

NOTAS SOBRE LA RAZON HISTORICA: DOS INTENTOS DE FUNDAMENTACION

URBANO FERRER SANTOS

Frente a la concepción unificadora de las ciencias desde los presupuestos de la ciencia natural positiva mantenida por el positivismo¹, se ha abierto paso desde enfoques diversos la rehabilitación de una razón específicamente histórica, cuyo modo de proceder fuera en cierta manera el contrapuesto al que es propio de la razón físico-matemática. Mientras ésta se dirige a totalidades surgidas por adición de elementos en los que son descomponibles, los todos espirituales —se subraya— son irreductibles, provistos de un sentido peculiar, tal que las partes ocupan en ellos el papel que el todo les asigna. No cabría encuadrar la historia en la clasificación hecha según el criterio de una mayor complicación en el objeto, tal como propusiera Augusto COMTE, donde las ciencias más concretas incorporan los caracteres de las que lo son menos, a los que añaden sus notas específicas, coincidiendo, así, el orden de complejidad, desde la Matemática a la Sociología, con el orden histórico en que han ido apareciendo. Por el contrario, una percepción, una decisión o una inspiración artística —como ejemplos de hechos humanos— no son de ningún modo explicables por los factores psíquicos y fisiológicos que intervienen en ellas; tales factores se presentan en función del todo unitario respectivo. ¿Cómo se hace cargo la razón de estos todos, en su especificidad y sobre todo en las conexiones que las ciencias históricas, y humanas en

1. Ver a este respecto DA PONTE ORVIETO, M., *La unidad del saber en el neopositivismo*, G. del Toro, Madrid 1969.

general, les encuentran? Para ORTEGA Y GASSET y para HEGEL las explicaciones de tipo histórico han de ser retrotraídas a otro plano, que viene dado respectivamente por la razón vital y por las necesidades dialécticas de la Idea, ambas de carácter contrapuesto a las explicaciones naturalistas, pero a la vez opuestas entre sí, en cuanto que el marco de la primera es la vida biográfica individual y el de la segunda lo constituyen las exigencias dialécticas de un sistema. Más ambicioso puede resultar el interrogante acerca de si no significa ello a su vez un recubrimiento de la razón histórica por otro tipo de razón sin las garantías precisas de que tal «vaciado» sea posible. Tal es el interrogante crítico que nos ocupará en la conclusión de este trabajo.

I. *Razón vital y razón histórica*

Los contornos con que ORTEGA delinea la vida humana acusan su condición individual. Mi vida es mía en un sentido humano no aplicable a las demás realidades vivientes: no sólo soy su agente, sino también el responsable de todos mis actos; la voy, pues, forjando en una dirección determinada, que no me viene dada, sino que libremente *elijo* entre un repertorio de posibilidades. «La realidad de la vida consiste, pues, no en lo que es para quien desde fuera la ve, sino en lo que es para quien desde dentro de ella la es, para el que se la va viviendo mientras y en tanto que la vive»². Pero al lado de la elección o decisión se destaca el otro componente vital: la *circunstancia*. A diferencia de aquélla, la circunstancia me viene dada como con lo que tengo que contar cada vez que tomo una decisión. ¿Es aquí donde habría que situar el pasado, sede de lo histórico?

ORTEGA hace equivalente la circunstancia, a la que también llama «mundo» en otras ocasiones, a los campos pragmáticos, es decir, las facilidades y dificultades que cada vida encuentra en su salirle al paso. De este modo, es la circunstancia algo variable, en función de la vida de que se trate. «El mundo o circunstancia es

2. ORTEGA Y GASSET, J., *En torno a Galileo*, Obras Completas, V, Alianza Ed., Madrid, 1983, pp. 30-31.

por ello una inmensa realidad pragmática o práctica —no una realidad que se compone de cosas. Cosas significa en la lengua actual todo algo que tiene en sí y por sí su ser, es con independencia de nosotros. Mas los componentes del mundo vital son sólo los que son para y en mi vida»³. Y en otro pasaje de la misma obra: «Mi mundo está constituido por cosas cuyo ser consiste en *ser para* mi ventaja o mi provecho. A este *ser para* de las cosas llamamos su servicialidad, que las hace consistir en pura referencia a mí, su servirme o su estorbarme»⁴.

