúa las historias de Heródoto. Resalta el heroísmo de oponerse a la fatalidad. Es innegable la existencia del *fatum*, pero el hombre puede, a veces, tener algunas fuerzas para contrarrestarlo e incluso un margen para superarlo. Por eso hay que buscar las explicaciones causales de los acontecimientos, y no las sobrenaturales. Además, Tucídides piensa que la guerra no es algo accidental, sino esencial a la historia. Marca el dinamismo de las sociedades.³

Polibio de Megápolis (ca.201-120 a.C.) hace desaparecer las explicaciones teológicas de los acontecimientos. Es el hombre, con su habilidad política y militar, quien realiza la historia. En su obra atiende a la historia de Roma, a donde fue como rehén. Destaca la pujanza romana y trata de convencer a los griegos de seguir a esta gran civilización. Incluso la quiere proponer como civilización universal. Y la historia es para él maestra de la vida, como después lo será para Cicerón. Trata de conocer las leyes de la *tijé* o casualidad, para prevenirlas y aprovecharlas. Los regímenes políticos se suceden con cierto orden de envejecimiento o desgaste (de la aristocracia se pasa a la democracia, pero no a la inversa).⁴

Los romanos tienen como filósofos de la historia a Tito Livio y a Tácito, que son menores comparados con los griegos. Livio continúa a Polibio, contando la historia de Roma como historia universal y con mayor aliento (*ab urbe condita*). Tácito se encierra igualmente en la historia romana, y tiene nostalgia de las épocas antiguas de la misma, por la decadencia en la que había caído el imperio. Es pesimista, y llega a decir que los bárbaros son mejores que los romanos.⁵

² A. J. Toynbee, *Greek Historical Thought. From Homer to the Age of Heraclius* (New York: Mentor Books, 1953³), 29-31.

³ *Ibid.*, 31-43.

⁴ *Ibid.*, 43-46.

⁵ R. G. Collingwood, *Idea de la historia* (México: Fondo de Cultura Económica, 1986), 44-48.

Cristianismo patrístico y medieval

Herederero del judaísmo, el cristianismo recoge la idea de un Dios que conduce al pueblo a través de la historia. Lo deja en libertad, pero guarda con respecto a él una providencia. Hay una promesa de Dios de dar un Mesías. Para el cristianismo este mesías es Jesús de Nazaret, por lo cual su vida es el acontecimiento central de la historia.⁶

San Agustín (354-430) escribió, en pleno tiempo de las invasiones bárbaras, *La ciudad de Dios*, libro en el que pugnan la ciudad de Dios y la ciudad de la tierra, que es la del egoísmo. La primera es más que la Iglesia, pues abarca a todos los que aman a Dios y al prójimo hasta el desprecio de sí mismos, y la segunda es más que el imperio, pues abarca a todos los que se aman a sí mismos hasta el desprecio del prójimo y de Dios. Por otra parte, Dios mueve su ciudad con providencia.⁷ Agustín está interesado en quitar a los cristianos la acusación de ser culpables de los males que habían sobrevenido al Imperio romano. Continuó su obra su discípulo español Orosio, quien en 418 escribió una *Historia contra los paganos*. En ella sostiene que la meta principal del movimiento histórico es la salvación; por ello, los males palidecen y se resalta la felicidad a pesar de las tribulaciones. Lo importante es ganar las almas de esos nuevos pueblos bárbaros para la salvación.⁸

Descuella, entre los filósofos cristianos de la historia, Joaquín de Fiore (1131-1202), monje cisterciense, que en su *Evangelio eterno* hablaba de que, además del antiguo y nuevo testamento, que correspondían al Padre y al Hijo, habría uno tercero del Espíritu Santo. En esa nueva época desaparecería la iglesia como institución y como jerarquía, y el pueblo seguiría a los monjes. Sería una iglesia espiritual, sin obispos y sin sacramentos, en plena libertad.⁹

San Alberto Magno y su discípulo Santo Tomás de Aquino ponen de relieve la libertad humana, además del progreso en la historia. Por otra parte, Dante Alighieri (1265-1321) se opone al providencialismo tradicional, y coloca en las manos del hombre el curso de la historia, recalando la historicidad del hombre mismo.

⁶ L. Dujovne, *La filosofía de la historia en la Antigüedad y en la Edad Media* (Buenos Aires: Eds. Galatea-Nueva Visión, 1958), 149 ss.

⁷ J.-C. Fraisse, *Saint Augustin* (Paris: PUF, 1968), 57-64.

