

DOSSIER/ DOSSIER

LA CONCIENCIA HISTÓRICA EN EL SIGLO XVIII

HISTORICAL CONSCIOUSNESS IN XVIIIth CENTURY

Luis Juan Guerrero

El tema de mi exposición aparece en la primera fila de un curso colectivo sobre la Revolución francesa. Pero debo comenzar declarando que no entraré, ni por un momento, en el análisis de ese conjunto extraordinario de acontecimientos históricos o en el estudio de sus causas y proyecciones. No es éste, por otra parte, un asunto de mi especialidad.

Dentro del plan de nuestro curso colectivo, mi tarea es más modesta y aparece bien circunscripta. Me debo ocupar del sentido histórico del siglo XVIII, para poder dilucidar si la voluntad revolucionaria de los hombres de 1789 proviene de la concepción de la vida histórica forjada por los pensadores de esa época o si, por el contrario, la niega o la transforma.¹

En otras palabras, he de enfocar aquellos problemas que nos permitirán intentar, en último término, un análisis de las relaciones entre la conciencia histórica y la conciencia revolucionaria del siglo XVIII.

Pero este programa, que ahora sólo enuncio en sus grandes líneas, tampoco significa que he de penetrar en el análisis de las influencias que hayan podido ejercer, sobre la Revolución francesa, las ideas filosóficas en general, o las concepciones más especiales de la filosofía de la historia. Todo esto significaría plantear, una vez más, el viejo y conocido problema de las “influencias intelectuales” en la gran Revolución, tratado

¹ Se reproduce aquí la versión taquigráfica de las dos conferencias sobre el tema. He modificado, para mayor claridad, la distribución y el orden de las cuestiones y he agregado unas notas –que denuncian, por sí mismas, su procedencia adventicia–, pero únicamente para poner ejemplos o hacer algunas aclaraciones. Creo que así quedará algo de la entonación de la palabra hablada. No necesito entonces explicar que este ensayo sólo tiene el carácter de una exposición general –ajena a toda labor de investigación especializada–, ni disculparme por haber insistido a cada momento sobre unas pocas ideas cardinales. Pocas, pero que pretenden ser expresivas.

por tantos historiadores, desde los viejos tiempos de Hipólito Taine hasta la obra reciente de Daniel Mornet. [2]

No me interesa, por el momento, esta cuestión en su vasta complejidad, sino únicamente, como decía al principio, un problema concreto. Los hombres del siglo XVIII tuvieron una manera particular de enfocar el problema de la propia vida humana y especialmente el problema de la propia época. *Concibieron al hombre en general a través de las preocupaciones del siglo en que vivían*. Y así, al desarrollar una conciencia de la peculiar condición humana, adquirieron también conciencia del desarrollo histórico del hombre, de su dependencia del pasado, de su marcha hacia el futuro y, especialmente, del lugar peculiar que ocupa la propia época en ese desenvolvimiento histórico. A su vez, la voluntad revolucionaria de los hombres del 89 fue la expresión de una conciencia revolucionaria, que consideraremos en sus relaciones de continuidad y de antagonismo a la vez, y casi podríamos decir en sus relaciones dialécticas, con aquella conciencia histórica.

Enfocaremos este problema en dos planos diferentes. Primeramente lo haremos en el proscenio de las controversias filosóficas del siglo, es decir, en el ámbito de las luces intelectuales que caracterizó al movimiento iluminista y que se tradujo, para nuestro asunto, en la constitución de la Filosofía de la Historia. Luego descenderemos al plano más profundo de las convicciones y creencias de los hombres de la época. Buscaremos allí las intuiciones pre-filosóficas fundamentales, que sirvieron para modelar la imagen del hombre, la sociedad y la historia propia del “tercer estado”, es decir, de esa burguesía francesa del viejo régimen, siempre quejosa pero cada vez más próspera y tan emprendedora como ambiciosa.

Pero no hemos de descender por debajo de ese estrato de creencias colectivas –transformables en intuiciones filosóficas iniciales– hasta llegar al estudio de los ingredientes de la vida humana en ese siglo. Haremos, si se quiere, una fantasmagoría de ideas, pero justificable porque aquellos mismos hombres presentaban precisamente sus problemas más vitales de una manera fantasmagórica: como ideas desprendidas de la humilde vida que las nutría.

² Véase Hippolyte Taine, *Les origines de la France contemporaine*, 5 tomos, París, Hachette, 1875-1893, particularmente los tomos II, III y IV, dedicados a la Revolución Francesa, y Daniel Mornet, *Les origines intellectuelles de la Révolution française*, París, Librairie Armand Colin, 1933.

Recordaré solamente, para excusar mi procedimiento, la observación sagaz de Hegel: no solamente toda la especulación del siglo XVIII obedeció a las leyes impuestas por el entendimiento, sino que aun la misma Revolución francesa “tiene en el pensamiento su comienzo y su fin”.³ Por primera vez en la historia se pretendió elaborar la realidad a imagen del pensamiento. Y es que, por primera vez, el hombre penetró en la historia, consciente de su condición humana, queriendo amoldar el curso de las cosas a los “principios” que regían en el mundo de sus propias ideas.

I

LA CONCIENCIA HISTÓRICA EN EL PLANO DE LA FILOSOFÍA ILUMINISTA

La filosofía francesa del siglo XVIII

Antes de entrar en nuestro problema, debemos trazar un somero cuadro de la filosofía francesa en el siglo XVIII. Seguiremos, para ello, la exposición panorámica que nos ofrece A[nntonello] Gerbi.⁴

Diremos simplemente que esa filosofía fue, ante todo, racionalista, de origen cartesiano. Pero el sistema de Descartes es explícitamente abandonado. Contra su física se exalta a Newton. Contra su metafísica se defiende a Locke. Pero queda el método, mejor dicho el hábito de pensar racionalmente. Se abandonan todos los elementos atacables del sistema cartesiano, todas aquellas teorías sobre la glándula pineal, los animales-máquinas y tantas otras. Pero queda el racionalismo íntimo, librado de sus partes muertas. Queda como un esquema mental que perdurará a través del siglo y probará una extraordinaria capacidad de absorción.

En efecto, este racionalismo del siglo XVIII absorberá, en primer término, a las nuevas ciencias naturales, que se desarrollaban en todos los países de Europa. Absorberá también a la filosofía inglesa, con sus múltiples desarrollos que van desde la teoría del conocimiento hasta la teoría de la educación. Más tarde se incorporará las nuevas ideas políticas y especialmente las doctrinas constitucionalistas de los ingleses.

³ [Jorge Guillermo Federico] Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, [trad. del alemán José Gaos, prólogo de José Ortega y Gasset, 2 tomos, Madrid, Revista de Occidente (Biblioteca de Historiología), 1928, t. 2], Capítulo final: La Edad Moderna, [p. 399].

⁴ A[nntonello] Gerbi, *La política del Settecento* [: *storia di un'idea*], Bari, [Laterza] 1930.

Terminará así por absorber los planes de reforma social, las letras y las artes, los estudios etnográficos, la naciente arqueología, las construcciones de los políticos, etc. De esta manera perdurará la razón cartesiana, hecha de claridad y evidencia, con su pretensión de captar y comprender todo.

Pero los filósofos del siglo XVIII –observa finalmente Gerbi– son antijesuitas y antijansenitas a la vez, [⁵] es decir que se oponen por igual a las dos derivaciones del espíritu cartesiano del siglo anterior. No pueden aceptar una geometría metafísica al servicio de la retórica, como los jesuitas: ni tampoco un misticismo antinaturalista, como los jansenitas. Abandonan la letra y muchas veces hasta el contenido de la filosofía cartesiana, pero, en cambio, se consideran los verdaderos herederos del espíritu cartesiano. Así surge un racionalismo, que de geométrico se vuelve científico y de metafísico se convierte en experimental. Un racionalismo que es, sobre todo, un método, una actitud mental, una postura del hombre frente al mundo y a la vida.⁶ Una postura que podríamos sintetizar en una fórmula fácil pero engañosa: *racionalizar el mundo*.

Por eso, junto con los progresos científicos, se multiplican también los planes políticos, las utopías sociales, los esquemas de la historia, las explicaciones de la vida natural y salvaje a través de los libros de viaje, los análisis de las costumbres en los más diversos pueblos y otras múltiples preocupaciones humanas, exclusivamente humanas.

Caracteres generales del Iluminismo

Dentro de este racionalismo, el problema central, hacia el cual convergen todos los otros. Es el de la felicidad del hombre. Este problema, que había ocupado en el Cristianismo un lugar secundario, se apodera, cada vez más, de la escena filosófica. El ideal de la filosofía iluminista ya no se encuentra en la beatitud eterna, como en la visión cristiana de la vida, sino en la felicidad terrena.

⁵ *Ibid.*, p. 15.

⁶ El sentimentalismo, cada vez más difundido en la Francia del siglo XVIII, entra también en este esquema general. Uno de los primeros exponentes de la corriente estética anticlasicista o antirracionalista, Montesquieu, en el tomo 2º de *De l'Esprit des lois* hace un llamado patético a las Musas:

“Faites [...] que je réfléchisse et que je paraisse sentir” [*op. cit.*, p. 7].

Dejadme la apariencia de sentir, aunque en realidad sea determinado por reflexiones.

Por lo tanto, sólo queda al servicio *aparente* del sentimiento.

Los instrumentos por medio de los cuales el Iluminismo quiere hacernos llegar a ese régimen de felicidad son el bienestar material, la libertad política, la conquista de una mejor posición social, la formación cultural y también la salud corporal. Con todas sus energías, el Iluminismo nos impulsa hacia esos bienes del cuerpo y del alma. Por eso su obra, su herencia, ha sido la transfiguración del mundo europeo en el sentido de un mayor dominio humano sobre las fuerzas de la realidad.

El Iluminismo es entonces, más que un movimiento teórico, un movimiento esencialmente práctico. Un movimiento que pone a la ciencia y al saber en general al servicio de ciertas aspiraciones culturales, políticas y sociales.

Marchando por ese camino, la filosofía del siglo XVIII se vuelve cada vez más radicalmente práctica. Cada vez más agitadora. Comienza negando la concepción medioeval del mundo, de la vida, del Estado y de la Iglesia. Y termina afirmando una lucha social. Termina plegándose a la Revolución francesa.

Mientras el Iluminismo inglés nos ofrece el espectáculo de un movimiento filosófico tranquilo y tolerante, en cuestiones políticas, sociales y religiosas, entregado más bien a la investigación científica, este Iluminismo francés –que es el único que ahora nos interesa– se convierte, en cambio, en el vocero intelectual de un nuevo estado social que acaba de hacer su aparición en el escenario político: el tercer estado, la burguesía.

Pero no nos precipitemos todavía del plano de los temas filosóficos al plano de las situaciones de la vida humana. Observemos solamente algunas consecuencias de esta dependencia de la problemática iluminista.

En primer término se sostiene que la filosofía debe contribuir al bienestar común, exponiendo desnudamente los resultados de sus investigaciones a la *opinión pública*. Es decir, a la opinión de ese nuevo estado social.