Es de un modo excluyente como entraría en la circunstancia el pasado: si de la circunstancia acentuamos lo que tiene de posibilidad, tenemos el mundo, que en tanto que campo de nuestras decisiones concretas se ofrece como futuro; pero también es circunstancia lo que, por haber sido ya decidido, me he incorporado, y no puede, por tanto, en tanto que tal constituir programa de nuevas decisiones. La vida se proyecta como quehacer desde el pasado, desde los límites que ella misma en quehaceres precedentes se ha impuesto. «En este instante me estoy anticipando, me proyecto en un futuro. Pero para ello necesito emplear ciertos medios y esto me lo proporciona mi pasado. Mi futuro, pues, me hace descubrir mi pasado para realizarse»⁵. El futuro se realiza gracias a los medios que el pasado le ofrece. Con la razón histórica se recorre el camino inverso al seguido por la razón en tanto que proyectiva de un futuro. Cuando la razón es formalmente histórica no trata de imponer un quehacer, sino de poner en claro la cadena de condiciones que han conducido hasta él, una vez emprendido. Y mientras la razón vital es siempre individual, la razón histórica puede referirse al individuo, que tiene su biografía, o bien a la historia propiamente dicha, verbigracia, de un pueblo. «Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. Este hombre y esta nación hace tal cosa y es así porque antes hizo tal otra y fue de tal otro modo. La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la razón histórica»⁶. Si la

3. *El hombre y la gente*, o. c., VII, p. 117.

4. *o. c.*, p. 176.

5. *¿Qué es filosofía?*, o. c., VII, p. 432.

6. *Historia como sistema*, o. c., VI, p. 40.

razón vital precisa para su realización de la razón histórica, como marco que la circunscribe, ocurre también, de modo inverso, que la historia es lo que hace inteligible la vida humana, en la medida en que en ambas se hace patente la misma conexión. Es la conexión meramente formal que media entre los hechos condicionados y sus condiciones. «Nada de lo que nos pasa en nuestra vida nos pasa aisladamente, sin conexión. Nos pasa esto *porque* o *en vista* de que nos pasa esto otro y, en última instancia, porque nos pasa querer vivir»⁷.

¿Cómo opera ORTEGA el paso de la vida propia a la ajena, en conjunción con la cual se desenvuelve la historia? No a través de la circunstancia, dado el carácter restringido de ésta examinado, sino como irrupción imprevisible, detectada por las expresiones de un cuerpo. «El cuerpo del otro, quieto o en movimiento, es un abundantísimo semáforo que me envía constantemente las más variadas señales o indicios o barruntos de lo que pasa en el *dentro* que es el otro hombre»⁸. La advertencia del otro se me hace inequívoca porque él se encuentra en idéntica situación respecto de mí, estableciéndose la reciprocidad. «El hombre nos aparece como el otro... quiere decir aquel con quien puedo y tengo —aunque no quiera— que alterar, pues aun en el caso de que yo prefiriera que el otro no existiese, porque lo detesto, resulta que yo irremediablemente existo para él y esto me obliga a contar con él y con sus intenciones sobre mí»⁹. Lo característico del trato no es meramente que los usos respectivos de cada existencia interfieran, sino el hecho de que falta la pura y simple disponibilidad o usanza que se da en relación con los elementos integrantes de mi circunstancia vital, o, dicho de modo positivo, en el trato mi comportamiento es réplica o respuesta a la vivencia previa que tengo de un tú.

Tomar como punto de partida la razón vital, puesta al servicio del proyecto individual, conduce a que el hecho social, presente en cada peripecia histórica, apenas quede asumido. Si el hombre únicamente es auténtico desde su soledad, la vida social, compuesta de usos y costumbres, se revela una falsificación. «En la soledad el

7. *Sobre la razón histórica*, o. c., XII, p. 327.

