

La idea de rehumanización, clave existencial para la filosofía de la historia futura

José Luis CAÑAS FERNÁNDEZ
(Universidad Complutense)

RESUMEN: A partir del concepto existencial de *rehumanización* el presente estudio intenta un nuevo pensamiento utópico para una Filosofía de la Historia futura en clave de esperanza. Establece el marco del discurso, de un lado, en la “des-humanización” del siglo XX ejemplificada en dos paradigmas relevantes como son las guerras en la primera mitad y las adicciones en la segunda mitad, y, de otro, en un nuevo paradigma generador de “re-humanización”, una actitud que se espera del siglo XXI superadora de anteriores paradigmas reduccionistas. Se concluye con algunas ideas prospectivas sobre el sentido utópico de la historia.

PALABRAS-CLAVE: Filosofía de la Historia, rehumanización, utopías portadoras de valores fundamentales, violencia, adicciones, esperanza.

Dentro de un amplio referente historiográfico como telón de fondo –lo cual supone en principio mirar de reojo al *logos* de la Humanidad pretérita¹ pero sobre todo mirarle de frente con una decidida voluntad de alumbrar nuevas utopías en la Historia futura–, la *re-humanización* del mundo *des-huma-*

¹ Se atribuye a Goethe el tropo del hombre que por no saber llevar su contabilidad por espacio de tres mil años se queda como un ignorante en la oscuridad de quien sólo vive al día. Pero es posible que se quedase corto Goethe en, al menos, mil años, porque si “el mejor profeta del futuro es el pasado” (Lord Byron) mejor es ganar perspectiva de la Humanidad por lo menos desde hace cuatro (o quizá cinco) milenios.

nizado se presenta a la filosofía actual como fuente de inagotables perspectivas. Soren Kierkegaard, en 1844, apuntó con acierto que al historiador y al filósofo, y por tanto especialmente al filósofo de la historia, se les debe presuponer en su quehacer intelectual un impulso predictivo hacia el porvenir, porque “se halla[n] de nuevo en medio del pasado movido[s] por aquella pasión que es el sentido apasionado hacia el devenir². Un siglo después, en 1949, su discípulo Karl Jaspers, en *Origen y meta de la Historia*, enfatizó que “no puede haber conciencia filosófica de la historia sin conciencia del futuro” porque “el presente debe ser visto tan decisivamente desde el futuro como desde el pasado”³.

Para empezar nuestro discurso, y sin salirnos del siglo XX, nos pueden servir de pórtico unas ideas de principios de siglo tomadas de Hermann Keyserling, del texto de una conferencia que impartió en la Residencia de Estudiantes de Madrid –el año 1926– titulada “La nueva era en formación”⁴. El filósofo-poeta lituano (Conde de Keyserling, 1880-1946), agudo ensayista de proféticos mensajes, avisó ya entonces el contraste entre la deformación que sufre el hombre tecnificado y la plenitud de vida personal que ese mismo hombre alcanzará cuando añadida a las conquistas teóricas y prácticas de la era del progreso técnico los valores morales y espirituales que han quedado fuera de ese proceso: “El ideal simbólico de nuestro tiempo es el tipo de [hombre] mecánico, no sólo en la técnica sino en la economía, la ciencia y la política; es decir, el tipo de hombre atento sólo a la superficie exterior de la vida humana, y que desarrollando con éxito la ciencia y la técnica, se olvida de la vida misma, se olvida de que el hombre es esencialmente un vehículo del espíritu, y de que en esa evolución hacia la vida del insecto (técnicamente perfecta) se aparta de la línea justa de su evolución y crea esa angustia, esa insatisfacción y ese horror crecientes de nuestro tiempo”⁵.

Ya adelantó Keyserling que sin esa conciencia espiritual Europa caminaría a una espantosa *des-humanización*, pues “ese destructivo proceso tecnicista va unido a una tendencia universalista que ofrece la liberación de Oriente del yugo occidental, y un evangelio materialista y técnico que sedu-

² KIERKEGAARD, S.: *Migajas filosóficas*. (Ed. de R. Larrañeta), Trotta, Madrid, 1997; Cf. & IV, 272. Págs. 16, 87. En adelante citamos por esta edición.

³ JASPERS, K.: *Origen y meta de la historia*. Ed. Altaya, Barcelona, 1994, 186-187. En adelante citamos por esta edición.

⁴ KEYSERLING, H.: “La nueva era en formación”. En JIMÉNEZ FRAUD, A.: *Residentes. Semblanzas y Recuerdos*. Alianza, Madrid, 1989, 73-81.

⁵ KEYSERLING, H.: *Ob. cit.*, 74-75.

ce a los orientales como la nueva espiritual de Cristo sedujo al Imperio Romano”, y que para superar la crisis sería necesaria una *re-humanización* del espíritu: “La misión de Europa unida es formar el polo opuesto al de Oriente. Este irá hundiéndose cada día más en el materialismo, en la mundanidad, en la técnica. El ideal europeo, abandonando el tipo del [hombre] mecánico, se orientará hacia el del hombre religioso, el sabio, el filósofo. Europa asumirá la misión que el Oriente desempeñó, y el Oriente el papel de Europa. Europa puede ser para el mundo futuro lo que Palestina fue para los antiguos”⁶.

Por la misma época, Edmund Husserl (1859-1938) en su escrito de madurez “*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*”, publicada póstumamente en 1954 sobre un manuscrito de los años 1935-36, intensificó esa meditación acerca de la deshumanización de las ciencias tras la hecatombe espiritual provocada por la Primera Guerra Mundial. Nada más comenzar la obra escribe: “La exclusividad con la que en la segunda mitad del siglo XIX se dejó determinar la visión entera del mundo del hombre moderno por las ciencias positivas y se dejó deslumbrar por la ‘prosperity’ hecha posible por ellas, significó paralelamente un desvío indiferente respecto de las cuestiones realmente decisivas para una humanidad auténtica. Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos [...] En nuestra indigencia vital –oímos decir– nada tiene esta ciencia que decimos. Las cuestiones que excluye por principio son precisamente [...] las cuestiones relativas al sentido o sinsentido de esta entera existencia humana”⁷.

A mediados de siglo también Jaspers (1883-1969), al igual que Keyserling y Husserl, y tantos otros, llegó a la conclusión similar de que las ciencias positivas y las técnicas son por sí mismas insuficientes para dar explicación cabal de la existencia humana. La ciencia por sí sola es incapaz de alcanzar el ideal de objetividad, de unidad y totalidad del conocimiento al que aspiran tanto la razón pura kantiana como las razones del corazón pascalianas. Después de interpretar que *el tiempo-eje*, es decir en torno al siglo VI a.C., es el tiempo clave de la Humanidad, la época presente de Jaspers, es decir en torno a la segunda guerra mundial, la llamó época técnico-científica y sería la cuarta según su personal clasificación. Se caracterizaría esta época cuarta por un elemento verdaderamente nuevo que es la ciencia y la técnica

⁶ KEYSERLING, H.: *Ob. cit.*, 75.

⁷ HUSSERL, E.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Editorial Crítica, Barcelona, 1991, 5-6.

européa diferentes a las ciencias griegas, incapaz de encontrar una forma adecuada de vida, ya que según Jaspers la industrialización desemboca en la asfixia de una segunda naturaleza que el hombre produce técnicamente.

En un tono apocalíptico propio de las dos grandes guerras, comparó Jaspers la época científico-técnica de la energía atómica con la primera época técnica (la prehistoria) en la que el hombre aprendió a utilizar el fuego, y advirtió del riesgo que corre la Humanidad: “La pregunta por lo que puede ser del hombre a causa de la técnica es de tal magnitud, que hoy la técnica es tal vez el tema capital para comprender nuestra situación. No se exagerará nunca lo bastante la importancia de la técnica y sus consecuencias para todas, absolutamente todas, las cuestiones de la vida”⁸.

Las dos Guerras Mundiales –sesenta millones de muertos, en su mayoría personas jóvenes– pusieron en evidencia el drama de la violencia y la muerte en el mundo a escala planetaria, magnitudes sin precedentes en la Historia. El existencialismo de Jaspers, como el pensamiento existencial de G. Marcel (1889-1973); la filosofía existencialista de A. Camus (1913-1960) o de J.P.Sartre (1905-1980); el personalismo de E. Mounier (1905-1950); el pensamiento dialógico (Ebner, Buber, Haecker, Pziwara), el pensamiento humanista de Viktor Frankl (1904-1997) etc., y muchos pensadores después, surgieron en este contexto histórico, en un intento de responder al drama humano colocando en primer plano la idea filosófica del sentido o el sin-sentido de la vida. En general, los filósofos del periodo de “entreguerras” fueron muy sensibles al proceso de deshumanización de la persona, conscientes de que ese proceso estaba conectado con el siglo XIX y el mito del “eterno progreso”, y advirtieron lúcidamente la necesidad de una rehumanización venidera si se pretendía una Humanidad futura en paz.