Pero además toda ella debe orientarse hacia la “vulgarización”, hacia la instrucción del pueblo, que no era, en términos concretos, otra cosa que la burguesía misma.

De ahí también la tendencia continua en favor de las tareas filosóficas comunes. Es decir, de aquellas que no se realizan individual y aisladamente, sino como expresión de una espiritualidad colectiva. Como

expresión, en el fondo, de aquella nueva condición humana que pujaba por entrar en la historia. [7]

El problema de la historia en el Iluminismo

¿Cómo encara esta filosofía el problema de la historia? ¿Es ella esencialmente anti-histórica, como sostuvieron los románticos, siguen enseñando los idealistas contemporáneos y leemos todavía en los textos de Historia de la Filosofía?

No basta con reconocer que el problema de la historia es tratado a menudo por los pensadores de esta época. Pues hay algo más: la filosofía iluminista debía, necesitaba, de una manera ineludible, plantearse el problema de la historia.⁸

Hemos dado, en efecto, una primera caracterización de esta filosofía como *una nueva conciencia de la condición humana*. Y aún todavía: como la conciencia, cada vez más aguda, de la lucha entablada por el hombre, por ciertos hombres, para tomar en sus puños las riendas de los asuntos humanos. Es decir, una lucha por el saber y una lucha por el poder, pero no como dos cosas distintas, sino como las dos caras de una misma preocupación mundana.

⁷ Sobre la difusión intelectual y el alcance político de las ideas iluminista en el Río de la Plata, véase Luis Juan Guerrero, *Tres temas de filosofía argentina en las entrañas del Facundo*, op. cit., pp. 13-20.

⁸ Por eso tampoco basta con reconocer que el problema de la historia es enfocado ahora desde un nuevo punto de vista: desde la perspectiva mundana del tercer estado.

Es verdad que este cambio puede ser fundamental para la historiografía. Así nos dice Eduard Fueter, en su *Geschichte der neueren Historiographie* (p. 337 de la 3ª edición, Múnich, [R. Oldenbourg], 1936):

“Los historiadores del Iluminismo trajeron una transformación completa. Fueron los primeros en juzgar a la historia desde el punto de vista de los súbditos (que en Francia era el próspero tercer estado)... Expresaron, en la historiografía política, las concepciones y exigencias de las clases productoras, de esa burguesía excluida del gobierno. Es evidente que el juicio sobre los acontecimientos históricos tenía así que variar esencialmente. Circunstancias que hasta entonces no eran consideradas dignas de mención, cobraron mayor importancia que otras, muy estimadas en los anales oficiales. La historia del comercio, de la industria y de la cultura adquirieron así un valor independiente.”

Pero lo esencial no es este desplazamiento de las valoraciones históricas, sino el valor que adquiere la historia misma: cuando se busca, por medio de ella, una solución para los problemas de la vida humana.

Todo esto –que luego hemos de analizar mejor– tiene un nombre: *conciencia del hombre en su época*. O sea, saber que la época en la cual se vive tiene una misión y proponerse el cumplimiento de esa misión.

Todos los pensadores franceses del siglo XVIII filosofan encendidos por esta preocupación inicial. Por eso, de una u otra manera, asignan un sentido al *pasado* y trazan un camino para el *futuro*, siempre en función de las tareas presentes. Diremos entonces, en resumidas cuentas, que el Iluminismo es la conciencia –teórica y práctica a la vez– de la situación del hombre en su tiempo, que podríamos expresar en dos preguntas cardinales: ¿de dónde viene la vida humana, con todo su lastre de instituciones y creencias?, ¿y hacia dónde va ella?

Sentir la propia época como un ingrediente esencial de la condición humana significa, por una parte, plantear el problema de nuestra *dependencia histórica*. Y, por otra parte, afrontar el problema de las exigencias para *superar esas ataduras históricas* y labrar un porvenir de mayor dignidad humana.

Esta es la dimensión común –confesada o no– de todas las obras que marcan el camino del siglo. Dimensión histórica, por supuesto.

¿Cómo se plantea, concretamente, este problema de nuestra dependencia histórica?

Recordemos la definición del Iluminismo que nos ha dejado Kant: *es el tránsito de la minoría a la mayoría de edad del género humano*. [⁹] Hasta ahora el hombre había vivido, por su propia culpa, en un estado de incapacidad para unir su entendimiento sin ayuda ajena. Por su propia culpa, agrega Kant, porque la causa no residía en una incapacidad del entendimiento, sino en una incapacidad del coraje y de la decisión para usarlo sin la ayuda de otros. Por eso el pasaje de una a otra edad deberá coincidir con el cumplimiento del lema cardinal del Iluminismo: ¡tened coraje en emplear vuestro propio entendimiento!

No diremos, por cierto, que esta es una definición objetivamente adecuada, pero ella nos dice, en cambio, cómo el Iluminismo se veía a sí mismo. Es una especie de auto-exposición de ese movimiento filosófico.

⁹ Véase Immanuel Kant, “Beanwortung der Frage: Was ist die Aufklärung?” (*Berlinische Monatsschrift*, N° 4, 1784), en *Gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe, VIII, Berlin, 1923, pp. 33-42.

Los hombres del siglo XVIII tenían, en efecto, la conciencia de estar viviendo en una época de tránsito, en la aurora de un nuevo día, en la crisis hacia la mayoría de edad de la vida humana. Por eso el sentido de la historia tenía que radicar en el pasaje del estado primitivo, casi animal; o diríamos mejor, infantil de la humanidad al estado *adulto*, de plena posesión de sí mismo, que el hombre puede y debe alcanzar por la luz del entendimiento y por la libertad.

La Filosofía de la Historia es entonces, para el Iluminismo, la exposición de esa nueva conciencia de la madurez humana. En términos del propio siglo XVIII, es la exposición del “progreso” de la humanidad. En ese sentido podríamos decir que el concepto mismo de “Iluminismo” es un concepto forjado en los dominios de la Filosofía de la Historia.

* * *

Pero ahora nos interesa ver de qué manera particular se fue elaborando esta disciplina, a través de las diferentes corrientes del pensamiento iluminista.

Podemos distinguir varias direcciones. En primer lugar, la corriente central del *progresismo culturalista*. Ella concibe el desarrollo de la humanidad como una evolución continua, que parte de los tiempos pretéritos de barbarie para acercarse cada vez más a la época futura de plena libertad y felicidad terrenal.

Todavía podemos diferenciar en ella dos subcorrientes. La más antigua e influyente proviene de la concepción *racionalista* del mundo, elaborada en el siglo XVII, y descansa en una actitud vital de tipo *optimista*. (En ella encontramos, en parte al menos, a Voltaire y aún a Montesquieu, pero más típicamente a Turgot, Condillac y Condorcet).

La más reciente y muy pronto la más difundida proviene de la concepción *naturalista* y *mecanicista* estructurada en el mismo siglo XVIII, y se sostiene en una actitud *pesimista* de la vida humana; para ella la historia no está presidida por ninguna organización racional y por lo tanto tiene que moverse en un círculo “natural” de crecimiento, maduración y decadencia de los pueblos y los Estados (La Mettrie, Diderot, D’Alembert, Helvecio, Holbach). No existe entonces un progreso indefinido, ni una cultura única, pues ella sólo es posible dentro de los límites de cada ciclo histórico. Pero la conciencia de la época se manifiesta en ambos grupos de igual manera: como imperativo de progreso cultural de la sociedad europea.

En segundo lugar encontrarnos la corriente opuesta, inaugurada por Rousseau, de *pesimismo cultural*, es decir, la concepción de la historia como un retroceso incesante de la humanidad.

Finalmente, frente a ambos esquemas, que operan con abstracciones pseudo-históricas y morales que están, en gran parte, al margen de la historia misma, encontramos el intento de penetración historicista en las estructuras del pasado. O sea el intento de una adecuada valoración histórica de ese pasado. Es la corriente extraordinaria que inaugura Vico, que Montesquieu cumple parcialmente en Francia y que alcanza su mayor desarrollo, dentro de la época, con Herder. [¹⁰]

La corriente del progresismo culturalista

De las múltiples construcciones filosóficas de la historia que responden al primer esquema, sólo consideraremos con alguna detención la de Voltaire, que es, hasta cierto punto, la primera y, sin duda alguna, la más influyente.

Voltaire, en su *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, no nos ofrece una filosofía de la historia en sentido estricto, sino más bien un panorama general de la historia universal: no elabora una disciplina especial de la filosofía, sino un cuadro histórico de la vida humana. Pero este cuadro es, necesariamente, una interpretación filosófica de la historia.¹¹

¹⁰ Guerrero tiene en mente el artículo de Benno von Wiese que cita más adelante: “Die Kritik am eigenen Zeitalter von Herder bis zur Romantik”, *Die Schildgenossen. Zweimonatsschrift aus der katholischen Lebensbewegung*, Año 9, N° 5, septiembre-octubre de 1929, pp. 355-372. En una hoja inserta en su ejemplar de esta revista, resume a lápiz las tesis del autor en la primera sección: “H[erder] = pesimismo histórico r[o]uss[oniano] + vol[untad cultural] iluminista// ([i] gran antinomia histórica! que se transforma en tensión trágica) ([p.] 361).” Más abajo agrega: “3 ideas del joven Herder: //1) Historización de la conciencia ilum[inista] + [historización] del presente // 2) fuga romántica de la Historia//[3] vol[untad] revolucionaria de renovación a partir de un estado natural pre-histórico”.

¹¹ Así dice Voltaire en un artículo aparecido en la *Gazette littéraire*, VII, del 2 de mayo de 1764: “Jamás el público ha sentido mejor que corresponde a los filósofos escribir la historia. El filósofo no debe, como Tito Livio, entretener con prodigios a su lector, ni debe, como Tácito, imputar siempre crímenes secretos a los Príncipes... El filósofo no es de ninguna patria, de ninguna facción... El Sr. Hume en su Historia no parece parlamentarista, ni monárquico, ni anglicano, ni presbiteriano; sólo se descubre en él al hombre justo.” [Voltaire, *Œuvres complètes*, avec des notes et une notice historique sur la vie de Voltaire, 12 tomos, Paris, Furne, 1835-1839, t. 9, 236.]

Para Voltaire la historia consiste en la lucha entre el dogma y la moral. El dogma: conjunto de todas las supersticiones y fanatismos religiosos. La moral: conjunto de todas las cualidades nobles que radican en la naturaleza humana. Cualidades no solo morales, sino también políticas y religiosas. Cualidades de carácter innato y que son, por eso, comunes en todos los tiempos y a todos los pueblos. En suma: la moral incluye para Voltaire todo lo que se acostumbra a englobar bajo el nombre de razón frente al dogma de las religiones positivas.

El desarrollo histórico de esa lucha entre el dogma o la religión, por una parte, y la moral, la razón o la naturaleza, por otra, nos muestra cual es la tarea cultural de la humanidad. Ella consiste en luchar contra el dogma, en alcanzar el triunfo a través de las cruentas guerras religiosas, en imponer, por todos los medios, la dignidad humana frente a las pretensiones del fanatismo.