8. *El hombre y la gente*, o. c., VII, p. 139.

9. o. c., pp. 147-8.

hombre es su verdad, en la sociedad tiende a ser su mera convencionalidad o falsificación»¹⁰. «Nuestro análisis de la realidad radical que es la vida de cada cual nos ha llevado a descubrir que, normalmente, no vivimos en ellas, sino que pseudovivimos al convivir con el mundo de los hombres, es decir, al vivir en sociedad»¹¹. Nos preguntamos si no es más bien, para hablar en términos orteguianos, que la vida social forma parte de un imperativo sin el cual la vida humana deja de cumplir su propia misión.

En todo caso, ORTEGA traslada a la vida de un pueblo los rasgos de la vida individual. Son conocidas las tesis orteguianas a este respecto. Así como cada vida se caracteriza por el carácter dinámico y la obediencia a un programa vital, también en la nación sujeto de la historia hay unas minorías directoras que conforme a su estilo de vida marcan la pauta de una sociedad determinada. La voluntad de futuro necesaria para que se dé un pueblo históricamente organizado tiene en el Estado su garantía. El Estado se sobrepone a las diferencias étnicas, lingüísticas y territoriales, fundiéndolas en un incitante programa o empresa de futuro que logre poner a disposición las energías de los gobernados. «La realidad que llamamos Estado no es la espontánea convivencia de hombres que la consanguinidad ha unido. El Estado empieza cuando se obliga a convivir a hombres nativamente separados. Esta obligación no es desnuda violencia, sino que supone un proyecto incitativo, una tarea común que se propone a los grupos dispersos»¹². La nación implica, por tanto, junto al proyecto de convivencia, la adhesión a la empresa a que el proyecto estimula.

Las crisis en la historia contemporánea se deben, a juicio de ORTEGA, a que quienes tenían a su cargo ejercer el mando han carecido del programa unificador de la convivencia. Se ha llegado a olvidar que el Estado nace del esfuerzo constante por su consolidación y se ha visto en él un mero resorte técnico que eximiría al hombre medio de su responsabilidad en las tareas nacionales. «Este es el mayor peligro que amenaza a la civilización: la estatificación de la vida, el intervencionismo del Estado, la absorción de to-

10. o. c., p. 144.

11. o. c., p. 179.

12. *La rebelión de las masas*, o. c., IV, p. 258.

da espontaneidad social por el Estado; es decir, la anulación de la espontaneidad histórica, que en definitiva sostiene, nutre y empuja los destinos humanos»¹³. Para conjurar este peligro será menester que no se descuiden, so capa de madurez cívica y adquisición de derechos, los deberes de ejemplaridad y docilidad que articulan el conjunto social.

II. *La historia como despliegue del Espíritu objetivo*

En la perspectiva hegeliana, en los antípodas de ORTEGA, el sujeto de la razón histórica es el Espíritu objetivo, siendo el Espíritu el tercer momento de la Idea, en que ésta retorna sobre sí propia. La Naturaleza es el momento en que la Idea se aliena de sí misma. En la Naturaleza no hay un ser-para-sí, sino fuera-de-sí. La reflexión entre sus partes es reflexión externa, en la medida en que no se trata de una vuelta de la Naturaleza sobre sí, sino de un enlace externo y constructivo que corre a cargo del Espíritu. «La naturaleza, el espíritu enajenado, no es en su ser-allí otra cosa que esta eterna enajenación de su *subsistencia* y del movimiento que instaura al sujeto»¹⁴. Más aún: no sólo tiene su ser fuera de sí, sino que ella misma se aliena de sí, al estar sujeta a la corrupción en cada uno de sus elementos. Todas sus partes se extrañan mutuamente y es de la corrupción de las unas de donde nacen las otras. Este desprendimiento de la Idea es necesario con necesidad dialéctica: para que la Idea retorne a sí como Espíritu es preciso que antes haya tenido lugar su alienación como Naturaleza.