⁸ L. Suárez, *Grandes interpretaciones de la historia* (Pamplona: Nuestro Tiempo, 1981^a), 49-51; C. Roldán, *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia* (Madrid: Akal, 1997), 39-44.

⁹ L. Suárez, *Grandes interpretaciones de la historia*, 56-59; C. Roldán, *Entre Casandra y Clío*, 45-46.

Por su parte, Maquiavelo (1469-1527) marca el comienzo de la modernidad, y en ella el gran aprecio del individuo o sujeto humano. Además, se le ve demasiado polarizado hacia Italia. La historia se centra en ella y todo lo señala como conocimiento que debe ayudar a la unidad italiana. No hace a Dios influir en la historia, sino que la ve como obra de la libertad humana, de su *virtù* y de su fortuna.¹⁰

Modernidad e ilustración

En el siglo xvi, la modernidad resalta el papel del hombre en la historia, en contraposición al de Dios o del Destino. Tanto empiristas (Bacon) como racionalistas (Descartes) niegan científicidad a la historia, por versar sobre lo particular y concreto. Más aún, le niegan veracidad, pues nunca se cuentan las cosas como sucedieron.

El barón de Montesquieu (1689-1755), sobre todo en sus *Ideas acerca de las causas de la grandeza y decadencia de los romanos* (1734), dice que, dado que el género humano es uno, basta con atender al proceso de un pueblo para entender el de toda la historia. Éste es el romano, en el que, siguiendo a Polibio, encuentra un proceso de ascenso y descenso: monarquía, aristocracia, democracia y despotismo. Claro que este proceso no obedece a fuerzas ciegas, pero es el más constante; incluso, cree haber encontrado la fórmula para evitar esa crisis, y es lo que expone como estado ideal en su obra *El espíritu de las leyes* (1748).¹¹

Voltaire (1694-1778) es quien acuña el término *filosofía de la historia*, que dio título a una de sus obras entre 1756 y 1769. Veía a ésta como el entresacar la marcha del espíritu o la razón hacia las Luces o Ilustración. Solamente valían la pena la historia de la antigüedad clásica y la centroeuropea a partir de 1500, porque lo demás era oscurantismo.¹² Por su parte, Turgot, sobre todo en su discurso *De los progresos sucesivos del espíritu humano* (1750), elabora toda una teoría de la historia como un camino de progreso indefinido. A ello se oponen la violencia y la ambición humanas, pero la Providencia Divina ayuda a superar esos escollos. Asimismo, Condorcet escribe, mientras

¹⁰ L. Suárez, *Grandes interpretaciones de la historia*, 63-65; C. Roldán, *Entre Casandra y Clío*, 47-48.

¹¹ J. Starobinski, *Montesquieu* (México: Fondo de Cultura Económica, 1989), 107 ss.

¹² C. Cordua, "Concepciones de la historia en los siglos xviii y xix", en *Mundo, hombre, historia* (Santiago: Universidad de Chile, 1969), 136-154.

espera en la cárcel para ser guillotinado, su *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos de la mente humana* (1793). A pesar de que estaba en la época del Terror, no descreo de la razón, y piensa que llegará un día en que ésta triunfe. Sus dos enemigos principales eran la religión y la sobrepoblación.¹³

Se opusieron a esa filosofía de la historia profesada por la Ilustración dos pensadores providencialistas: Bossuet y Vico. Jacobo Benigno Bossuet, en su *Discurso sobre la historia universal* (1681), compuesto para la educación del delfín de Luis XIV, parte de la creación del mundo y se centra en el pueblo de Israel. Es la historia sagrada, que se continúa con el cristianismo, hasta Carlomagno, quien lo consolida en Francia. La división entre historia sagrada e historia profana es solo una simplificación metodológica. La injusticia que se da en la historia es aparente, pues responde al plan salvífico de la Providencia. Se da la libertad humana, guiada por la Providencia divina.¹⁴ Giambattista Vico (1668-1744) también supedita la marcha de la historia a la Providencia, pero igualmente la contrapesa con la libertad del hombre. Incluso combate a Bossuet, pues la Providencia actúa de manera más indirecta sobre los seres humanos. En la *Ciencia Nueva*, con tres redacciones o ediciones (1725, 1730 y 1744), quiere hacer una historia ideal eterna, recogida a partir de la historia particular de las naciones. En esa historia marca una ley cíclica, no rígida, pero que señala cursos y recursos que no son idénticos, sino análogos. Hay un ciclo evolutivo en las naciones, que pasa de un estado inferior a otro superior, pero viene la decadencia y vuelve a comenzarse, para repetir el proceso. A una época de los dioses, regida por augurios o teocrática, sucede una de los héroes, regida por los mitos o aristocrática, y se llega a la de los hombres, racional o democrática. Pero viene la decadencia y la crisis, y se vuelve a la época teocrática, para pasar nuevamente a las otras.¹⁵

¹³ L. Suárez, *Grandes interpretaciones de la historia*, 83-85; C. Roldán, *Entre Casandra y Clío*, 51-52.