Para Gabriel Marcel, por ejemplo, una interpretación de la historia desde el postulado del progreso “ciego” sería la causante última de hacer desaparecer del mundo el amor, la fidelidad y la esperanza (genuinas claves hermenéuticas existenciales, según él), y, en definitiva, de la abolición progresiva del mundo humanista del *misterio* en favor del mundo deshumanizado del *problema*. Por eso dirá que los filósofos que siguen “haciendo filosofía” en

⁸ JASPERS, K: *Ob. Cit.*, 135. Estas ideas tan pesimistas no hay que olvidar el contexto en que están referidas, esto es, entre los años que van desde la toma del poder por Hitler, en 1933, hasta la catástrofe total alemana en 1945. En general, la vida de Jaspers tiene como trasfondo una de las épocas más agitadas de la historia alemana: del Imperio a la República de Weimar, de ésta al Tercer Reich y a la nación dividida, y, entre medio, las dos Guerras.

abstracto no conocen al hombre. Es más, es el mismo *espíritu de abstracción* el causante de las guerras (“L’esprit d’abstraction, facteur de guerre”), el que produce “el aplastamiento sistemático de millones de seres, reducidos a una impotencia total”⁹, y a ellos, a los más débiles, deben dirigirse las reflexiones de los filósofos existenciales sobre la rehumanización.

Efectivamente, con esta emblemática obra de época –*Los Hombres contra lo Humano*– en el epicentro del siglo, escrita “al día siguiente de la guerra” y publicada en 1951, Marcel inició una etapa en su singladura filosófica que ahora nos puede servir para poner las bases de este dinamismo de la Filosofía de la Historia que llamamos *deshumanización-rehumanización*. La tesis central que conduce en la obra muestra cómo el filósofo no puede volver la espalda a los acontecimientos del mundo; su función no es “legislar en lo intemporal”, sino comprometerse con el hombre concreto en el curso de su historia. Para ello analiza el fenómeno de las torturas, las técnicas de envilecimiento, los fanatismos, las depuraciones ideológicas, las amenazas de la guerra atómica,... con las consiguientes degradación y humillación humanas. Se preguntó entonces por qué el hecho de humillar a un ser humano debía ser considerado como el atentado más grave de cuantos puedan cometerse. Para entonces –años cincuenta–, la deshumanización que representan los fenómenos de las drogas y las adicciones en general, hacían su aparición en el escenario de la historia a escala planetaria.

Después de la filosofía existencial, en fin, vinieron otros autores, otras conferencias célebres y otros textos relevantes para la Filosofía y la Historia del siglo XX, todos convergentes en esta línea de deshumanización de la Humanidad y, consiguientemente, en la necesidad de abrir en la brecha de la Historia una nueva línea de rehumanización: Bloch, Guardini, Teilhard, Maritain, Zubiri, Popper, Ricoeur, Vattimo, Fukuyama, Juan Pablo II. De ellos se desprende que ha terminado el siglo XX con grandes logros en pro de la humanidad, incluidos la ciencia y la técnica y la educación generalizada, pero que ha dejado también un lastre de deshumanización demasiado pesado como para proyectar un siglo XXI de ingenuo progreso sin más, como sucedió con la Ilustración en el XVIII, o una fe ciega en el poder ilimitado de la razón técnica, asociada a la creencia incondicional en el eterno progreso, como sucedió a finales del XIX.

Si identificamos en dos paradigmas principales esta deshumanización del

⁹ MARCEL, G: *Les hommes contre l’humain*. La Colombe, Paris, 1951, 120. (No existe traducción española).

hombre contemporáneo, a saber, *la violencia* como causa de las dos grandes guerras (1ª mitad del siglo), y *las adicciones* como causa de la esclavitud existencial de la persona (2ª mitad), se nos abre paso un nuevo paradigma, el paradigma de la *rehumanización*, clave hermenéutica para la Filosofía de la Historia venidera abierta a la utopía de un mundo en paz. Vamos a analizar aquí brevemente los tres paradigmas, pero antes insistimos con Jaspers en la decisividad del futuro para comprender el presente: “cuando se renuncia al futuro, la imagen histórica del pasado se convierte en definitiva y acabada y, por tanto, en falsa”¹⁰. La conciencia esperanzada del futuro del hombre es la acción que late en su pasado y en su presente, y, en definitiva, es su acercamiento a un espacio abierto de posibilidades que le mueve a perfeccionar la Historia. Hacia un *logos* de sentido en clave de rehumanización será la Humanidad o, –como sentenció André Malraux a propósito del siglo XXI y la religión– no será nada en absoluto.

Sobre la violencia y la tolerancia

Hace más de 25 siglos Esopo contó la fábula de los lobos y los guardianes de los corderos, paradigma de la astucia y de la eficacia bélica de la mentira en la Historia: Procuraba una manada de lobos sorprender a un rebaño de corderos. Mas, no pudiendo lograrlo a causa de los perros que los cuidaban, decidieron usar la astucia. Los lobos enviaron un delegado para solicitar a los carneros que les hicieran entrega de sus perros, argumentando que éstos eran los causantes de sus diferencias eternas y que, sin ellos, volvería la paz. Crédulos los carneros, entregaron amarrados a sus guardianes. Entonces los lobos, dueños de la situación, despedazaron fácilmente al rebaño de carneros.

Sobre la violencia, y por extensión sobre la tolerancia, no compartimos la tesis innatista de autores como Ernst Jünger, que sostiene que “el hombre es desde su nacimiento un ser inclinado a la violencia, sólo sujetado por el medio ambiente”¹¹. Es evidente que el ser humano al nacer está tan inclinado a la violencia como a la paz, de modo que tanto una como otra se adquieren independientemente de la “predeterminación” genética de cada persona. Sin necesidad de acudir a la *Naturaleza* humana –por lo demás siempre tan oscura como el propio yo o como el hecho de conciencia–, a lo largo de la

¹⁰ JASPERS, K.: *Ob. cit.*, 186-187.

¹¹ JÜNGER, E.: *Eumesvil*. Seix Barral, Barcelona, 1993, 113.

Historia constatamos que la mentira, la astucia, la esclavitud, la violencia y la guerra son exponentes de la deshumanización en las sociedades tan antiguos como el mundo, y que lo mismo podemos decir de la tolerancia, la libertad y la paz como aportaciones decisivas de la rehumanización desde los comienzos de la historia del hombre.

Es decisivo constatar que ambos estados, de guerra o de paz, son instaurados —deben ser instaurados— por el hombre, es decir, implican necesariamente el concurso de seres libres, y, por tanto, no están a priori determinados. Kant, rozando el límite argumental para no caer en el determinismo que implica interpretar que el hombre nace inclinado a la violencia lo cual sería incompatible con la autonomía del sujeto, en el Apartado Segundo de *La paz perpetua* postula esta tesis: “El estado de paz entre hombres que viven juntos no es un estado de naturaleza (*status naturalis*), que es más bien un estado de guerra, es decir, un estado en el que, si bien las hostilidades no se han declarado, sí existe una constante amenaza de que se declaren. El estado de paz debe, por tanto, ser *instaurado*...”¹².

A propósito de los conflictos bélicos en la Historia, Hans-Georg Gadamer constata, en el artículo titulado *Histórica y lenguaje: una respuesta*, que “la guerra parece una invención específicamente humana, al igual que el suicidio”, y que “el mundo espiritual en el que un hombre intenta moverse según su destino más propio (*eigensten Bestimmung*) converge con un hecho tan tremendo como la invención de la guerra por el género humano”¹³. Pero lo mismo podemos afirmar del espíritu de tolerancia, en la línea del *verum et factum reciprocantur* de G. Vico, esto es, que la paz también ha de ser fundada e instaurada por el hombre cada mañana, como dice poéticamente Max Picard a propósito de la fidelidad conyugal.

Lo que sí parece evidente es que la violencia y la guerra nos siguen pareciendo más notables que los actos de tolerancia y paz. La realidad es que los actos de absurda y ciega violencia siempre impresionan y conmueven profundamente al hombre, entre otras razones porque siempre presenta aspectos nuevos con respecto al pasado. Desde la Filosofía de la Historia contemporánea, la guerra ha sido contada y considerada absurda, pero también ha sido bastante justificada cuando se ha llevado a cabo por motivos “políticos”

¹² KANT, I. *Hacia la paz perpetua*. Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, 81 (Trad. Jacobo Muñoz).

¹³ En R. KOSSELLEK y R.G.GADAMER: *Historia y hermenéutica*. Paidós, Barcelona, 1997, 99, 104.

y se ha convertido en astucia de la lucha política. Aquí ya hay sutiles diferencias: la violencia “no política” se ha condenado, la violencia “política” no siempre; parece como si una fuera menos violencia que la otra. Incluso para ciertas interpretaciones de la historia, la motivación política ennoblecería la guerra y se la presenta como aceptable. Pero cuando se ha condenado sólo la violencia de un signo y se ha dejado estar la de otros signos, o cuando se ha rechazado la violencia política sólo porque en ese momento era políticamente conveniente y no porque es en sí un mal objetivo para la humanidad, se ha dado apoyo indirecto a la guerra.