Con la historia se inicia el proceso recuperador del Espíritu a partir de la Naturaleza. En ésta se daba la pluralidad externa de las partes y los enlaces contingentes entre ellas. Es decir, no se siguen con necesidad interna las partes unas de otras, sino que su vinculación resulta exclusivamente de la disposición de las mis-

13. o. c., p. 225.

14. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, Trad. de W. Roces, F.C.E., México 1966, p. 472.

mas en el espacio, con carácter extrínseco¹⁵. Precisamente la pluralidad de acontecimientos cuya trama constituye la historia es debida a la Naturaleza. Lo típico de la historia es la *temporalidad* como recogimiento de aquella pluralidad. El tiempo es el ser-ahí del concepto, en que éste es negado. De este modo, la fugacidad es inseparable del tiempo; lo que ahora es, inmediatamente deja de ser, quedando sólo el proceso negador continuo. «Lo específico del tiempo es que su objeto aparece siendo como no siendo, aparece como desapareciendo»¹⁶. En consecuencia, los acontecimientos históricos superan el desarrollo uniforme y monótono de la Naturaleza. Si en ésta «no ocurre nada nuevo bajo el Sol», los hechos históricos son estrictamente individuales y, como tales, irrepetibles. No puede tratárselos como ejemplares de leyes cuyo estudio constituyera el objeto de su ciencia, a la manera como hace la ciencia natural con los hechos de esta índole. ¿Qué género de razón de ser puede, entonces, mostrarse válida en la historia? Sin duda, si sólo los hechos son materia histórica, habrán de ser explicados los unos a partir de los otros. Pero ¿es incondicionada la necesidad que los hechos históricos revelan? HEGEL así lo entiende.

La historia es el proceso a través del cual la Idea se va tornando consciente hasta realizar la unidad perfecta entre su concepto y lo que ella es. De este modo, son referidos a la historia los mismos caracteres del sistema hegeliano. La historia entendida como ciencia sería a la vez la filosofía de la historia: bastaría con estar atento a las inflexiones de cada época para advertir en ella los momentos dialécticos. En este conocimiento que la Idea adquiere de sí en su manifestación como Espíritu hace consistir HEGEL la libertad. Es la necesidad en cuanto conocida por el mismo sujeto que se comporta necesariamente. «Según esta determinación abstracta (de la libertad), se puede decir que la Historia Universal es la explicitación (DARSTELLUNG) del Espíritu; de la misma manera que éste se elabora el saber de lo que es en sí..., también las primeras andadas del Espíritu contienen ya de modo virtual la his-

15. Enz. Tztz, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften mit den mündlichen Zusätzen*, Ed. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970, p. 147.

16. ARTOLA, J. M., *Hegel. La Filosofía como retorno*, G. del Toro, Madrid, 1972, p. 235.

toria entera»¹⁷. Ello no deja lugar para la libertad individual, la cual llevaría a separar de sus actos pretendidamente libres al sujeto considerado libre; en tal caso dejaría de haber un único sujeto que se expresara en sus determinaciones necesarias al través de la historia. «Frecuentemente se hace una distinción entre lo que el hombre es internamente y sus actos. En la historia esto es no-verdadero; la serie de sus actos es el hombre mismo... Lo que son sus actos eso son los pueblos; los actos son su fin»¹⁸. Cuando el individuo cree decidir él —se ve obligado a decir HEGEL— hay autoengaño, porque es la «astucia de la Idea» (*die List der Vernunft*) quien actúa a través de los hombres como instrumentos inconscientes. No fue Napoleón el que torció el curso de la historia, sino la Idea por medio de él. Con la identificación del individuo con el Estado absoluto contemporáneo se habría llegado a la realización final de la libertad del Espíritu. Comenta Fabro: «La libertad hegeliana es conducirse —en el hacer, en el pensar, en el querer...— en el universal y por el universal, en el Estado y por el Estado»¹⁹.