¹⁴ J. Truchet, "Préface", en j.-B. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle* (Paris: Garnier-Flammarion, 1966), 15-27.

¹⁵ A. Matute, *Lorenzo Boturini y el pensamiento histórico de Vico* (México: UNAM, 1976), 41-57; L. Rionda Arreguín, "Estructura y sentido de la historia en Vico", en *Reflexiones en torno a la historia* (Guanajuato: Universidad de Guanajuato, 1998), 23-42.

Idealismo y romanticismo

Rousseau influyó con su idea, opuesta a la Ilustración, del buen salvaje, esto es, de que el hombre en estado pre-social es bueno y la sociedad es la que lo hace malo, soberbio y ambicioso. Kant recibe mucho de Rousseau pero es, ante todo, un ilustrado. Sin embargo, sabe que, además de la razón, está la pasión; y que la razón debe sobreponerse. Por eso, cuando su discípulo Herder publica, entre 1784 y 1791, sus *Ideas acerca de la filosofía de la historia de la humanidad*, él le replica en sus *Ideas acerca de una historia general desde el punto de vista universal*. Herder era ya uno de los iniciadores del romanticismo, y en su libro incorpora muchas cosas de la influencia de la naturaleza sobre el hombre (lugar, clima, raza). Resalta demasiado la influencia de la raza, de modo que cae en el racismo y plantea razas superiores e inferiores. La superior es la raza blanca centroeuropea.¹⁶ Kant le responde que hay una ley nouménica que rige el aspecto fenoménico de la historia. La libertad se somete a una ley. No señala esta ley única, sino más bien un conjunto de leyes que se pueden encontrar en el acontecer histórico: son reglas en la historia, no de la historia.¹⁷

Fichte y Schelling retoman de Kant el pensamiento dialéctico: tesis, antítesis y síntesis. Hegel, en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la historia* (1822-1823), señala algunos principios, como el que el motor de la historia es la razón, incluso la Providencia es vista por él como razón, y el decurso es hacia la libertad. La astucia de la razón, el ardid que ella usa, es hacer creer que se siguen las pasiones individuales, y lo que se está siguiendo es la razón universal. La realización de la historia es la serie de pensamientos o de conceptos que le subyacen. La historia es racional, es un proceso de autodesarrollo de la razón, y solo importa para entender el presente, no el futuro. El esquema de la historia nos hace ver que avanza de Oriente a Occidente, y Europa es su meta. En Oriente, la niñez atada a la fatalidad, solo uno era libre y los demás siervos; en Grecia y Roma, la juventud en que despierta la razón, algunos eran libres; en Occidente, con la madurez cristiana, la libertad es completa. Por eso el Cristianismo es el eje de la historia, pues une a Dios y al hombre en Cristo, haciéndolo acceder al Absoluto; es cuando la razón alcanza plena libertad.¹⁸

¹⁶ I. Berlin, *Las raíces del romanticismo* (Madrid: Taurus, 2000), 93-97.

¹⁷ E. Estiú, "La filosofía kantiana de la historia", en I. Kant, *Filosofía de la historia* (Buenos Aires: Nova, 1958), 7-38; C. Flórez Miguel, *Génesis de la razón histórica* (Salamanca: Universidad de Salamanca, 1983), 18-52.

¹⁸ R. S. Hartman, "Introduction", en G. W. F. Hegel, *Reason in History A General Introduction to the Philosophy of History* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1953), ix-xl.