Pero Voltaire no desarrolla todavía la noción de progreso, que ha de ser tan característica en el siglo XVIII. La historia universal no es todavía la historia de los progresos de la cultura humana. Es, más bien, la historia de los errores de la humanidad. Por eso, para Voltaire, en la historia solo han existido cuatro épocas valiosas, cuatro siglos que cuentan: el de Pericles en la antigua Grecia, el de Augusto en Roma, el del Papa León X, es decir, el siglo del Renacimiento, y el de Luis XIV, el siglo del Rey-Sol. Las restantes son épocas de preparación oscura para los tiempos luminosos, o bien siglos de imitación de aquellas épocas de oro.

Solamente en esos cuatro siglos el hombre ha conseguido plasmar su vida a través de las obras de grandes artistas, grandes escritores, grandes estadistas. Por eso ellos son los únicos que merecen ser estudiados y consagrados por la historia. El intervalo entre ellos está, en cambio, lleno de ese trabajo inconsciente y tumultuoso del espíritu humano, que se busca afanosamente hasta llegar a una época de luz. El intervalo entre ellos no ofrece interés, precisamente porque no ofrece belleza.

Pero a pesar de esta tendencia de valoración escéptica, Voltaire cree ya en un mejoramiento del destino humano. Cree en la posibilidad de ese mejoramiento por medio del Iluminismo. Es decir, por una iluminación de los errores. Y ella se realiza precisamente por medio de la imagen histórica del hombre. O sea de una imagen que es racional, pero que, al mismo tiempo, es histórica.

Voltaire trae, en suma, un trastrocamiento de la imagen tradicional –cristiana– de la historia. La historia ya no es el drama de la salvación del hombre a través de Cristo. Ahora es *la historia de las costumbres e instituciones humanas*, sin dependencia directa de Dios.

En el resto del siglo XVIII se suceden las construcciones filosóficas que siguen la dirección inaugurada por Voltaire. Diremos solamente unas pocas palabras al respecto.

Turgot, con su *Discours sur les progrès successifs de l'esprit humain*, de 1750, nos da también un esquema de la historia de la humanidad, pero visto –según el propio autor– con ojos de filósofo. Condorcet, más tarde, con su conocido *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, de 1795, ya nos ofrece una verdadera filosofía de la historia. Ambos construyen sobre la vieja idea de las edades del hombre. Es decir, de la humanidad que se desarrolla, a través de la infancia y la juventud, hasta llegar a la crisis de madurez del Iluminismo. Esta idea sirve precisamente de fundamento a la noción de progreso, en tanto permite concebir la evolución de las naciones y las culturas a semejanza de la vida individual. Así la historia se resuelve en una evolución ascendente hacia un porvenir cada vez más elevado y venturoso.

Resulta entonces que el producto que observamos en cualquier instante, sea en un individuo o en una sociedad, es la consecuencia de todos los momentos anteriores. Y está, por consiguiente, *determinado* por ellos.

Pero esta explicación no se detiene en otros motivos o factores históricos, sino que nos lleva hasta los “principios” últimos de la naturaleza humana. Recién allí encontramos ese fondo común o invariable, que nos permite explicar –con un procedimiento análogo al que seguimos en el estudio de la naturaleza exterior– todas las diferencias y particularidades de los fenómenos especiales. En este caso: los usos y las costumbres, las obras y las instituciones de la vida histórico-social.¹²

¹² Voltaire, en el *Essai sur les mœurs* [op. cit., t. 3, p. 609] es bien explícito al respecto:

“Il résulte de ce tableau que tout ce qui tient intimement à la nature humaine se ressemble d'un bout de l'univers à l'autre; que tout ce qui peut dépendre de la coutume est différent, et que c'est un hasard s'il se ressemble. L'empire de la coutume est bien plus vaste que celui de la nature; il s'étend sur les mœurs, sur tous les usages;

De esta manera, *las leyes de la naturaleza penetran en la interpretación de la historia*. Ya veremos después la importancia extraordinaria que tiene esta introducción del pensamiento científico-naturalista.

La corriente historicista

No es posible negar que Voltaire, Turgot y los demás exponentes del culturalismo progresista ya nos muestran el despertar de la conciencia de la propia época, tal como ella se va elaborando y perfeccionando, cada vez más, en el siglo XVIII.

Pero en esos pensadores la conciencia del tiempo presente no se abre en una amplia conciencia histórica, sino que más bien obstruye la visión del panorama de la historia. Los progresos de la época impiden a esos hombres ver la diversidad de líneas del desarrollo histórico, la multiplicidad de los progresos mismos.

En cambio en Montesquieu la conciencia de la época se apoya en una conciencia histórica amplia y abierta, en una conciencia de la multiplicidad de las formas de vida humana a través del tiempo. Aquí radica la importancia de su obra: ella nos ofrece, precisamente, *una concepción historicista de la historia*. Concepción que ya había surgido —decía hace un momento— con Vico. Pero Vico continuaba siendo ignorado en Francia.

Montesquieu, en *De l'Esprit des lois* (1748), traza el cuadro de esas estructuras típicas de cada grupo social y de cada época, que rigen por igual en la organización primaria de la vida (agrícola o ganadera, nómada o sedentaria), como en el comercio, las costumbres, la religión, el gobierno, etc.

Considera, pues, que hay *leyes* que gobiernan la evolución histórico-social, pero no universales sino *particulares*: ellas están

il répand la variété sur la scène de l'univers: la nature y répand l'unité; elle établit partout un petit nombre de principes invariables: ainsi le fonds est partout le même, et la culture produit des fruits divers."

[“Se desprende de este cuadro que todo lo que atañe íntimamente a la naturaleza humana es semejante de un extremo al otro del universo; que todo lo que puede depender de la costumbre es diferente, y que es un azar si se asemeja. El imperio de la costumbre es mucho más vasto que el de la naturaleza; se extiende sobre los hábitos, sobre todos los usos; extiende la variedad sobre el escenario del universo. La naturaleza extiende la unidad; establece en todas partes una pequeña cantidad de principios invariables: así el fondo es en todas partes el mismo, y la cultura produce frutos diversos.”]

fundadas en las cualidades psíquicas y espirituales de cada pueblo. [¹³] A su vez, estas cualidades dependen, en último término, del clima, de otros múltiples motivos geográficos, de factores étnicos, etc.

Así, por ejemplo, frente al despotismo asiático –consecuencia política de la mentalidad de ciertas razas, no menos que del clima cálido y las grandes superficies incultas–, Europa –clima templado, multitud de pueblos fuertes, necesidad de una lucha constante contra la naturaleza– sería el continente de la libertad y el progreso indefinido. Y se justificaría, una vez más, el optimismo cultural de los hombres de este siglo.

Habría entonces, por encima de los individuos, un espíritu social, un espíritu de las “costumbres”, anuncio lejano del “espíritu objetivo” de Hegel. Pero no es todavía un factor último e irreductible, puesto que está dependiendo de múltiples factores naturales: que son los que, en último término, condicionan las costumbres, las religiones y los gobiernos.

No se puede dar la primacía –agrega Montesquieu– a un determinado factor en todos los casos. Los salvajes, por ejemplo, viven todavía bajo una dependencia casi exclusiva de la naturaleza, los chinos bajo el imperio de las costumbres, entre los romanos predomina otro factor: el régimen de gobierno y así sucesivamente. El “espíritu objetivo” se amolda a las circunstancias: a las condiciones de cada pueblo y de cada etapa de la historia. Hegel dirá después que siempre se presenta bajo la forma concreta de un “espíritu popular”. [¹⁴] Pero para Montesquieu, este “espíritu popular” se reduce, en cada caso particular, al predominio de un factor también particular.

Así para Montesquieu, como antes para Voltaire y sus continuadores, la historia debe ser interpretada a semejanza de la naturaleza, descubriendo las leyes invariables que rigen en sus dominios especiales y que son, en última instancia, leyes naturales.

¹³ Véase Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, texto establecido con una introducción, notas y variantes por Gonzague Truc, 2 tomos, París, Librairie Garnier Frères, 1922, t. 1, Cap. III, pp. 9-11.

¹⁴ Véase Jorge Guillermo Federico Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, *op. cit.*, t. 1, Introducción general, pp. 59-66..

Rousseau

Pero surge una voz que se rebela contra esta “legalidad” del orden histórico-social. Esa voz es la de Rousseau, nudo y crisis de la conciencia histórica del siglo XVIII.

Todavía en su primer ensayo, *Discours sur les sciences et les arts*, [sobre el tema propuesto por] la Academia de Dijon, de 1750, no encontramos una exposición crítica del problema de la historia, sino más bien un planteamiento radical del problema de la cultura. O, más bien, una solución radicalmente negativa de la cultura. Pero en el segundo ensayo, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, de 1755, ya aparece la célebre antítesis rousseauiana, que tan decisiva fue para los hombres de la Revolución francesa.

Mientras el estado natural es aquel en que no hay propiedad ni gobierno, y por eso los hombres viven en libertad e igualdad dentro de la sociedad, en el estado de cultura penetran cada vez más, junto con las artes, las letras y las ciencias, la desigualdad, la lucha por el poderío, la dominación del hombre por el hombre.

Pero todo esto no es –por cierto– un análisis histórico, sino una construcción abstracta con un propósito de edificación moral. Tiene, sin embargo, esta obra de Rousseau, una importancia extraordinaria, no sólo para la filosofía de la historia en general, sino también para nuestro problema particular: el de la conciencia histórica del siglo XVIII.

En efecto, el tema del progreso, que ya hemos encontrado en los pensadores anteriores, no se plantea aquí desde el punto de vista de la razón, sino desde un punto de vista moral y social.

En realidad, ya desde el Renacimiento el problema de la cultura había estado íntimamente ligado a los problemas sociales y políticos de las épocas correspondientes. Las ciencias y las artes, desde el Renacimiento, habían adquirido, cada vez más, un poderío extraordinario. El Iluminismo no hizo otra cosa que radicalizar ese problema social de la cultura. O sea, mostrarnos en todos sus aspectos –y por lo tanto en todas sus contradicciones– el poderío social de la cultura.

Rousseau, a su vez, no hace otra cosa que desarrollar las premisas del Iluminismo, pero, al mismo tiempo; oponiéndose a sus resultados. Así cuando nos muestra como ese desarrollo extraordinario de las artes y de las letras, de las ciencias y de la filosofía, ese refinamiento prodigioso de las clases cultivadas de París y los otros grandes centros europeos se eleva sobre un hondo fondo de miserias populares, no hace otra cosa que

mostrarnos como el incremento de la cultura puede reposar en el aumento, también progresivo, de las desgracias y las inmoralidades humanas.

De ahí su conclusión lapidaria: la cultura sólo es un producto artificial y decadente y hasta el peor de todos los males. Por oposición a ella nos pinta un estado idílico de “naturaleza”. La beatitud del hombre que vive fuera de la historia.