En cambio, cuando los pueblos han expresado un rechazo claro de la violencia sin ambigüedades, violencia de todo tipo y de todo signo, sea cualquiera su naturaleza y su origen, la Humanidad ha construido bases sólidas para una eficaz convivencia en *paz*. No hay violencias buenas y violencias malas, diríamos maniqueamente, una violencia reaccionaria y una violencia progresista. Hay guerra y violencia sin más, siempre negadoras de la Humanidad, y por tanto, siempre injustas e involucionistas en el despliegue esperanzador del sentido utópico de la Historia.

Por lo demás, especialmente desde la Historia contemporánea, conviene reparar en que no siempre se ha entendido lo mismo por violencia. En general, para las interpretaciones filosóficas de la historia de nuestro siglo, la violencia aparece clara en los hechos más gruesos y evidentes como en las dos guerras mundiales. Sólo algunas concepciones, diríamos más sensibles al espíritu universal de la rehumanización en la Historia, han captado que la violencia ha existido también oculta, e incluso ha estado y sigue estando legalizada, en todas aquellas situaciones que emanan de contextos sociales injustos y, por tanto, inhumanos. Con una fineza hermenéutica que nos recuerda a Husserl, Bartolomé Sorge, en *La Civiltà Cattolica*, saca esta aguda apreciación para la historiología contemporánea: “Consiguientemente, la violencia de nuestros días es ciega y sin rostro y, por eso, puede ser todavía más horrenda y cruel, ya que los que usan de ella no tienen ante sí rostros humanos, sino sólo la faz anónima del ‘sistema’”¹⁴.

La ideología de fondo común a los fanatismos y las ideologías extremistas y terroristas del siglo XX ha sido la misma: la violencia es la única que puede alumbrar una sociedad nueva, el fin justifica los medios, y el “sistema” está por encima de las personas concretas. Se trata de un principio que no es nuevo en la historia, ya que tiene tras de sí una dilatada tradición teórica y

¹⁴ SORGE, B.: “La violencia”, En *Cuadernos BAC* nº 14 (1978), 4 y ss.

práctica. Desde el relato bíblico de la “ideología” de Caín hasta la época del terror de la post-revolución francesa (Marat, Robespierre), desde la amplia nómina ideológica del socialismo revolucionario (Lenin, Trotsky, Mao, Castro), pasando por los totalitarismos de signo nazi (Hitler) o fascista (Mussolini, Pinochet), hasta las corrientes anarquistas (Saint-Simon, Fourier), todos coincidirían en la exaltación de la violencia como fuerza inexorable de la nueva sociedad¹⁵. Lo más grave quizá sea constatar, como apunta Julián Marías con ocasión de las recientes guerras libradas –y las que se están librando en estos momentos– en el mismo seno de Europa, que al fin y al cabo la importancia de esas ideas por las que se aborta la esperanza de paz de las gentes es muy relativa y endeble, y, en todo caso, fruto de la intolerancia ideológica: los más graves acontecimientos, invasiones, guerras y revoluciones a lo largo y ancho de la Historia, han tenido como origen realidades muy poco importantes, que al cabo de breve tiempo han dejado de importar. Grandes atrocidades, devastaciones, enormes sufrimientos han tenido como motivo o pretexto minucias que al cabo de poquísimo tiempo parecen inverosímiles. ¿Por esto han padecido o muerto millones de hombres, y se han destruido maravillosas ciudades? se pregunta Marías.

Concluyamos, de modo provisional, que siempre que la diversidad de culturas ha sido invocada desde la intolerancia y la intransigencia, ha provocado consecuencias nefastas para el conjunto de la Humanidad: fanatismos e ideologías extremas terroristas. La transmutación de “la” cultura en “mi” cultura es una deshumanización que Julien Benda imputa a los clérigos de principios de siglo empeñados en despreciar el sentimiento de lo universal para glorificar nacionalismos cerrados. Por el contrario, los momentos más lúcidos de la Historia Moderna y Contemporánea para erradicar la violencia han pasado por la rehumanización inspirada en el despliegue del espíritu abierto de la *tolerancia*. “La” cultura, en fin, sería el producto del ejercicio simultáneo de la razón y la tolerancia y no del uso de la fuerza. Ya Kant, en *La paz perpetua*, avisó que “no hay que esperar, ni que desear, que los reyes filoso-

¹⁵ Marx y Engels, por ejemplo, al final del *Manifiesto Comunista* sostuvieron que “sus objetivos [de los comunistas] sólo podrán alcanzarse mediante la subversión violenta de cualquier orden social preexistente”. Cf. *El Manifiesto Comunista*. Ed. Crítica, Barcelona, 1998, 84 (Introducción de Eric Hobsbaum). Por su parte, Lenin exaltó la revolución violenta, sin la cual no le era posible despedazar las formas políticas caducas, mientras Trotsky llegó a escribir un libro en defensa del terrorismo (*The Defence of Terrorism*); y más cercano a nosotros, Mao, propugnó la necesidad del terror para alcanzar la pacificación general de su país. Etc.

fen ni que los filósofos sean reyes, porque la posesión del poder daña inevitablemente al libre juicio de la razón”¹⁶.

* * *

El surgimiento de la idea de tolerancia es uno de los rasgos característicos de la modernidad. Históricamente, la ruptura de la unidad religiosa entre católicos y protestantes que significó la Paz de Westfalia (1648) provocó el enconado intento de justificar, por parte de los denominados primeros filósofos de la tolerancia y de la libertad religiosa, el respeto a la diversidad de creencias. Dos clásicos de la tolerancia de este periodo son Spinoza y Locke. Posteriormente aparecieron las interpretaciones de Herder, Lessing, Kant y Mill, cada uno de los cuales ofreció distintas justificaciones y significados del concepto de tolerancia.

Herder, por ejemplo, en su *“Filosofía de la Historia para la educación de la Humanidad”* (1774), puso de relieve la necesidad de la educación del ideal ilustrado y romántico de la tolerancia, como postulado de la razón histórica para alcanzar la paz en la Humanidad. Otro romántico, Gotthold Lessing, además de publicar *“La educación del género humano”* (1780) en la madurez de su vida, escribió también por entonces un drama filosófico titulado *“Natán el Sabio”* (1779), que no sólo conmocionó a la sociedad de su época sino que trascendió un influjo enorme en las sociedades posteriores. Esta pieza teatral, que sitúa la acción en Jerusalén durante el tiempo de la tercera cruzada, es decir en uno de los momentos históricos más álgidos de mutuo exterminio “en nombre de Dios” por parte de las tres religiones monoteístas –que paradójicamente tienen los libros de la Biblia como raíces de inspiración común– denunciaba que ser humano es antes que ser cristiano, judío o musulmán. De tal manera que el mensaje de la obra es un canto a la tolerancia y al valor de cada persona independientemente de su raza, cultura o religión. Lessing afirmará, con cierto oportunismo histórico, sus convicciones sobre el progreso moral de la humanidad justamente en el desarrollo de su capacidad de convivencia tolerante, ilustración, educación y religión de la razón.

Efectivamente el espíritu de tolerancia fue sobre todo expresión de una dinámica rehumanizadora en la Historia, con los procesos de liberación inte-

¹⁶ KANT, I. *Hacia la paz perpetua*. Ob. cit. Pág. 110.

lectual, económica y política, que representan el paso de la oclusión a la apertura, de la guerra a la paz, de la esclavitud a la libertad, que se concretará por primera vez en la Primera Declaración de los Derechos Humanos (Virginia, 1776). En ese proceso de civilización debe jugar cada vez un papel más relevante la *educación* y la formación cívica, escriben Herder y Lessing. Y autores actuales, como G. Peces Barba, retomarán el ideal romántico de los Derechos Humanos y de la Educación de la Humanidad para concluir que el futuro de la humanidad pasa por una educación no sólo para la profesión o las exigencias del mercado, sino sobre todo para configurar a un hombre respetuoso con el pluralismo, libre, tolerante y abierto a la paz, como valores incuestionables.

En fin, los grandes textos teóricos modernos de la filosofía de la historia han puesto de manifiesto que la intolerancia lleva al fanatismo, y el fanatismo asociado al poder conlleva las funestas consecuencias de las guerras. Y al aproximarnos a los conceptos de tolerancia, paz y libertad, los vemos tratados por los filósofos y los historiadores en idénticos fundamentos asociados a la rehumanización. Por el contrario, desde la praxis política, el poder ha experimentado con frecuencia, sin ir más lejos en nuestro siglo, la tentación del absolutismo sin atender prioritariamente los derechos fundamentales de las personas singulares y las minorías culturales. Los políticos nazis, por ejemplo, pretendieron la exaltación de la raza germana por encima de los demás pueblos, ya que la consideraban superior a las otras razas. Los fascistas italianos, la restauración moderna del imperio romano que en la antigüedad subyugó a muchas naciones. Los marxistas soñaron con la creación de sociedades enteras sin propiedad privada mediante la violencia y la guerra, etc. Y en nombre de estos “ideales generales” se han despreciado en absoluto a los derechos humanos de las *personas singulares*.