Positivismismo y marxismo

Augusto Comte (1798-1857) adopta el científicismo empirista y, en su *Curso de filosofía positiva* (1830-1842), responde desde la Ilustración al idealismo hegeliano. Es un progreso acumulativo de dominación de la naturaleza por el conocimiento. La historia no se queda en el presente, sino que apunta al futuro, y es la raza blanca la que guía. Atraviesa tres etapas: la teológica, la metafísica y la positiva o científica. La teológica es la niñez, en la que se atribuye a uno o varios dioses el curso de los acontecimientos. La metafísica es la juventud, en la que se atribuye a ciertas abstracciones dicho curso. Y la positiva es la madurez, en la que ya no se pregunta el porqué, sino el cómo, se buscan las relaciones causales entre los fenómenos, se dan explicaciones científicas (es la modernidad, con Galileo y Descartes). No hay verdad absoluta, sino verdades relativas que se van acumulando, sobre todo verdades sociales, a las que poco a poco el hombre se subordinará. No con jerarquía de linajes ni de riqueza, tampoco religiosa, sino científica. El progreso es indefinido, se llegará a una gran bonanza económica, y eso hará desaparecer las guerras. Habría, además, una nueva religión: la del espíritu científico, de la diosa razón.¹⁹

Karl Marx (1818-1883) subvierte el hegelianismo: niega todo espiritualismo en aras del materialismo. Conserva la dialéctica, pero ahora es materialista, y centrada en la actividad económica: las relaciones de producción. En el *Manifiesto del Partido Comunista* (1848) y en *El capital* (1867) expone su teoría de la historia. La dialéctica de la historia obedece a la lucha de clases; se pasaría a una dictadura del proletariado y, finalmente, a una sociedad sin clases. Cuando los proletarios se apoderen de los medios de producción ya no habrá explotadores ni explotados. Hay que propiciar la toma de conciencia de esto, hacer ciencia, no ideología. La historia es científica, y se opone a la religión, que no ve este mundo, sino el trascendente.²⁰

¹⁹ L. Suárez, *Grandes interpretaciones de la historia*, 119-132; C. Roldán, *Entre Casandra y Clío*, 96-103.

²⁰ R. Garaudy, *Introducción al estudio de Marx* (México: Era, 1975³), 60 ss.

La etapa hermenéutica

Gustav Droysen publica su *Histórica* en 1858. Georg Simmel escribe un ensayo sobre filosofía de la historia en 1892, donde distingue el punto de vista del científico natural y el del historiador, que no puede prescindir de su subjetividad, ya que reconstruye el pasado. Wilhelm Dilthey (1833-1911) escribe *El mundo histórico*, en 1910; allí dice que el historiador, en cuanto que reconstruye el pasado, no se queda en los meros datos particulares, avanza a lo verdadero y objetivo. Lo hace reproduciendo en sí mismo lo que ocurrió; así lo comprende, porque es un hombre semejante al que lo efectuó. Es el análisis psicológico en la historiografía. M. B. Oakeshott escribe *La experiencia y sus modalidades* (1933), libro en el que dice que como resultado de la experiencia hay un juicio. De acuerdo con ello, no se va a la realidad directamente, sino a través de ese juicio, todo sucede en la mente; por eso no hay diferencia entre las ciencias y la historia. La historia tiene un eje central que organiza los hechos; los hechos no se comprenden sin ese eje que los organiza; y es dispuesto por el historiador, según sus ideas e intereses. Tenemos que llegar a comprender la historia, pues la historia, en cuanto comprensión del pasado, es una de las formas de la experiencia.²¹

Burkhardt, Renan, Nietzsche y Spengler son profetas de la decadencia y la crisis. Jacob Burkhardt relata la historia por culturas y dice que el historiador debe comprenderlas. Rechaza la idea del progreso, y señala la decadencia y la crisis (de él lo tomará su amigo Nietzsche). Excluye la filosofía y la teología de la historia, y pretende que sea ciencia. No se busca, pues, el sentido de la historia. Estado, religión y cultura se contraponen, están en conflicto. Habrá guerras terribles, y nada indica que con ello se vaya a mejorar, dice con pesimismo. Ernest Renan alude a que las crisis serán superadas por unos pocos que sean más aptos, mejor dotados (es algo que reaparecerá en Nietzsche). Hay una masificación, un crecimiento de las masas; por ello se deben fortalecer las individualidades. Habrá una minoría selecta impulsora del progreso, que será intelectual. Friedrich Nietzsche (1844-1900), por su parte, ve la historicidad como algo connatural al hombre, y éste debe tener conciencia de ella. Con los griegos clásicos, exalta la individualidad y la opone a la tradición, esto es, el héroe trágico contra el destino. Según él, la Edad Media inició la decadencia, que ha continuado hasta la crisis de su tiempo. Ésta

²¹ L. Suárez, *Grandes interpretaciones de la historia*, 147-164; C. Roldán, *Entre Casandra y Clío*, 126-133.