La cultura ha roto esa beatitud. Rousseau entonces la ataca despiadadamente; ataca todas las conquistas de las ciencias y todos los refinamientos de la vida del siglo XVIII. Por eso se ha dicho que es “la tormenta en medio del puro cielo intelectual del Iluminismo”.

De esta manera Rousseau nos ofrece, frente a la historia, un estado extra-histórico, que concibe abiertamente como naturaleza. Pero es necesario diferenciar, en esa “naturaleza”, un doble sentido. Ella constituye, por una parte, un temple del alma, que llevamos dentro de nosotros mismos. La naturaleza es, en este sentido, el sentimiento más íntimo de la propia persona. Es el temple afectivo que predomina en nuestra vida. Es, en concreto, el conjunto de instintos e impulsos primitivos, todavía no contaminados por la civilización.

Pero, por otra parte, la “naturaleza” es aquel estado mítico prehistórico, en el cual el hombre sigue siendo puro y sintiendo la vida como una experiencia heroica.

La naturaleza aparece así, frente a la historia, bajo un doble aspecto: como *un temple afectivo del alma* y como *un mito prehistórico*. Estos dos significados se confunden casi siempre en la obra del gran ginebrino. Por eso, frente a la escala de valores de la cultura iluminista – fundada precisamente en una conciencia del progreso histórico y sobre todo en una conciencia de los *valores de la propia época*– Rousseau opone la escala de los *valores de un temple naturalista utópico*.

Esta crisis moral, cultural y social –que desborda, por cierto, la persona y la obra de Rousseau– ha de servir de punto de partida para todas las concepciones de la historia de fines del siglo XVIII. En sus dos núcleos principales: *el pensamiento político anti-historicista de la Revolución*, que ha de triunfar en Francia, y *el historicismo tradicionalista del Romanticismo*, que ha de adquirir su mayor profundidad en Alemania, para extenderse luego por toda Europa.

Pero esta crisis ya nos empuja fuera del plano de las transcripciones intelectuales de la vida humana, por medio de las cuales, los filósofos del Iluminismo, escamoteaban a la vida misma. Ahora la

crisis ya no es una nueva inquietud intelectual, sino un temblor que se difunde por todo el cuerpo. Porque ella cuestiona la existencia total de ese buen hombre europeo que, a fuerza de ahorros y fatigas, estaba laboriosamente construyendo su casa en este mundo y en el propio siglo.

II

LA CONCIENCIA HISTÓRICA EN EL PLANO DE LA EXISTENCIA BURGUESA

Tres raíces de la actitud frente a la propia época

Hemos anotado anteriormente que el problema de la historia surge, en todos los pensadores del siglo XVIII, de una intuición pre-filosófica, que ilumina a las conciencias de la época. O sea, en el fondo, de una situación de la vida humana anterior a toda problematicidad de la filosofía. De una actitud peculiar del hombre moderno –o dicho de una manera más especial: del hombre del siglo XVIII, y de una manera más concreta: del hombre de la burguesía francesa del viejo régimen, en su movimiento de ascenso económico, político y social– frente al mundo y a la vida.

También hemos visto que esta nueva actitud consiste, en una de sus dimensiones esenciales –la única que ahora nos interesa–, en sentir la propia época como un ingrediente fundamental de la existencia humana.

Debemos ahora buscar las raíces de esta posición. Para averiguar su sentido histórico y también su sentido social.

Distinguiremos –siguiendo un esquema de Benno von Wiese¹⁵– tres raíces de la conciencia de la propia época que caracteriza a la existencia burguesa del siglo XVIII.

La primera se encuentra en una situación social: la existencia personal es sentida como *colaboradora* y a la vez bajo la *servidumbre* de la época.

La segunda raíz proviene de la *secularización* –o en general, de la *mundanización*– de ciertas representaciones religiosas que se refieren a la sucesión del tiempo.

La tercera, finalmente, se encuentra en la *crítica de la cultura moderna*, que hace crisis, como ya hemos observado, en la obra de Rousseau.

¹⁵ Benno von Wiese, “Kritik der eigenen Zeitalter von Herder bis zur Romantik”, [*op. cit.*, p. 355].

La colaboración de la época

De los factores antes mencionados, el primero es el que nos convida al estudio más atrayente y, posiblemente también, al más provechoso. Pero se requeriría una investigación sociológica muy amplia para dilucidar los orígenes y el significado de esa intuición típica del hombre moderno: de colaboración, y dependencia a la vez, con la propia época.

Tendríamos que remontarnos al Renacimiento para analizar los primeros pasos de la nueva mentalidad, que son, al mismo tiempo, los primeros pasos del naciente espíritu capitalista. Podríamos entonces apelar, por debajo de la vieja controversia entre la “virtud” y la “fortuna”, al testimonio fresco e ingenuo de León Battista Alberti, en el *Quattrocento*, cuando señala como dones propios de la condición humana, como dominios de la virtud, es decir, de la actividad peculiar del hombre, no solamente al *alma* (según la tesis tradicional, de procedencia estoica), ni tampoco al alma junto con el *cuerpo* (según la opinión contemporánea), sino también al *tiempo*. A ese humilde tiempo con el cual debemos contar para hacer nuestra vida en el mundo circundante. A ese tiempo, cuya previsión se llama ahorro, y de cuya distribución y racionalización nace la *masserizia*, núcleo rudimentario de la actividad económica.

Podríamos después seguir las proyecciones múltiples de ese lema que concreta la intuición inicial de dependencia de la propia época: *veritas filia temporis*. [¹⁶]

Llegaríamos así a la Francia de la *Querella de antiguos y modernos*, que inaugura propiamente el siglo XVIII y dibuja las líneas de su horizonte de preocupaciones. Pero posterguemos todo esto para otra oportunidad.

Por ahora nos limitaremos a insistir en que los hombres del siglo XVIII sintieron a su época como *colaboradora* –en un sentido positivo o negativo– con la existencia personal. Precisamente por eso se preocuparon por averiguar *la formación histórica de la época*.

De tales afanes surgió *la comprensión del tiempo* en un sentido histórico. Esta comprensión procura aclarar los enigmas del pasado y la dirección del porvenir, para poder interpretar mejor *el sentido del*

¹⁶ “La verdad es hija del tiempo” (Aulio Gelio, *Noctes Atticae*, Leipzig, Carl Tauchnitz, 1835, Libro XII, Cap. 11, 17, p. 274).

presente. Así la conciencia histórica se nutre de nuestra actitud frente al propio siglo.

La secularización del tiempo

Más lejos y más hondos que estos motivos modernos –que esta necesidad de la vida moderna de “*contar con el tiempo*” – se encuentran los motivos cristianos de nuestra relación con el siglo en que vivimos. Vamos a seguir aquí los pasos del análisis de B[enno] von Wiese. [17]

El *seculum*, el siglo en el sentido del Cristianismo, comprendía al mundo como totalidad espacial y como totalidad temporal.

El alma individual vivía en la Edad Media este *seculum* en una totalidad de espacio y tiempo, y lo vivía como una preparación para un fin. O sea con un sentido escatológico.

Las representaciones escatológicas del fin del mundo y del Juicio Final –que se esperaba en un futuro cercano– determinaban el sentimiento cristiano del *seculum*. Es decir, la negación y desvalorización de lo simplemente presente o actual. La desvalorización, entonces, de todo lo que, no era más que “siglo”, de todo lo que sólo pertenecía al mundo.

La existencia cristiana era vivida como existencia histórica por esta atadura a un fin histórico. Pero, además, por el valor que adquiría iluminándola desde el pasado. En efecto, por una parte el *seculum* era desvalorizado, porque valía poco con vistas a ese fin esperado. Pero, por otra parte, el siglo cobraba significado por el advenimiento de Cristo. La época pre-cristiana era el período de preparación para los grandes acontecimientos. La época posterior a Cristo era, en cambio, el período de tensión entre el principio y el fin, entre lo eterno y lo simplemente humano.

Y toda esta conexión histórica, no sólo era dispuesta y revelada por Dios, sino también vivida por cada hombre en la intimidad de su alma

* * *

Desde el Renacimiento estas representaciones cristianas son secularizadas. El *seculum* se convierte en el siglo de nuestro lenguaje

¹⁷ Benno von Wiese, “Kritik der eigenen Zeitalter von Herder bis zur Romantik”, *op. cit.*, pp. 355-357.

vulgar, en la época, en la vida secular, en la vida dentro del mundo. Es decir que se emancipa de sus premisas cristianas.

Ante todo comienza el hombre a interpretar su propia vida a partir de sí mismo y no a partir de Dios, como en la Edad Media.¹⁸ Porque, en efecto, para el hombre medioeval hubiera sido imposible interpretar la propia vida por medio de la vida misma. Pues nadie se vivía a sí mismo. La vida y la muerte sólo eran comprensibles a partir de la creación de Dios. El hombre no llegaba a estar, por consiguiente, en una relación inmediata consigo mismo, sino a través de Dios. A ningún hombre se le ocurría entonces penetrar en el secreto particular de su vida o de su muerte. Porque no eran suyas, sino la vida y la muerte de todos. Que sólo se comprenden cuando cada hombre, cuando cada vida forma parte de una comunidad. Cuando hay un destino común sobre todos. Por eso, precisamente, lo más íntimo de cada uno mostraba, al mismo tiempo, lo común a todos los hombres, pues cada uno sufría la pasión de todos y cada uno moría la muerte de todos.

Así pertenecía el hombre, en la Edad Media, por su más íntima esencia, a una *comunidad de destino*, de la que no había separación posible. En cambio a partir del Renacimiento, el hombre se busca a sí mismo, se busca en su *naturaleza inmediata*. No interpreta las vivencias de su alma, ni partiendo de Dios, ni partiendo de la humanidad, sino de sí mismo.

Lo que cada hombre siente, piensa y quiere pertenece sólo a sí mismo y lo vive únicamente él. Lo encuentra directa e inmediatamente en su alma: lo vive simple y rigurosamente como hombre. *Como hombre solo*. Como hombre que no necesita de nadie ni de nada extraño para vivirlo, ni para reflexionar sobre sus propias vivencias.

La interpretación del hombre pasa así, de la historia cristiana de la salvación al dominio íntimo de la vida del alma.

Perduran todavía, en la época moderna, el Dios cristiano y un rescoldo de aquella comunidad humana que se vivía en la Edad Media. Pero ahora perduran como experiencias vividas por el alma individual.

Muy pronto el Racionalismo moderno transformará este itinerario de experiencias del alma en un itinerario de ideas en la conciencia. El problema de la interpretación de la propia vida –problema central que inquieta a todos los filósofos del Renacimiento– se concretará, con

¹⁸ Véase, para lo que sigue, B[ernhard] Groethuysen, *Philosophische Anthropologie*, Munich, [R. Oldenbourg], 1931.