El sujeto de la historia es el Espíritu objetivo en tanto que encarnado en cada uno de los espíritus populares (*Volksgeisten*) que se han ido sucediendo históricamente. No hay uniformidad de unas épocas a otras, sino pluralidad de figuras, si bien todas obedeciendo a un mismo impulso de manifestación progresiva y dialéctica. Son los Estados quienes se hacen cargo de la realización de los espíritus populares, en la medida en que las otras comunidades no llegan a estar provistas de la universalidad de los fines de aquél. «El Estado es la voluntad divina como Espíritu presente, como Espíritu que se *despliega* hacia la figura efectiva y la *organización de un mundo*»²⁰.

Es éste, nos parece, un caso típico de acomodación a las exigencias de un sistema pasando por alto los datos originarios de la conciencia y el modo de hacer ciencia histórica. La libertad indi-

17. HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la historia*, Introducción, Trad. de J. M.^a Quintana, Ed. Zeus, Barcelona 1971, p. 46.

18. HEGEL, *La razón en la historia*, Trad. de César Armando Gómez, Seminarios y Ediciones, S. A., Madrid, 1972, p. 46.

19. FABRO, C., *La libertad en Hegel y en Santo Tomás*, Rev. Estudios de Metafísica, Univ. de Valencia, 1972, p. 19 (cfr. todo el artículo, pp. 7-19).

20. HEGEL, *Filosofía del derecho*, n. 270.

vidual no es propiamente un saber conceptual²¹, sino un vivirse a sí mismo el hombre como dueño de su querer, siendo en tanto que libre como se revela cada hombre en su estricta singularidad. La concepción hegeliana conduce a pensar que los actos de Napoleón igual podían haber sido realizados por otro agente, ya que ninguno actúa por cuenta propia.

Sólo la libertad individual puede impedir que la historia sea un despliegue necesario. La explicación que unos hechos dan de otros no es tal que los últimos no pudieran ser de otro modo, en la medida en que el hombre puede decidir pluralmente sus actuaciones. Es por no tratarse de actuaciones que dimanaran con necesidad de sus antecedentes por lo que tiene sentido dar cuenta de los motivos subyacentes a cada decisión. Para que tales motivos sean históricos, y no meramente psicológicos, habrán de consistir en otros hechos históricos, y en todas las circunstancias imponderables concomitantes. De este modo, la historia no es una sucesión inconexa de acontecimientos, sino una trama razonable susceptible de ser expuesta.

El nexa «de hecho» entre los hechos históricos es incompatible con la certeza apriorística. La propia complejidad de los factores condicionantes suele dejar algún resquicio para que haya otra explicación más lograda que la primeramente propuesta; en este sentido, el historiador distingue entre «causa verdadera» y «simple ocasión», bien entendido que la eficacia de las mismas se muestra por medio de la libertad. Lo más que podemos concluir es que «dadas estas circunstancias, el hecho en cuestión es *verosímil*, es decir, yo podía también haber actuado en las mismas circunstancias de modo semejante»; mas siempre queda que las circunstancias consideradas fueran incompletas, habiendo de reexaminar continuamente el papel que cada factor detenta en el desencadenamiento de hechos posteriores.

III. Conclusiones

Las observaciones críticas anteriores anticipan las conclusiones en torno a la razón histórica. ORTEGA ha subrayado el protagonis-

21. Es ilustrativa en este sentido la postura de Max Scheler, que rechaza los argumentos spinozistas contra la libertad basándose en que estamos ante

mo de la vida individual en la historia, cifrando asimismo el paralelismo entre razón vital y razón histórica en el modelo formal de la sucesión, que puede ser expresado con un ambiguo «porque». Desde tal perspectiva no se puede señalar un criterio que determine el carácter específicamente histórico de ciertos acontecimientos. Si la decisión es, en efecto, elemento constitutivo en la vida biográfica, en la serie histórica tal aserto precisa alguna matización²². Pues no son las decisiones lo propiamente anudado por las conexiones que la historia establece, sino más bien los términos sobre los que las decisiones versan. De aquí la posibilidad de hipótesis acerca de lo que podría haber acaecido, cualesquiera que fueren los agentes responsables, así como el que la prueba de lo que efectivamente acaeció se sitúe desde las series de acontecimientos que lo hacen verosímil. Justamente la decisión no es un factor más entre las diversas contingencias por ponderar, ni siquiera el fundamental, sino lo que introduce formalmente la nueva contingencia, dotándola del carácter histórico. Es la decisión en tanto que emerge en unas coordenadas espacio-temporales definidas lo que convierte en único y puntual al acontecimiento, teniendo, por el contrario, los rasgos de que nos valemos para describir su contenido un alcance más o menos general. Por ello los términos que componen el léxico del historiador —tales como revolución, civilización, imperio, etc.— no se pueden fijar con precisión cuantitativa y funcional, sino que su singularidad precisa les viene de su