se debe a la industrialización, causa del capitalismo; al aumento del poder militar, causa de las guerras; y al acceso al poder social de las masas, esto es, a la democracia y al socialismo. La cultura es obra de individualidades, y la masa la corrompe, pues se opone a la creación. Esa decadencia será superada por un nihilismo activo o clásico, una política de gran estilo, basada en la voluntad de poder. Tal será la característica de los superhombres del futuro, que tendrán una nueva moral. Oswald Spengler ratifica este decadentismo en su obra *La decadencia de Occidente* (1918 y 1922), muy inspirada en Nietzsche. De Heráclito (en su tesis doctoral de 1904) y de Nietzsche toma la ley del eterno retorno. La historia es una continuidad en la que se desarrollan las culturas, que tienen niñez, juventud y vejez, o decadencia. Ha habido ocho culturas: egipcia, babilónica, china, india, mexicana, apolínea, mágica y fáustica. La apolínea (en seguimiento de Nietzsche) es la griega y romana; la mágica son los iraníes, hebreos y árabes; la fáustica es la de Occidente. Analiza las causas de la decadencia de una, y busca las semejanzas o analogías con las otras. Cada cultura es un organismo con un "alma"; cuando se capta su alma, explicamos la historia. El alma de Occidente es fáustica, a caballo entre la magia y la ciencia. Las culturas tienen una vida de unos mil años. En los años 20, Occidente marcha hacia su decadencia y su declinar definitivo, que él veía causado por la recesión económica, el socialismo y el prusianismo –que auguraba al nazismo.²²

En esa línea hermenéutica podemos colocar a Bergson, a Ortega, a Jaspers, a Gadamer y a Ricoeur. Henri Bergson sostiene que hay, bajo la evolución creadora, un *élan* o impulso vital que mueve a los hombres; es lo que hace evolucionar también a las sociedades. Pero evolucionan con cierto orden; es decir, hay ciertas leyes. Una de ellas es la de que los imperios se arruinan inexorablemente; pero es evitable el que una sociedad se erija en imperio. Otra ley es la del desgaste de los regímenes, porque el abuso hace que se pase a su perversión, como de la monarquía al despotismo y de la democracia a la anarquía. Tales leyes no son rígidas, sino condicionadas. Establece una especie de ley del péndulo: de una postura histórica que se agota, se pasa a menudo a la que le es contrapuesta. Ve la crisis reflejada en tres instancias: 1) la moral, que se vuelve extrínseca y se basa en meras prohibiciones; 2) el maquinismo, aunque no ve la técnica como mala, sino dependiendo del uso que le dé el hombre; y 3) la guerra, pues las sociedades han crecido a base de ellas; pero se llegará a la guerra total –y eso lo dijo poco antes de 1939–.

²² R. Xirau, *El péndulo y la espiral* (México: El Colegio Nacional, 1994), 39-48.

La humanidad parece al borde del suicidio colectivo; por eso requiere de una autoridad superior que evite las guerras y regule el crecimiento demográfico.²³

José Ortega y Gasset da un lugar importante a la historia en su pensamiento. Llega a hacerla su sistema, en el sentido de que provee los elementos que se han de sistematizar (la historia como sistema). La historia no son los hechos, sino las generalizaciones que obtenemos de su conjunto, es decir, ciertas leyes o constantes que educimos. No son, pues, leyes *de* la historia, sino *en* la historia. Señala la masificación, pero no la ve con pesimismo, sino como una promesa de liberación de autenticidad (tal es la rebelión de las masas). Incluso las crisis son crisis de crecimiento. La historia está volcada al presente y conocerla proporciona al hombre un desarrollo. El hombre mismo es producto de la historia, por lo que no podemos prever cómo será.²⁴

Karl Jaspers se opone a aceptar como origen de la historia la determinación, una causalidad muy rígida; queda siempre la libertad humana, que produce responsabilidad. Por eso, apenas acabada la Segunda Guerra Mundial, analiza la responsabilidad de Alemania en ella. Pero se opone al pesimismo de Spengler, a pesar de admitir su análisis de las culturas; no puede aceptar la manera en que las aísla unas de otras. *Origen y meta de la historia*, libro concebido en 1946 y publicado en 1949, señala que el hombre, aunque es producto de la historia, supera las culturas y las trasciende; es la humanidad, la naturaleza humana. Entre los siglos VII y II a.C. se da el eje de la historia, por el cambio que ocurre no solo en Grecia, sino en India, China, Egipto e Israel. Es un intento de abarcar más que la historia de Europa. Son pequeños estados, pero les suceden grandes imperios y eso cambia todo. Ya no se da el tiempo eje, aunque es posible que después retorne. Además de un origen, la historia tiene una meta. Eso obliga a Jaspers a considerar las crisis. Si no confundimos la ciencia y la técnica, estamos ante un nuevo tiempo eje. La crisis se da cuando la técnica desborda a la ciencia, y solamente ve lo útil, no la verdad. La meta de la historia es ésta, evitando el despotismo y la barbarie. Jaspers compara Occidente con Oriente. Europa es racionalista, subjetivista, liberal, democrática. Asia, que es mucho más grande, es absolutista y despótica; el que sea más extendida no significa que sea la verdad, ya que estos pueblos luchan por des-orientalizarse. Jaspers concluye que por eso la cultura europea es el escalón más elevado de la historia y los demás pueblos deben alcanzarlo.²⁵ También se da cuenta de que la historia da la impresión de constar de

