

**HISTORIA DE LAS IDEAS Y
HERMENÉUTICA ANALÓGICA
(APUNTES PARA UNA *FILOSOFÍA DE LA
HISTORIA* EN LATINOAMÉRICA)**

RAFAEL GÓMEZ PARDO *

RESUMEN

Frente a la tarea que realizan los “historiadores de las ideas” inspirados en el proyecto de Leopoldo Zea, es necesaria una reflexión más filosófica sobre la historia y su sentido en Latinoamérica. La hermenéutica analógica aporta algunos supuestos necesarios para emprender esta tarea, superar lo unívoco de los relatos racionalistas y lo equívoco de los postmodernos, y en suma, las ideologías sobre la historia. Repensar el sentido de la historia no quiere decir elaborar un discurso anticipador sobre el cómo, el dónde y el cuándo habrá de terminar la historia. Se trata más bien de “un discurso performativo” que invita a implicarse en la realidad histórica para transformarla, no en términos de una ideología, sino en términos de *afirmación*, de perdón, de diálogo, de *acción*. La esperanza es el sentimiento que ha de fundamentar el sentido filosófico de la comprensión histórica.

Palabras clave: historia de las ideas, metarrelato, cristianismo, Latinoamérica, filosofía de la historia, esperanza

* Universidad Central, Bogotá. RECIBIDO: 14.09.10 ACEPTADO: 05.04.11

**HISTORY OF IDEAS AND ANALOGICAL
HERMENEUTICS
(NOTES FOR A PHILOSOPHY OF
HISTORY IN LATIN AMERICA)**

RAFAEL GÓMEZ PARDO

ABSTRACT

Faced with the task performed by the “historians of ideas” inspired by Leopoldo Zea’s project, more philosophical reflection on history and its meaning in Latin America is required. The analogical hermeneutic provides some assumptions necessary to undertake this task, overcoming univocal rationalist accounts, postmodern ambiguity and, in short, ideologies of history. Rethinking the meaning of history does not mean anticipatory discourse on how, where and when it will finish. It is rather “a performative speech,” inviting to engage in historical reality to transform it, not in terms of ideology but in terms of affirmation, forgiveness, dialogue and action. Hope is the feeling needed to substantiate the philosophical meaning of historical understanding.

Key words: history of ideas, metanarrative, Christianity, Latin America, philosophy of history, hope

*El deseo edifica y crea cosas reales, y nosotros somos los
jardineros del árbol más misterioso que ha de crecer.*

Ernest Bloch

1. Historia de las ideas: problemática general

QUIERO, A FIN DE HACERME ENTENDER, incurrir en dos generalidades necesarias y esclarecedoras. Tenemos dos paradigmas de la investigación histórica en filosofía: uno que es teleológico, y nos habla de la parusía, del fin de los tiempos, cuando la humanidad o el hombre alcance la plena conciencia de sí (llámese ilustración, fin de la lucha de clases sociales, triunfo de la sociedad positiva o salvación del alma); y en el otro polo, tenemos el paradigma postmoderno que nos habla de historias discontinuas, fragmentadas, pedazos de pedazos que no se explican —a veces— ni siquiera a sí mismos.

En el primer paradigma, siguiendo la influencia de Hegel, está el proyecto de *historia de las ideas* de Leopoldo Zea (1969). Esta historia no deja de tener un sentido teleológico, gracias al cual la cultura Latinoamérica alcanzará, mediante el neohumanismo, conciencia de su identidad, de su cultura y de la plena emancipación. Leopoldo Zea tuvo la fortuna de no trazar etapas, como lo hizo Comte y cierto marxismo, pero sí explicó desde la influencia de Hegel (tesis y la antítesis), desde la dialéctica, cuál era el enemigo contra el cual había que luchar: el eurocentrismo (Zea, 1990: 254-255) y el neocolonialismo inoculado incluso en nosotros mismos. La historia de las ideas que propone Zea, para escándalo de los historiadores norteamericanos —muchos de ellos positivistas—, está fundamentada en un juicio de valor: pretende liberarnos de toda forma de opresión.

Sin embargo, con la postmodernidad estos presupuestos teleológicos de la historia de las ideas finiquitaron. Quienes hoy se dedican a la filosofía en tanto que historia de las ideas suelen estar vacunados contra la tendencia a los juicios de valor, esto es, a la teleología. Sólo dan cuenta de la recepción de unas ideas en algunos contextos específicos, y muestran en alguna medida, en su cruda positividad, el impacto que ocasionan —la mayoría de las veces— en el ámbito de las ideas. A veces comparan esas ideas con las “ideas de origen” en las naciones europeas, con sus autores, y discuten sobre su originalidad o su carácter de meras copias.

Ese trabajo tiene un valor innegable pues —se dice— ayuda a recuperar la historia de una cultura, y gracias a ello, se alcanza conciencia de sí y de su “realidad”. Aquí, la historia de las ideas no es ya emancipatoria, sino “positivista” o postmoderna; positivista porque la idea se convierte en un “objeto de estudio”; no es una pulsión, una intensidad (Deleuze), ni un *acontecimiento*. La idea es un hecho social que se puede registrar, y relacionar con otras variables (la economía, la política,...), y con otras ideas (por ejemplo, la idea de lo poscolonial).

El paradigma postmoderno se cuida muy bien de no caer en lo teleológico y, en cambio, como contra peso, descarga toda su fuerza en una denuncia negativa o neo conservadora, como lo llamaría Habermas (citado en Mardones, 1990: 21), mostrando que el discurso legitima intereses. En una perspectiva más genealógica, se convierte en un discurso que denuncia la ilustración como discurso disciplinario o como mecanismo de control. Se diría que su incapacidad para trazar una finalidad le permite ver en todo discurso y en toda práctica un mecanismo de control, el cual hay que denunciar. En esta perspectiva, la historia de las ideas es la historia de cómo las ideas acabaron convirtiéndose en mecanismos de poder, en producciones discursivas, que no ofrecen ninguna esperanza, ningún sentido teleológico, ni tampoco nos ayuda a entender la historia desde unidades de sentido como Latinoamérica, cultura indígena, Colombia, entre otras. Pues, se dice: no existe Latinoamérica como unidad cultural, tampoco lo indígena, ni Colombia, y todo ello se reduce a ser un invento del siglo XIX, un juego del lenguaje, una producción del discurso (Castro, 1996).

El utilizar unidades de sentido fue un asunto que Foucault cuestionó en la *Arqueología del saber* (1970) y en el *Orden del discurso* (1987). Sin embargo, se suele olvidar que Foucault utilizó otras unidades de sentido como “época clásica”, “episteme moderna”, “helenismo”, etcétera. Siguiendo el paradigma genealógico de Foucault, la “historia de las ideas” (desde esta perspectiva)¹ se convierte en la historia de un fragmento cada

¹ En cierto sentido hay que aceptar que la historia de las ideas y la genealogía, como proyectos filosóficos, se oponen. En efecto, mientras la primera —siguiendo a Zea— supone la teleología, la segunda, supone su negación, siguiendo la vía de una crítica a la ontología y a la metafísica. Pero en otro sentido la arqueología preconizada por Foucault es otra forma de entender la “historia de las ideas”; “en el fondo [dice Foucault] no soy quizás más que un historiador de las ideas. Pero, según se quiera, vergonzante o presuntuoso. Un

vez más fragmentado, de cómo no existe ningún referente excepto el mismo discurso. Latinoamérica es un objeto producido por un discurso, pero ella misma no existe en ninguna parte y nosotros tampoco. Todo ello es un objeto de estudio autorreferencial, que produce sentidos contingentes que aparecen y desaparecen sin ton ni son, como una colcha de retazos, y que establecen, en un juego complejo, relaciones de poder. Ello está muy bien, pues pretende liberarnos de representaciones universales que, a nombre de leyes científicas o de absolutos metafísicos, o de la ideología imperante, dan cuenta de la historia de la humanidad como algo ya estatuido y representado en un discurso.

Pero, puede suceder que por este camino, así como una vez el filósofo Foucault “calló” a los historiadores —mostrándoles los presupuestos metafísicos de la historia de la continuidad—, hoy los historiadores “callen” a los filósofos. Pues los historiadores son los que se dedican, mejor que los filósofos, a dar cuenta de fragmentos de fragmentos, y de sus unidades de sentido, es decir, de la historia como algo *positivo*, contingente, por sí misma, un conjunto de hechos o actos de interpretación. Y en particular, son los historiadores positivistas los que conocen el dato preciso, la historia con sus avatares e interpretaciones múltiples. Aquí surge una serie de problemas: ¿una vez que desaparece la intencionalidad emancipatoria en la historia de las ideas en Latinoamérica, tiene este proyecto un sentido filosófico? ¿Hay que entregar esta tarea a los historiadores? ¿Hay que repensar el sentido teleológico de la historia de las ideas? ¿Cuál es el estatuto de la historia de las ideas, si aceptamos que no es el que le dio Leopoldo Zea? ¿Puede tener la filosofía latinoamericana un estatuto diferente al de convertirse en “historia de las ideas”?² ¿Por qué consideramos que aquel que se dedica a la “historia de las ideas” es un filósofo?

La respuesta que demos a estas preguntas siempre va a ser polémica. Podemos afirmar como hipótesis que el modo de hacer filosofía del filósofo latinoamericano es hacer “historia de las ideas”, así como los presocráticos

historiador de las ideas que ha querido renovar de arriba abajo su disciplina” (Foucault, 1970: 229)

² Queda también la alternativa de volver a hacer el ejercicio de repensar la historia de la filosofía latinoamericana, repensado lo ya pensando, pero tratando ahora de deconstruir lo pensado a partir de nuevas hipótesis, tratando de deshacer las precomprensiones de quienes se han dedicado a esa tarea. Véase Sasso (1998).

filosofaron desarrollando una “física”; sin embargo, la “física” de los presocráticos era de igual manera una “metafísica”³. Pero, ¿muerta la intencionalidad filosófica que le daba sentido filosófico a la historia de las ideas, sigue siendo ese trabajo “filosofía” o, por el contrario, es un trabajo como el que realizaría un historiador? ¿No es más bien historicismo? En esta pregunta está implícito el problema del estatuto de la filosofía. Un problema tan viejo como actual. La filosofía es el esfuerzo por darse a sí misma un estatuto. Si afirmamos —siguiendo a Cerutti— que la filosofía es actualmente un saber ubicado en un *entre*, es decir, entre la epistemología y... entre la historia y... entre las ciencias y..., entonces la historia de las ideas desde la perspectiva de Zea o cualquier otra sigue siendo filosofía. Por esta vía, un artículo periodístico puede ser filosofía pues se encuentra entre una cosa y la otra. Sin embargo, no todos los historiadores estarían de acuerdo, ni tampoco los filósofos. El que no seamos capaces de filosofar hoy no quiere decir que la filosofía no sea posible.

Para otro tipo de filósofos la filosofía sigue siendo la “búsqueda” de un *fundamento*, y los fracasos de la filosofía al respecto no nos han de llevar a abandonar esta tarea, sino a emprenderla nosotros, como latinoamericanos, de una manera más crítica y radical. En esta perspectiva, si la filosofía latinoamericana no dilucida el *significado* de la existencia humana en general, entonces no es filosofía. El significado de la existencia humana, siguiendo a Nietzsche, emana de una manera de vivir, ligada a una manera de valorar. De una vida baja, débil, brotan maneras de valorar del mismo talante. Pero desde lo alto (*Zarathustra*), desde la distancia, desde una vida que se exige a sí misma lo más difícil y lo más digno (que no es propiamente una raza), se pueden “crear” valores⁴. La filosofía no es una contemplación estéril, sino que apunta directamente al *sentido*, y ello es, en efecto, una *voluntad de sentido*. La filosofía es aquel discurso que recorre y muestra la finalidad de la vida humana (que Nietzsche llama el Superhombre), ya sea mediante conceptos o mediante símbolos (Beuchot, 1999), aproximándose a ese sentido y descubriéndolo hasta donde puede hacerlo, es decir, reconociendo los límites de esa tarea, pero no abandonándola. Frente a la

³ Los presocráticos no hablaron de metafísica, pero quizás por ello mismo su pensamiento es más metafísico, esto es, sabe desocultar el ser del ente mejor que aquellos que pensaron en la metafísica como problema. Véase Kirk y Raven (1987).