Hay muchas paradojas en la rehumanización, y esta puede ser una de ellas: precisamente cuando fallan las soluciones de Estado a los conflictos, cuando una familia o una minoría fuertemente estructurada no existe para los políticos, o cuando irrumpen catástrofes naturales (“sistema”), entonces aparecen las ayudas humanitarias, la solidaridad y la dignidad que posibilitan la construcción futura de auténticas bases de la convivencia en paz (“persona”). Es una realidad histórica que se encuentra en todos los pueblos, ricos y pobres, y de todas las culturas. Cuando estos hombres responden a las guerras con la paz, sean musulmanes, cristianos, judíos, hindúes o budistas, sus respuestas no están inspiradas principalmente por su religión ni por su tradición cultural, sino que pertenecen al espíritu universal de la piedad y de la

solidaridad, el orden anterior, en suma, de la dignidad inalienable de ser persona, es decir el orden de la rehumanización.

Sobre el problema de las adicciones y la necesidad de sentido

La Humanidad de la segunda mitad del siglo XX, además de haber arrasado las consecuencias de las peores guerras de la Historia, también ha sido deficitaria en humanización cuando se ha entregado al nihilismo de las adicciones, y quizá por eso ha llegado al final del siglo agotada, igual que el filón de una mina sobreexplotada. Así como a escala singular se da en la persona una alta correlación entre ser violento y ser adicto, la violencia colectiva de la guerra –inconsciente arquetípico colectivo que diría Karl Jung–, sería un modo de desembocar en la adicción del vértigo de la dominación y la esclavitud a escala estructural del sistema.

Así, pues, junto con las guerras y la violencia, las adicciones se han convertido por derecho propio en un nuevo paradigma existencial y, por ello, en uno de los principales temas de nuestro tiempo, que diría Ortega¹⁷. En el año 1994 la ONU estimaba ya entonces que, al menos, cuarenta millones de personas consumían drogas de forma regular en el mundo, de modo que el problema se habría extendido a niveles de pandemia llegando a todos los rincones del Planeta, y estableció como definitivo el doble postulado de “policonsumo” y de “inicio cada vez a edades más tempranas”¹⁸.

El perfil de las adicciones sobrepasa la cuestión toxicológica, y su posible interés para la filosofía de la Historia actual procede, sobre todo, de su amplitud existencial, es decir, del nuevo posicionamiento del hombre en el cosmos (Scheller) y, por consiguiente, en la Historia contemporánea y en la Historia futura que proyecta. Si extendemos la visión epistemológica sobre el tema y se amplía nuestro horizonte de comprensión (Gadamer) podemos alcanzar a ver cómo el tema de las adicciones hoy nos afecta a toda la Humanidad de manera más directa de la que a simple vista está escribiendo la hermética sociedad adicta. En la primera sesión del Consejo de Seguridad

¹⁷ Sobre el problema de las adicciones y su vinculación con la idea de rehumanización puede verse mi obra “De las drogas a la esperanza, una filosofía de la rehumanización”. Ed. San Pablo, Madrid, 1996, 155-192. Ed. portuguesa: CAÑAS, J.L.: *Das drogas à esperança. Uma filosofia da rehumanização*. Ed. Paulinas, Sao Paulo (Brasil), 1998. 173-222.

¹⁸ Cf. *ob. Cit.*, 17.

de la ONU del recién estrenado milenio (10-I-2000), el Vicepresidente de EE.UU. Al Gore afirmó que “el SIDA se cobrará más vidas en la primera década del siglo XXI que todas las guerras del siglo XX”, y reclamó la atención del mundo sobre una pandemia que se ha convertido en una amenaza global para la seguridad y la estabilidad planetaria.

Desde una interpretación actual de la Filosofía de la Historia en clave existencial, las adicciones y el SIDA, igual que las guerras, serían cualquier manifestación de la esclavitud de personas y pueblos enteros, es decir, de enajenación y dependencia, sin más. De ahí se sigue que una fundamentación filosófica aquilatada sobre “el hombre adicto” no atienda como causas relevantes a las sustancias “internas” o actitudes “externas” que producen las dependencias, sino que califica de *esclavitud existencial* a cualquier acción violenta o adictiva, teniendo en cuenta la enajenación de la libertad, igual que en las guerras, a que se ven sometidos las personas y las sociedades adictas. De modo que la filosofía que sustenta una teoría de la “rehumanización” ofrecería una clave existencial novedosa para entender la historia presente y pasada, aplicándola a *cualquier realidad violenta y adictiva que esclavice al hombre y a los pueblos*.

Si postulamos que la pérdida del sentido de la vida es causa principal de la adopción de las actitudes violentas, y particularmente de las adicciones de la segunda mitad del siglo XX, necesitamos dar alguna clave que nos permita salir de este hermético mundo, que por otra parte ya hemos visto amenaza en convertirse a través del SIDA en *la peste de la modernidad*. Para ello situamos el problema dentro del ámbito existencial humano, es decir en la estrecha relación que media entre violencia y adicciones y el sinsentido de la vida, y la posibilidad de salir de esa *fatalidad existencial* desde la que hemos dado en llamar “Filosofía de la rehumanización”. La tesis principal la podemos sintetizar en una idea con marcado carácter evolutivo ascensional, válida para una Filosofía de la Historia no determinista, que contemple al hombre desde sus orígenes hasta el final: *De la deshumanización a la rehumanización*.

El concepto de rehumanización lo encontramos por primera vez tratado, desde la óptica teórica de la psicología, en la conocida obra del creador de la tercera escuela vienesa, Viktor Frankl, *El hombre en busca de sentido*¹⁹, en

¹⁹ FRANKL, V. *El hombre en busca de sentido*. Herder, Barcelona, 1993 (15ª edic.) Prólogo de G.W.Allport. Fue publicada originalmente con el título de “Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager” (Un psicólogo en un campo de concentración), y ha conocido ediciones en la práctica totalidad de las lenguas del mundo.

concreto en un epígrafe que titula “La psiquiatría rehumanizada”²⁰. Luego lo dio a conocer en una conferencia pronunciada en la Universidad de Filadelfia, en 1980, titulada “*Hacia una rehumanización de la psicoterapia*”²¹. También lo podemos rastrear desperdigado en otras de sus obras, pero en su conjunto no recoge la gran cosecha filosófica que ofrece la idea. Por ejemplo, a propósito de la frustración existencial del hombre contemporáneo, escribe Frankl que la medicina y la psicología precisan de una rehumanización²², pero no desarrolla antropológica ni filosóficamente dicho concepto de rehumanización, la idea aún no aparece desplegada en su razón filosófica plena, en su “logos” existencial, ni mucho menos se aplica al conjunto de la Historia.

Los fundamentos teóricos de esta *rehumanización existencial* los podemos rastrear en las corrientes filosóficas del humanismo europeo de este siglo, en la fenomenología, en el pensamiento existencial, en el personalismo y el pensamiento dialógico, en la Gestalt mediante su concepto de persona que apunta a una totalidad de sentido pleno, en la Logoterapia²³ de Viktor E. Frankl, y, en general, en todas las teorías y corrientes modernas de pensamiento humanistas²⁴. Ahora bien, en bastantes círculos teóricos la filosofía humanista del sentido existencial todavía es admitida con reticencias, quizás porque su concepción filosófico-científica, su modelo explicativo, como hace notar una discípula de Frankl, Elisabeth Lukas, “contiene un factor extraordinariamente débil, que podríamos llamar la *confianza en el hombre*”²⁵.

²⁰ FRANKL, V. *Ob. cit.*, 127.

²¹ FRANKL, V. *La idea psicológica del hombre*. Rialp, Madrid, 1999 (6ª edic.), 15-39. (Dicha conferencia aparece como el prólogo de esta obra).

²² FRANKL, V. *Logoterapia y análisis existencial*. Herder, Barcelona, 1990, 257.

²³ La Logoterapia -no confundir con Logopedia-, es una teoría psicoterapéutica creada por V. Frankl (Cf. *El hombre en busca de sentido*, 97-128) que se basa en el encuentro intersubjetivo relacional, mediante el que se posibilita la comunicación y la palabra, “ámbito relacional” necesario a través del cual puede surgir de nuevo el sentido de la vida.