Descartes, en el problema central de la filosofía moderna: el problema de la auto-conciencia.[¹⁹]

Ante este tribunal –como dirá más tarde Kant– tendrán que legitimarse todas las ideas, todas las creencias, todas las actitudes humanas. Perduran –repito– innumerables representaciones cristianas acerca del origen del hombre, su condición presente y futura, sus relaciones con la naturaleza y los semejantes. etc. Pero todas ellas revalidadas ahora por la propia conciencia; convertidas ahora en ideas de la razón humana.²⁰

Así, volviendo a nuestro tema de la conciencia histórica, encontramos que la Filosofía cristiana de la Historia se ha convertido en una *Filosofía humana y mundana de la Historia*. Pero las bases de la comprensión histórica del hombre siguen siendo todavía las del pensamiento cristiano, aunque secularizado y mundanizado. En efecto, el siglo –ya en su sentido moderno–, la época, consiste todavía en un complejo unitario de espacio y tiempo que se refleja en el alma de cada

¹⁹ “La gran lección de Descartes –escribe Guerrero en 1936, apoyándose en los trabajos de Gerhard Krüger y Henri Gouhier– consiste en enseñarnos que la Filosofía dejará de ser una inútil disputa de escuelas *cuando incorpore, en la teoría, a la praxis transformadora del hombre*”. Así, a diferencia de la “radicalidad teórica” de Edmund Husserl, cuya fenomenología se reclama cartesiana, y de la “interpretación practicista” de Lucien Laberthonnière, la filosofía es, para Descartes, *una teoría de lo a-teórico*, es decir de la vida misma”. Las ideas innatas no pueden por sí mismas guiar al hombre en el mundo; la sabiduría práctica requiere de la experiencia. Por eso la generosidad, virtud cartesiana por excelencia, “*se presenta como una pasión*, es decir como el fruto de la experiencia de una correlación entre la vida humana y el mundo”: ella no es sino “*la pasión que se convierte en virtud, en tanto opera la conversión de la Sabiduría de la vida en Filosofía.*” (“La generosidad en la filosofía cartesiana”, en *Homenaje a Descartes en el tercer Centenario del “Discurso del método”*, publicación a cargo de Luis Juan Guerrero, Director del Instituto de Filosofía, 3 tomos, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Filosofía, 1937, t. 3, pp. 41-70.

²⁰ Recordemos de paso que esta tarea fundamental de la filosofía moderna –de explicación del mundo a partir de la vida humana–, que inicia el Renacimiento italiano, se cumple fundamentalmente en Francia y en los países calvinistas, como Holanda e Inglaterra. Con un atraso de cien años llega este movimiento a Alemania, donde se vivía, desde la Reforma luterana, bajo el peso de la doctrina de la salvación. En cambio el calvinismo intensifica y libera la actividad humana. El problema de la salvación queda entonces resuelto con la doctrina de la predestinación.

individuo y que es sentido por éste como alegría o como tortura, como una tarea feliz y una finalidad venturosa o como una atadura y hasta un continuo peligro; pero siempre, de alguna manera, como *dependencia* y como *responsabilidad*.

Aún cuando desaparece y se olvida el contenido religioso del *seculum*, éste queda incorporado a la problemática humana y mundana. La cual, ya hemos dicho, es primordialmente –desde Descartes– la problemática de la propia conciencia.

Por eso las viejas inquietudes sobre el destino del hombre y la sucesión de los tiempos encuentran su expresión moderna en el concepto de la *conciencia temporal*. Concebida fundamentalmente como *conciencia histórica* y aún más como *sentido de la propia época*, que es menester interpretar contestando a aquella doble pregunta que antes formulábamos: ¿de dónde venimos?, ¿y hacia dónde vamos?

Hemos visto que la Filosofía cristiana de la Historia había planteado y elaborado una respuesta al problema de la época. Y hemos agregado que cuando las representaciones cristianas perdieron su fuerza de convicción, el problema quedó, sin embargo, en pie. Pero no con la seguridad afirmativa de la respuesta cristiana, sino con la inseguridad y la problematicidad de una existencia humana que duda de sus orígenes y que duda más todavía de sus fines.

Esta época de inseguridad y de problematicidad es, en general, la época moderna. Pero bien sabemos que ella no duda por dudar, sino para encontrar una nueva respuesta.

La nueva respuesta –que acabamos de exponer y que, desde luego, sirvió de clave para todas las cuestiones filosóficas– tuvo una primera elaboración, pero todavía demasiado genérica y teórica, en el Racionalismo del siglo XVII. El aporte del pensamiento del siglo XVIII consistió, ante todo, en dar un sentido más concreto y práctico, a la vez, a esa respuesta. Es decir, un sentido que pretendía resolver también las exigencias personales, sociales y políticas de la época.

Por eso hemos insistido en que el Iluminismo no es una nueva concepción del mundo sino, ante todo, una nueva actitud frente al mundo. No es una categoría exclusivamente teórica, sino una noción práctica, una *noción polémica*, una categoría elaborada en los forcejeos del hombre con su propia historia. Por eso, solamente a la luz de la Filosofía de la Historia se aclara el sentido del movimiento iluminista.

La crisis de la cultura moderna

Las representaciones cristianas de la vida humana y el destino del hombre se han transformado en una dirección puramente secular y mundana.

El hombre ha aprendido una nueva lección: que tiene que realizar su tarea *en este mundo y en su propia época*.

¿Pero cuál es esa tarea? La respuesta es siempre la misma y siempre es dada por medio de la misma palabra mágica: *la cultura*.

¿Qué comprende esta noción moderna de cultura? Ya hemos visto que, para el Cristianismo, la historia, la vida social, lo mismo que el arte, la moral, el derecho y en general todos los bienes humanos tienen un sentido trascendente. Valen en tanto provienen de Dios; valen en tanto tienen su fin último en Dios.

El hombre moderno descubre, en cambio, *un valor propio* en esas producciones del arte, el derecho, la moral, etc. Pero, al mismo tiempo, *conserva* la mayoría de los bienes y valores de la época cristiana. Los ha secularizado pero, en el fondo, siguen siendo los mismos y hasta siguen despertando la misma veneración de antaño. Sólo que ahora, desprendidos del cielo, han quedado agrupados bajo la idea central de la cultura.

Fácil es comprender las dificultades y aún las contradicciones encerradas en esta concepción inmanente de la cultura, en tanto ella pretende ser exclusivamente humana y mundana, mientras perpetúa estimaciones y jerarquías de otro origen.

Por eso el desarrollo del pensamiento en el siglo XVIII es, desde una de sus perspectivas más fértiles, la historia de las peripecias de la noción de cultura.

Vamos a distinguir, esquemáticamente, tres grandes etapas. Que coinciden, en gran parte, con las etapas, ya estudiadas, que recorren las interpretaciones filosóficas de la historia y –en el fondo de ellas– la conciencia histórica de la época.

La primera es la del optimismo culturalista, que va desde Fontenelle y la *Querrela de antiguos y modernos*, a través de Voltaire (en parte, al menos) y aún Montesquieu, hasta los enciclopedistas y múltiples tendencias afines de mediados de la centuria.

La segunda es la época de crisis, encarnada por Rousseau, que también hemos considerado antes.²¹

En cambio, casi nada hemos dicho todavía del tercer momento, que sobreviene a la crisis del culturalismo moderno y que nos muestra a la conciencia histórica en otro plano, muy diferente al de las etapas anteriores. Me refiero a la Revolución francesa.

Pero por ahora veamos cual es la actitud del hombre del siglo XVIII, de ese burgués próspero y ambicioso de que antes hablábamos, en los dos primeros momentos de la vida cultural de esta centuria. Más adelante tendremos que penetrar también en el pensamiento de la Revolución.

Hasta mediados del siglo la cultura es incuestionablemente el concepto básico –o por lo menos la imagen de atracción mágica– de todas las preocupaciones por la historia, la sociedad y la propia época. Ella ocupa el lugar que antes había correspondido a la doctrina cristiana de la salvación. Gracias a ese cultivo incesante de las inquietudes culturalistas, la conciencia histórica se abre y se eleva en manifestaciones cada vez más variadas.

Hemos visto que esta conciencia histórica había consistido, en los tiempos cristianos, en una *preparación* y, a la vez, en una *disposición* para el fin. También lo es ahora, en el siglo XVIII. Pero el fin ya no consiste en la superación del *seculum* por la Eternidad, sino precisamente en la *máxima elevación del siglo*, hasta llegar a una época de cultura concebida como equivalente a la Eternidad.

El alma humana, que se había sentido amilanada por las representaciones escatológicas del Cristianismo, se emancipa por medio

²¹ "Vous vous fiez à l'ordre actuel de la société, sans songer que cet ordre est sujet à des révolutions inévitables, et qu'il est impossible de prévoir ni de prévenir celle qui peut regarder vos enfants. Le grand devient petit, le riche devient pauvre, le monarque devient sujet; les coups du sort sont-ils si rares que vous puissiez compter d'en être exempt? Nous approchons de l'état de crise et du siècle des révolutions."

[“Confíaís en el orden actual de la sociedad, sin pensar que este orden está sujeto a revoluciones inevitables, y que es imposible prever o prevenir el que puede tocar a vuestros hijos. El grande se vuelve pequeño, el rico se vuelve pobre, el monarca se vuelve súbdito; ¿los golpes de suerte son tan raros que podéis contar con estar exentos de ellos? Nos acercamos a la situación de crisis y al siglo de las revoluciones.”] J[ean] J[acques] Rousseau, *Émile*, [en *Œuvres complètes*, 17 tomos, París, Armand-Aubrée, 1829-1834, t. 3] Libro III, p. 274.

de un optimismo humanista, garantizado por la razón. Según este racionalismo optimista, el sentido de la evolución de la humanidad consistiría en un progreso y perfeccionamiento crecientes de todas las fuerzas y posibilidades humanas. El pasado aparece entonces como una sucesión de etapas hacia el esclarecimiento, dentro del mundo, que produce la cultura racional. (Esta finalidad de esclarecimiento o iluminación racional dentro del mundo es, precisamente, lo que da al Iluminismo su nombre y su contenido).

Pero después de esa primera etapa de optimismo, viene la segunda de signo contrario: es la etapa de la crisis, provocada, o por lo menos representada, por Rousseau.

¿Qué significa y qué destino tiene esa cultura que el hombre se empeña en llevar a los altares? Recordemos la respuesta decisiva de Rousseau. Ella sólo es la historia de las miserias humanas. El desarrollo de las ciencias y las artes, los progresos de la técnica y aún las producciones más elevadas de la moral, la religión y la filosofía, sólo sirven para ocultar un cuadro de engaños y dolores. Lo importante es aquí que Rousseau expresa precisamente lo que millares de hombres, por todas partes de Europa, comenzaban a sentir, pero no se atrevían todavía a pensar en voz alta.

Rousseau no es solamente la bandera de una rebelión: es también la coraza protectora bajo la cual se ocultan los tímidos y los perseguidos, los ambiciosos y los fracasados, los hombres de corazón puro y los de voluntad ardiente, en suma, todos los que no encontraban asidero en las jerarquías vigentes, ni esperanza en las promesas de los filósofos.