⁴ Para ampliar esta concepción de la filosofía véase Deleuze (2000: 8-9)

filosofía moderna y la metafísica dogmática, que trataban de dar cuenta de ello mediante conceptos unívocos (*cogito*, voluntad de poder, espíritu absoluto,...), o frente a los postmodernos, que caen en el relativismo, la hermenéutica analógica intenta tan sólo aproximarse a dicho sentido. Este, tan sólo aproximarse, es el reconocimiento de un límite en el conocimiento, un punto de honestidad filosófica y de humildad: no todo se puede conocer, pero no todo respecto a lo que busca la filosofía nos es desconocido⁵; podríamos, por ejemplo, experimentarlo y expresarlo, no mediante conceptos, sino mediante metáforas o analogías. Quizás no necesitemos ya de representaciones acerca del ser, o volver a hacer la pregunta que interroga por el sentido del ser, pero sí de un acercamiento, una aproximación, un *contacto icónico* (Beuchot, 1999: 43) con aquello que, después de todo, no se deja representar en ningún concepto; aproximación que es suficiente porque es capaz de inspirar la acción ética y práctica, sin caer en relativismos ni en el dogmatismo. En efecto, desde un referente simbólico escapamos a la univocidad de los conceptos. En tal sentido, la metafísica, al ocuparse del fundamento, no lo explica, sino se “aproxima” a él, lo “evoca”, dejándolo en gran medida abierto, respetando el misterio y aceptando que “no sabemos”. Como nos lo recordaría Pascal, no se trata de conocer el fundamento, se trata tan sólo de saber de su existencia; se trata de entender que el fundamento fundamenta⁶. Ello es suficiente para saber lo que podemos saber acerca de él e inspirarnos en un sentido teleológico.

De acuerdo con esto, vamos a tratar de avanzar con algunas hipótesis: entender el pasado, la historia sucedida en una cultura, no es necesariamente un tema filosófico por sí mismo. Se necesita tener un sentido filosófico de tales cuestiones. Foucault entendió la historia en sentido filosófico, siguiendo a Nietzsche, como genealogía. Para Foucault el “verdadero sentido histórico reconoce que vivimos, sin referencias ni coordenadas originarias, en miríadas de sucesos perdidos” (1980: 21). Los teóricos poscoloniales, siguiendo a Deleuze, Derrida y Foucault, entienden, de manera análoga, la historia no en un sentido teleológico, ni

⁵ En algún punto la razón tiene que darle paso a lo teológico, a lo poético, a lo mítico, en suma, a lo plenamente simbólico.

⁶ Pascal explica esta idea de la siguiente manera: “Sabemos que existe un infinito, e ignoramos su naturaleza de la misma manera que sabemos que es falso que los números sean finitos. Pues es verdad que hay un infinito en número, pero no sabemos qué es... Así, se puede conocer perfectamente que hay un Dios sin saber lo que es.” (1993: 127)

como la búsqueda de un fundamento, sino en el sentido “opuesto”, como la negación de todo fundamento. Aunque estos autores no coinciden en todo lo que plantean, hay puntos en común, derivados de la influencia de Nietzsche. Un aspecto común es la negación de la metafísica y la negación de todo fundamento que se expresa positivamente como deconstrucción (Derrida) o genealogía (Foucault). En el caso del Foucault, el autor quizás más paradigmático, la historia ha de ser entendida de manera maliciosa, perversa, como la “satisfacción en encontrar lo que es más bajo” (1980: 23). La historia no nos cuenta la solemnidad del origen sino la bajeza de sus comienzos. “Hacer la genealogía de los valores, de la moral, del ascetismo, del conocimiento no será por tanto partir a la búsqueda de su origen... será por el contrario ocuparse en las meticulosidades y en los azares de los comienzos” (Foucault, 1980: 11). Detrás de la verdad no hay sino la proliferación milenaria de errores. La búsqueda de la procedencia no funda, sino al contrario, remueve el fundamento y todo aquello que se percibía inmóvil y digno. ¿Qué vemos en todas estas afirmaciones? Una teoría acerca del origen (el origen como una original perversión que hay que desenmascarar) y, por otro lado, el intento de poner el origen en lo contingente, esto es, en el comienzo.

Según la metafísica que aquí se denuncia, desde un origen estable, prístino, la historia ha de comportarse moralmente, ha de ser el reflejo de aquello que se perdió en el origen (eterno retorno). El tiempo se concibe como una nostalgia, como una herida. Todo intento de eludir el origen —e incluso de ignorarlo— deviene en culpa y pecado, esto es, en trasgresión. La historia debe reparar esa deuda, y los historiadores o los filósofos metidos a historiadores (como Hegel) intentan hacerlo a su manera. Sin embargo, todo esto es cierto, sólo si lo pensamos desde una “representación” del origen, y no desde el origen mismo. El origen es lo que hace posible todo comienzo. Sólo hay comienzo porque hay origen. El origen mismo acontece en un comienzo. Por otro lado, todo comienzo funda (territorializa) el origen o abre, en un ámbito específico, un conjunto de posibilidades, aun siendo contingente. El fundamento que propone Foucault, desde su negación a un fundamento absoluto (desde su crítica a la representación o a la teleología), es el origen como “relaciones de poder” que adquiere infinidad de contenidos en la materialidad de lo social y de las prácticas. No un poder unívoco que representa a un Estado, una clase social, un saber determinado, y desde el cual se extienda al todo de lo social; no un poder en el centro que luego alcance la periferia, sino

un poder como forma a priori de la historia diseminado y multiplicado de manera poliforme y polivalente en todo. El poder, o si se quiere, los poderes como nuevo absoluto, capaces de una ubicuidad poliforme en cada orden de cosas, en cada momento de la historia.

El pensamiento de Nietzsche ya había pensado la moral desde el tema de las “relaciones de poder”; cuando se cuestionan los fundamentos de la moral cristiana, su crítica no desemboca en la nada, sino que propone la voluntad de poder (con el referente de la vida y la nobleza expresada por el Superhombre) como fundamento que ha de relevar (transvalorar) los valores cristianos, considerados decadentes. De manera similar, la crítica de Deleuze y de Foucault al fundamento, como la crítica al origen, es la crítica a cierto fundamento y a cierto origen, el cual no desemboca en la nada (ello significaría abandonar toda investigación) sino que propone la hipótesis inmanente del deseo (Deleuze) o del poder (Foucault) como modelo heurístico⁷. De esta manera, el origen no funda sino que el comienzo funda el origen en un sentido metafísico, sin negar el poder ni la ironía de lo contingente (Rorty, 1990). Al concebir lo contingente como lo originario, a la historia como la historia de los comienzos, Foucault sigue operando desde una metafísica, que como la de Rorty, absolutiza lo contingente. Pero si intentáramos superar estos planteamientos genealógicos, no habría que liberar a la historia del origen, sino al origen de la “representación”, al origen impuesto desde una pretendida “objetividad”, desde unas identidades estáticas (Yo, Dios y mundo) y recuperar éste como creación, como fuente de vida (desde la analogía), como acontecimiento y devenir, sin que se oponga a los comienzos y sin que implique culpa ni vana abyección. Porque el problema no está en el origen, sino en el origen como justificación de una “objetividad” ya dada —que no es acontecimiento—, de una manera de valorar que atenta contra la vida y contra los valores de la vida. Liberados del “origen” como representación, podemos *volver* a él como voluntad de vida, creación y *acontecimiento* infinito. Y podemos ver superados los supuestos o los fundamentos perversos (no en un sentido moral) de la comprensión histórica-genealógica, y por ende, poscolonial.

⁷ Al respecto afirma Deleuze: “Se acabaron los conceptos globalizantes... Lo interesante de conceptos como deseo, máquina o agenciamiento, es que sólo tienen valor en función de sus variables, del máximo de variables que permiten” (1997: 163). Lo mismo cabe decir del concepto de poder en Foucault: son conceptos globalizantes en la medida en que admiten un número indefinido de variables.

Podemos ser “perversos” ante la perversión (Foucault, 1980: 27), trazando una diagonal y aproximarnos a una fundamentación del sentido de la comprensión histórica razonablemente diferente. En suma, necesitamos del origen en tanto que sentido de la comprensión histórica, mas no en tanto que fundamento de una teoría explicativa del devenir histórico. No es un origen que condene el futuro a ser una réplica de él. Un origen no como mera representación de la culpa sino como afirmación de la voluntad de vida y de la inocencia “creadora”. Un origen como lo originario (Heidegger, 1960), como acontecimiento, y por ende, como “fuente infinita de sentido”.

2. El sentido filosófico de la comprensión histórica

QUIEN CARECE DEL SENTIDO FILOSÓFICO de las cosas, no puede sino indagar hechos empíricos, y luego (como nos diría Husserl) contar cuentos. Pero, ya lo había visto Hegel: ir a las cosas mismas no es ir a los hechos empíricos. Las cosas mismas se encuentran en un mundo de significados. La filosofía es una *guerra* entre significados, entre interpretaciones. El mundo humano se construye dentro de un horizonte de significados. Los datos tienen sentido dentro de esos significados. Si la filosofía ha de ocuparse del sentido de la realidad latinoamericana, dar cuenta de su historia, ha de ser desde una actitud filosófica. La historia de las ideas en la actualidad no es un problema filosófico, sino sólo una consecuencia de cierto historicismo y de cierta filosofía. Necesitamos, siguiendo estos planteamientos, pensar cuál es el sentido filosófico de la comprensión histórica, y en particular —si lo tiene— de la “historia de las ideas”. Vamos a continuar este ensayo con un bosquejo general e introductorio a este problema. Quizás sea necesario comenzar por aclarar que la historia, como dimensión que define en gran medida la realidad humana moderna, no siempre ha sido un objeto de consideración. Para nosotros existe la historia, en parte, porque no existe ya el dualismo: tiempo y eternidad. Pero para que no exista tal dualismo hemos sacrificado la eternidad, y ubicado el sentido en lo temporal. Al ubicar el sentido en lo temporal, se lo concibe de manera unívoca como bienestar material y económico, y en términos políticos, como justicia social. Así hemos dado pie a la concepción moderna de la historia. La historia es la historia de cómo los seres humanos se proveen de todo lo que necesitan desde una perspectiva biológica antes de que llegue la muerte. Lo que se llama espiritualidad en tal contexto es lo que la razón planea, mediante la ciencia y la tecnología, para que tales necesidades sean abastecidas con alcance mundial.