²³ *Ibid.*, 49-75.

²⁴ P. J. Chamizo Domínguez, *Ortega y la cultura española* (Madrid; Cíncel, 1985), 130-141.

²⁵ K. Jaspers, *Origen y meta de la historia* (Madrid: Revista de Occidente, 1965³), 337 ss.

hechos inconexos, sin sentido, pero es la fe filosófica –muy importante para él– la que hace encontrar ese significado y ese avance hacia él.

Hans-Georg Gadamer (1900-2003) en muchas partes de su obra presta atención a la historia. En *Verdad y método* (1959), basándose en Droysen, insiste en la comprensión de la historia y, por lo mismo, en la utilización de la hermenéutica.²⁶ También de él recupera la existencia de prejuicios o pre-conocimientos, recibidos de la tradición, así como la noción de aplicación, esto es, aprovechar lo pasado para aprender de él e ilustrar lo que ocurre en el presente. De Heidegger toma la historicidad del hombre, por lo que la interpretación está históricamente situada y es perecedera. De modo semejante a Droysen, habla de la historia efectual,²⁷ esto es, conocemos los hechos por los efectos que han tenido, aunque no podemos prever los que tendrán. No hay explicación ni predicción, como en las ciencias naturales, sino solo la comprensión, pero *ex post facto*. Es una filosofía de la historia centrada en la comprensión del significado del curso de los acontecimientos, aunque sea limitada. Además, Gadamer dialogó con Koselleck acerca de la comprensión de las lecciones de la historia.²⁸

Paul Ricoeur (1913-2005) trata de la historia en diversas épocas de su trayectoria. En *Historia y verdad* (1955) aborda varios temas conexos con la filosofía de la historia. Se caracteriza por hablar de un futuro y de una esperanza, una utopía, una teleología o escatología para el ser humano. En *Tiempo y narración* (1983-1985), donde tiene una reflexión sobre el relato histórico y el de ficción, se fija en las condiciones de la narración histórica, como la temporalidad y las maneras en que la contamos.²⁹ Ricoeur distingue entre el relato histórico y el de ficción. El primero exige más objetividad. Ya el relato de ficción tiene una trama que se basa en una mimesis de la realidad, y la historia tiene una mimesis más fuerte, una cierta correspondencia con los hechos. Es cierto que no puede haber una historia completamente objetiva, pues siempre se mete la subjetividad, pero hay que procurarla. Además, Ricoeur ha dialogado con Hyden White, aceptando que la lectura de la historia no debe agotarse en el sentido literal, sino llegar a una lectura simbólica de la misma.³⁰ En *La memoria, la historia, el olvido* (2000), Ricoeur dice que

²⁶ H.-G. Gadamer, *Verdad y método* (Salamanca: Sígueme, 1977), 270 ss.

²⁷ *Ibid.*, 466-468.

²⁸ R. Koselleck – H.-G. Gadamer, *Historia y hermenéutica* (Barcelona: Paidós, 1997), 92.

²⁹ P. Ricoeur, *Tiempo y narración*, t. I: Configuración del tiempo en el relato histórico (México: Siglo XXI, 1995), 148 ss.

³⁰ H. White, "La metafísica de la narratividad: tiempo y símbolo en la filosofía de la historia de Ricoeur", en H. White, *El contenido de la forma* (Barcelona: Paidós, 1992).

la memoria histórica sirve para hacernos cobrar conciencia de las cosas malas que ha hecho el hombre, y evitarlas.³¹ También sirve para darnos identidad, pero en relación con la alteridad. La filosofía de la historia es el aprendizaje de lo que el hombre ha hecho, sobre todo de lo malo, para hacer una historia *crítica* de la historia, en la que se plantea una forma de olvido, a saber, la del perdón de las grandes ofensas, el cual es un perdón difícil, pero no imposible.³²

Interpretación

Aunque se ha cuestionado la validez de la filosofía de la historia, puede hacerse no solo en la dimensión referencial, sino también en la del sentido. Ciertamente sin las pretensiones que antes tuvo, pero sí con la suficiente previsión que le dará la conjetura.