un vivenciar inmediato y no ante un objeto de observación presuntamente reducible a explicaciones causales. Si bien cabe el engaño en la vivencia inmediata, éste habrá que referirlo a un caso concreto de libertad, no a la conciencia genérica de la misma (ver *Metafísica de la libertad*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1960). Tratar este tema nos desviaría del presente estudio.

22. Es cierto, sin embargo, que también hablamos de la historia de un individuo particular e incluso de la historia de los animales o de nuestro planeta, pero en ninguno de estos casos empleamos el término en su sentido más propio: una serie es histórica cuando los hechos humanos que la integran inciden en los subsiguientes y así sucesivamente, y esto más allá de las intenciones que en su momento tuvo el agente que los acometió (así, el descubrimiento de América por Colón es un hecho histórico de primera magnitud pese a la intención de Colón). Sobre la naturaleza del hecho histórico, MILLÁN-PUELLES, A., *Ontología de la existencia histórica*, Rialp, Madrid 1955.

ubicación, resultando ser conceptualmente sólo aproximativa: «son términos acomodaticios, capaces de cubrir un gran número de acontecimientos que caen dentro de una gama indefinidamente circunscrita»²³.

Acaso fuera menester, para operar con la razón histórica, una noción de circunstancia más comprensiva que la orteguiana, que hiciese entrar todo cuanto positivamente concurre en el desarrollo de los acontecimientos en tal dirección. Resulta aquí procedente la expresión zubiriana de «posibilidades», ofrecidas por el pasado y desde las que se monta el presente, creador a su vez de nuevas posibilidades para el futuro. En tanto que el pasado, una vez acaecido, queda en forma de nuevas posibilidades, la historia en transcurso significa «hacer un nuevo poder». «Pasar no significa dejar de ser, sino dejar de ser realidad, para dejar sobrevivir las posibilidades cuyo conjunto define la nueva situación real»²⁴. Ello supone que la circunstancia no es del todo separable de la decisión, por venir aquélla complicada y entretrejida con un cierto número de decisiones desde las cuales se percibe mejor la decisión histórica del caso.

Desde la singularidad del hecho histórico, correlativa de una decisión humana, se hace posible una nueva lectura de lo que HEGEL denominaba «espíritu objetivo». HEGEL ha detectado que el hombre no está sometido a la particularidad de las sensaciones e impulsos, sino que con él aparece el elemento universal, que va imprimiendo en el mundo la universalidad y convirtiéndolo de este modo en asunto histórico o mundo de la cultura (*Bildung*), susceptible de cristalizar en formaciones objetivas, como son las instituciones, el derecho o el arte. Pero si hay una operatividad de los espíritus objetivos, como también pondrá de relieve Nicolai HARTMANN, gozando de precedencia sobre los hombres de una determinada cultura, es porque otros hombres lo han creado y

23. GARDINER, P., *La naturaleza de la explicación histórica*, Trad. de J. L. González, Univ. Autónoma de México, 1961, p. 77.

24. ZUBIRI, X., *Naturaleza, historia y Dios*, Ed. Nacional, Madrid, 1978, p. 328.

transmitido como «espíritu objetivado», destinado a enriquecer el patrimonio de lo que a su vez ellos han recibido como legado²⁴.



25. Nicolai Hartmann trata la cuestión en *Das Problema des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*, Berlin, Walter de Gruyter, 1962; ver también los comentarios de R. de Maeztu, *Defensa del espíritu*, Rialp, Madrid 1958 y el prólogo de Millán-Puelles.