²⁴ Las obras más representativas de las psicologías humanistas son las de Erich Fromm y Viktor Frankl, con sus teorías de la “búsqueda de la cordura” y “la búsqueda de sentido”, respectivamente. Otros autores no menos relevantes: F.J. Bugental, Abraham Maslow, Royo May, Carl Rogers, Charlotte Bühler, Ruth Cohn, Igor Caruso, Kurt Goldstein, Erikson, etc. Véase CARPINTERO, H. (y otros): “Condiciones del surgimiento y desarrollo de la Psicología Humanista”. En *Revista de Filosofía*, 3ª época, vol. III (1990) nº 3, págs. 71-82. Editorial Complutense, Madrid.

²⁵ LUKAS, E.: *Tu vida tiene sentido. Logoterapia y salud mental*, Ediciones SM., Madrid, 1983, 244. (Prólogo de Viktor Frankl).

Notemos que la génesis de estas ideas humanistas surgió precisamente en una época histórica sin esperanza, en la que se habían resquebrajado casi todos los tipos de confianza en el hombre, la época en torno a la Segunda Guerra Mundial, cuando en ella hizo quiebra “el mito del eterno progreso” y la casi ilimitada creencia del hombre en el poder de la técnica para “salvarle”. Fue la época en la que “las técnicas favorecen una erupción de las posibilidades nihilistas en toda la población convertida en masa”²⁶; fue cuando el hombre europeo comenzó a cuestionar todo y, particularmente, a cuestionarse a sí mismo. Entonces, junto a la aparición del concepto de la nada de las filosofías del absurdo, apareció también una imagen del hombre basada en conceptos humanistas como “dignidad humana”, “conciencia de responsabilidad”, “orientación de sentido”, “voluntad de sentido”, “rehumanización”.

Lejos de perder vigencia, en el paradigma de la rehumanización que reclamamos, la filosofía de la historia actual necesitaría renovar estos conceptos si cabe con mayor urgencia de actualización, y “forzar” en la historia brechas esperanzadoras de nuevas utopías. Si “no somos hijos del instante sino herederos de un largo caminar y forjadores, más o menos conscientes, de los tiempos venideros”²⁷, uno de los temas cruciales para la filosofía de la historia es el destino del hombre, planteado a través de la interacción entre su espíritu y su naturaleza. Si consideramos la Historia como una búsqueda inacabada y continua de unas condiciones y de una sociedad ideal a la que aspiramos, nos constituimos en sujetos de la historia, de la nuestra y de la sociedad que nos circunda. Y, en todo caso, ver en la historia un sentido de perfección nos dice que provenimos de alguna parte (origen) y nos impulsa a pensar que vamos a algún lado (meta), sostiene Jaspers. Un pueblo, una sociedad, que pierde la creencia en su capacidad de progresar en el futuro deja de ocuparse de su propio progreso en el pasado.

Las actitudes deshumanizadoras del siglo XX han conducido al “estancamiento de la historia” presente. La idea griega de *perfección* aplicada a la historia en la modernidad se puede traducir por la idea ilustrada de *progreso*, y en el actual “presente de futuro” —que diría San Agustín—, por la idea de *rehumanización*. La rehumanización constituye el nervio vital de la actitud necesaria para permanecer en estado perpetuo de búsqueda. No se trata de un progreso perfectivo fatalista ininterrumpido, ni de un período cíclico de eterno

²⁶ JASPERS, *ob. cit.*, 174.

²⁷ LABOA, J. M^a. “A través del tiempo pensado”. En *¿Tiene sentido la historia de la humanidad?* Ed. F.U. San Pablo-CEU. Madrid, 1986, 11.

retorno, se trata de un caminar con frecuentes altibajos pero sabiendo que se llegará a un final.

Kant, en su escrito de 1798 “*El conflicto de las Facultades*”, en el que expone profundas consideraciones sobre las relaciones entre la Facultad de Filosofía y la de Teología, y ambas con la de Historia, se planteó la cuestión historiológica de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor, y encontró tres posibles respuestas²⁸: o que el género humano va en regresión hacia lo peor, o que está en continuo progreso, o bien que permanece en eterno estancamiento. Quizá esta última situación es la más plausible para Kant, porque “la activa necesidad es la característica de nuestra especie [...] el principio del mal en la naturaleza humana no parece estar precisamente amalgamado con el bien; sino que parece neutralizarse mutuamente, y el resultado sería la inercia (que aquí se llama estancamiento): una agitación vacía que permite alternar el bien con el mal...”²⁹.

Podríamos afirmar que esta mezcla de progreso y de regreso, que Kant descubre en la historia, es propia del devenir humano y, como tal, permanece en nuestro devenir actual entendido como espíritu de deshumanización-rehumanización. La diferencia entre el filósofo de la historia optimista y el pesimista estaría en cargar más las tintas de un lado o de otro. Para una óptica neomarxista como la de Ernst Bloch, el desenlace del proceso permanece en suspenso hasta el final. Las filosofías del absurdo y de la sospecha, desde planteamientos nihilistas, más bien inclinan la balanza del lado pesimista. Sin embargo, desde la perspectiva histórica que nos ofrecen las Grandes Religiones de la Humanidad, por ejemplo desde el cristianismo, el mundo y el tiempo históricos –lo más real, según Vico, porque los ‘crea’ el hombre– no corren alocados hacia el futuro sin saber a dónde o sin meta. El tiempo histórico corre al encuentro con Dios, porque *todo* es creación de Dios, y, por tanto, también el fin del mundo, el tiempo y la historia.

Ciertamente esta creencia-razonada –por seguir dentro del paradigma de la filosofía cristiana– no nos quita de encima la zozobra apocalíptica de la muerte, visión única en la historia la del águila de Patmos en el último libro de la Biblia cristiana, el Apocalipsis, pero su **logos** nos está ayudando a mitigarla con esperanza. Para la filosofía de la historia cristiana, Dios se encuentra en el principio y en el final (alfa-omega) y, por tanto, el posicionamiento es optimista. Las fuerzas ciegas no son las únicas que gobiernan el mundo,

²⁸ KANT, I: *El conflicto de las Facultades*. Losada, Buenos Aires, 1963, 101-105.

²⁹ KANT, I: *ob. cit.*, 105.

dice San Agustín en *La Ciudad de Dios*. La fuerza del amor a sí mismo (ciudad terrena) arrastra al mundo hacia la multiplicidad y el desorden, mientras que la fuerza del amor de Dios (ciudad eterna) lo reintegra a la unidad y el orden. Es un conflicto entre dos amores (Naturaleza), responsables últimos de los pueblos (Historia), porque “dos amores levantaron dos ciudades, a saber: el amor de sí mismo que llega hasta el desprecio de Dios levantó la ciudad terrena; y la celeste, el amor de Dios, que llega hasta el desprecio de sí mismo”³⁰.

Es coherente pensar que el sentido de la existencia del hombre individual y el sentido de la historia mantienen transcurso paralelos. El designio trascendente se hace presente en ambos, pero también la contingencia y, sobre todo, el esfuerzo individual³¹. Manuel García Morente ya estableció la equivalencia entre sentido de la historia y filosofía de la historia como la cosa más evidente de pensar: “El sentido de la historia no es otra cosa que lo que generalmente se llama filosofía de la historia”³², y ese sentido lo pone libremente el hombre. La realidad histórica, en su estructura esencial, es una realidad configurada por sujetos libres y por eso es, según la Ciencia Nueva de Vico, más real que lo que le aporta la Naturaleza. La Historia no está determinada de antemano. De modo que el hecho histórico no está configurado de una vez para siempre, sino que está haciéndose libremente. Pasa de la indeterminación a la determinación, sin que la determinación posterior esté prefijada en la indeterminación anterior. La historia presupone, pues, una voluntad libre, que hace posible pasar de la indeterminación a la determinación. Y esta voluntad libre, que Viktor Frankl llamó *voluntad de sentido*³³, es la que hace concluir a García Morente que estamos en presencia de lo que llamamos propiamente *persona*, de modo que la realidad histórica, esencialmente, es persona³⁴. Es decir, que el sentido de la historia no es otro que el sentido de la vida personal singular.

Si entendemos que la violencia y las guerras a lo largo de la Historia en general, y en la Historia contemporánea las adicciones en particular, no son la causa de la frustración existencial del hombre, sino efecto de su deshumanización, entonces podemos esperar que lo que de verdad necesita el hombre

³⁰ *La Ciudad de Dios*, XIV, 28.

³¹ LABOA, J.M.: *ob. cit.*, 24.

³² GARCÍA MORENTE, M.: *Ideas para una filosofía de la historia de España*. Universidad de Madrid (Serv. Public.) Madrid, 1943, 10.

³³ Cf. *El hombre en busca de sentido*. Ed. Cit. 98-101.