Por el contrario, San Agustín entendió la historia como una realidad espiritual, esto es, no mundana. No hay nada que suceda en el mundo que tenga de por sí un significado inmanente. La ciudad terrena no tiene por sí misma un sentido. El único significado que podemos atribuirle al mundo es que todo allí es perecedero; y de lo perecedero —ya lo decía Platón— no puede establecerse conocimiento alguno. Entonces, el tiempo no es histórico: el sentido del tiempo viene de lo transhistórico, de la eternidad. El mundo, al no ser histórico, no tiene esperanza. Sólo en la medida en la que se acepta que ese mundo es un tránsito a otro mejor, la esperanza en el mundo es posible. Pero es una esperanza que desespera del mundo. “Dos amores hicieron dos ciudades. El amor a sí mismo hasta el olvido de Dios hizo la ciudad terrestre; el amor a Dios hasta el olvido de sí mismo hizo la ciudad celeste” (San Agustín, *De Civ. Dei*, XIV, 28). Tiempo y eternidad son dos dimensiones inconmensurables. Si todo lo que existe en el mundo, es perecedero, y el tiempo debe ser subsumido por la eternidad, por el más allá, entonces, la historia —como algo que acaece en el mundo— no tiene sentido en sí misma. Sólo es un medio para algo más grande: “Los bienes terrestres [...] siendo como son temporales, hemos de mirarlos como una tabla en medio de las olas, que ni se abandona como un estorbo, ni se aferra uno a ella como si fuera tierra firme, sino que se usa como un medio para llegar a la playa” (San Agustín, P. L., 32, 1187). Los bienes terrestres son sólo útiles: no se abandonan como si fueran estorbos, ni hemos de aferrarnos a ellos. Así el mismo mundo es una mediación de la eternidad. Somos peregrinos que vamos hacia la ciudad de Dios, la cual es espiritual, es decir, no se realiza plenamente en el mundo. La esperanza no está entonces en el tiempo —en la historia—, en el mundo, sino en su trascendencia. Otra manera quizás más exacta de decirlo: la esperanza está en el mundo, sólo porque se encuentra en la eternidad y proviene de ella. El tiempo debe desaparecer en la eternidad. El fin del mundo es el fin del tiempo.

Por el contrario, desde Kant, se trata de construir la felicidad en el mundo. En las sociedades modernas se valora positivamente el tiempo y el mundo como históricos. Ello quiere decir que en el mundo sucede algo que no es sólo perecedero, sino que tiene un significado, un sentido en sí mismo y debe estar implícito o explícito en el aparente desorden de los hechos. Dice Kant:

No puede evitarse cierto sentimiento de disgusto cuando se observan las acciones del hombre desplegadas en la gran escena del mundo. Los

individuos manifiestan prudencia acá y allá; pero la trama de la historia humana en general parece estar tejida con insensatez y vanidad infantiles, mezcladas, también, con maldad y amor a la destrucción pueril: de donde resulta que al fin se siente uno desconcertado para saber qué idea formar de nuestra especie, que tanto se enorgullece de su superioridad (citado por Walsh, 1974: 147).

Si la historia es lo que parece ser —comenta—, no es posible creer en la providencia divina; pero esa creencia, o algo que se le parezca, es esencial si hemos de llevar una vida moral. Por lo tanto, la tarea del filósofo por lo que respecta a la historia es demostrar que, a pesar de las primeras apariencias, la historia es un proceso racional en un doble sentido: que se desarrolla según un plan inteligible y que tiende a una meta que puede aprobar la razón moral. La historia tendrá sentido si puede verse como un avance constante, aunque quizás no en línea recta, hacia un estado mejor de cosas. ¿Tenemos algún fundamento para suponer que ese avance es real? Según Kant, la Naturaleza ha dispuesto las cosas de los animales (sobrevivencia, reproducción,...) para que alcancen su pleno desarrollo. ¿Por qué en el hombre, que es un ser racional, habría de ser diferente? El hombre alcanzará el gradual perfeccionamiento de su razón mediante el ejercicio de ella. Cometerá muchos errores pues ello hace parte de su libertad, es decir, el que su naturaleza requiere del aprendizaje, de la educación, pero al final, asistido por la Naturaleza, alcanzará la mayoría de edad, el pleno uso de su facultad.

Como Kant, los filósofos de la historia (modernos) buscan en los acontecimientos un sentido intrínseco, diferente al de prepararse para otro mundo. Este sentido ha de estar “dado” por el hombre, o mejor, por la Naturaleza humana. ¿Cuál es ese sentido y cómo se despliega? Ese sentido es la perfección de la Naturaleza humana: su racionalidad, que ha de beneficiar a toda la especie. Sin embargo, no es fácil saber cómo se despliega, o qué etapas atraviesa. Para Kant, sólo es posible esbozar la idea de una filosofía de la historia, desde la cual comprender los acontecimientos históricos con base en algunos principios básicos. La historia es el escenario donde el hombre ha de alcanzar la plena humanización, la libertad y la autonomía contra las fuerzas de la naturaleza (de los tiranos, de los malos gobiernos, y de su mismo egoísmo), mediante la ilustración que involucra, desde la moralidad, el saber de la ciencia y la técnica. Para Kant, entonces, este problema tiene un trasfondo moral. “En realidad, no

es exagerado insinuar que no habría tratado en absoluto la historia si no fuera por las cuestiones morales que parecía plantear” (1941: 146). Pues si nos limitamos a mirar los sucesos históricos únicamente desde el punto de vista de los individuos a quienes afectan, o desde el punto de vista de un historiador positivista: los hechos no son sino hechos que responden a leyes mecánicas, económicas y no a ideales. En tal sentido determinista, la historia está concebida como una realidad natural y no espiritual, humana. El hombre no hace a la historia sino la historia hace al hombre. En efecto, lejos de todo determinismo positivista que corresponde a una visión naturalista de la historia, el sistema de Kant nos muestra que el hombre no se rige por la causalidad sino por la libertad y que ésta implica responsabilidad, y aprendizaje.

¿Pues de qué sirve ensalzar la magnificencia y sabiduría de la creación en el reino natural irracional, y recomendar su estudio, si la porción que corresponde al gran teatro de la sabiduría suprema, cuyo fin contiene –la historia del género humano, continúa siendo una objeción incesante cuya visión nos obliga a desviar con desagrado la mirada y, desesperados de encontrar jamás en él una íntegra intensión racional (Kant, 1941: 64).

Por consiguiente, debe haber una idea desde la cual la historia de la humanidad se nos revele, no como algo caótico y desordenado, anárquico, sino con una grandeza que no es otra que la conquista creciente de la libertad cuyo escenario es la historia.

Si leemos con detenimiento el noveno principio de la “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” de Kant, podemos conjeturar que Hegel intentó desarrollarlo, escribir el ensayo que allí se formula (1941: 61). Hegel le da un contenido preciso a los principios que Kant sólo esboza, al principio explicativo de una filosofía de la historia: el espíritu absoluto. El pensador que pensó filosóficamente el sentido histórico del tiempo fue Hegel. Él vio un proceso en desarrollo creciente de maduración (con sus etapas), donde los historiadores no vieron sino hechos sin ningún “ordenamiento”. Las cosas y los hechos del mundo cambian, perecen, pero unos encadenan con otros, como en una carrera de relevos, formando regularidades, procesos en continuidad y superación. La historia es la comprensión que el hombre moderno tiene del tiempo. Hegel nos diría que si no comprendemos los hechos de la historia desde el devenir del espíritu entonces nuestro saber no es un verdadero saber. Hay algo positivo en la

posición de Hegel, heredada de Spinoza: la historia, el acaecer humano, sólo pueden extraer el significado del significado mismo, que en Hegel sería el Espíritu Absoluto, y en Spinoza, Dios. El significado mismo es la fuente de todo sentido. Entonces, los datos dejan de ser datos o hechos amontonados —asépticos—, y se convierten en verdaderos problemas filosóficos. Sin embargo, las objeciones que se han hecho al sistema de Hegel, comenzando por Marx, nos llevan a problematizar su comprensión de la historia —que es la historia de Occidente—, e incluso, si se quiere, a considerarla como ideológica, pues el Espíritu absoluto representaría no al espíritu absoluto sino a la ideología de un Estado, o en otro caso, al eurocentrismo. Sin embargo, esta interpretación también puede ser cuestionada desde el sistema hegeliano, desde el cual el marxismo se puede interpretar como un momento de negación de la conciencia del espíritu, negación que requiere de una nueva antítesis si consideramos que el sistema de Hegel se encuentra abierto a ello, e incluso el de Marx. Después de todo, Marx no niega los valores espirituales como finalidad de la vida humana (citado en Mondolfo, 1964: 53), del hombre y de una sociedad que produce la alienación, sino como discurso ideológico en una sociedad determinada.

Pero, tanto en Hegel como en Marx y en Comte, la historia se explica como un proceso racional, y en algunos casos, “científico”: su sentido debe estar dado en el hombre de manera potencial, y su realización ha de encontrarse en el futuro, desarrollando plenamente su naturaleza. La naturaleza humana en Hegel se define por el progreso de la conciencia de sí y del espíritu (racional); y en Marx por el trabajo como transformación de la naturaleza y, a partir de ello, del mismo hombre. En Comte, como en cierto marxismo, se interpreta este tipo de desarrollo como una ley científica y universal, análoga a las leyes universales que se encuentran en las ciencias de la naturaleza. Es obvio que el sentido de la historia debe estar “dado” en el hombre, pero ello no quiere decir que sea absolutamente racional (consensuado), y tampoco es claro cómo está “dado” en el hombre. ¿Está dado como algo *a priori*, puesto por la Naturaleza? ¿Como algo puesto por un Dios amoroso, para que se desarrolle plenamente? ¿Como algo humano, demasiado humano para tener un origen divino? ¿Como algo puesto por el simple temor al futuro? Frente a este temor, el esfuerzo de la razón consiste acaso en definir el futuro desde una idea que la razón misma —esto es, de la razón del filósofo—, en su desesperación, intenta comprender: el sentido del tiempo hacia el futuro en un mundo de plena contingencia.

¿Debemos abandonar este temor, y de paso, la filosofía de la historia? ¿Debemos abandonar el miedo a la incertidumbre, la mezquina necesidad de una seguridad, la incapacidad de asumir el absurdo y la desesperación, y entregarnos ‘a lo que sucede’ sin ninguna intencionalidad, aceptando la cruda literalidad de los hechos con frecuencia “caóticos”? Pero ¿no es el temor, no sólo temor, sino además, la exigencia humana de un sentido, la necesidad de comprometerse en una tarea, de no aceptar ‘lo dado’ como algo absoluto? ¿Cómo conciliar todas estas posiciones en lo que tienen de *verdadero*? ¿No son todas ellas expresiones diferentes de una misma esperanza, de una humana —metafísica— necesidad de sentido? ¿No es la esperanza el *a priori* [lo originario] de toda comprensión histórica?

3. La dimensión del sentido histórico

NO PODEMOS DEDUCIR, A PARTIR de una idea, un sistema filosófico que dé cuenta de todo. Eso es desconocer los límites de nuestro conocimiento. Tampoco podemos aceptar, debido a que no es posible deducir a partir de principios el sentido último de la historia, que ese sentido no exista. Tal cosa parece suceder en la postmodernidad, en cierto historicismo, y más recientemente, en la historia de las ideas. Afirmar que existen muchos sentidos, como lo hace Lyotard (2003: 11), es afirmar que ninguno lo es. Es cierto que la sociedad actual necesita de la tolerancia y del pluralismo, pero éstos no son fines de la sociedad, sino medios para buscar lo más verdadero, aquello en lo que debemos y queremos creer, ya que no todo es deseable y ni siquiera en el mismo grado. Podemos no saber qué es lo más deseable, o ser indiferentes a ello, ya que creemos que nuestras creencias no tienen consecuencias prácticas indeseables. Por razones pragmáticas —y morales— debemos creer en la existencia de *aquello* que es más deseable, aquello en lo que se fundamenta lo más deseable, y ello no implica la necesidad de definir. Si la razón reconoce sus límites frente a lo que puede ser conocido, es capaz también de reconocer la necesidad de creer, por razones pragmáticas, aquello que puede darle su mejor referencia moral acerca del sentido filosófico de la historia.