El progresismo culturalista, hasta entonces triunfante, nos muestra cada vez más su impotencia para edificar un mundo digno del hombre. Por eso su crisis plantea –en el seno mismo de la vida humana– la íntima contradicción de la conciencia histórica del siglo XVIII.

III

LAS ANTINOMIAS DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA

Rousseau de nuevo

Hemos visto que la visión histórica del siglo XVIII recién adquiere todo su sentido dramático a través de la obra rousseauiana. Debemos ahora agregar –retomando otra ajustada interpretación de B[enno] von Wiese– que la importancia extraordinaria de Rousseau no

se encuentra tanto en su concepción de la historia, como en su revaloración histórica. [22] Es decir, en el trastrocamiento de todos los valores culturales realizados en la historia.

En efecto, mientras en su concepción general de la evolución histórica mantiene las premisas de la filosofía iluminista, es decir, mantiene la concepción de la historia como un desarrollo de la cultura, como una evolución progresiva, y aún como un desarrollo por etapas, considerando también que esas etapas son los distintos siglos y que, por eso, cada uno de ellos tiene su fisonomía propia. En cambio en su revaloración de la historia, en su trastrocamiento de todos los valores culturales, Rousseau llega a la negación de la historia.

No podía ser de otra manera. Pues en tanto resuelve el problema de la cultura en un sentido negativo, con esta negación de la cultura va implícita la negación de la historia.

Frente a la historia entendida a la manera iluminista, o sea concebida como una sucesión de etapas culturales. Rousseau nos propone un estado extra-histórico, un estado que concibe como “naturaleza”.

Mientras la historia se le aparece como una galería de valores caducos y su estudio como una manifestación del refinamiento decadente de la sociedad contemporánea, la naturaleza, en cambio, se le presenta como una de las vivencias más profundas de la propia conciencia. Por eso dijimos antes que ella es, para Rousseau, el temple de nuestra alma y el mito de una felicidad perdida.

Agreguemos que hay, en el propio pensamiento rousseauiano, un esfuerzo sostenido de superación de este antagonismo entre el estado de naturaleza y el régimen de cultura. Se le puede seguir a través de sus obras más representativas, *Émile*, *Julie*, etc., pero es en el *Contrat social* donde alcanza su expresión definitiva. [23]

Si antes había combatido las formas caducas del orden social, oponiéndoles la exigencia natural de una libertad desenfrenada, ahora reconoce que solamente dentro del propio dinamismo histórico hay una solución capaz de *integrar la libertad en el orden*.

Rousseau no ha quedado prisionero de su propia antítesis. Ni la “comunidad”, ni la “sociedad”: ni la vida natural espontánea, ni la vida histórica opresora, sino la síntesis de ambas: *el contrato social*. Y como

²² Benno von Wiese, “Kritik des eigenen Zeitalters von Herder bis zur Romantik”, *op. cit.*, p. 358.

²³ Sobre la influencia del *Contrat social* en el pensamiento político de la Revolución de Mayo, véase Luis Juan Guerrero, *Tres temas de filosofía argentina en las entrañas del Facundo*, *op. cit.*, pp. 19-20.

principio de convivencia humana, ni el “*amour de soi*”, [24] ni la “*volonté de tous*”, sino la renuncia libre del individuo que engendra una conversión total: la “*volonté générale*”. [25]

Pero sus contemporáneos no supieron apreciar la profundidad y los matices de esta dialéctica. Fue menester que llegara antes la lección de Kant. Fue necesaria también la difusión previa de la filosofía romántica alemana con su teoría del “espíritu popular”, ese *Volksgeist* que es una traducción quietista y restauradora de la “*volonté générale*” del ginebrino.

En cambio, para los hombres de la época que ahora nos preocupa –la que prepara a los espíritus para la Revolución Francesa– la “antinomía rousseauiana” era inevitable e insuperable.

Para complicar más las cosas, frente a la *tesis* del progresismo cultural, que se prolonga en el liberalismo pre y post-revolucionario, aparecía una *antítesis* escurridiza, dotada de esa peligrosa duplicidad que antes señalábamos: porque si, por una parte, nos invita a sumergirnos en la propia subjetividad, para buscar lo mejor de nuestro ser en un estado sentimental e impulsivo del alma, por otra parte nos convida a una evasión de la historia, para encontrar refugio en un estado prehistórico.

La estructura antinómica del pensamiento rousseauiano, y especialmente esta duplicidad de sentido, dará mayor agudeza a las antinomias, ya latentes, en la interpretación de la sociedad y de la historia.

Interpretación de la sociedad

Los contenidos y estructuras de la vida social perdieron, al entrar en la edad moderna, su carácter transcendente. Aparecieron paulatinamente como *productos de la actividad humana*. Fueron reconocidos y comprendidos en la medida en que caían bajo el control del hombre. Si atendiéramos a las investigaciones de Max Weber diríamos: en la medida en que eran racionalizables. [26]

²⁴ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, en *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. 1, p. 255.

²⁵ Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, *op. cit.*, Libro IV, pp. 416 y 429, y *Du contrat social ou Principes du Droit politique*, en *Œuvres complètes*, *op. cit.*, t. 5, Libro I, Cap. VI, pp. 35-38 y Libro II, Caps. III, pp. 48-49.

²⁶ Véase Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 tomos, Tubinga, J.C.B. Mohr (Paul

El hombre que *produce* los bienes culturales y las instituciones sociales es entonces el mismo que los *comprende*, que los llena de racionalidad.

¿Pero es realmente el mismo? Ahí está la dificultad. Esos bienes y estructuras han surgido del esfuerzo colectivo, se han plasmado a través de muchas generaciones y constituyen, por eso, la expresión de una *comunidad histórica*. Pero el hombre que los valora y conoce, el hombre de la sociedad burguesa es, fundamentalmente, un *individuo particular*. Y por añadidura, su actitud vital específica, la postura burguesa en esos siglos de ascensión y conquista, es cerradamente individualista y egoísta.

Tenemos así planteada la antinomia de toda su filosofía social: el hombre moderno pretende comprender al mundo histórico-social en tanto es un producto de la actividad humana en general, pero para ello sólo dispone de una conciencia individual, aislada, robinsoniana.

Desde el Renacimiento en adelante se suman las confusiones que provoca esta situación sin salida. Por eso, cada vez más, las objetivaciones histórico-sociales son asimiladas a las estructuras de la naturaleza, es decir que son explicadas como si fueran entes extraños a la vida humana. Cada vez más el hombre se somete a las “leyes del orden social”, como se había sometido ya a las leyes de la naturaleza exterior. (Quizás, en ambos casos, con el mismo propósito egoísta: para la mejor explotación de los resultados). El afán de dominación, que tanto ayudó al desenvolvimiento de las ciencias naturales, impulsó también a los conocimientos históricos y sociales fuera de toda dependencia teológica, hacia una inmanencia mundana, hacia una determinación por medio del sujeto humano.

La antinomia anterior quedaba, sin embargo, en pie. Porque el sujeto sólo se afirmaba como tal en la receptividad del conocimiento. En cambio, en el orden de los acontecimientos mismos, no era sujeto sino objeto. Era cosa entre las cosas.

Pero no nos adelantemos a la época. El hombre del siglo XVIII no había llegado todavía a sentir, en carne propia, esta última situación. Por

Siebeck), 1920-1921, t. 1, pp. 30-63. Guerrero no cita estas obras en los programas de Ética de la Universidad de Buenos Aires; en cambio, en la bibliografía de “Direcciones de la ética social en la filosofía alemana contemporánea”, consigna *La sociologie allemande contemporaine* (París, Félix Alcan, 1935) de Raymond Aron, obra que contiene una exposición de la teoría sociológica de Weber (Luis Juan Guerrero, “Ética”, en Universidad de Buenos Aires, *Programas de los cursos, op. cit.*, 1936, p. 54).

el contrario, tenía fe en un cambio radical de las condiciones exteriores que implicara, al mismo tiempo, una expansión de su libertad individual.

Se apoyaba para ello en las prácticas de su individualismo económico. Allí había conseguido, por primera vez, *afirmarse como hijo y padre, al mismo tiempo, de sus propias obras*.

Esta es la fe que alienta en el movimiento general del liberalismo y que luego irrumpe en el movimiento político del 89.

Los triunfos de la Revolución francesa y de las otras revoluciones que ella desató por todo el mundo afianzaron, más tarde, esa confianza del liberalismo burgués. Por un momento pareció superada la antítesis de la reflexión iluminista.

Pero los fracasos posteriores –y más aún, las contradicciones internas– han acentuado, hasta nuestros días, los términos de la antinomia anterior.

En el siglo XIX el ámbito de la iniciativa individual se fue reduciendo, a medida que avanzaba el proceso general de “cosificación”. Y a medida que avanzaba también su antítesis inevitable: el repliegue hacia la “vida interior”, ya que el hombre, para no sucumbir, necesitaba refugiarse en el único dominio donde la vida podía conservar aun la ilusión de ser bella y creadora: la propia interioridad.

Interpretación de la historia

En el orden social el pensamiento iluminista terminó en una antinomia: el origen de todas las instituciones y costumbres se encuentra en la actividad humana, pero el hombre las vive y percibe como potencias exteriores a su propia voluntad.

También en el dominio de la historia el Iluminismo quedó encerrado en una antinomia: apoyado en la conciencia de la propia época, el hombre sabe que puede conducir la vida hacia un porvenir espléndido, hacia ese futuro venturoso que le han prometido las ciencias, las letras y la filosofía; pero, entre tanto, se siente conducido –y aún complicado en su fuero interno– por un pasado lleno de desgracias, mentiras y supersticiones.

También aquí –como en la concepción de la sociedad– Rousseau expresa la *antítesis*, frente a la *tesis* del progresismo liberal.

Desde este momento en adelante, el pensamiento filosófico del siglo XVIII rueda, cada vez más, de antinomia en antinomia.

Por una parte se entusiasma con la diversidad de aspectos que ha cobrado la vida humana en esa época y se llena de interés por la multiplicidad de los pueblos y las culturas, de los estados políticos y las organizaciones sociales, de las estructuras económicas e industriales, de las artes y las ciencias. Pero por otra parte se aferra, cada vez más, a una determinación racional del hombre, al margen de ese proceso multiseccular de diferenciación, y disuelve todas las particularidades de la vida histórico-social hasta alcanzar la noción de un individuo abstracto, concebido como átomo de una humanidad igualmente abstracta.

Por una parte el progreso hace concebir ilusiones, que parecerían cada vez mejor fundadas, en el porvenir del género humano. Pero por otra parte la curiosidad de la época se vuelca hacia el “*buen salvaje*”, inocente y feliz precisamente porque no conoce la civilización y el progreso.

No necesitamos proseguir esta enumeración de las contradicciones que plantea y no resuelve el pensamiento del siglo XVIII, prisionero de sus propias abstracciones.