Se tiene sospecha frente al sentido de la historia. ¿Qué puede ser eso? A muchos les parece cosa de adivinación, de vaticinio. Pero es de auténtica profecía, como hablar de parte del hombre, para ver por dónde va. De esa manera, se recobra el sentido que Cicerón daba a la historia como maestra de la vida.³³

Es cierto que no se pueden hacer predicciones en la historia como las que se hacen en las ciencias naturales. Pero se tiene que ir más allá del mero aspecto referencial, de buscar la verdad de sus enunciados, como apego a los hechos que narran. Conviene saber qué le dice la historia al hombre acerca de sí mismo. Y, así, además de ese lado metodológico, epistemológico y ontológico acerca del ser histórico, también se nos enseña algo acerca del lado ético y antropológico del ser humano. En el aspecto ético, aprendemos por lo menos lo que no hay que hacer, las cosas malas que el hombre ha hecho en la historia, con las cuales ha causado sufrimiento. Y también, un poco, las que conviene promover, porque han hecho bien.

Una hermenéutica analógica, que no se quede en la sola referencia ni en el solo sentido, sino que busque a ambos en el devenir histórico, podrá darnos, además de las reflexiones sobre la verdad del relato histórico, de su ajustarse a los hechos que narra, a través de los documentos, una agudeza para otear en el sentido de los hechos, y no solo

³¹ P. Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido* (Madrid: Trotta, 2003), 241 ss.

³² *Ibid.*, 593 ss.

³³ Cicerón, *De oratore*, II, c. 9, 36 y c. 12, 51.

en el de los pasados, que eso suele aceptarse, sino que se atreverá a avizorar hacia el futuro, a saber, en lo que el hombre puede ser y hacer, incluso desde un punto de vista utópico.³⁴

Esa reflexión sobre los hechos, mirando desde el pasado hacia el futuro, nos podrá aleccionar acerca de lo que ha hecho el hombre, en el aspecto ético, tanto de lo que ha hecho mal, para corregirlo, como de lo que ha hecho bien, para fomentarlo; es la experiencia histórica. Pero también nos aleccionará acerca de lo que es el hombre, esto es, su aspecto antropológico e incluso ontológico (ya que la antropología filosófica es una ontología de la persona humana).

Y todo esto, tanto lo ético como lo antropológico, tanto la conducta moral del hombre como su naturaleza o esencia, las aprendemos de la historia, porque la esencia del hombre se da encarnada en los individuos humanos, y se manifiesta históricamente, en sus obras, sobre todo en las de la cultura.

La hermenéutica analógica aprovecha el poder icónico de la analogía, que es metafórico y metonímico. En cuanto a la metonimia, ella tiene la capacidad de encontrar, en el fragmento, el todo. Claro que es algo conjetural, hipotético, abductivo. Así sacamos de la historia nuestro conocimiento del hombre, de lo que ha sido y, también, en alguna medida, lo que será, lo que es previsible que será, de seguir como ha ido, o de ir por otro camino.

Eso nos ayuda a evitar el progresismo ingenuo del univocismo (positivismo) y el decadentismo irredento del equivocismo, por ejemplo el de Spengler, para concurrir a un progresismo moderado, que busque sobre todo el crecimiento moral de los hombres. De esta manera analógica e icónica podremos captar el futuro de la historia, para fomentar o corregir su marcha. Los fragmentos de la historia que podamos conocer nos arrojarán luz sobre el todo histórico que vamos formando. Ésa es la parte metonímica de la hermenéutica analógica ante la historia; la parte metafórica consiste en trasladar (como su nombre lo dice) del significado fáctico al significado futuro, es decir, a lo que de ella se desea cambiar, o a lo que se plasmará en forma de utopía. Porque la utopía es necesaria, nos mueve.³⁵

³⁴ M. Beuchot, "La hermenéutica analógica y el sentido de la historia", en *Estudios Filosóficos* (Valladolid, España), vol. 55, 158 (2006): 107-116.

³⁵ A. Bullock, "The Historian's Purpose: History and Metahistory", en Ed. H. Meyerhoff, *The Philosophy of History in our Time* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1959), 292 ss.