La hermenéutica analógica se mueve en la tensión entre lo que no podemos conocer y aquello en lo que, por razones morales y de sentido, necesitamos creer; y al creerlo, podemos conocerlo, no como un saber científico y cerrado en sí mismo, sino como un saber que requiere ser constantemente reapropiado, resignificado, reconstruido. El sentido del

quehacer humano proviene de aquello mismo que sólo conocemos en parte. Sin embargo, esta deficiencia no es sólo limitación, es también condición de posibilidad para el diálogo, para la tolerancia y para la búsqueda incesante. Una tolerancia que no es el resultado de no hallar nada respecto a lo fundamental, sino aceptación de que “estamos en camino”, y que podemos esperar, aunque fuera la vida entera, ya que tal espera tiene también un sentido, pues no está abandonada al nihilismo ni al *todo vale*. Ese “estar en camino” hunde sus raíces en la “ambigüedad”, en lo claro y lo oscuro, pues si bien no podemos conocer del todo el camino, no nos es completamente desconocido, y cada acción que hacemos con responsabilidad —y con esperanza— es capaz de inspirarnos a medida que se va “revelando”, a medida que lo vamos “construyendo”.

Los racionalismos modernos, esto es, el sujeto moderno, crearon los metarrelatos. La historia misma y la postmodernidad mostraron sus falacias. Sin embargo, no es la esperanza lo que se perdió, sino la manera desesperada y neurótica de soñar. La razón engendra sus demonios, su intolerancia secular, tan carnífera como la intolerancia religiosa. En toda intolerancia se confunde la verdad con un ídolo, que se erige en un concepto como si fuera conmensurable con la *verdad*. ¿Necesitamos acaso, como Comte (1958), explicar las leyes científicas por las que va a atravesar la evolución de la sociedad? No lo creo. ¿O como Hitler, pretender que hay leyes (también científicas) que muestran la superioridad de una raza? No lo creo. El racionalismo moderno (a veces fundamentado en la ciencia, a veces en una ideología, a veces en la metafísica) ha pretendido dar cuenta de ello, y como consecuencia de su desmesura —al no reconocer sus límites—, se ha estrellado consigo mismo. Luego, ha perdido la esperanza en las utopías (cuando ha reconocido sus límites, lo ha hecho para rebasarlos, negando la necesidad y la posibilidad de una metafísica, como sucede en Kant) olvidando que una cosa es el futuro y otra una representación contingente de él. Nosotros no sabemos nada del futuro, pero es posible pensar las condiciones de posibilidad a partir de las cuales es posible —valga la redundancia— no el conocimiento del futuro (no las leyes universales que rigen la historia —asunto por disolver—), sino la esperanza en él, lo cual le da sentido incluso a nuestro presente y nos compromete moralmente.

Todo metarrelato define la esperanza pues se inspira en ella; pero al definirla, la niega, pues pretende cerrar el sistema de la historia y de la vida en un proyecto, que define los *medios* y rechaza lo que no se le parece

como “obstáculos”, interpretándolos ya sea como una etapa superada, o como un fin no deseable. Desde tal dogmatismo se ejerce también la intolerancia. Los proyectos son necesarios, pero más necesario es que recordemos que su verdad implica, así mismo, la contingencia: tenemos la tarea de rehacerlos constantemente desde nuestras creencias y no desde nuestras verdades conceptuales y teorías pretendidamente científicas; inspirados en los deseos (en lo más deseable) y no en ideas de la razón. El individuo no es un mecanismo que actúa deductivamente. Es una pasión que se encuentra con frecuencia extraviada buscando aquello que merece ser amado y que puede corresponderle plenamente y sin condiciones. Pero sucede que lo busca precisamente donde no se encuentra. En tal extravío, le entrega a una razón escindida y desesperada la tarea de jugar a ser Dios, de crear metarrelatos y de hablar a nombre de la humanidad. A diferencia de la razón (esto es, la razón moderna), los sentimientos y las afecciones adecuadas son, a su manera, *inteligentes*, cuando son auténticos, porque saben dilucidar el sentido de las cosas. El sentimiento de esperanza sabe interpretar la historia como *algo* con *sentido*. Necesitamos tener esperanza, no para definirla, sino para —desde el presente— estar abiertos al futuro, para afrontar la incertidumbre, para tener tolerancia y para encontrar sentido a la historia misma. Quien confía demasiado en su razón, con frecuencia no es capaz de dialogar con el otro ni tampoco de escuchar sus sentimientos (el diálogo se experimenta como el tratar de imponer su código). No está abierto al sentido más positivo de la esperanza, que más que un mero concepto, es un sentimiento *abierto*. La esperanza es el sentimiento adecuado que contiene en sí mismo el sentido de la historia, su impulso más positivo —más originario— capaz de comprometernos.

¿Podemos construir un sentido desde la absoluta contingencia? ¿No es la absoluta contingencia la negación de todo sentido? Si concebimos el fin de la vida humana como muerte, ¿cuál es el sentido de la vida que desde tal concepción podemos experimentar como posible? ¿Como un tránsito hacia algo mejor? ¿Es acaso ese sentido la derrota anticipada de la vida humana y del valor de todo esfuerzo en este mundo? ¿Cómo pensar desde la derrota anticipada sino como negación de la vida y como el reino de la arbitrariedad y del absurdo, donde todo es válido? ¿Cuál es nuestra *voluntad de sentido* cuando así concebimos la vida? ¿Cómo pensar el sentido de lo histórico desde la imposibilidad de superar la temporalidad en su carácter de que allí “todo es perecedero”? ¿Como pensar la temporalidad como algo con sentido y no escapar a un resentido más allá (idealista) que me ‘abstrae’ de la existencia?

¿Cómo interpretar el sentido de la historia cuando sabemos que de toda interpretación —incluso la que no interpreta— se desprenden consecuencias prácticas, éticas y políticas? La esperanza supone tanto la contingencia como lo absoluto. La desesperación, por el contrario, sólo puede comprender la contingencia, hundiéndose en ella (escepticismo) o pretende alcanzar lo absoluto, aferrándose a él de manera neurótica (dogmatismo).

El ‘más allá’ de la muerte se puede asumir desde la esperanza y el *sentido* no como mera evasión ante el sinsentido de la vida, sino como prolongación, extensión, expresión del sentido de la vida en el mundo (desde el compromiso) frente —y hacia— la eternidad. Pues asumir el sentido en la absoluta inmanencia puede ser una forma larvada de resignación, y, como diría Deleuze (1994: 158), de resentimiento. Pensar el sentido como la absoluta contingencia expresa un resentimiento contra la eternidad en el presente. Una esperanza que niega la esperanza en el ‘más allá’ se estrella con la desesperación de la muerte. La realidad del mundo, su sentido, debe ser completo y pleno en sí mismo, sin dejar de ser un medio de lo eterno y una realización de lo eterno; de lo contrario, la eternidad sería refutada. Sacrificar el tiempo para ganar la eternidad es, moralmente, sacrificar la eternidad. Sacrificar la eternidad para “ganar el tiempo” es desconocer el tiempo, su futilidad. Todo *debe* ser consumado y pleno, incluso aquello que perece. Lo que perece debe perecer en la plenitud. Toda la existencia ha de ser santificada y ello implica también una economía, una política. Una historia no como el devenir del espíritu que se realiza en la historia, sino como *acontecimiento* del ser que irradia su sentido desde lo vertical y lo horizontal, en el “tiempo” y en la eternidad, y no sólo desde el tiempo hacia la eternidad o desde la eternidad hacia el tiempo. Irradia un sentido hacia el mundo y en el mundo, a través del esfuerzo humano, e incluso a través de la ilustración; y, por otro lado, no se agota en lo contingente, pues es en lo contingente donde irradia todo su poder y donde se está descubriendo constantemente. Queda entonces abierta la historia a la trascendencia e incluso a lo político, a lo ético y lo ecológico, sin que ésta exprese una larvada justificación de evasión al ‘más allá’ (como lo denuncia Nietzsche). No somos medios para la realización del espíritu, sino que el espíritu (no entendido como razón —Hegel— sino como sensibilidad y afecto, como cuidado) se ha de realizar en nosotros; así como el espíritu se ha de realizar en el mundo, en la ética y en la política, no utilizando a los individuos ni a pueblos, sino resaltando su diferencia, su individualidad, dejándolos *ser* en la *verdad* de su libertad. La esencia del espíritu no es el conocerse sino

el *darse* (el amor). En el *darse* el espíritu se supera en la diferencia sin negarla.

El espíritu es *creación* y no conciencia ni representación; sin embargo, tal realización del espíritu en lo singular no se agota en lo inmanente, ni hay interpretación de lo inmanente a partir de un ‘origen’ debidamente representado desde una representación de lo trascendente que tenga como consecuencia una teleología propiamente demarcada, un premio o un castigo. Hay que aprender a pensar como piensa la esperanza. Nadie debe desear la condena de nadie. La moralización de la existencia debe ser comprendida como corrección, no como castigo o como condena —a no ser que el castigo sea correctivo—; debe ser comprendida como redención y esperanza en un amor infinito que es su fundamento y que nunca podremos acabar de descubrir o comprender. Tampoco hay una representación de la eternidad a partir del tiempo: la eternidad no es un tiempo finito o infinito, no es un tiempo continuo; no es el tiempo “más largo”: es “la desaparición del tiempo” en la plenitud del presente consumado. En este punto, sólo la esperanza presente en una humanidad redimida en todo sentido —en todo momento— puede tener la palabra, pues no tenemos imágenes para representar el fin del tiempo que no sean imágenes del tiempo. Sin embargo, tenemos imágenes o ideas acerca de lo no deseable, y por oposición, imágenes de la eternidad: en la solidaridad, en la entrega propia del amor, en la unidad de los hombres en lo *verdadero*, el tiempo desaparece, es decir, el sentido de su finitud y de su futilidad; y la eternidad —que no viene del “más allá” o del “más acá”— se consume, esto es, se realiza. La eternidad es lo que se ha de consumir permanentemente en el tiempo (el presente), descubriendo nuevas posibilidades. ¿Podemos o debemos concebir lo teleológico, no desde la razón moderna sino desde la esperanza y desde el símbolo, no desde el tiempo como opuesto a la eternidad, sino como la “eternidad” en el tiempo? La ‘eternidad en el tiempo’ no es el espíritu absoluto realizándose en la historia, llevándola a una totalidad previamente representada, frente a la cual toda diferencia desaparece; la eternidad en el tiempo es la co-realización (co-creación) del espíritu en la diferencia, abriéndose al misterio de lo que ha de advenir, no desde esencias inmutables (definiciones) sino desde *acontecimientos*, desde lo *otro*.

Los metarrelatos modernos suponen que saben qué es el hombre. Definido, en ocasiones, como un ser económico, la esperanza está comprometida en la consecución de los bienes de producción. El hombre hace del mundo el escenario de la guerra por los bienes de producción y

el saqueo constante. Pero, incluso cuando el “bienestar humano” es sólo bienestar económico, sigue existiendo aún alienación humana y miseria, como sucede actualmente en muchos países “desarrollados”. “Por eso en ocasiones gentes que parecen tenerlo todo (éxito social, dinero, aprecio) un día se suicidan y nadie entiende por qué. Querían vivir bien, y no lo consiguieron” (Cortina, 2001: 159). La miseria humana puede encontrarse tanto entre las clases adineradas como entre los pobres. En las favelas del Brasil o en los barrios más ricos de Rio de Janeiro, en las estrellas de cine o en las personas comunes. La miseria humana se expresa con frecuencia en las condiciones económicas de una sociedad, pero es un problema, además de ello, espiritual. Decir que es un problema espiritual quiere decir que aunque lo económico fuera solucionado en una sociedad, aún queda por recorrer el problema fundamental del sentido de aquella vida donde se ha “solucionado” lo económico. ¿Para qué todo ello? ¿Para morirse cualquier día de éstos? Por otro lado, ello no quiere decir que para ocuparse del sentido de la vida, de su trascendencia, haya primero que “solucionar” lo económico. Sólo es necesario en el caso de que se interprete que es así, en el caso de que alguien lo haga necesario para él mismo mediante tal consideración. Pero, por ejemplo, para quien vive la opción cristiana, la pobreza, esto es, el darlo todo a los demás, además de poder experimentarse como un valor (una opción de vida), como una riqueza peculiar desde la fe, puede consumir plenamente el sentido de la vida sin hacer de la “seguridad económica” una condición de necesidad. La esperanza tiene su propia capacidad de responder al creyente, de darle cada día lo que necesita, de colmarlo de su propia riqueza que es inagotable. En este sentido, el creyente no encuentra en “el pan de cada día” sólo su sustento económico sino su alimento espiritual, esto es, su alegría en Dios (Kierkegaard, 2007: 85). No es una resignada alegría sino una alegría edificante, desde la cual Dios *responde* plenamente. Puesto que no sólo de pan vive el hombre, tampoco la miseria en el mundo es sólo falta de pan.