³⁴ GARCÍA MORENTE, M.: *ob. cit.*, 27.

es una *rehumanización* que le dé sentido primero como ser-en-el-mundo personal, y después como ser-en-en-el-mundo-histórico, y que, a su vez, den sentido a la creencia utópica de una Historia venidera mejor. De suerte que el no-ser-persona que se encuentra en vías de rehumanización, y por extensión la Humanidad futura, descubre que puede de nuevo llegar-a-ser-persona gracias a una teoría muy acorde con su naturaleza humana que situaría el problema central en su ámbito más puramente existencial, es decir en el sentido o sinsentido de su existencia.

Jaspers titula justamente la tercera parte de *Origen y meta de la historia* “El sentido de la Historia”. En ella pone de manifiesto la necesidad de la singularidad existencial de la persona para que podamos hablar de sentido en la historia. Primero es la persona singular y luego la colectiva, y no al revés. Es más, sólo para poder hablar de historia es preciso afirmar a la persona como ser único, pues “cuando concebimos la historia mediante leyes generales (conexiones causales, leyes morfológicas, necesidades dialécticas), con estas generalidades nunca poseemos la historia misma [...] la historia es, en su carácter individual, algo absolutamente único que no se repite”³⁵ es decir, igual que el hombre en su singularidad existencial personal, porque “cuanto más resueltamente existe lo único, cuanto menos repetición idéntica hay, tanto más propiamente existe historia”³⁶.

De esta suerte sólo en un contexto existencial concreto puede hablarse con rigor de Filosofía de la Historia en clave de rehumanización. Es la Filosofía de la Historia en clave existencial que inauguró Karl Jaspers en textos como este: “Para ser historia el individuo tiene que ser único, incanjeable, irreplicable. Este carácter de ser único y sin repetición sólo existe para nosotros en el hombre y sus creaciones, y en todas las demás realidades únicamente en la medida en que sean referidas al hombre y se conviertan en su medio, su expresión y su fin. Pero en la historia nos encontramos a nosotros mismos en forma de libertad, de ‘existencia’, de espíritu, de gravedad en la decisión, de independencia de todo mundo. En la historia nos habla lo que no nos habla en la Naturaleza; el misterio del brinco a la libertad y de la revelación del Ser en la conciencia humana”³⁷.

Desde que Viktor E. Frankl escribió “El hombre en busca de sentido” en 1946, sabemos que una fuente principal de las violencias y de las guerras en

³⁵ JASPERS, K: *ob. cit.*, 310.

³⁶ JASPERS, K: *ob. cit.*, 313.

³⁷ JASPERS, K: *ob. cit.*, 311.

la Historia de las sociedades desarrolladas ha sido la falta de sentido en la vida, y no solamente por las frustraciones del placer como postuló Freud, o por los complejos de la falta de poder como sostuvieron Nietzsche o Adler. La vivencia de falta de sentido de la propia vida le ha empujado al hombre a una profunda angustia existencial, que ha terminado manifestándose en el recurso a la violencia y, por extensión, en todo tipo de adicciones.

De lo dicho podemos concluir que el concepto de *sentido* de la existencia y las imágenes que evoca se refieren a una necesidad profundamente humana que se hace presente en un gran número de símbolos en todas las culturas: luces y sombras, camino y peregrinación, orientación y descarriamiento... Con lo cual, merced al sentido como orientación direccional, hemos de presuponer la existencia de un “pensamiento sobre la historia” desde el mismo momento de la aparición del hombre del hacha de sílex.

Tal vez por todo esto pudo escribir Albert Camus, en 1942, que la única cuestión filosófica seria es juzgar si la vida merece o no ser vivida³⁸, es decir, si tiene o no sentido la existencia del hombre, y con ello juzgar también si tiene o no sentido la Historia de la Humanidad y el destino último del hombre. Formular con más claridad la cuestión del sentido de la vida e indagar los indicios para una respuesta a esa pregunta ha constituido la tarea de la filosofía a lo largo de la historia. Todo hombre, por el hecho de tomar conciencia de sí y de intentar vivir humanamente, se ha planteado el problema de su vida personal y el problema de la vida colectiva intentando encontrar una respuesta. Ahora bien, para plantearse el *sentido de la historia* no basta con vivir, es preciso hacer filosofía del hecho histórico, es decir historiología, quizás en el sentido moderno de una *Ciencia Nueva* como ya pretendió Giambattista Vico en 1720, en la cual se dibuja una historia ideal eterna de “curso y recurso”, de ascenso y descenso, que para la Filosofía de la Historia actual bien podemos llamar de “deshumanización y rehumanización”.

La pregunta por el sentido de la historia surgió, tanto teológicamente en los pueblos de tradición judeo-hebraica, como filosóficamente en los filósofos modernos, al tratar de dar respuesta a la vida personal (trad. Judeo-hebraica) y a la vida colectiva (trad. Moderna) como orientada a un fin. Tanto en Grecia como en Roma los historiadores, Heródoto, Tucídides, Polibio o Cicerón, no “hicieron” filosofía de la historia. Ignoraron la posibilidad de un destino histórico que haga avanzar la historia hacia un fin porque estaban convencidos, como dijo primeramente Anaximandro, que “el nacimiento a

³⁸ CAMUS, A.: *El mito de Sísifo*. Alianza, Madrid, 1981, 59.

los seres existentes les viene de aquello en lo que [se] convierten al perecer, ‘según la necesidad, pues se pagan mutua pena y retribución por su injusticia según la disposición del tiempo’³⁹, lo que después llevará a Tucídides a afirmar que la naturaleza de todas las cosas –también la historia– es aparecer y desaparecer, y, por tanto, sin que el sentido de lo que es y ha sido deba esperarse de un fin futuro al que se encaminen todos los acontecimientos.

De manera que “el conjunto de condiciones que harán posible la pregunta por el sentido de la historia se ha introducido en el pensamiento occidental gracias al cambio de perspectiva que introduce la fe religiosa de Israel y que radicalizará el Cristianismo. Desde ella surgirán las teologías de la historia que el pensamiento moderno va a trasponer bajo la forma secularizada de las filosofías de la historia”⁴⁰. De forma que, como tesis aceptada sin fisuras, “es constatación unánime de todos los autores que la conciencia religiosa desarrollada por el judaísmo y posteriormente el cristianismo constituyen un paso decisivo en el camino hacia el desarrollo de la conciencia histórica y hacia el establecimiento de las condiciones que harán posible el planteamiento del problema del sentido de la historia”⁴¹.

Efectivamente, para la Biblia (libros, en plural) los acontecimientos tienen una densidad que les viene de la presencia en ellos o a través de ellos de una realidad superior que les confiere sentido último. Por otra parte, tampoco es difícil descubrir en ella rasgos de la conciencia arquetípica y de la necesidad de la renovación periódica, que aparecen por ejemplo en la comprensión de las fiestas como repetición de acontecimientos originarios. Pero en los libros bíblicos domina la presencia de un principio absoluto trascendente al tiempo y la orientación de todos los acontecimientos a un *eschaton* en el que el tiempo se consume. El primer libro de La Biblia, *Génesis*, comienza así: “En el principio [arjé] creó Dios el cielo y la tierra...”; y el último libro, *Apocalipsis*, termina: “...Yo soy el alfa y la omega, el primero y el último, el principio y el fin”.

Para plantearse el sentido de la historia es indispensable pensar que el conjunto de los acontecimientos en que interviene la libertad humana aparezca como un todo que camina hacia una meta. Lo estableció Henri-Irenée MARROU en términos, podríamos decir, pre-existenciales: “Para que pueda

³⁹ SIMPLICIO, *Física.*, 24,17. En KIRK, RAVEN y SCHOFIELD: *Los filósofos presocráticos*. Gredos, Madrid, 1987 (2ª edic.), 177.

⁴⁰ MARTIN VELASCO, J: “El sentido de la historia como problema”. En *¿Tiene sentido la historia de la humanidad?* Ed. F.U. San Pablo-CEU, Madrid, 1986, 34.

⁴¹ MARTIN VELASCO, J: *Ob. cit.*, 41.

plantearse el problema del sentido de la historia es indispensable, pues, referirse a la intervención en la misma de una voluntad y entenderla como una unidad y continuidad orientada a un fin⁴².

Reconocer a Dios como Dios único, como reza el credo de la tradición monoteísta judaica, es reconocer en él el origen de la vida y su orientación final. De manera que todo el tiempo está orientado hacia ese final, conducido por ese Dios único. De ahí que para el monoteísmo del pueblo bíblico la manifestación de Dios tenga lugar en los acontecimientos de la historia. Lo cual no sólo significa que la naturaleza haya sido relegada por la historia como lugar sagrado, sino que el reconocimiento de Dios ha historializado la vida del sujeto haciéndola avanzar desde la creación y la elección y la promesa hacia la consumación de los tiempos.