Pero ha llegado en cambio el momento de preguntar – precisamente porque es el momento en que los hombres de la época también se preguntaron– si por ventura o por desventura los siglos han pasado en vano.

Convendría que la respuesta fuera consecuente. Pero quizás la única respuesta consecuente era la de Rousseau.

En cambio, los iluministas de la época –como nos recuerda muy oportunamente Gerbi–, [27] demasiado orgullosos de sus luces, demasiados llenos de fe en los magníficos progresos del hombre y demasiado ligados a una clase social en plena ascensión política, no atinan a elaborar una solución categórica. Más bien nos dan una respuesta intermedia.²⁸

²⁷ Antonello Gerbi, *op. cit.*, p. 86.

²⁸ Quizás sea Diderot una excepción, en tanto adquiere un acento categórico y consecuente al declarar:

“*Si l'homme trouve en naissant un ennemi, et un ennemi redoutable, si cet ennemi est infatigable, s'il en est sans cesse poursuivi, s'il ne peut se promettre quelque supériorité que par des forces réunies, il a dû être porté de très bonne heure à cette réunion des forces. Cet ennemi, c'est la nature, et la lutte de l'homme contre la nature est le premier principe de la société. La nature l'assaille par les besoins qu'elle lui a donnés et par les dangers auxquels elle l'a exposé; il a là combattre l'inclémence des saisons, les disettes, les maladies et les animaux.*”

Nos hablan de un pasado histórico definitivamente superado. Reconocen que el hombre no puede volver atrás. Así eliminan, a la vez, el mito rousseauiano y las tradiciones de la historia. Luego dibujan, sobre esa *tabula rasa*, el proyecto de una humanidad feliz. La idea del Reino de la razón.

La historia entonces –sea por el camino del naturalismo de Rousseau o por el camino de este racionalismo que llegará hasta Kant– resulta igualmente despreciable. Como ciencia nos resulta incierta e inútil. Como hecho no es más que una sucesión odiosa de engaños y miserias.²⁹

La conciencia histórica de la época se resuelve así, en último término, en una negación de la historia.

IV

LA CONCIENCIA REVOLUCIONARIA DE 1789 Y SU HERENCIA EN LOS MOVIMIENTOS SOCIALES DEL SIGLO XIX

La actitud anti-histórica de los hombres de la Revolución francesa

Hemos distinguido tres etapas en el desarrollo de la conciencia histórica del siglo XVIII: la de optimismo culturalista, que predomina en la primera mitad de la centuria, la de crisis, que hemos expuesto a través

[“Si el hombre encuentra al nacer a un enemigo, y un enemigo formidable, si este enemigo es infatigable, si es perseguido sin cesar por él, si no puede esperar otra superioridad que por medio de la reunión de fuerzas, entonces ha debido llegar muy temprano a esta reunión de fuerzas. *Este enemigo es la naturaleza, y la lucha del hombre contra la naturaleza es el primer principio de la sociedad.* La naturaleza lo asedia con las necesidades que ella le ha dado y con los peligros a los que lo ha expuesto; él tiene que luchar contra la inclemencia de las estaciones, las hambrunas, las enfermedades y los animales.”]

Aquí, por primera vez, no encontramos a la “naturaleza” como el tema sentimental de los rousseauanos, ni como el conjunto de abstracciones físico-matemáticas de las ciencias naturales, sino como *un ingrediente fundamental del mundo circundante humano*.

En otros términos, parecería que para Diderot la naturaleza hubiera dejado de ser *un lugar de adoración* o *un simple objeto de conocimiento*, para convertirse en *una tarea de la propia vida histórica*. Una tarea de lucha que exigiría *una organización social* para asegurar la victoria del hombre.

Pero Diderot no llega, en momento alguno, a una cabal interpretación histórica de la naturaleza.

²⁹ A[ntonello] Gerbi, *op. cit.*, [pp. 86-87].

de la obra y la influencia de Rousseau, y finalmente la de transformación político-social de los hombres de la Revolución francesa.

Veremos ahora, un poco más de cerca, en qué consiste esta posición revolucionaria que, por ser decididamente activista, en tanto combate al orden tradicional y pretende sustituirlo por un nuevo estado de cosas, se nos presenta como negadora de la historia, o por lo menos como una valoración negativa de las influencias históricas.

Ya anteriormente hemos encontrado que el Iluminismo, aunque se apoyaba en la conciencia de la propia época y aun en la conciencia del progreso histórico, terminaba poniendo un dique al desarrollo de la historia. O bien esa barrera consistía en un saber racional, acerca de un estado social perfecto, interpretado como Reino de la Razón, o bien consistía en una actitud anti-cultural y anti-histórica de tipo naturalista. Es decir, en la voluntad de oponer la “naturaleza” –en el sentido de Rousseau– a la historia, concebida esta última como un desarrollo de valores culturales que se levantan sobre una base de indignidades e injusticias.

Observemos, al mismo tiempo, que la crítica rousseauiana de la cultura había dado un *doble sentido a la conciencia de la época*. Ella resultaba, por una parte, de acuerdo a la concepción histórica de Rousseau y más tarde de los agitadores de la Revolución, la clara conciencia de la decadencia de la propia época. De una decadencia de las fuerzas primitivas, esencialmente nobles, del hombre.

Pero, por otra parte, la voluntad revolucionaria quería renovar este estado rousseauiano de “naturaleza”. Quería remozarlo, traerlo a nueva vida. Quería realizar esa situación humana que era, al mismo tiempo, el estado de la razón *verdadera y natural*. Quería cumplirlo, de una vez para siempre, convirtiéndolo en el estado final de la humanidad.

De acuerdo a este segundo aspecto, la época en que se vive adquiere un contenido extraordinario y hasta llega a ser objeto de una afirmación pasional.

Esta es la conciencia histórica dominante en la Revolución francesa. Es una conciencia histórica que, por una parte, niega a la época. *Niega al siglo*, en tanto ese siglo depende del pasado histórico. Pero, al mismo tiempo, *lo renueva escatológicamente* por medio de una voluntad, sea de orden racionalista o de carácter naturalista. Y así afirma a la época en una medida superior.

El Juicio Final se cumple ahora dentro del mundo. Se cumple por medio de un conocimiento racional verdadero, dirán los racionalistas. Por medio de un sentimiento natural que es certidumbre y salvación a la vez, dirán los partidarios de Rousseau.

Así la propia época no es solamente el punto final de un proceso histórico sino, también, el punto inicial de un movimiento de liberación, que se puede alcanzar –repito– por fuerzas racionales o por fuerzas naturales.

Esta concepción de la época, que caracteriza al pensamiento revolucionario, desarrolla su propia energía precisamente por la oposición de sus elementos integrantes.

En efecto, la cultura del siglo, esa cultura “intelectualista” de las anteriores generaciones del Iluminismo, es ahora valorada negativamente. Se le opone, o bien la idea normativa de la naturaleza, con su felicidad utópica y su alejamiento de todo proceso histórico, o bien la idea normativa de la razón, también alejada de todo cambio histórico.

Naturaleza y razón, en cambio, no se oponen entre sí. La naturaleza es la expresión de la verdadera razón. Y por eso es sostenida, no solamente en el sentido de Rousseau, como temple íntimo del alma, sino también como sistema objetivo de validez racional.

Naturaleza y razón son, pues, las dos realidades, dotadas por igual de un *sentido utópico*, que el pensamiento revolucionario opone a la historia.

Podemos, en resumen, calificar de anti-histórico al pensamiento revolucionario del 89 por esa búsqueda de una realidad superior a la historia, que se ha de encontrar –insisto una vez más– o en los senos primigenios de la naturaleza o en el Reino libre de la Razón.

Pero aún para llegar a esa utopía es menester vivir intensamente la propia época. Es menester afirmar la dirección de sus tendencias más profundas. Es menester, en suma, *cargar con el destino histórico y cumplir el sentido de la época*.

De esa manera el pensamiento de la Revolución francesa adquiere, a pesar suyo, una dimensión, histórica y se convierte en el prelude de la conciencia profundamente histórica que ha de caracterizar a todos los grandes movimientos del siglo XIX, tanto en el terreno de las ideas como en el de los hechos.

El historicismo tradicionalista de los románticos

Pero entre los hombres de la Revolución y sus herederos del siglo XIX se levanta el Romanticismo.

Conocida es su actitud de repulsión hacia el programa político-social del 89, como también hacia todos los acontecimientos que parecían, o intentaban, realizar ese programa. Por eso, desde la primera crítica de Edmund Burke, el pensamiento romántico en todos los países de Europa asume la defensa de los valores de la tradición y combate, en su nombre, el afán iconoclasta de la generación revolucionaria francesa.

También es conocida la polémica del Romanticismo contra la concepción mecanicista y atomista del Iluminismo, en la que se supone enrolada a la Revolución del 89. En cambio, la generación romántica comienza elaborando una concepción organicista del mundo, de la vida, del hombre y de la sociedad.

Así, en el orden histórico-social, reacciona contra las viejas abstracciones del Derecho Natural individualista, sosteniendo que ese orden no puede ser construido sobre la base de los individuos aislados, concebidos como átomos, sino que hay una totalidad orgánica anterior a los individuos y que envuelve a todos ellos.

Esa totalidad orgánica es, para los románticos, unas veces el Estado, otras la sociedad y, más frecuentemente, el pueblo.³⁰ Los pueblos serían entonces los grandes organismos sociales, históricos y espirituales, creadores de las artes y los idiomas, las costumbres y las técnicas, los grandes conjuntos orgánicos que comprenden en su seno a todos los individuos particulares y a todas las actividades particulares.

Pero aquí tocamos el punto en que estalla la noción romántica de “organismo”. Los pueblos no son, al final de cuentas, simples conjuntos naturales, sino “reservas de productividad humana”. Son “*los actores que operan en la historia*”. [³¹]

El pensamiento romántico deja de ser organicista y se vuelve paulatinamente historicista. Termina ofreciéndonos una concepción histórica del Estado, de la sociedad, del Derecho, del lenguaje y de todos los productos de la cultura.

³⁰ Véase, para lo que sigue, el estudio de Hans Freyer sobre la sociología romántica, [“Die Romantiker”], contenido en el volumen *Gründer der Soziologie* [: *Eine Vortragsreihe* = Fritz Karl Mann (ed.) *Sozialwissenschaftliche Bausteine*, IV], Jena, [Gustav Fischer], 1932, [pp. 79-95].

³¹ *Ibid.*, p. 86. El subrayado es de Guerrero.

Enunciaremos, con Freyer, su tesis central de la siguiente manera: toda realidad social y cultural es esencialmente histórica. [³²] Así, frente a la exposición *racionalista* del Iluminismo, y aún frente a la concepción *organicista* de los primeros románticos, llegamos a una interpretación *historicista* de todas las actividades humanas. Pero el romanticismo no se conforma con ese reconocimiento de que todo producto humano tiene una dimensión de profundidad, que constituye su historia. Sostiene también que sólo tienen derecho a vivir, es decir que solo se justifican históricamente, aquellas instituciones y actividades que han evolucionado paulatina y constantemente, por el desarrollo de sus fuerzas internas. [³³]

No es posible cambiar el curso de la historia. Y ese curso es precisamente lento, semejante al crecimiento de una planta. Por eso, para los románticos, la Revolución francesa es esencialmente anti-histórica, porque ha pretendido acelerar y aún modificar el desarrollo paciente de las cosas.