La alienación no es un asunto que le ocurre a una clase, sino que le ocurre a la condición humana en general. La “religión”, esto es, el discurso religioso, es el opio del burgués como del pueblo; del burgués, cuando es sólo un discurso que no le sirve para conocer la alegría de compartir con el otro (en Dios) o de pagar salarios justos y no meramente legales; y del pueblo, en primer lugar, por las razones que ya Marx pudo hacer evidentes, y además, cuando para el pueblo la religión es también sólo un discurso que no le ayuda a esperar en Dios. Pero, eventualmente, un burgués puede tener

la experiencia de compartir, y un pobre puede experimentar la respuesta de Dios a sus necesidades, y la alegría que otorga una esperanza consumada. En estos dos casos mencionados la verdadera riqueza no es la riqueza económica del hombre, sino el acto de dar —y recibir—, de darse tal y como se es, desde la esperanza y el amor. Que no se la vea en este sentido hace parte de esa misma situación miserable en la que el hombre moderno se encuentra, ufanándose de lo que logra sin percatarse de lo que pierde. Al respecto dice Kierkegaard: “en el mundo propiamente no se habla más que de estrechez intelectual o estética, y, sobre todo, de lo que más se habla es de las estrecheces en el sentido económico; ya que la mundanidad consiste cabalmente en que se atribuya un valor infinito a lo indiferente” (1984: 63). Las “necesidades” espirituales no parecen evidentes para el común de los hombres. Lo único necesario es lo económico, porque para el mundo ‘ser uno mismo’ es perderse a sí mismo; pero perderse a sí mismo es ser un número, es decir, no tener ninguna comprensión acerca de lo único que es necesario, y por consiguiente, no comprender el padecer de la estrechez que implica el haberse perdido a sí mismo. El común de los hombres cree no estar desesperado, pero lo está, de una manera que no le es aún evidente. O en otro caso, al estar desesperado por lo económico, no sabe que sólo está “preocupado” y, por ende, no ocupado en su más profunda desesperación que pide ser atendida. En esta posición inconsciente, que no comprende lo que está implicado, niega lo que cree que no busca porque no lo conoce o no lo experimenta. Lo espiritual se le aparece como un lujo para desocupados, y la soledad, como un castigo para delincuentes.

De tales confusiones se derivan a su vez muchos equívocos. El equívoco según el cual no tiene nada que ver el tiempo con la eternidad y ésta con el presente. Por otro lado, se confunde la razón con el espíritu. La razón —digamos por ahora— es un medio, una herramienta; el espíritu es finalidad. Las necesidades espirituales se hallan, como diría Heidegger, en el olvido. Pero ellas han de ser “descubiertas”, desarrolladas, potenciadas, no sacrificadas para abastecer las biológicas, ni viceversa, y menos aún, consideradas obsoletas, superadas. Hay que pulir los bordes, o como diría Kierkegaard, permitir que lo biológico no se niegue en lo espiritual (mediante un falso ascetismo) sino que se conduzca como un medio para ello. El tema de la liberación, esto es, de la libertad, es un problema, además de político y económico, ontológico, metafísico, o mejor, metafísico-económico, porque en toda economía está hablando una determinada metafísica (en la metafísica moderna no habla otra cosa sino el éxito de la metafísica

racionalista, del mundo convertido en “cosa extensa”). Se requiere de una ética que pueda pensar espiritualmente una economía, donde compartir no sea una utopía, sino algo posible desde un *ethos*⁸ común capaz de dar sentido incluso a la producción.

4. El sentido como lo edificante

NECESITAR SABER EL FUTURO es sólo una actitud inmadura y neurótica de aquella razón que está separada de todo, y que no puede recomponer la unidad rota en la experiencia. Tiene razón Vattimo cuando considera que en esa perspectiva la metafísica es todavía un “modo violento de reaccionar, al tratar de adueñarse de la realidad con un *golpe de sorpresa*, echando mano del principio primero” (1995: 193). El sentido de la historia, desde tal razón, es hacerle la guerra a aquel que no comparte nuestro sentido teleológico. Pero, si precisáramos saber lo que ha de suceder en el futuro, no requeriríamos de la esperanza; si necesitáramos deducirlo a partir de principios, tampoco. Nos urge rescatar también para la historia el principio de incertidumbre, lo mismo para las interpretaciones históricas, principio que no niega la probabilidad. La esperanza es el sentimiento que ha de fundamentar el sentido filosófico de la comprensión histórica.

Hay que entender el pasado a la luz del significado, de lo “escatológico”. Ello no quiere decir elaborar un discurso anticipador sobre el cómo, dónde y cuándo habrá de terminar la historia, cosa por lo demás demente. Se trata más bien de “un discurso performativo” que invita a implicarse en la realidad histórica para transformarla, no en términos de una ideología, sino en términos de afirmación, de perdón, de diálogo, de acción. “La atención no se centra en las cosas últimas sino en lo Último de la realidad” (Tamayo, 1993: 383). Lo Último de la realidad no es el fin del mundo, cuándo habrá de terminar, sino lo último de esta realidad, que en sentido metafísico, es lo primero. Pero lo primero no atiende al orden causal de los seres (motor inmóvil, por ejemplo) sino al orden del sentido de las cosas que vivimos,

⁸ Un ejemplo de ello lo encontramos en la economía japonesa en llamados ‘confucianos capitalistas’. Estos países (Japón, y otras potencias occidentales como Corea del Sur y Singapur) florecen con valores tradicionales que ensalzan la importancia de la educación, la lealtad familiar y la armonía social. Como Gibney atinadamente señala, es ahí donde radica la auténtica fuerza motriz de estos países; son estos valores lo que hace que sus economías sean tan dinámicas y lo que explica la formidable competencia de sus países. Véase Derrau (1990).

que es siempre lo primero. Tampoco se trata de orientar la comprensión de la historia del historiador desde presupuestos teológicos y filosóficos. El historiador tiene que dedicarse a su tarea, con la libertad de sus presupuestos. Desde la filosofía, significa reconocer que la historia misma tiene “un significado” y que ni el hombre ni su mundo están arrojados en la contingencia, buscando en los hechos empíricos un sentido que ellos nunca le podrán otorgar. Podemos no ver ese significado, perdidos como estamos en la inmediatez y, por ende, podemos interpretarlo como algo subjetivo⁹; sin embargo, en otro sentido tiene que ser subjetivo, porque es personal y sólo así deja de ser abstracto, y tiene el poder de comprometernos en la tarea de hacerlo universal, o mejor, de mostrar su universalidad respetando la diferencia, esto es, no imponiendo a nadie nuestra manera de experimentar el sentido de lo universal. La misma existencia del “mal” muestra que su sentido (interpretado desde la esperanza) es el de comprometernos en deshacer sus condiciones de posibilidad en el mundo. La historia no está ahí para que se la contemple, sino para ser transformada desde una perspectiva que ha de ser moral y ello implica lo subjetivo, lo personal. Una ética que no sea una experiencia edificante del sujeto puede ser muy “rigurosa” y científica pero no sirve sino para que se la contemple.

El sentido puede entenderse como un proyecto de salvación en el mundo y del mundo, que implica tanto la ética como la ecología, la política. No sólo desde un cálculo instrumental, sino además como un acontecer en nosotros y en el mundo que pone lo dispuesto en la apertura de su sentido. Salvar —dice Heidegger— significa soltar, liberar, libertar, cuidar, albergar, tomar en custodia, resguardar (1993: 148). Lo salvador nos dispone en la guardianía del ser y no en su olvido. La salvación entonces tiene una dimensión metafísica —como trascendencia de lo dado—, histórica y no una orientación individualista. Por ende, comprender la historia, la libertad es algo liberador, porque sana, libera y no sólo explica. “El sentido histórico —siguiendo a Nietzsche— está mucho más cercano a la medicina que a la

⁹ Según Foucault —siguiendo a Nietzsche— el historiador (en especial, el positivista) fundamenta su trabajo en la negación de sí mismo como sujeto, como subjetividad; en otras palabras, “está conducido a borrar su propia individualidad... tendrá que hacer callar sus preferencias, imitar la muerte para entrar al reino de los muertos. Y en este mundo encontrará, de parte del objeto a conocer, la forma de un querer universal. El historiador pertenece a la familia de los ascetas” (1980: 23). Ha renunciado a querer para poder saber (concupiscencias de eunucos, los llama Nietzsche).

filosofía” (Foucault, 1980: 21). Este es un tema filosófico aún por dilucidar. ¿Desde dónde es posible experimentar la esperanza y aproximarse a una filosofía de la esperanza? No desde teorías unívocas, sino respetando el misterio (lo sagrado). El sentido de la historia, siguiendo a Pascal, no se encuentra en la razón, sino en la apertura del corazón humano hacia el amor. No es algo que podamos conocer, pero es algo en lo que debemos esperar y trabajar todos los días con esperanza. Por el contrario, quien explica la historia humana como un relato ya terminado, no cree en ella. Quien no cree en ella, necesita explicarla, controlarla y así creer poseerla, porque teme dejarla ser en su alteridad e incertidumbre. Cree que la incertidumbre en la historia, no controlada por tal razón, es absoluta. Es posible que el sentimiento de esperanza nos acerque al sentido de la historia humana sin necesidad de teorías universales, sin caer en el “todo vale”, en el nihilismo o en el pensamiento débil. Es posible también poseer, o mejor, dejarnos poseer por sentimientos o afecciones con valor universal, sin portar teorías “universales”. Pero no tener teorías universales no significa no tener ningún referente, y abandonar la esperanza a la contingencia (Rorty, 1990). La esperanza puede tener un referente sin ser dogmática, abriéndose desde él a la tolerancia, a la diferencia. Sólo tiene valor la tolerancia si se asumen criterios sobre las cuestiones fundamentales, y desde allí, nos abrimos al otro. ¿Cuál es el referente más adecuado que me permite tener esperanza en el hombre y en la historia? ¿Qué es lo que nos está dado o dispuesto pensar como referente? ¿No es éste lo más perfecto que podamos imaginar o pensar? Para el creyente, por ejemplo, no es necesario inventar uno, o deducirlo desde un principio. Es posible encontrarlo en aquella situación —o situaciones— en las que el rostro de mi hermano y de la historia misma me libera.