Temas como el mal en la historia y los rechazos del pueblo escogido por Dios y el triunfo de los enemigos de ese pueblo, etc. van a desencadenar una reflexión que va a originar las diferentes interpretaciones de la historia. De modo que, si el sentido de la Humanidad es el quehacer propio del filósofo de la historia, como argumentó Kierkegaard, hemos de ver la historia sobre todo como proyecto utópico del tiempo futuro, condición necesaria de su existir: "el presente histórico contiene el devenir en sí, porque en caso contrario no sería el presente histórico"⁴³.

Algunas ideas utópicas prospectivas

En el excelente trabajo titulado *Cambio de paradigma en el pensar utópico*⁴⁴, se reivindica para la Filosofía de la Historia venidera *rehabilitar el pensamiento utópico* en esta época de crisis actual. Se parte del presupuesto de que la crisis del pensamiento utópico, pensamiento que es un producto especialmente significativo en la modernidad occidental, es un síntoma destacado de la postmodernidad. "A medida que nuestra postmodernidad, largamente anunciada desde Nietzsche, ha ido configurándose como nueva etapa en la que las pretensiones de la razón moderna evidencian el resquebrajamiento de lo que parecían sus bases más sólidas, el pensamiento utópico a

⁴² MARROU, H.-I: *Théologie de l'histoire*. Seuil, Paris, 1968, 23.

⁴³ Cf. *Migajas filosóficas*. Ob. Cit, 88.

⁴⁴ PÉREZ TAPIAS, J.A: "Cambio de paradigma en el pensar utópico". *Diálogo Filosófico*, 44 (II/1999), 180-210.

través del cual plasmó sus ideales resulta fuertemente cuestionado, tanto que apenas si es posible una honrosa salida de la escena cultural mediante revisión autocrítica de sus planteamientos. Achicado al máximo el espacio para la utopía en la reflexión filosófica contemporánea, ni siquiera cabe una cura de adelgazamiento del pensar utópico para hacerlo sostenible en medio de nuestras perplejidades. Hoy, y en cualquier caso venciendo un pudor difícilmente superable, cuesta asumir la defensa de lo utópico, y si se ha puesto muy complicado hablar de utopía es por el riesgo de caer bajo la doble acusación de ingenuidad y de cinismo. ¿Quién lo iba a decir, cuando el pensamiento utópico logró afirmarse como ariete de la crítica del orden establecido frente al pragmatismo de los defensores del *statu quo*?⁴⁵.

Si el sentido de la historia —escribe Martín Velasco— ha constituido, especialmente desde la época moderna, una preocupación principal para el hombre, en el presente comienzo de milenio habríamos de asistir a una especial atención sobre el problema de las utopías y el sentido de la Historia. “Dadas las crisis éticas, los mundos de las adicciones y SIDA, los arsenales nucleares, o el deterioro medioambiental que nos angustia a escala planetaria, ha desarrollado la Humanidad presente una creciente conciencia de estar viviendo todos los hombres, en la aldea global, la misma historia”⁴⁶.

En las conclusiones del Congreso Mundial de Filosofía celebrado en Ginebra (agosto 1998), distribuidas a los gobiernos de todo el mundo por la UNESCO, se recordó a los países que el inmenso legado que posee el hombre a través de sus diferentes culturas deberá servir en el siglo XXI para desarrollar un nuevo sistema de valores basado en el humanismo, la razón, la tolerancia y el amor al prójimo. Las ideas del hinduismo, de Buda, de Cristo o del marxismo —se dijo— no han perdido vigencia, en la aspiración a cambiar las relaciones entre los pueblos de modo que se conviertan en interacciones más humanas. También se dijo en ese foro que el hombre deberá desarrollar un cierto grado de humildad en el siglo XXI y superar la actual arrogancia que exhibe en los campos de la técnica, toda vez que nuestra supervivencia en el planeta dependerá de cómo tratemos a los demás seres vivos y al medio ambiente. Y además, se concluyó que “nuestro siglo pasará a la historia como el siglo de la tecnología, pero el próximo (por el problema del fin de las ideologías y el agotamiento del post-modernismo), deberá ser, tal vez, el siglo de la espiritualidad”.

⁴⁵ PÉREZ TAPIAS, J.A.: *Ob. Cit.*, 180.

⁴⁶ MARTÍN VELASCO, J.: *Ob. Cit.* 29-30 (Adaptado).

Cuántas disputas y controversias inútiles entre partidarios de posturas aparentemente irreconciliables por no proyectar en la Humanidad un sentido utópico a sus sistemas: racionalismo versus irracionalismo, espíritu versus vida, naturaleza versus historia, razón versus historia... ¿No caminaría mejor la Filosofía si, desde una perspectiva rehumanizadora, tratase de integrar en vez de escindir sus momentos paradigmáticos? ¿Si contemplase la historia desde la utopía del tiempo final, como la gran integradora de todas las corrientes, como los afluentes que van a dar al único río que conduce al final de los tiempos? Un final de los tiempos y de la Historia, por lo demás, coherentes con su origen, ya “certificados” por la ciencia física actual bajo los conceptos de *materia y energía oscura*, “oscuridad” de la que está compuesto el Universo en su mayor parte, y aunque todavía no se sabe bien qué sea esa materia oscura sí se sabe que es la materia originaria del Big-Bang y que será la responsable aproximadamente dentro de dos billones de años de que no se verá ya nada a nuestro alrededor⁴⁷.

¿Van las grandes culturas mundiales –oriental, europea, americana, africana, árabe–, que han constituido la riqueza del patrimonio de la humanidad, al encuentro unos de otros para proyectar una Humanidad utópica ideal? El reto del nuevo milenio es un reto intercultural de rehumanización, basado en el sentido de la vida –no en la violencia de las guerras o en el absurdo de las adicciones asociadas al sin-sentido nihilista– en la tolerancia interdependiente superadora de conflictos, y orientado hacia una educación que prepare para la tolerancia y la solidaridad. El sentido de la vida, la libertad, la tolerancia, la solidaridad y la paz también se enseñan. Se trata de una educación no nihilista, no bélica con los más débiles –personas o grupos minoritarios–, basada en el derecho y la dignidad que tiene toda persona de crecer y desarrollarse en su propia cultura de origen. Pero encontrar sentido a la existencia, ser tolerante, ser libre y pacífico sobre todo son conquistas del espíritu humano y, como tales, exigen también sus ritos, sus mudas fidelidades y sus lentas germinaciones. Por eso, después de deshumanizar siempre será urgente “educar para rehumanizar”⁴⁸.

Mediante la *educación para la rehumanización del género humano*, la filosofía de la historia venidera pondrá de relieve que el hombre es un ser

⁴⁷ De la conferencia pronunciada por Carlos FRENK, profesor de astrofísica de la Universidad de Durham, en “Foro Complutense” 17-19 enero de 2000. Cf. *Gaceta Complutense*, 48 (2000), 11.

⁴⁸ Cf. CAÑAS, J.L.: *Ob. cit.*, 155-192.

orientado hacia la esperanza, constituido hacia la esperanza de llegar a ser persona en un mundo utópico en paz. Lo expresó perfectamente Joseph Gevaert en *Antropología filosófica*: “El hombre se revela como un ser que está fundamentalmente orientado hacia el futuro, que se mueve bajo una llamada; es un ser de esperanza, incluso en donde los razonamientos [falaces] enseñan que la esperanza es imposible e ilusoria. El hombre está por hacer. Todo ser humano está en camino”⁴⁹. Incluso en las circunstancias más adversas y en las situaciones límite, siempre le será posible –como al hombre violento y al ser adicto– hacer la experiencia de la esperanza. Cuando Sófocles, por boca del coro en *Antígona*, expresó que “hay muchas cosas portentosas en el universo pero ninguna tan portentosa como el hombre”, sin duda que daba a entender la capacidad de conversión del hombre ante las situaciones adversas, la capacidad de ejercitar su creatividad en las situaciones más difíciles y “forzar” al destino.

También Erik Fromm observó que la necesidad de un profundo cambio humano no es sólo una demanda ética o religiosa, sino también una condición para que sobreviva la especie humana; de tal manera que ahora, quizás por primera vez en la historia, somos más conscientes de que la supervivencia física de nuestra especie depende de un cambio radical del corazón humano. Así lo expresaba hace más de veinte años el escritor alemán H. Christof Günzl: “La meta de la política de paz debe ser superar las tensiones y conflictos entre personas particulares o grupos sociales, asumiéndolos en el marco de estructuras envolventes o, lo que es igual, consiste en transformar las contraposiciones peligrosas en tensión creadora y dar, así, origen a un movimiento de progreso”⁵⁰.

Al replanteamiento de una rehumanización en favor de la *paz*, la *libertad* y la *tolerancia*, resurge la pregunta eterna de si después de tantas guerras se podrá tender hacia “la paz perpetua” como ideal como ya soñara por ejemplo Kant en su época: “No debe ser válido –reza el Primer Apartado de *La Paz perpetua*– como tal tratado de paz ninguno que se haya celebrado con la reserva secreta de un motivo de guerra futura”⁵¹. ¿Después de caer en las guerras y en las adicciones, podrán salir la Humanidad y las gentes y cambiar el curso a la Historia? La esperanza o la desesperación son actitudes total-

⁴⁹ GEVAERT, J: *El problema del hombre (Introducción a la antropología filosófica)*. Sígueme, Salamanca, 1991 (8ª edic.), 151.

⁵⁰ GÜNZL, H: *Neue Politik aus neuem Denken*, M. Tröstler, Linz, 1977, 112.

⁵¹ KANT, *ob. cit.*, 73.

mente opuestas en la historia de la humanidad, versión actual de la experiencia del hombre adicto, y forman parte de su existencia íntima y deciden su vida: “Los que conocen la estrecha relación que existe entre el estado de ánimo de una persona –su valor y sus esperanzas, o la falta de ambos– y la capacidad de su cuerpo para conservarse inmune, saben también que si repentinamente pierden la esperanza y el valor, ello puede ocasionarles la muerte”⁵².

Hay un dato que la filosofía no puede perder de vista y es que la esperanza, tanto del ser-en-el-mundo-personal como la del ser-en-el-mundo-social, a lo largo de la Historia ha ido asociada a la calidad de sus creencias: “Es probable que la futura creencia siga moviéndose siempre en las posiciones fundamentales y categorías del tiempo-eje, de las que también procede la religión bíblica, porque para una concepción de la historia la primacía espiritual de aquellos siglos del origen es hasta ese punto grande [...] porque la disolución del pensamiento moderno no puede ofrecer nada valioso y sustancial del propio origen como superación [...] Pero lo que parece seguro es que la decisión acerca del futuro de nuestro ser de hombres occidentales estriba, en último término, en la relación de nuestra creencia con la religión bíblica”⁵³.

Quizá la conclusión más optimista de la rehumanización es que hay esperanza en la humanidad. La afirmación de que el ser-persona-en-el-mundo puede salir de la esclavitud existencial de las adicciones, y que el ser-persona-en-los-pueblos abandonar la violencia de las guerras, y llegar a ser libres de verdad. En realidad, sólo hay una conclusión esperanzadora para la Filosofía de la Historia: que *se puede salir de la escalada bélica y de las adicciones*, tanto las personas como los pueblos, y que se puede enseñar al ser personal a vivir sin violencias ni adicciones de ningún tipo.

Justamente en los momentos más adversos para el hombre y para la Humanidad es cuando el sentido de la existencia actúa con mayor fuerza esperanzadora. El sentido es una utopía a conseguir en el futuro, y esta meta está ya en el presente impulsando su existencia. ¿Hacia dónde le impulsa? Esta es la fuerza de la rehumanización y de la esperanza en la nueva educación de la Humanidad que echaría por tierra las interpretaciones deterministas de la Historia que reducen al hombre a un mero juego de fuerzas impersonales. Incluso en las circunstancias más adversas, el pueblo más violento

⁵² FRANKL, V: *El hombre en busca de sentido. Ob. Cit.*, 77.

⁵³ JASPERS, K: *ob. cit.*, 290-291.

tendrá en sus manos invertir el curso de los acontecimientos y convertir la desesperación en esperanza. “El hombre puede encubrirse a sí mismo, encubrir su origen, puede olvidarse para su conciencia, puede tergiversarse. Pero también puede recuperarse. Siempre le es posible hacerlo: del misterio de encontrarse en la existencia surge y se desarrolla en él la profunda conciencia del ser, necesita pensar y encuentra comunicabilidad en lo pensado; su conciencia del ser llega a la certidumbre en el amor, y por el amor se patentiza la sustancia del ser [...] No es posible que el hombre pierda la trascendencia sin que deje de ser hombre”⁵⁴.

Proyectando la Historia hacia un devenir utópico, concluye Jaspers su obra con un “eterno presente” de reminiscencias agustinianas: “La profundidad del ahora sólo se hace patente, identificando con el pasado y el futuro, con el recuerdo y la idea hacia la cual vivo. En él yo soy consciente del eterno presente a través de la forma histórica, de la creencia en la vestidura histórica que adopta en cada caso [...] La historia es, pues, a la vez el camino hacia lo sobrehistórico. En la visión de lo grande –creado, hecho, pensado– resplandece la historia como presente eterno. Entonces no satisface ya una curiosidad, sino que se torna fuerza incitante. Lo que de grande hay en la historia enlaza como objeto de veneración al fundamento que está sobre la historia”⁵⁵.

La rehumanización, en definitiva, respondería a las más altas aspiraciones utópicas del ideal de la unidad de los hombres en la historia. Jaspers defiende justamente la unidad de origen en la diversidad del género humano, unidad que llevará también hasta la unidad de su destino. Humanización, deshumanización, rehumanización. Serían cíclicas a lo largo de la historia, pensamos, paradójicamente porque vienen de un origen común y tienden hacia un ideal único al final de los tiempos: “Vista así, la manifestación del hombre en la diversidad de la historia es un movimiento hacia la unidad [...] la unidad en que el hombre vive cuando es realmente histórico no puede tener su base en la unidad de procedencia biológica, sino tan solo en el elevado origen por el cual el hombre salió directamente de las manos de la divinidad. Esta unidad del origen no es la persistencia de un modo de ser. Por el contrario, es la historicidad misma”. Y concluye: “La unidad de la historia como unificación de la humanidad, nunca tendrá fin. La historia se extiende entre el origen y la meta; en ella actúa la idea de la unidad. El hombre recorre su

⁵⁴ JASPERS, K: *ob. cit.*, 282-283.

⁵⁵ JASPERS, K: *ob. cit.*, 347 y 352.

gran camino en la historia, pero sin cerrarle jamás con una meta final realizada. La unidad de la humanidad es, por el contrario, el límite de la historia. Dicho de otra manera: la unidad perfecta conseguida sería el término de la historia. Historia no es más que el movimiento orientado por la unidad mediante representaciones e ideas de la unidad”⁵⁶.

Nuestro siglo XXI está por hacer y la humanidad venidera tiene sobradas muestras de esperanza en la hora presente. El Ex Primer Ministro de Israel, Simon Peres, del movimiento laborista, la víspera de Reyes de este primer año del 2000, publicó un artículo periodístico mundial titulado “El Siglo XXI: un atisbo del Edén”⁵⁷, en el que se vierten auténticas verdades utópicas con la seguridad que sólo da el conocimiento del contexto bíblico judeo-ebraico propio de los pensadores judíos. Sobre todo dijo verdades esperanzadoras para la Humanidad venidera desde la atalaya de una vida apasionada por su pueblo. “El siglo XX —escribió— es como un inmenso puente en el que la historia flotó desde sus orillas más sobrecogedoras hasta las más prometedoras. La historia con la que estuvimos familiarizados hasta mediados del siglo estuvo plagada de guerras. Nuestro siglo produjo dos guerras mundiales: la primera presencié la muerte de diez millones de personas, la segunda cincuenta. También fue testigo de los tres regímenes más siniestros y corruptos en la historia del hombre porque, contruidos sobre mentiras, destruyeron el alma misma de la gente, y asesinaron incluso a sus propios pueblos: nazismo, comunismo y fascismo. Sin embargo, hacia finales de siglo, la historia ha iniciado su ascenso hacia nuevos horizontes. Ha comenzado una era sin precedentes en la que el hombre ya no depende sólo de su tierra o sus recursos y ha remontado hacia lo alto por las alas de la ciencia y la tecnología. Naturalmente, nadie puede garantizar que no habrá más guerras. Pero se puede decir casi con total seguridad que las guerras ya no son necesarias. Los beneficios que promete la paz científica superan con creces las ventajas que se pretende obtener mediante costosos ejércitos. La historia nos dice que no hay guerras en las que todo sea ganar, ni paz en la que todo sea perder. Un país que quiera fomentar la ciencia descubrirá rápidamente que no puede conectar la ciencia a las mentiras.

En un mundo así —concluyó Peres—, los que estarían dispuestos a corromper la democracia política, financiera o moralmente, han sido advertidos. Dondequiera que un dictador intente imponer su voluntad mediante el uso de

⁵⁶ JASPERS, K: *ob. cit.*, 318, 321 y 339.

⁵⁷ *Diario ABC*, Tercera, 5 de enero de 2000.

la fuerza, se encontrará en el umbral de la autodestrucción. Respecto a la corrupción moral, la caída de los regímenes totalitarios nos ha enseñado que los impostores que actúan en nombre de la gente para beneficiarse a sí mismos, que retuercen el sentido de cada palabra hasta hacer que signifique lo contrario, pueden desaparecer de la noche a la mañana en el vacío de sus mentiras. Partimos de un siglo de pesar, pero partimos de él sin pena. Gracias a Dios que ha terminado. Tenemos una invitación a iniciar una nueva era. Los siglos venideros tal vez nos devuelvan un pequeño atisbo del Jardín del Edén”.