Hay pues, en los románticos, una actitud de sumisión y veneración frente a la historia. Que no es, por cierto, una simple actitud intelectual –teórica y desinteresada– porque está envuelta en una postura netamente política. En efecto, ese retorno a los valores históricos tradicionales significaba –ni más ni menos– tomar partido por las clases conservadoras, apoyar el movimiento general de la Restauración europea.

El conflicto entre la conciencia histórica y la conciencia revolucionaria

Esta breve digresión sobre el pensamiento romántico nos permitirá ahora, como último tema, enfocar mejor los caracteres de la conciencia revolucionaria.

Ella no puede respetar, desde luego, el pasado ni el presente, precisamente porque se ha propuesto cumplir una tarea, porque se ha impuesto el deber de realizar una obra.

De ahí el aspecto anti-histórico que caracteriza, tan a menudo, al pensamiento revolucionario y que dominó en la Revolución francesa. Sin embargo, hemos indicado también un aspecto histórico positivo en la actitud de los hombres de 1789. Porque si bien ellos niegan a su época,

³² *Ibid.*, pp. 86-87.

³³ Sobre la proyección de estas ideas en el romanticismo de Esteban Echeverría, Juan Bautista Alberdi y Domingo F. Sarmiento, véase Luis Juan Guerrero, *Tres temas de filosofía argentina en las entrañas del Facundo*, *op. cit.*, pp. 21-29.

en tanto depende de un pasado reprobable, buscan, al mismo tiempo, su renovación escatológica. Así afirman a la propia época en un sentido más profundo.

Pero no se puede negar el contraste entre esos dos aspectos. Es ahí donde se abre *la antítesis entre la conciencia histórica y la conciencia revolucionaria*.

Rodolfo Mondolfo ha expuesto, de una manera especialmente lúcida, los términos en que se planteó esta cuestión a fines del siglo XVIII. [³⁴]

Recordemos, por última vez, que el pensamiento filosófico había llegado a reconocer que la actividad humana crea las obras e instituciones del mundo social. Pero, al mismo tiempo, dejaba en pie la contradicción entre esa actividad creadora y la realidad pre-existente, es decir, el orden de cosas en que nos toca vivir. Así la realidad histórico-social, que nos envuelve y disciplina, se nos aparece como un obstáculo para nuestra expansión y no como una fuerza viva dentro del propio hombre.

De esta manera, por medio de una tal oposición, se rompe evidentemente la continuidad histórica. Esta ruptura es la que aparece en la conciencia revolucionaria. Mientras unos hombres se quedan mirando hacia el pasado, otros labran el porvenir, observa Mondolfo. El pasado puede quedar para las clases conservadoras, porque, en cambio, el porvenir es de las clases revolucionarias.

El presente aparece, entonces, concebido como una línea de separación que quiebra la unidad de la historia. La noción de progreso, que parecía la explicación histórica más adecuada, fracasa en la nueva época. El progreso queda al margen de la actividad revolucionaria.

³⁴ A lo largo de toda esta sección, Guerrero discute una tesis expuesta por Rodolfo Mondolfo en “La teoría del conocimiento en la historia de la filosofía”, curso impartido en el Colegio Libre de Estudios Superiores en los primeros meses de 1939 (Colegio Libre de Estudios superiores, *Quince años de labor*, op. cit., p. 55). El filósofo italiano volvió a ocuparse del tema en una conferencia en la Biblioteca Sarmiento de San Miguel de Tucumán el 30 de septiembre de 1941, publicada con el título “La antinomia del espíritu innovador” (*Sustancia. Revista de cultura superior*, N° 9, San Miguel de Tucumán, Sociedad Sarmiento/Grupo Septentrión, abril de 1942, pp. 12-31). Se encontrará un desarrollo complementario de la misma cuestión en el ensayo “Espíritu revolucionario y conciencia histórica” (*Boletín del Instituto de Sociología*, Universidad de Buenos Aires, N° 1, 1942, pp. 43-55). Ambos escritos fueron recopilados en *Espíritu revolucionario y conciencia histórica: ensayos críticos de sociología e historia de las ideas*, el primero de ellos como “La antinomia del espíritu revolucionario” (Buenos Aires, Ediciones Populares Argentinas, 1955, pp. 13-33 y 35-65).

En cambio, con el correr del tiempo, los movimientos políticos y sociales adquirieron un sentido profundamente histórico. Esta diferencia entre la posición negativa de la Revolución francesa y la posición afirmativa de sus herederos en el siglo XIX proviene de las diferentes condiciones históricas de las dos épocas.

En el siglo XVIII, la función histórica del régimen feudal estaba agotada. La burguesía no se sentía heredera del feudalismo. No había, entre aquel feudalismo decadente y esta burguesía en plena ascensión histórica, una comunidad de intereses.

Por eso la clase feudal podía representar –tanto para los filósofos como para los hombres de acción de la época– *el mal y el pasado*. En cambio el tercer estado representaba *el bien y el futuro*. Había pues una oposición completa entre ambos. La mentalidad revolucionaria se vuelve entonces anti-histórica.

En cambio, en el siglo XIX, los otros estratos sociales que recogen la herencia revolucionaria de la burguesía conservan sus orígenes comunes con esa burguesía. Conservan la vinculación de orígenes e intereses que se había fraguado en las luchas comunes contra el viejo feudalismo. Así el proletariado comprende que el desarrollo de la burguesía le resulta indispensable, porque condiciona el desarrollo del propio proletariado. Por eso se descubre ahora que la clase dominante cumple una función útil para la misma clase dominada.

Podemos decir, en resumen, que la mentalidad revolucionaria no es necesariamente anti-histórica. Ella recién adopta esa actitud negativa cuando se acentúan –como en el siglo XVII– las oposiciones entre el pasado y el futuro, entre lo real y lo ideal, entre “el bien” y “el mal”.

Mientras la conciencia histórica del siglo XVIII se conformaba con afirmar que todo cambia, que todo evoluciona y progresa, la conciencia revolucionaria no podía aceptar ese simple reconocimiento. Debía manifestarse, especialmente, como una posición de lucha contra las resistencias del pasado.

Mientras la conciencia histórica acentuaba más bien el valor de la realidad, y al acentuar ese valor se volvía paulatinamente contrarrevolucionaria –como ocurrió, en efecto, en la época de la Restauración–, la conciencia revolucionaria acentuaba, en cambio, el valor del futuro concebido como una creación espontánea del hombre.

Por eso la antítesis planteada aparece *en el momento de la acción*. Puesto que la escisión es una condición indispensable para el desarrollo del movimiento revolucionario.

La antinomia de la conciencia revolucionaria –que adquiere su forma más típica en la Revolución francesa de 1789– surge pues de la doble necesidad de concebir nuestra *dependencia* y, a la vez, nuestra *independencia* con respecto al pasado histórico. Es, por eso, una antinomia entre el reconocimiento y el *repudio*, a la vez, de los valores de la historia.

Ella proviene de una doble visión de la historia. Por una parte, dice Mondolfo, la historia se nos presenta como *interioridad* –como una interioridad viva y constitutiva del propio espíritu – en tanto nos sentimos creadores y gestores de ella. Pero, por otra parte, se nos aparece como una *exterioridad*. Y lo que es peor, como un poder que trata de alocar, bajo su peso muerto, a nuestro propio espíritu.

En Rousseau, esta oposición era coherente, en tanto afirmaba que hay en la conciencia, o mejor dicho en la intimidad de nuestra vida afectiva e impulsiva, un principio de actividad libre que es independiente y hasta contrario al mundo exterior.

Pero la contradicción no resulta ya coherente en la filosofía iluminista. Sin embargo, hay en el pensamiento de fines del siglo XVIII una tendencia a convertir el contraste entre lo real y lo ideal en una *oposición entre lo interior* –el espíritu, esa fuente perenne de libertad de que nos habla Rousseau– y *lo exterior*, esa dominación de las tradiciones históricas y sociales.

Esta exteriorización de la historia, esta “enajenación” de las creaciones históricas, se produce cuando el hombre se coloca frente a las objetivaciones de su propia actividad, es decir, cuando ellas se presentan ante su conciencia como si fueran obras ajenas. Entonces las contempla de una manera “objetiva” y llega a concebirlas como productos “naturales”.

Tal es la situación del espíritu burgués en el siglo XVIII. Tal es, por lo tanto, la premisa existencial de la interpretación burguesa de la historia, que hemos analizado anteriormente.

El hombre de la época burguesa se emancipa de las representaciones cristianas acerca del mundo histórico-social. Pero luego las engloba bajo el concepto de cultura, concebida como una realización objetiva –sea mecánica u orgánica–, pero siempre por analogía con las cosas del mundo exterior.

El hombre de esta época “domina” a la naturaleza por el trabajo y la técnica, pero la domina en tanto la conoce. Por eso, al dominarla, se siente atado a ella por las propias leyes naturales.

Algo semejante le ocurre con el mundo histórico-social. Llega hasta su aislamiento robinsoniano como una potencia extraña. Aunque reconoce su origen humano, sabe que es un producto que escapa a su propia actividad individual. Lo asimila entonces al mundo natural. Y elabora leyes histórico-sociales a semejanza de las leyes naturales.

Así, el horizonte de comprensión histórica para la mentalidad burguesa del siglo XVIII, y para sus herederos hasta la actualidad, se encuentra en *la estructura general de la naturaleza*, en la producción natural de los acontecimientos histórico-sociales. Y la actuación humana en la historia sólo es posible –a semejanza de la intervención humana en la naturaleza– cuando se ha logrado devolver a los acontecimientos histórico-sociales su estructura natural, unas veces oscurecida y otras perdida. Esto es lo que, por distintos caminos, buscan los iluministas, Rousseau, los fisiócratas y los ideólogos de la Revolución francesa.

La mentalidad de la época no se hace cargo de una circunstancia tan simple, pero decisiva, como es la siguiente: que el hombre, al tomar conciencia de la realidad histórico-social, *ya la cuestiona*. Y que al cuestionarla, *ya la transforma*.

En otros términos, que el hombre sólo *hace historia* en tanto la *comprende* –en tanto tiene *un trato vidente* con los sucesos históricos–, como inversamente, *sólo comprende la realidad histórico-social en tanto actúa en ella*. Su decisión de *conocer la historia* sólo puede existir en su voluntad de *intervenir en la historia*. Por eso su interpretación de la historia ha de coincidir siempre con la dirección histórica de la propia vida.

Esta es, precisamente, la lección que recogieron los movimientos revolucionarios del siglo XIX. Por eso, en ellos, a diferencia de la Revolución francesa, la conciencia histórica, lejos de oponerse, se identifica con la conciencia revolucionaria.