Concebir la incertidumbre absoluta como fundamento o la seguridad absoluta en Dios como esencia inmutable es tan insensato como abstracto. La vida se alimenta, a la par, tanto del sentido (cuestión que hay que rehacer constantemente), como de lo incierto, y ambas dimensiones le otorgan su dinamismo propio, su verdad personal y única —en cada caso—. Propiamente hablando, el sentido, en tanto que sentido, no se opone a la incertidumbre, sino la acoge, la resignifica, la proyecta, la potencia. Necesitamos de Dios como acontecimiento (Deleuze, 2002: 125), no como esencia. Dios abierto al acontecimiento, Dios que se revela en él, Dios que se oculta y al mismo tiempo se revela (Pascal, 1993). Sólo así tiene sentido la esperanza, pues acoge el sentido y a la vez está abierto a lo desconocido, y me ofrece la

posibilidad de “esperar lo mejor para todos los hombres”. Este esperar no es pasivo sino que me compromete en la acción, ya que, en tanto que espero —es decir, que estoy afectado por la esperanza—, espero porque soy parte de ello, no puedo dejar de estar afectado personalmente por ello. Sólo desde el presente puede tener sentido el futuro, pero no cualquier presente, sino el presente que me compromete activamente con el otro —no solo en cuanto pobre, sino en cuanto *hermano*, sea pobre o rico—; el presente de la gracia, de la esperanza, de la liberación, del compromiso y la entrega. El sentido de la historia es la esperanza, pero la esperanza —valga la redundancia— experimentada como dar en el presente, que se convierte en el presente de la eternidad en el tiempo. Sólo éste me compromete en un sentido edificante. Por el contrario, el presente de lo dado, del tiempo, me condena: es el tiempo positivista de la náusea, de la contingencia radical, del resentimiento, de la injusticia social, pues no puede trascenderse a sí mismo. Siendo el presente del resentimiento, es el presente de lo analítico, del cálculo instrumental volcado sobre la historia, para someterla a la identidad de lo mismo, de la representación. El sentido de la historia no está en un imaginado final de éste, el cual hay que representarse, sino que deviene ahora mismo —o nunca—, como posibilidad de experimentar la esperanza presente “de la eternidad” en el dar o en el darse —desde la cual se redimensiona el futuro y el pasado—, en la entrega, en el compromiso integral de la persona, que deviene, según el caso, en compromiso político, ético, ecológico...

Sólo desde estos supuestos puede tener sentido la escatología¹⁰, ya no como mecanismo de evasión hacia el futuro, sino como experiencia encarnada, vivida, que se transforma y se consume permanentemente transformando “lo dado”. Pero ello implica, necesariamente, una experiencia de conversión. Respecto al tema de la historia, dejar de representarse el futuro, como si fuera un ‘mañana’, alienando, desde tal representación, el presente y el pasado, y al mismo hombre. Por el contrario, mediante la experiencia de la esperanza vivida en el presente, es posible mirar el futuro y redimir el pasado mediante la acción práctica, mediante el compromiso o la entrega, en una sola acción que coloca en la perspectiva adecuada al tiempo y a la historia.

¹⁰ Sigo la distinción de Martín Buber (citado en Tamayo, 1993: 89) entre escatología profética y apocalíptica. En la profética, que es la que más me interesa, se cuenta con el concurso del ser humano para la redención. No hay un determinismo apocalíptico.

Desde la perspectiva del creyente, Bartolomé de Las Casas (1942) en Latinoamérica es un ejemplo de ello. Poseía un sentido de la historia y por eso no podía ser indiferente ante lo que ocurría a su alrededor. Tenía que denunciar. En sus crónicas podemos ver el significado desde el cual los hechos que él cuenta no son objetos de estudio. Se encuentran enmarcados en una dimensión de sentido que lo comprometen. No era un científico ni un filósofo. No era una cosa que debiera callar ante “lo dado”. Era, sobre todo, una persona y, además, un religioso, un historiador. Se encontraba implicado subjetivamente en lo que decía: no era una teoría para los demás, con un rigor científico. Pero “lo que sucedía” era lo que *le* sucedía. Era capaz de devenir en la vecindad del otro. La denuncia es una forma de la verdad personal e histórica en un sentido filosófico aún por dilucidar. Sócrates, por ejemplo, también denunciaba a la sociedad ateniense el demasiado descuido del “conocimiento de sí mismos” de sus ciudadanos. El *Daimon* y la ironía le permitían estar en la “exterioridad del sistema” —lo cual no es nunca una absoluta exterioridad— para cuestionarlo y comprometerse. No es la denuncia nacida del resentimiento, sino que está inspirada por la esperanza en la sociedad que él amaba; en el caso de Bartolomé, inspirada en la fe sobrenatural que nos hace ver a los otros como hermanos (tal fe nos abre a la experiencia de la compasión).

Podemos afirmar que entender la historia desde la esperanza es una posición romántica, idealista, propia de un predicador y no de un filósofo. Pero, ¿qué puede ser más idealista y abstracto que algo que no puede ser experimentado por ningún sujeto? Y ¿qué puede ser digno de ser pensado por el filósofo si no conduce su pensamiento a donde se encuentra —en un sentido interdisciplinario, y sobre todo, en un sentido fundamental— la “respuesta” a lo que plantea y en los términos que la plantea? ¿Por qué temer pensar el camino que lleva a la solución cuando ésta ha de ser, en todo caso, edificante (y sin embargo, no unívoca ni dogmática)? ¿Por qué esconderse en el rigor de una teoría pretendidamente científica, no subjetiva, para no ser edificante? Ninguna teoría soluciona nada, toda solución se da en la acción. ¿Será porque esta solución, al no ser una actitud contemplativa de la historia, nos comprometería demasiado, y sobre todo, personalmente? Podemos creer que entender la historia desde la esperanza no nos compromete a nada. Tampoco me garantiza nada desde el punto de vista de lo que sucede en el mundo. Pero la esperanza no es aquí concebida como otra posición teórica que haga parte de una ideología, sino como una *afección existencial*. Es imposible que ella —en tanto que afección— no

me lleve a un compromiso. Los compromisos son siempre individuales, personales. También podríamos afirmar que no necesariamente el mundo es mejor porque se tenga esperanza. Tal afirmación, además de desesperada, supone de nuevo que la posición es teórica, y escamotea el compromiso al que ella me enfrenta; compromiso que no es con una teoría, con un metarrelato, sino con el *otro*, desde un sentimiento que me abre a *él*. La esperanza no está concebida en el contexto de un mundo perfecto, porque tal mundo no la necesitaría, y tampoco nosotros. La cuestión formalmente planteada, esto es, la esperanza como un concepto no conduce a nada. Precisamente porque el mundo y los metarrelatos han mostrado su ineficacia (como ineficacia de la razón moderna), la esperanza se hace necesaria como experiencia que no se apoya en la razón, sino en la voluntad de creer, y en la necesidad pragmática de esta creencia, gracias a la cual no caemos en el dogmatismo o en el cinismo. En términos de Foucault o de Nietzsche, esta creencia es nuestra voluntad de verdad, nuestra voluntad de sentido. Gracias a ella, el sentido de lo que considero el fin de la vida humana se me devuelve siempre como sentido presente en el mundo de la vida, y permite que mi comprensión del acaecer esté articulada desde un significado, mas no desde una teoría. El significado hay que caminarlo, la teoría hay que aprenderla, representarla.

En el reconocimiento de que hay “límites”, sólo podemos dar definiciones negativas de la esperanza, al decir que la esperanza es lo que está en la exterioridad del sistema. “Sobre el fondo de la esperanza se han pintado toda clase de utopías concretas” (Bloch, 1980: 198) que la han traicionado. Toda definición de la esperanza la traiciona. O mejor, la esperanza se define como lo no definido en el sistema, en todo sistema. Lo que puede esperarse, lo que se espera... Se trata de pensar desde aquella utopía que no traicione la esperanza, definiéndola (metarrelato), no negándola (genealogía). No lo que se espera en términos de una definición, pues a toda definición le sigue su negación. No hay sistemas perfectos y cerrados. Ni siquiera en la matemática. Hegel no construyó un sistema: sólo intentó hacerlo desde su *Idea*. La misma idea de un sistema es equívoca, o mejor, análoga: el sistema es algo aproximado y a la vez equívoco, pues nunca hay un sistema sino numerosos proyectos de sistemas. El sistema se reconstituye constantemente sobre una idea de totalidad que se rehace totalmente en todo momento, paso a paso. Podemos en algún caso tener un metarrelato, pero a sabiendas de que su sentido —el que podemos dilucidar hoy— no da cuenta de todo, no está cerrado y hay que rehacerlo

continuamente. Quizás con el tiempo tengamos que abandonarlo. El metarrelato no justifica la esperanza, sino que la esperanza debe justificar el relato, mostrar su contenido positivo, su poder heurístico respecto a las prácticas sociales de liberación (integral). Hay que rehacer el metarrelato, es una tarea primera, constante y última. Rehacerlo reconociendo que en su “estar abierto” puede abrirse al otro y a lo Otro, y experimentar en tal “abrirse” la verdad del otro y en sí mismo. Pues la respuesta que esperamos puede estar en el otro, en la medida en que es escuchado, y en tanto que no es sólo mi respuesta subjetiva, ha de incluirlo. Conforme a ello, el diálogo es posible no desde un código común (acción comunicativa) ni desde una supuesta “solidaridad” que lo condena a la experiencia contingente de la necesidad (la ética sentimental de Rorty), sino desde una “experiencia” de compartir que no cancela la voz del otro desde mis referentes, ni tampoco me hace un medio de los suyos.

Incluso cuando el sistema piensa el fundamento como algo intrínseco en él, sigue siendo externo a él, precisamente porque no hay en el sistema, ni en ninguno, la absoluta completud, sino que se encuentra abierto, expuesto a la eternidad y la alteridad de lo desconocido. Aquellos sistemas que Karl Popper considera como totalitarios, intolerantes y cerrados son, en la praxis demoledora de la historia, también abiertos (1985: 15). No existe una situación histórica en la que el poder opresivo sea absoluto —pues ello negaría para siempre la libertad— ni tampoco una libertad que no se vea amenazada en algún contexto. Los regímenes totalitarios son perniciosos por su debilidad: no pueden convencer por la vía de lo verdadero, sino someter. Los enemigos de la sociedad abierta son también aquellos que en pro de la tolerancia claudican a la búsqueda de la verdad, de lo más verdadero para una comunidad. La verdad fundamental (a diferencia de la validez a la que se llega por consenso o a la verdad de los enunciados) no es algo que posea una teoría, sino algo que buscamos constantemente y a cuya búsqueda no debemos renunciar. Es una tarea. El fundamento no se encuentra adentro, sino afuera de la teoría, en la relación. La esperanza es lo no definido por el sistema. Está en el otro, y en esa medida, al ser sensible a ello, la “poseo” y me posee. El sentido filosófico de la comprensión histórica es la esperanza, incluso cuando se la niega. Aquel que la niega no sabe que en negarla consiste su forma triste de esperanza: el absurdo. Negarla de muchas maneras es la actividad constante de muchos hombres, los cuales, temen la verdad (no su concepto) como acontecimiento. En la negación de la verdad se precipita toda la legitimación del consumo

hedonista y el cinismo: “Yo he conocido nobles que perdieron su más alta esperanza. Y desde entonces calumniaron todas las esperanzas elevadas. Desde entonces han vivido insolentemente en medio de breves placeres, y apenas se trazaron metas de más de un día” (Nietzsche, 1993: 74).