Conclusión

Vemos, pues, que recientemente se ha desatado un movimiento para buscar algún sentido en la historia, además de su referencia, luego de mucho tiempo, en que parecía que ya nadie osaría hacerlo. Después de los trabajos de Karl Jaspers y Karl Löwith, pasado un intervalo grande, y a pesar de que ahora muchos sonrían con ironía ante esta empresa, como insinuando que no hay ningún sentido y es empresa fatua el buscarlo, ahora se ha dado ese movimiento, capitaneado por Gadamer, en polémica con Koselleck, y por Ricoeur, en polémica con White; pues tiene que darse así, en la polémica. Y es que también la polémica es búsqueda de sentido, ya que el diálogo, por apasionado que sea, construye el sentido de los dialogantes, el cual, cuando nos damos cuenta, ya nos ha rebasado a todos y al mismo diálogo.

Es decir, la filosofía de la historia está recuperando, poco a poco, esa función que tuvo antes, no solo de controlar la metodología y la epistemología de la historiografía, para atender al modo como se consigue la referencia a los hechos o la correspondencia con ellos, sino también su función de buscar el sentido de los acontecimientos, de la lista de hechos que han sucedido, o de los que hemos seleccionado para guardar en la memoria. Y, en esa medida, trata de aprender la moralidad o eticidad de lo que el hombre ha hecho en la historia (porque su libertad ha tomado parte en ellos, y en esa medida es responsable del pasado, pero, también, del futuro. Es la búsqueda del sentido (axiológico, ético y antropológico u ontológico) de la historia misma.

Bibliografía

- Berlin, I. *Las raíces del romanticismo*. Madrid: Taurus, 2000.
- Beuchot, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de la interpretación*. México: UNAM-Itaca, 2008⁴.
- Beuchot, Mauricio. "La hermenéutica analógica y el sentido de la historia", en *Estudios Filosóficos* (Valladolid, España), vol. 55, 158 (2006): 107-116.
- Bullock, A. "The Historian's Purpose: History and Metahistory", en Ed. H. Meyerhoff, *The Philosophy of History un our Time*. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1959).
- Chamizo Domínguez, P. J. *Ortega y la cultura española*. Madrid; Cincel, 1985.
- Collingwood, R. G. *Idea de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

- Cordua, C. "Concepciones de la historia en los siglos XVIII y XIX", en *Mundo, hombre, historia*, 122-160. Santiago: Universidad de Chile, 1969.
- Dujovne, L. *La filosofía de la historia en la Antigüedad y en la Edad Media*. Buenos Aires: Eds. Galatea-Nueva Visión, 1958.
- Estiú, E. "La filosofía kantiana de la historia", en I. Kant, *Filosofía de la historia*, 7-38. Buenos Aires: Nova, 1958.
- Flórez Miguel, C. *Génesis de la razón histórica*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1983.
- Fraisse, J.-C. *Saint Augustin*. Paris: PUF, 1968.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- Garaudy, R. *Introducción al estudio de Marx*. México: Era, 1975³.
- Hartman, R. S. "Introduction", en G. W. F. Hegel, *Reason in History a General Introduction to the Philosophy of History*, ix-xl. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1953.
- Jaspers, Karl. *Origen y meta de la historia*. Madrid: Revista de Occidente, 1965³.
- Koselleck, R. – Gadamer, H.-G. *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1997.
- Matute, A. *Lorenzo Boturini y el pensamiento histórico de Vico*. México: UNAM, 1976.
- Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta, 2003.
- Ricoeur, Paul. *Tiempo y narración*, t. I: Configuración del tiempo en el relato histórico, México: Siglo XXI, 1995.
- Rionda Arreguín, L. "Estructura y sentido de la historia en Vico", en *Reflexiones en torno a la historia*, 23-42. Guanajuato: Universidad de Guanajuato, 1998.
- Roldán, C. *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*. Madrid: Akal, 1997.
- Starobinski, J. *Montesquieu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Suárez, L. *Grandes interpretaciones de la historia*. Pamplona: Nuestro Tiempo, 1981⁴.
- Toynbee, A. J. *Greek Historical Thought. From Homer to the Age of Heraclius*. New York: Mentor Books, 1953³.
- Truchet, J. "Préface", en Bossuet, J.-B. *Discours sur l'histoire universelle*, 15-27. Paris: Garnier-Flammarion, 1966.
- White, H. "La metafísica de la narratividad: tiempo y símbolo en la filosofía de la historia de Ricoeur", en White, H. *El contenido de la forma*. Barcelona: Paidós, 1992.
- Xirau, Ramón. *El péndulo y la espiral*. México: El Colegio Nacional, 1994.