No podemos negar, sin embargo, que ciertos fundamentalismos pretendieron conocer lo que no podemos conocer, y en nombre de Dios como esencia (convertido en objeto) han atentado contra los derechos del hombre. Sin embargo, podemos ver en ello no el sentido propiamente religioso y escatológico, sino su negación, pues al valerse de tales medios está negando el fin que predicán. En efecto, quien así “asesina” no afirma al Dios en el que dice creer, sino lo escupe, confundiéndolo con el ídolo que tiene a nombre de él. En este sentido afirma Dussel: “No son aceptadas las ofrendas de los impíos ni por sus muchos sacrificios se les perdonan sus pecados. Es sacrificar al hijo en presencia de los padres, robar a los padres para ofrecer sacrificios. El pan es la vida del pobre, el que lo defrauda es asesino” (1981: 226). No sólo es el pan aquello de lo que se alimenta el pobre, sino que es símbolo mismo de la vida. El “asesino” no sólo es quien le quita el pan al pobre, o se lo niega, sino es aquel que le quita a la vida su alimento, su sentido. Y se lo quita, no solo al quitarle el pan, sino al consumirlo como solo pan, es decir, como algo sin sentido, sin amor. También se lo quita cuando lo define desde leyes dogmáticas, o cuando lo niega desde el nihilismo. Se “asesina” así el sentido mismo de la vida que no consiste en poseer conocimientos, o en el sólo obtener lo que se requiere desde un punto de vista biológico, sino en acercarse desde la esperanza a la *verdad* como acontecimiento, al sentido, y desde el misterio que el símbolo sabe expresar sin destruirlo. Este acercarse a la verdad desde el misterio no es algo indefinido, vago e inútil, sino que tiene el poder de atraer y de inspirar; no va hacia la nada, sino que parte de ella, para dirigirse al *ser*, sin definirlo, y dejándolo ser, pues la verdad de la vida humana no se basa en el obtener (en apropiarse de ella), sino en el *servir* (manifestarla).

Por esta vía, podemos hablar de una filosofía de la liberación, no desde una teoría económica, desde el resentimiento, sino de manera integral, como le corresponde, uniendo la ‘adecuada realización’ del *humus económico* con lo trascendente (humus religioso), pero conservando la jerarquía respecto a lo que es más fundamental. Podemos incluir la concepción vertical de lo trascendente y trazar sobre ella una concepción horizontal —inmanente— que no sacrifique la vida, interpretándola sólo como

“lo que parece”, sino como aquello que, además, ha de tener un sentido. Entonces, el tiempo se interpreta como histórico, y lo histórico, vivido y experimentado desde la esperanza, nos compromete a un futuro mejor “en el mundo”, pero sin reducir lo histórico a la manifestación de un espíritu objetivo, totalitario, sino a la plena realización del espíritu en lo individual, “en el mundo” de la vida, en la eternidad del presente, en la diferencia: la diferencia que es el pobre, el subalterno, el oprimido, el loco, el burgués, el que creyendo poseerlo todo no sabe que no posee nada; y, también, el que no puede ser soportado por la intolerancia de un sistema que a nombre de la tolerancia justifica perpetuamente “lo dado”, y convierte cualquier forma de esperanza en mera ideología, en un discurso donde todo lo edificante no edifica, donde la religión no religa, donde la esperanza desespera.

¿Frente a algunas tendencias de la filosofía europea que no reconoce los límites de su tarea y pretende poder dar cuenta de todo, y en el polo opuesto, cae en el nihilismo —patente en el discurso postmoderno— es posible en Latinoamérica una filosofía que supere esta contradicción, esta actitud desesperada de la razón que: o da cuenta de todo o no da cuenta de nada? ¿Cómo conservar el sentido filosófico de los problemas, sin caer en absolutismos, en ideología, o en reduccionismos? ¿Cómo podemos ser hoy en día hegelianos sin serlo? Tenemos que negar a Hegel en su pretensión racionalista y en su eurocentrismo. Pero tenemos que ser hegelianos en su intento por fundamentar el conocimiento no en un *factum* sino en la *verdad*. No obstante, la verdad no es el concepto del espíritu absoluto —la razón—, sino la experiencia directa y honesta de la esperanza y el amor. La verdad tampoco es universal, como la entiende Hegel, es decir, considerando que los individuos y los pueblos son un medio para su realización, sino que se realiza en la singularidad, en la *différance*. La verdad sólo puede ser universal porque se realiza existencialmente (y no como Idea, como esencia, sino como acontecimiento) en lo singular. Lo singular no como negación del espíritu, sino como momento de realización, no como medio “para otra cosa”, sino como presencia plena de lo *otro* en la creación constante. La verdad del espíritu está en correspondencia con la verdad más profunda de cada hombre y cada pueblo. Si no estuviera en tal correspondencia, la verdad entonces no sólo sería inútil, sino peligrosa¹¹. No se trata de

¹¹ Kierkegaard, desde una perspectiva cristiana, afirma al respecto: “a muchos quizás les parezca un poco extraña la forma de esta exposición, creyéndola demasiado rigurosa como

“salvar al mundo” mediante el espíritu sino de salvar al hombre, mediante la verdad.

Establecer las condiciones de posibilidad de este planteamiento es posible, a mi parecer, desde la hermenéutica analógica. Ésta nos permite encontrar límites donde con frecuencia no se ha logrado ver o disociar un problema. Hegel no podía evitar caer en posiciones ideológicas, porque era racionalista, y el espíritu alcanza, según él, su máxima expresión en el concepto (1987: 446). Cuando la razón irrumpe abruptamente en el misterio —definiéndolo o negándolo— cae en la idolatría, sea secular o religiosa. El sentido escatológico de la historia no es una doctrina que justifique el asesinato o la condena a nombre de la libertad, tampoco es una teoría universal y científica a nombre de una humanidad abstracta. No es un conocimiento. Se devela, en cada caso, desde un sentimiento adecuado que posee o se inspira en un referente que —aunque no se conoce del todo— es suficiente para inspirar la acción moral. En esta posición humilde la razón calla, se deja guiar, y la sensibilidad se abre ante el asombro, ante lo maravilloso, pero también ante el dolor ajeno. La esperanza es inteligente: abre nuestra comprensión ante el reconocimiento de que no lo sabemos todo, ni siquiera lo más conveniente para todos, y ello hace posible escuchar al otro en cada situación: el otro me puede dar una indicación de lo que busco, me puede revelar algo de ello. La razón deja entonces de ser solipsista, autorreferencial y totalitaria (deja de pretender ser *mathesis*), y acepta su límite, su no poder saberlo todo y su necesidad pragmática de creer. Somos más sensibles cuando aceptamos racionalmente el desconocimiento de las cuestiones fundamentales; pero, así mismo, no desembocamos en el nihilismo, sino que aceptamos también racionalmente la existencia de referentes simbólicos desde los cuales nos movemos en la vida, descubriendo el sentido de ellos a medida que avanzamos y en relación con el mundo y con los demás.

El sentido filosófico de los problemas es devolverle a las cosas el significado perdido en un sentido meramente instrumental, el de ser objetos, y el de no poder significar nada excepto su cruda contingencia. La historia

para que pueda ser edificante, y por otra parte, demasiado edificante como para que pueda ser rigurosamente científica” (1984: 27). Para Kierkegaard toda obra cristiana ha de servir para lo edificante.

no es un objeto más para manipular desde la razón moderna o desde la eternidad de un absoluto inconmensurable y “ya dado”. Es un existenciaro. Con la tendencia a la desaparición de lo teleológico en la historia de las ideas, se corre el peligro de estudiar las ideas como objetos, como lo haría un historiador; de diluir la filosofía en el historicismo; de disponer del futuro de otros pueblos como si fueran objetos; de planear la vida de los demás (los U’wa) como si fuera un negocio; e, incluso, de creer que sabemos qué es lo que más les conviene (teoría poscolonial). ¿Cuál es el sentido filosófico de la historia y de la historia de las ideas? ¿Hay que deconstruir y volver a deconstruir la deconstrucción, hasta quedar atrapados en un idealismo lingüístico propio del neoestructuralismo o del discurso poscolonial? ¿O podemos entender la deconstrucción como deconstrucción del metarrelato moderno, deconstrucción que permite abrirnos de una manera inédita a la “racionalidad” religiosa, a la reconstrucción del sentido (no representación ni deconstrucción)? O, por el contrario, ¿debemos volver a entender la historia de las ideas desde la perspectiva de Kant, como el esfuerzo por alcanzar la ilustración, interpretando la “racionalidad” religiosa como un atavismo, como la necesidad de una “tutela”? ¿No es la “razón” de Kant un atavismo más letal, una tutela igualmente peligrosa?

Si la globalización no es tan cerrada como parece ser, sino que admite el pluralismo, la “racionalidad” religiosa ha de ser tolerada como una posibilidad más que se ofrece al individuo en el mundo de la vida. Podemos encontrar no una teoría sino un sentido de lo teleológico y de la historia que no implique un “relato” explicativo del fin de la historia y la consumación de la libertad (cosa que no sabemos si es utópica). La filosofía de la historia pregunta por el sentido desde el cual es posible abrirnos de manera fecunda y positiva a la historia. No pregunta por una teoría explicativa, por otro metarrelato. Ese sentido se encuentra, para el creyente, en la esperanza, y se expresa en un referente simbólico cuyo sentido él “actualiza” constantemente en su experiencia de vida, capaz de abrir horizonte. Aún en la soledad, en medio de un mundo secular (con frecuencia intolerante), actualiza la esperanza en el mundo, la esperanza que la mayoría de los hombres han perdido, que las teorías intentan alcanzar en vano, poseyendo aquello que a ellas las posee, y que se expresa, para el creyente, de manera más perfecta en el símbolo. El símbolo es un signo que habla no sólo a la razón sino a las emociones. El símbolo le habla a las personas; la razón filosófica a los filósofos —a los académicos—. Al no tener un significado unívoco, sugiere y puede, en

alguna medida, admitir el pluralismo. Ello no es posible desde una nueva teoría filosófica pero sí desde un pensamiento filosófico que reconozca la necesidad pragmática de creer y el límite de sus planteamientos.

Conclusiones

COMO AFIRMA RORTY, LAS TEORÍAS tienden a ser cerradas (incluida la de Rorty), totalitarias, dogmáticas. Pero los sentimientos nos abren al mundo del otro y a su comprensión¹², no como algo que se aplaza, sino como algo que se experimenta en el presente, y se proyecta al futuro. El pensamiento filosófico se puede abrir ante los sentimientos éticos si es conducido con humildad hacia el referente adecuado. Ahora bien, no me estoy refiriendo a los sentimientos reactivos, sino a aquellos que se despiertan desde el referente más adecuado, que puede otorgar significado a mi relación conmigo mismo, con el otro y con el mundo. El sentido del referente es inspirar la acción práctica y devolverle a la vida humana su carácter intencional (Beuchot, 2004: 110). No somos “seres ahí”, arrojados en un mundo, sino que “vamos hacia” en un sentido liberador. Tampoco el sentido de este referente se encuentra en los datos históricos, como si éstos hablaran por sí mismos. A mi juicio, ese referente no puede ser otro que el que encontramos en Bartolomé de Las Casas. La filosofía no debe llevarnos quizá a la prédica en la que estaba comprometido este sacerdote, pero sí a pensar el significado de su tarea como un desafío para nosotros y para la filosofía. Pensar las condiciones éticas y políticas a partir de las cuales es posible la esperanza en el mundo. Esta tarea es edificante. Ello puede implicar, incluso en algunas disciplinas —especialmente para la misma filosofía— dejar a un lado el supuesto rigor científico que conduce —como diría Foucault— a hacer parte de la “tierna y cálida francmasonería de la erudición inútil” (2001: 18). Pensar las condiciones éticas y políticas a partir de las cuales es posible la esperanza supone de nosotros —como condición de posibilidad—, en primer lugar, el creer en ella y el compromiso con ella. En segundo lugar, supone que la historia tiene un sentido, si bien no lo podemos dilucidar claramente.

¹² La hermenéutica analógica, por ser analógica, no es una teoría cerrada, sino que se “aproxima” a lo fundamental, dejándolo abierto aunque no tan abierto que se pierda el referente. En ella cabe la mística y lo religioso (Beuchot, 1999: cap VII)

Desde un referente adecuado de las cuestiones humanas podemos abrirnos a la más adecuada acción práctica, ética y política de liberación, que convierte el trabajo con la historia en un trabajo no meramente documental —cuyo valor propedéutico para la filosofía latinoamericana no hay que desconocer—, sino liberador, pero en un sentido más propositivo, mejor fundamentado, esto es, desde una nueva “ontología” de la esperanza, o mejor, desde la conversión del pensamiento racional moderno (que aspira a explicarlo todo) a una hermenéutica analógica que reconoce la existencia de límites en el conocimiento y la necesidad pragmática de creer activamente en lo que no vemos, y en lo que podemos esperar...

Por consiguiente no necesitamos explicar el devenir del futuro, sino situarnos de la manera más adecuada en nuestro presente actual y respecto al futuro. La manera más adecuada no es mediante una teoría, sino mediante la esperanza. Ésta es un sentimiento “inteligente” que contiene en sí mismo el sentido más positivo del presente y del futuro. No necesita “explicar” lo que vendrá, lo que va a suceder, pero al creer en *su* creer logra inspirar —no regular— la acción moral y proyectarse constantemente en un proceso de transformación. La creencia, cuando no es una mera costumbre, otorga el conocimiento que necesitamos, el cual, sin embargo, siempre es sólo una aproximación y ha de volver a serlo, como una tarea primera, constante y última, pues la vida humana no puede dejar de ser, en ningún momento, una experiencia de aprendizaje. No necesitamos tampoco representarnos la historia, sino desde lo más deseable, encontrarle un sentido. La esperanza es esperanza porque sabe que no sabe todo; no obstante, cree en un mundo mejor, y no lo cree desde la nada —pues eso es imposible— sino desde la creencia en un referente que le otorga su sentido. Ese referente ¿es dado por la ilustración, por el cristianismo, por el budismo? No es dado por ninguna ideología, por ninguna teoría, sino por la práctica misma de la esperanza presente, por el compromiso que ella me ofrece en el presente y me anima a recorrer todos los días, independientemente de si recibe la denominación cristiana, budista o ilustrada. La esperanza no se la concibe aquí como una ideología y menos como un nuevo metarrelato.

Por lo demás, conviene aclarar que no se encuentra en el cristianismo auténtico un metarrelato, entendido como una Idea de la historia universal, como pretende Lyotard (2003: 36). Sólo en la versión moderna del cristianismo de Hegel es posible algo así. Pero el cristianismo no propone que respecto al mundo haya una historia. En el cristianismo no existe algo

así como una fe de que el mundo pueda ser mejor algún día mediante un proyecto, por ejemplo, político. Sin embargo, sí es posible para el cristiano trabajar por un mundo mejor todos los días —y en un proyecto político específico— como parte de su amor en Cristo, pero no por su amor al mundo. Para el cristiano, la historia tiene sentido en el mundo en la medida en que se compromete individual y activamente con su salvación. Ese comprometerse no es una pose académica sino una experiencia vivida. Desde ella, no sólo es imperativo trabajar por la justicia en el mundo, sino que es posible, en tanto que la experiencia viva de Dios en el cristiano le abre una positiva posibilidad de relación auténtica y compasiva con el otro, una relación de compromiso. En un mundo “sin Dios”, la mayoría de los individuos trabajan por su propio lucro o el de sus familias, interesados, desde el temor, por asegurar la sobrevivencia, por asegurar el futuro de ellos. Es muy difícil sensibilizarlos ante el dolor ajeno. Sólo los códigos, el derecho, el mercado, la política, intentan regular las múltiples relaciones egoístas para que la anarquía y el caos (con el que de hecho convivimos) no se desate, no sea evidente. No hay un sentido de la vida que ilumine la práctica. La práctica está en la orfandad, como el mismo individuo, abandonado al interés personal. La política se convierte, en el mejor de los casos, en el arte de mediar en semejante caos, en tratar de encontrar la utopía de la “salvación en el mundo” y favorecer el interés y las necesidades de la mayoría. Esa tarea es necesaria. Sin embargo, para el cristiano sólo en lo tocante al individuo hay una historia de salvación; para el cristiano la salvación no es posible mediante una ideología —incluso la más verdadera de todas— sino mediante la praxis del amor-en-Cristo. Esta praxis se realiza en el mundo, pero no es el mundo el lugar de la salvación. Para el cristianismo el ‘lugar’ de la salvación es el corazón humano. Lo que requiere ser redimido no es el mundo (metarrelato) sino el hombre. Dicho más exactamente, para el cristiano la ‘redención del mundo’, los cambios que éste requiere, pasa primero por el problema de la redención o conversión del individuo. Por ello es completamente falso considerar la fe cristiana como un metarrelato.

El cristiano no cree en ningún relato sino en la persona de Cristo. Se dirá que creer en la persona de Cristo supone creer en una ideología, que es la cristiana. Ello es así, pero como una consideración externa al mismo fenómeno de “ser cristiano”. Cristo no predicó la verdad de una ideología (Idea de la historia universal) sino la verdad del Padre que hay en él, la verdad del amor que *es* Él. La teología, por ejemplo, o la “ideología

cristiana” —suponiendo que tal cosa exista— sólo pueden extraer su valor de verdad de reconocer tal acontecimiento como el originario de la experiencia cristiana. La verdad no se encuentra como algo que posee una teoría sino en la persona de Cristo. Primero es el *acontecimiento* de Cristo y luego cualquier teología. Por el contrario, en los metarrelatos, la verdad es lo que posee una ideología, pero no se encuentra en ninguna persona. El marxismo, el positivismo, como todo metarrelato —incluido el de Hegel o el relato científico— es la fe de que nos podemos salvar en el mundo y de que éste puede ser redimido, no mediante nosotros mismos, sino “gracias” a una ideología o una teoría en donde se ‘representa’ por fin la “verdad” definitiva de la historia universal (la razón delira). No se requiere ser profeta para prever que tales metarrelatos están condenados al fracaso, ya que la “realidad” no es “racional” en el sentido pretendido por Hegel.

Creer que el cristianismo defiende una teoría sobre la historia es olvidar que la verdad no está en ninguna teoría sino en la presencia de Cristo en la vida de una persona cristiana. Olvidarse de ello y defender una ideología —llamada cristiana, por ejemplo— es el origen de toda mistificación. El cristianismo sólo como ideología es “mistificación” (Kosik, 1996: 247). La praxis revolucionaria de la historia en el cristiano es la experiencia personal del amor de Cristo, que lo compromete con el otro en un presente dado y que proyecta el futuro, desde ese presente, a un horizonte de esperanza y redención entre los hombres, cuyo ejemplo podemos encontrar en la Madre Teresa de Calcuta. Es sólo desde esa praxis revolucionaria (el amor) que adquiere sentido toda teología, toda “filosofía de la historia cristiana”. La práctica misma de la esperanza —en la solidaridad, por ejemplo— es algo que salva, y no es conmensurable a ninguna teoría. Las teorías filosóficas más lúcidas apenas alcanzan a indicar una dirección acerca de la verdad. Sólo la esperanza sabe esperar el futuro de la redención. Es una empresa elusiva que sólo se revela en la medida en la que hay entrega.

Latinoamérica necesita descubrir un nuevo lenguaje para hablar de la historia, un lenguaje que supere lo unívoco de los relatos racionalistas y lo equívoco de los postmodernos y, en suma, a las ideologías sobre la historia. Pasar de una filosofía de la historia creadora de metarrelatos a la comprensión del sentido de la historia que no requiere de ellos como el lugar de la verdad, o como algo absoluto. Pero, también, necesita señalar que no es suficiente la “historia de las ideas”, pues se requiere meditar el sentido la historia más allá de los datos históricos sucedidos en el pasado.

Meditar es estar abierto a dilucidar un sentido, que fácilmente no pueden advertir los que hacen de la historia un objeto de estudio, y no piensan el pasado en perspectiva de sentido, permitiendo en lo posible que este *sentido* —y su misterio— se muestre.

La memoria del pasado de una cultura contiene en germen el sentido de su esperanza, de su constante trascenderse a sí misma, pero creo que hay que interpretar esa “memoria presente y futura” de una manera adecuada, filosófica, en perspectiva analógica, y como un acercamiento que se descubre a la vez que se oculta, pero que nos ofrece siempre una respuesta a medida que lo recorremos.

Referencias

- BEUCHOT, M. (2004). *Antropología filosófica*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier.
- BEUCHOT, M. (1999). *Las caras del símbolo*. Madrid: Caparrós.
- BLOCH, E. (1980). *El principio esperanza*. Madrid: Aguilar.
- CASTRO, S. (1996). *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros.
- COMTE, A. (1958). *Discurso sobre el espíritu positivo*. Buenos Aires: Aguilar.
- CORTINA, A. (2001). *Alianza y contrato*. Madrid: Trotta.
- DELEUZE, G. (2002). *Francis Bacon, la lógica de la sensación*. Madrid: Arena libros.
- DELEUZE, G. (2000). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- DELEUZE, G. (1997). *Diálogos*. Madrid: Pretextos.
- DELEUZE, G. (1994). *Lógica del sentido*. Buenos Aires: Agostini.
- DERRAU, M. (1990). *El Japón*. Barcelona: Ariel.
- DUSSEL, E. (1981). ¿Tomismo y metafísica en América latina? En *I Congreso Internacional de filosofía Latinoamericana*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- FOUCAULT, M. (2001). *Defender la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (1987). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- FOUCAULT, M. (1980). *La microfísica del poder*. Madrid: Piqueta.
- FOUCAULT, M. (1970). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.

- HEIDEGGER, M. (1993). La vuelta. En *Ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- HEIDEGGER, M. (1960). *Carta sobre el humanismo*. Buenos Aires: Sur.
- HEGEL, G. (1987). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- KANT, I. (1941). *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- KIERKEGAARD, S. (2007). *Los lirios del campo y las aves del cielo*. Madrid: Trotta.
- KIERKEGAARD, S. (1984). *La enfermedad mortal o de la desesperación*. Madrid: Sarpe.
- KIRK, G. S. y RAVEN J. E. (1987). *Filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.
- KOSIK, K. (1996). *Dialéctica de lo concreto*. México: Grijalbo.
- LAS CASAS, B. de. (1942). Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión. En Millares, A. y Hanke, L. (eds.). *Historia de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LYOTARD, J. F. (2003). *La postmodernidad explicada a los niños*. Barcelona: Gedisa.
- NIETZSCHE, F. (1993). *Así habló Zarathustra*. Madrid: Alianza editorial.
- MARDONES, J. M. (1990). El neoconservadurismo de los posmodernos. En *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Ánthropos.
- MONDOLFO, R. (1964). *El humanismo de Marx*. México: Fondo de Cultura Económica.
- PASCAL, B. (1993). *Pensamientos*. Barcelona: Altaya.
- POPPER, K. (1985). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Argentina: Orbis.
- RORTY, R. (1990). *La filosofía en la historia*. Buenos Aires: Paidós.
- SAN AGUSTÍN. (2008). *Obras completas de San Agustín*. 41 volúmenes. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- SASSO, J. (1998). *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- TAMAYO, J. J. (1993). *Para comprender la escatología cristiana*, Estella (Navarra): Verbo Divino.
- VATTIMO, G. (1995). Postmodernidad: ¿una sociedad transparente? En *Colombia, el despertar de la modernidad*. Bogotá: Foro Nacional por Colombia.

WALSH, W. H. (1974). *Introducción a la filosofía de la historia*. México: Siglo XXI.

ZEA, L. (1990). *Discurso desde la marginación y la barbarie*. México: Fondo de Cultura Económica.

ZEA, L. (1969). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI.