

SENTIDO DE LA HISTORIA Y POLÍTICA

Montserrat Herrero

I. HISTORIA Y SENTIDO

Sólo una teología de la historia puede dar cuenta del sentido último de la historia y de la política. Si el concepto que se tenga de qué sea lo político y de cómo ha de configurarse históricamente depende siempre de las concepciones de la naturaleza humana —su capacidad de conocimiento, el modo de ejercer su libertad y su posible encaminamiento a la perfección—, no es menos relevante la interpretación de la historia que esté en su base.

Con frecuencia la filosofía política ha tenido la tentación de pensar la historia de un modo abstracto y esto ha influido, sin duda, en su concepción de la acción política. Uno de los problemas cruciales de la filosofía política es justamente encontrar un *pensamiento de la historia concreto*, que se haga cargo de las situaciones únicas e irrepetibles, sin perder por ello la unidad a la que aspira todo concepto de historia, es decir, sin ceder a la fragmentación. De hecho, como subraya Carl Schmitt, nuestra construcción política sigue dependiendo de una concepción hegeliano-marxista de la historia, porque es la que ha señalado quizás con más claridad la conexión entre filosofía y política.

¿Por qué el «pensar la historia» y hallar su sentido viene a ser un problema? Precisamente porque lo que está en cuestión en el mismo sucederse de la historia es la unidad. No es posible un concepto de historia desde la historia misma, es decir, totalmente «interno a la temporalidad»¹. Para que la Historia no sea un mero sucederse de hechos—*Geschichte*— ha de *interpretarse*—*Historie*²; es decir, «la sucesión ha de ser unificada» con algún criterio, dirá K.

1. Cfr. J.L. ILLANES, *Tiempo e Historia: una perspectiva teológica*, en *Papeles de Trabajo del Seminario Interdisciplinar de Investigación del Instituto Empresa y Humanismo*, n. 23: «El juicio sobre la historia no puede ser emitido desde la historia, por la sencilla razón de que la historia está abierta más allá de ella misma».

2. Como señala R. KOSELLECK en la redacción de la voz *Geschichte*, en el tomo 2 de *Geschichtliche Grundbegriffe*, el concepto de historia es él mismo un concepto histórico, por lo que su sig-

Löwith³. La misma noción de interpretación implica un sujeto, un «desde o t ro lugar más allá del tiempo»⁴. Esto es lo mismo que decir que no hay historia fuera del sentido de la historia. Y, por tanto, más que por referencia a un autor, bien sea de la historia misma tomada como totalidad⁵, bien de su interpretación en forma de textos. Los hechos por sí mismos, en tanto inseparables de su coyuntura, no tienen propiamente una unidad, sino múltiples causas y circunstancias. Los hechos pueden tener actores, pero no autores, dirá nuestro conocido romanista Álvaro d' Ors. Sólo se puede hablar de sentido en referencia a la intención de un autor.

En esto estarían de acuerdo la mayor parte de los pensadores: el sentido de la historia se genera en su interpretación. Ahora bien, más allá de ella, ¿no sucede nada objetivo en la historia con sentido?; ¿no hay una verdad de la historia?; ¿hasta qué punto una interpretación de la historia no se cierra necesariamente en un sentido inmanente?

Gran parte de la filosofía contemporánea opta decididamente por la inmanencia y, para no conceder ninguna dimensión trascendente al *sentido*, se

nificado ha de fijarse también históricamente. Y ya al comienzo hace la distinción entre *Historie* y *Geschichte*, del modo en que aquí la vamos a utilizar: «Vergangenheit und Zukunft zugleich erfassend, wurde die *Geschichte* zu einem regulativen Begriff für alle gemachte und noch zu machende Erfahrung (...) Andererseits ist die *Historie* als Kunde, Erzählung und Wissenschaft ein alter Befund europäischer Kultur».

3. K. LÖWITH, *El sentido de la historia*, Madrid 1956, 16.

4. En una primera instancia, como subraya R. Alvira, la historia la cuenta alguien; y ese hacer es descrito por él como un saber intermedio entre la retórica y la poética. Por eso siempre aparece en ella el sentido. Ahora bien, el sujeto mismo que hace la unidad no es puramente inmanente al proceso mismo de la historia y por eso es posible que en ese historiar comparezca el sentido del que hablamos, en la medida en que comparece en él una conciencia. Cfr. R. ALVIRA, *The philosophical analysis of social change*, en I. OLÁBARRI, V. VÁZQUEZ DE PRADA, *Understanding Social Change in the Nineties*, Variorum, GB 1995 (37-49), 48ss. La interpretación de la historia universal requiere ser también universal y, por tanto, de un sujeto universal, que no puede ser otro que Dios mismo. En cualquier caso la historia es un saber y, como tal, está en estricta dependencia del sujeto; cfr. R. ALVIRA, *La filosofía y las ciencias humanas y sociales*, en *VII Conversaciones de Historia de la Universidad de Navarra* (11-13 abril 2002). *Pro Manuscrito*.

5. Idea que, a excepción de la Historia de la Salvación, no se acuña hasta bien entrado el S. XVIII. «Über den Geschichten ist die Geschichte», dirá DROYSEN en 1858 en *Historik* (ed. R. Hübner, 4. Aufl. Darmstadt 1960, 354). Esa idea de *Geschichte* no era solamente una nueva realidad, sino además un nuevo concepto de reflexión. Es decir, la reflexión sobre la historia comienza a formar parte de la historia misma. En este momento se produce también el intercambio significativo entre los conceptos de *Historie* y *Geschichte*, tomando este último la significación del primero o, al menos, incorporando una carga teórica mayor; mientras que el primero se empieza a utilizar en plural. Cfr. tomo 2 de *Geschichtliche Grundbegriffe*, «Kontamination von *Historie* und *Geschichte*», 655ss. Hegel fusiona definitivamente ambos conceptos: «Geschichte vereinigt in unserer Sprache die objektive sowohl und subjektive Seite und bedeutet ebensowohl die *historiam rerum gestarum* als die *res gestas* selbst», *Die Vernunft in der Geschichte*, ed. J. Hoffmeister, 5. Aufl., Hamburg 1955, 164. Una vez que se acuña este concepto de «Geschichte überhaupt», es decir, que se singulariza el concepto de historia, se hace posible la reflexión sobre el concepto mismo en la forma de una filosofía de la historia.

apoya para generar en la diferenciación de tiempos o cronologías⁶, o en la auto-referencialidad semántica de una narración⁷.

Sea como fuere, la interpretación de la historia y, con ella, del tiempo, influye decisivamente en los modos de historiar, es decir, en los modos de configurar unidades de sentido parciales y, consiguientemente, en la concepción de lo político y de la acción política, al tiempo que hace referencia a una concepción metafísica y teológica inmanente o trascendente⁸. La idea de historia, por tanto, se encuentra atrapada en una doble referencia: hacia la metafísica y la teología, y hacia la cultura y la política.

II. HISTORIA, INTERPRETACIONES DEL TIEMPO Y POLÍTICA

En el mundo antiguo se pretendía dar sentido al tiempo histórico desde las cronologías naturales. Este es, sin duda, un presupuesto mínimo de comprensión de toda temporalidad, que no puede ser suprimido del todo; sin embargo, tal como indica R. Koselleck⁹, nunca el tiempo histórico puede ser absorbido por esta cronología mínima, al menos no lo ha sido desde los griegos. En su opinión, no ha existido nunca una historia meramente natural.

Sin embargo, la experiencia del retorno y fundamentalmente la creencia en la eternidad de la materia y en la transmigración de las almas, hacía la conceptualización de la historia y de la política muy dependiente del ritmo natural de la generación y la corrupción. En una transposición de esta metafísica al concepto de historia, el mundo antiguo concibe la historia como un eterno devenir en el que nada comienza ni termina definitivamente. La figura clásica del tiempo histórico es el eterno retorno¹⁰. Como señala J.L. Illanes, el estoicismo es la tradición de pensamiento que mejor representa en su pureza esta interpretación del devenir histórico como reflejo de un ciclo de dimensiones cósmicas¹¹.

6. Cfr. Ch. TAYLOR, *La política liberal y la esfera pública*, en *Argumentos filosóficos*, Barcelona 1995 (335-372), 351: «El punto clave es que las cosas y los acontecimientos deben situarse en relación con más de un tipo de tiempo». Subraya que, por ejemplo, las concepciones premodernas de tiempo parecen haber sido multidimensionales. Es decir, que lo esencial para hablar de sentido es que existan varias «cronologías» simultáneamente. Así ve la secularidad contemporánea como la afirmación de un tiempo homogéneo y profano sin referencia a otro tiempo radicalmente diferente: «Ahora los acontecimientos sólo existen en esta dimensión en la que se sitúan a una distancia temporal mayor o menor y con relaciones de causalidad con otros acontecimientos de la misma condición».

7. Cfr. el estudio de J. AURELL en este mismo volumen.

8. Cfr. J.L. ILLANES, *Historia y sentido*, Madrid 1997, 58-59.

9. Cfr. R. KOSELLECK, *Pasado Futuro*, Barcelona 1993, 143.

10. Cfr. M. ELIADE, *El mito del eterno retorno: arquetipos y repetición*, Madrid 1993.

11. Cfr. J.L. ILLANES, *Historia y sentido, o. c.*, 44-47; ID., *Tiempo e Historia: una perspectiva teológica, o. c.*

El neoplatonismo se inclinó a pensar que el ciclo de las reencarnaciones no podía ser ilimitado, y sistematizó esta intuición convirtiendo el ciclo en círculo. Plotino concibe un *exitus* y un *reditus*; hay una caída que provoca la multiplicidad y una vuelta a la unidad a través del hombre, que cierra el círculo. En la interpretación circular cabe hablar de historia como tal, porque hay tiempo dotado de sentido; sin embargo, es una historia en la que propiamente no hay novedad, pues se vuelve siempre al mismo punto inicial.

La consideración cíclica o circular de la historia no ha sido sólo patrimonio del mundo antiguo¹², pues en los escritos de Maquiavelo subyace de nuevo una visión de la historia de este tipo; también más tarde en la teorización de Vico y en Spengler, quien entiende las culturas como organismos biológicos, sometidos a un ciclo que pasa por unas etapas determinadas; o también en Toynbee, para quien el proceso de nacimiento y muerte en las culturas queda reducido a un mecanismo de reto-respuesta: según él, una cultura comienza a desaparecer cuando sus respuestas no son adecuadas a los retos. Esta última perspectiva deja más abierta la predicción de la evolución de los ciclos y concede un margen mayor a la libertad en la medida en que hay que ensayar la respuesta y no se puede predecir exactamente cuál será el nuevo reto ni la nueva respuesta, hasta el punto de que su modo de pensar la historia bien puede rescatarse dentro del contexto de una teología de la historia, como sugiere Carl Schmitt¹³.

Con Nietzsche y sus epígonos postmodernos se recupera la idea del ciclo histórico para la filosofía de la historia y la política, sin duda, con nuevos matices inmanentistas.

De estos breves apuntes podemos deducir dos características esenciales en la consideración del tiempo cíclico, que influyen de modo especial en lo político: la idea de *desequilibrio o caída irreversible*, que está presente en la consideración tanto cíclica como circular de la historia, y la *ausencia de novedad radical que supone la repetición*. Ambas están suponiendo también una interpretación de la negatividad: la unidad es absolutamente trascendente y la pluralidad no es otra cosa que desintegración. En la interpretación cíclica contemporánea se mantienen estos caracteres, pero invertidos. La negatividad se afirma como originaria y se consiente en su repetibilidad, poniendo así en cuestión la unidad; la repetición irremediable queda vencida únicamente por la voluntad todopoderosa y creadora.

De modo coherente con la inteligencia cíclica del tiempo y de la historia, la filosofía política del mundo antiguo y renacentista incluye un movi-

12. Cfr. J. CRUZ, *Sentido del curso histórico: de lo privado a lo público en la historiología dialéctica*, Pamplona 1991; ID. *La barbarie de la reflexión: idea de la historia en Vico*, Pamplona 1991.

13. C. SCHMITT, *Die geschichtliche Struktur des heutigen Welt-gegensatzes von Ost und West*, en *Freundschaftliche Begegnungen; Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag*, Frakfurt 1955, 135-171, 152ss.

miento circular en el paso de unas formas de gobierno a otras. Ninguna de las formas alcanzadas, aunque fuera la más perfecta —como es para la consideración de la mayoría de los autores, la Monarquía del sabio—, es capaz de mantener su estabilidad. Quizás el ejemplo paradigmático es la descripción del ciclo en el libro VIII de la *República* de Platón. La disarmonía viene como consecuencia de la desmesura de una de las porciones de ciudadanos, o lo que es igual, de un «tipo de alma», que lleva consigo el desplazamiento, el movimiento, y de ahí la marcha del ciclo de las formas políticas.

En la mayoría de los autores posteriores se dirime la respuesta a esta cuestión con la forma del gobierno mixto que procura la estabilidad y el mantenimiento del poder y, consiguientemente, del orden, que viene a ser el objetivo fundamental de la política. Retener el ciclo, el movimiento, es el fin del gobierno político: así en Aristóteles o en Cicerón. La categoría de perfección deja paso al predominio de la posibilidad. En política hay que realizar lo posible, sobre todo, aquello que es estable. Esto se ve bien en el probabilismo ciceroniano. Ahora bien, en cualquiera de los dos casos la «unidad» que supone la complementariedad de las virtudes es «lo que retiene»; esta medida no está maclada propiamente por el tiempo, es decir, por el ciclo, sino que ella misma es «retención de tiempo».

Un probabilismo sin virtud, sin asomo de unidad trascendente, se convertirá en manos de Maquiavelo en un oportunismo político, y en manos de Nietzsche y gran parte de la posmodernidad en voluntad de poder violenta como fruto de una necesidad de generar la novedad desde la repetición.

También hay algo de esto en el deconstructivismo derridiano, heredero de una cierta concepción del eterno retorno nietzscheano: en este caso el movimiento infinito se abre desde la ausencia. La deconstrucción opera políticamente desde una idea de justicia infinita, la cual, dirá Derrida, por ser «experiencia de la alteridad absoluta es no-presentable», aunque sea la «ocasión del acontecimiento y la condición de la historia»¹⁴. Así queda manifiesto en el siguiente texto: «la operación que consiste en fundar, inaugurar, justificar el derecho, hacer la ley, consistiría en un golpe de fuerza, en una violencia realizativa y, por tanto interpretativa, que no es justa o injusta en sí misma. (...) El discurso encuentra ahí su límite: en sí mismo, en su poder realizativo mismo. Es lo que aquí propongo llamar (...) *lo místico*. Hay un silencio encerrado en la estructura violenta del acto fundador»¹⁵. Ese poder realizativo es una decisión pura, de la nada. Su planteamiento no se diferencia en la práctica de cualquier decisionismo.

Acomodación, probabilismo, oportunismo, decisionismo son las claves para entender la función de la política en una concepción cíclica contemporánea.

14. J. DERRIDA, *Fuerza de ley*, Madrid 1997, 64.

15. *Ibidem*, 33.

nea de la historia y del tiempo. Retención, medida y virtud en la concepción cíclica del mundo antiguo.

Como es bien sabido, el primero que abordó la cuestión de la historia de modo no cíclico fue Agustín de Hipona, al señalar que el objeto de las *Historiae* eran las instituciones humanas, pero que la *Historia* (*Geschichte*) misma procede de Dios¹⁶: su fundamento está más allá del tiempo. La *ipsa historia* no es una creación humana, el hombre se la encuentra porque «de algún modo» existe desde siempre. El paso del círculo o del destino a la difícil idea de la Providencia divina cambia el signo de la interpretación histórica. El «orden del tiempo» sólo puede quedar definido desde un «más allá del tiempo», no simplemente desde «otro tiempo». Como sugiere R. Alvira¹⁷, ese «más allá del tiempo» que habitualmente llamamos eternidad es la integración total del tiempo; siendo el «orden del tiempo» mismo una «desintegración».

Se conserva en esta visión cristiana del tiempo la idea de la caída con la que comienza la historia, causa de la «desintegración» o del desequilibrio. La gran diferencia es que, en la visión cristiana, la caída y el desequilibrio son continuamente superados en otro tiempo en la medida en que el hombre está ya salvado por Cristo; es decir, en la medida en que continuamente está escribiendo una «historia eterna», si se pudiera hablar así, al tiempo que escribe su historia temporal. R. Spaemann explica esta idea con precisión cuando dice: «La dialéctica del “ya” y del “todavía no”, la penetración del reino de Dios en el presente, únicamente es posible cuando la relación entre el “aún no” y el presente es cualitativa y no temporal; lo que importa no es la diferencia entre el mañana y el hoy, sino entre el “más allá del tiempo” y el ahora»¹⁸. Esa es la relación esencial para hallar el sentido de la historia y para que ésta ilumine concretamente el ámbito político. De ese modo el final del orden del tiempo será, en esta visión cristiana de la historia, catastrófico, pero no la historia misma, que con el paso del tiempo siempre alumbra su sentido. La negatividad queda, en este planteamiento, asumida y transcendida, pero no anulada.

¿Qué significa el «ya» y el «todavía no» en la expresión utilizada por Spaemann? Lo que ya ha ocurrido y, sin embargo, todavía no del todo, es la Historia de la Salvación. Con el nacimiento, muerte y resurrección de Cristo se revela un nuevo modo de entender la historia. Es la historia concreta de una

16. Nos permitimos utilizar aquí una terminología que era ajena a S. Agustín y que se fue desarrollando posteriormente. Hemos hecho arriba ya alguna referencia a ella, pero para la historia completa de esa distinción, que no tiene vocablo correspondiente en español, cfr. R. KOSELLECK, *o.c.*, 50-66; también, ID., *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart 1975, tomo 2, 647ss.

17. R. ALVIRA, *Integración y desintegración del tiempo*, en *Papeles de Trabajo del Seminario Interdisciplinar de Investigación del Instituto Empresa y Humanismo*, n. 22.

18. R. SPAEMANN, *Theologie, Prophetie, Politik. Zur Kritik der politischen Theologie, Zur Kritik der politischen Utopie*, Stuttgart 1977, 122.

vida que realiza y simboliza la historia de la humanidad entera¹⁹. Todo momento histórico está siempre en la perspectiva de ese tiempo integrado desde el que se puede interpretar como tiempo histórico. La distancia entre uno y otro no es en sí misma temporal. A. d'Ors, en uno de sus estudios sobre la historia, cita la afortunada expresión de L. v. Ranke, «toda época es inmediata a Dios», porque Él mismo se halla tanto dentro como fuera de ella²⁰. Todo acontecimiento histórico halla su sentido, dirá C. Schmitt, por su parte, en referencia a aquellos sucesos de la historia cristiana con los cuales nace propiamente el concepto de historia. Sólo si existen principio y fin de la historia, ésta se puede entender como causada, ordenada y con sentido; sólo entonces en la historia acontecen cosas y no sólo ocurren hechos. Sólo entonces la historia es abierta y puede existir novedad radical²¹.

En opinión de R. Koselleck, la novedad radical no se deduce con necesidad de la interpretación agustiniana, puesto que la novedad en el ámbito teológico es compatible con la interpretación cíclica de la historia empírica²². En mi opinión, sin embargo, si el ámbito teológico se considera radical estamos en el mismo caso. Aparece en esta interpretación de Koselleck algo típico de la tendencia protestante a marcar la ruptura entre immanencia y trascendencia, como si la novedad experimentada interiormente, en el ámbito teológico o sobrenatural, no fuera relevante para el curso de la historia empírica, como si no generara novedad de acción. Volveremos sobre este punto en el último epígrafe, en el que trataremos de las implicaciones filosófico-políticas de una interpretación cristiana de la historia.

El nuevo punto de inflexión en la concepción de la historia se produce, como es bien sabido, en la modernidad filosófica, en la que se desarrolla la convicción de que es posible hallar estructuras formales del tiempo de carácter

19. C. SCHMITT, a pesar de ser tan sospechosa su ortodoxia para la crítica, uno de los pocos pensadores políticos del s. XX, claramente inclinado a una interpretación teológica de la historia, dice en su pequeño ensayo, *La Unidad del Mundo* (Madrid 1956), 36: «Esa irrupción concreta de lo eterno en el tiempo; ese encuadramiento de lo divino en la humanidad, fue lo que hizo posible la singularidad de lo histórico y a la vez nuestra idea de la historia». Es interesante también el siguiente texto de *Drei Stufen der historischen Sinngebung*, «Un i versitas» 5 (1950) (927-931), 930: «El cristianismo en su esencia no es ninguna moral ni ninguna doctrina, ninguna prédica penitencial, ni ninguna religión, en el sentido en que se emplea este término en la ciencia comparada de las religiones, sino un acontecimiento histórico de infinita, insustituible e incorruptible irrepetibilidad. Es la encarnación en la Virgen. El credo habla de acontecimientos históricos».

20. A. D'ORS, *Objetividad y verdad en la historia*, en *Parerga Histórica*, Pamplona 1997, 36.

21. Tal como indica el mismo TOMÁS DE AQUINO en *S. Th.*, I, q. 106: la Providencia es la concepción de un plan ya dado desde el principio para el orden del mundo en el que, sin embargo, hay «siempre cosas nuevas hasta el mismo día del fin del juicio».

22. Así lo dice en *Futuro Pasado*, 136: «Empíricamente ya nada le podía sorprender, pero teológicamente todo era renovadamente nuevo. Agustín podía definir específicamente el tiempo como una tensión anímica al futuro, en la medida en que el tiempo no era más que un modo de experiencia interior de sí mismo como criatura de Dios. Pero este futuro se sitúa transversalmente a las historias empíricas aún cuando las libere como historia del final».

puramente inmanente. El mismo Koselleck se hace voz de este intento moderno. En su opinión, sólo las estructuras temporales inmanentes de las conexiones entre los sucesos, pueden articular un espacio de experiencia histórico. Reconoce así tres modalidades temporales de experiencia²³: la irreversibilidad, que implica el reconocimiento de la distinción entre un antes y un después; la repetibilidad, ya se trate de la identidad de acontecimientos, ya del retorno de coyunturas, ya de coordinaciones tipológicas; y la simultaneidad de lo anacrónico, es decir, el sentido de la anticipación, que da lugar a los pronósticos. En su opinión, el espacio de acción político y social depende de cómo se concreten materialmente estas estructuras formales. Una vez que esto ocurre, curiosamente se ponen en circulación determinaciones temporales que dependen de las formas políticas o de dominio. Efectivamente, la idea de progreso, central en la modernidad, se puede interpretar desde estas estructuras formales.

En esta posibilidad de interpretación de la historia inmanente queda fuera la distinción que se había considerado central en el cristianismo, a saber, aquella entre el ahora y el más allá del tiempo, es decir, la distinción cualitativa entre «tiempo desintegrado» y «tiempo integrado», a la que hemos hecho referencia. La cuestión es si esta no es necesaria para la otra. J. Guitton, por ejemplo, es de la opinión de que en la situación temporal no se puede separar lo futuro de lo eterno; y esto es exactamente lo que la caracteriza en su temporalidad²⁴.

La interpretación de la historia se encamina en este momento hacia la historia absoluta: una vez acuñado el concepto de historia lineal, se hace preciso atrapar su sentido intelectualmente. Se pone en marcha un proceso de *racionalización de la historia*: de ahí el surgimiento de las leyes históricas y de las periodizaciones. La interpretación de la historia se hace desde la razón: sea esta trascendental, como en Kant, o absoluta, como en Hegel.

23. Cfr. R. KOSELLECK, *Futuro Pasado*, 129ss.

24. J. GUITTON, *Historia y destino*, Madrid 1977, 89. Esta cuestión se abordó en el medioevo en relación con el tema de la Creación del mundo en el tiempo. TOMÁS DE AQUINO, como es bien sabido, se inclinó a pensar que se puede probar filosóficamente que el mundo fue creado de la nada, pero no que fuera creado en el tiempo. Esto implica que no hay contradicción en pensar una serie infinita sin comienzo. En este punto se oponía tanto a San Alberto Magno como a San Buenaventura. En la disputa con este último, la cuestión se plantea en los términos de la posibilidad de la existencia de una multitud infinita en acto. TOMÁS DE AQUINO afirma en este punto —cfr. *S. Th.*, I, 7, 4; 1, 46 ad 8— que no puede haber una multitud infinita actual, porque *toda multitud creada debe tener un cierto número* y una multitud infinita no puede ser un número determinado. Sin embargo, esta afirmación no impide a TOMÁS DE AQUINO concluir que el principio y el fin del tiempo no sean demostrables. Desde un punto de vista no tanto lógico como fenomenológico, sin embargo, se puede decir con J. GUITTON que «no se puede pensar en una sucesión sin admitir la existencia de un testigo que no pasa, que rememora, que narra. Y tampoco podemos experimentar en nosotros la sucesión sin tomar conciencia de un elemento profundo que no transcurre, que ciertamente puede madurar o desparramarse, que crece sin desaparecer, que se modifica sin cambiar sustancialmente», *o. c.*, 87. Es decir, que no se puede verificar el «tiempo desintegrado» más que desde el «tiempo integrado».

Como bien dice Illanes²⁵, el proyecto ilustrado es un intento de conservar el ansia de plenitud e infinito abandonando la trascendencia. Son bien conocidas las palabras de Hegel: «La historia del mundo es el juicio del mundo». O aquellas de Schiller: «Lo que se desecha del minuto no lo restituye ninguna eternidad»²⁶.

Eso significa que cada momento histórico asume el anterior y lo anula por culminarlo. Existe un sentido y una justicia inmanente a la propia historia. Se pierde en esta visión la idea de degradación y de caída, porque queda superada, como toda negatividad, en el *proceso* mismo de la historia. No en vano el procesualismo tecnológico es el modo común de interpretar la forma política en la filosofía contemporánea dependiente del ideal ilustrado.

La filosofía de la historia en una de sus tendencias más acusadas cae así en generalizaciones de las que extrae leyes del curso histórico. Tenemos en Vico uno de los primeros ejemplos de la elaboración de leyes, pero todavía en una cierta concepción circular del tiempo, y en Comte uno de los exponentes máximos de esa posibilidad en una concepción lineal y secular del tiempo. Como dice Saint-Simon en su *Introduction aux travaux scientifiques du XIX siècle*, vol. I: «la generalización de la ley de Newton ha reemplazado la idea de Dios»²⁷. En ese mismo momento, lógicamente, se diviniza el Estado y la acción política, pues se convierten en los actores de la utopía terrena. Se seculariza el plan divino de salvación convirtiéndose en un planteamiento histórico-racional.

Comte reconoce que su fundación de la sociología consistió sobre todo en realizar el proyecto, concebido ya por Condorcet, de subordinar la política a la historia²⁸ y de operar la transformación de la religión en una religión de la humanidad: el mundo ya no es creación, sino un armazón de leyes; el saber es un poder de provisión. El progreso es el desarrollo temporal de la razón calculadora y providente. La moral es terrestre. En un mundo sin pecado el progreso técnico y el utilitarismo filantrópico son la única forma de vencer el mal. La filosofía es la única forma de vinculación real entre los hombres y el mundo: es la única forma de religión posible, una religión de la humanidad.

Toda vez que la historia viene representada desde categorías inmanentes, se abre paso la religión civil en sus más diversas formas: democrática, dictatorial o marxista. Se puede decir que entonces lo político se absolutiza como dogma y como culto en virtud de su publicidad, viniendo a ser, sin embargo, relativa, en virtud de su privacidad, no tanto la moral —porque sin ella se

25. J.L. ILLANES, *Historia y sentido*, 54ss.

26. F. SCHILLER, *Resignation*, S. W, edic. de Goedeke, Stuttgart 1877, I, 46. Cit. en KOSE-
LLECK, *o. c.*, 61.

27. H. DE SAINT-SIMON, *o. c.*, Paris 1807, 227-229.

28. Cfr. A. COMTE, *Système de Politique Positive*, t. III, Osnabrück, Zeller, 1967, 1851, Préface, p. XV.

hace muy difícil constituir el espacio público— como la religión²⁹. Esto es lo que ocurre en gran parte de las construcciones de los autores liberales contemporáneos.

III. EL SENTIDO DE LA POLÍTICA ANTE LA «OBJETIVIDAD» Y LA «VERDAD» DE LA HISTORIA

El sentido de la historia excede la historia. Esta es la afirmación clara que nos lleva a considerar la relevancia de la teología de la historia, una vez que hemos visto que la filosofía de la historia no es más que una derivación interpretativa de ese sentido teológico en un mundo secular; es decir, que es, por tanto, una respuesta por oposición o por sustitución, pero no una verdadera respuesta.

Una verdadera respuesta para una interpretación de la historia que sea útil a la política ha de conservar, a mi modo de ver, todas las estructuras formales del tiempo sin sustitución alguna: tanto las inmanentes de que habla R. Koselleck —y que se pueden resumir en las descripciones de los acontecimientos según un *antes* y un *después*, según lo que *ya* es y lo que *está por venir*, según una comparación de *semejanzas* y *diferencias*—, como las estructuras formales del tiempo que implican trascendencia del estilo de aquella entre el *ahora* y el *más allá del tiempo* o, en la terminología que emplea R. Alvira, entre *tiempo integrado* y *tiempo desintegrado*.

Desde las estructuras formales del tiempo inmanentes no se nos da el sentido de la historia. Sin embargo, sí se nos da una cierta «objetividad de la historia»³⁰ —lo que hemos llamado al comienzo *Geschichte*—, por emplear ahora un término que utiliza A. d'Ors en su análisis del tema que nos ocupa. En su opinión, desde este punto de vista, el saber histórico útil para el ámbito jurídico-político se nos da a través de la comparación de textos que nos hablan de acontecimientos y que son, ya siempre, por tanto, ellos mismos interpretaciones; la comparación misma vuelve a ser una interpretación. La *historia empírica*, como tal, pierde relevancia y se convierte en *Retórica*³¹, la cual, en este sentido preciso, es esencial para la política, porque forma parte del momento prudencial de la decisión política.

Para indicar este método comparativo, D'Ors habla de *Metahistoria*. Con ella pretende combinar la diacronía de un relato histórico con la sincro-

29. Sobre este punto cfr. R. ALVIRA, *El problema sociopolítico del cristianismo actual*, en J.J. BOBIA, M. LLUCH, J.I. MURILLO, E. TARRASA, *Idea cristiana del hombre*, Pamplona 2002, 291-302.

30. Cfr. A. D'ORS, *o. c.*, 33ss.

31. Cfr. A. D'ORS, *o. c.*, 23; de la misma opinión es R. ALVIRA, aunque él añade al momento retórico el poético, cfr. *La filosofía y las ciencias humanas y sociales*, *o. c.*

nía de la comparación, proceso al que llama homóclisis; está, por tanto, combinando distintas estructuras formales del tiempo.

Con esta palabra quiere indicar la posibilidad de «declinar por analogía histórica». La idea de declinación o derivación histórica respeta la diacronía, la historicidad misma, el tiempo. Por su parte, la analogía, al comparar instituciones semejantes, conjunta sincrónicamente; supone siempre la determinación de un logos común a lo que se pretende comparar o derivar. Es decir, analogía y genealogía han de ir de la mano, pero no se puede suprimir una en favor de la otra. En esta concepción, lo concreto no queda subsumido en lo general como ocurría en la sociología comteana, pero tampoco se disuelve en la pura diferenciación hasta el punto que no se pueda hablar en términos generales.

Desde este punto de vista se puede volver a hablar de la «historia como maestra de la vida» sin necesidad de volver a una idea cíclica del tiempo, en cuyo contexto fue acuñada por Cicerón. Esta interpretación metahistórica de la historia es esencial tanto para la política como para la ciencia jurídica, pues permite reconocer fenómenos semejantes bajo formas diferentes y es de gran ayuda para la decisión política; pertenece al momento hermenéutico de la prudencia política.

Hasta aquí, la investigación sobre la historia combina aspectos lineales y repetitivos del tiempo histórico que suponen la unidad y la novedad en un nivel inmanente. Ahora bien, no se debe perder de vista que este tipo de análisis no nos habla de la «verdad de la historia» o del «sentido de la historia»: «el contraste de la verdad pertenece no ya a la historia, sino a la teología de la historia»³², dirá D'Ors.

Por eso toda pregunta por la verdad de una decisión política que construye la historia nunca está definitivamente respondida y siempre queda abierta hasta el mismo día del Juicio Final, es decir, hasta que la historia no quede cerrada en su último instante. La referencia a la verdad o al sentido está fuera de ella misma y, aunque se pueda desvelar parcialmente, no permite una total seguridad ni un juicio exacto o definitivo —a pesar de lo cual, el político siempre tiene que estar orientado a ese juicio—. Sólo entonces los valores morales serán reconocidos como valores históricos. En este sentido, como bien dice D'Ors, la visión cristiana de la historia es una visión ética y no una visión técnica: de éxito y progreso; a diferencia de la visión hegeliana y después marxista, las cuales, efectivamente, establecen la conexión entre la historia y el juicio, pero por modo de asimilación. Es decir, tanto para Hegel como para Marx, todo lo que se hace en la historia es justo. La historia es un progreso necesario, un movimiento imparable hacia lo mejor.

32. A. D'ORS, *o. c.*, 34. También D'Ors se pronuncia a este respecto en *Carl Schmitt en Compostela* (en *De la guerra y de la paz*, Madrid 1954), en donde se refiere al *Katechon* paulino evocado por Carl Schmitt. Su opinión diverge de la del jurista alemán en la medida en que D'Ors piensa que este último momento histórico ha de ser deseado más que retenido.

C. Schmitt, otro de los defensores de la teología de la historia en el mundo jurídico y político contemporáneo³³, hace la conexión entre la decisión política concreta y la verdad, a través de la noción de *Katechon*, dando así el salto a una especie de escatología política.

En el planteamiento de este autor, el acceso al sentido sólo es posible para un «pensamiento histórico» que esté simultáneamente «más acá» y «más allá» del tiempo, es decir, que sea capaz de hacerse cargo de situaciones únicas e irrepetibles, de lo que acontece de modo único, y pueda saber qué hay de eterno en ello.

Encuentra Schmitt esa clave interpretativa en una concepción cristiana de la historia. En ella cada acontecimiento personal e histórico adquiere su sentido definitivo por referencia a los acontecimientos centrales de la historia cristiana: el triunfo del poder del mal por medio de Cristo encarnado. La relación que se establece no es entre el mañana y el hoy —temporal—, sino entre el más allá del tiempo y el ahora —cualitativo—. Parece que el motor y el sentido de la historia son en parte extrínsecos a ella misma. El poder escatológico es el verdadero rector de la historia, dirá Schmitt³⁴, y el saber que le corresponde es la fe.

La conexión entre el «ya» y el «todavía no» de la que hablamos más arriba, entra de un modo preciso en la filosofía política schmittiana, como decía, con el concepto de *Katechon*. Toma el concepto del enigmático pasaje de S. Pablo en la 2 Carta a los Tesalonicenses³⁵, versículos 3-94. Ahí cuenta S. Pablo que antes de la llegada del fin del mundo ha de venir el Adversario, que quiere quitar a Dios de su trono. Realmente, dirá el Apóstol, el misterio de la iniquidad está en acción, sólo falta *que el que ahora lo retiene* sea quitado del medio. Esa fuerza que «detiene», cumple un papel providencial, reprimiendo el espíritu del mal. Se trata de un concepto histórico y de ahí que sea especialmente significativo para la política. En función del *Katechon*, la política queda insertada en un horizonte teológico y ético. Tomás de Aquino, por ejemplo, no concibe la figura del Anticristo al margen de la política. La *potentia secularis*, el poder, sería para él el verdadero instrumento del Anticristo³⁶. Parece que

33. En el ámbito teológico hay muchos más, entre los cuales se encuentra J.L. Illanes, pero también H.U. von Balthasar, B. Forte y un largo etc.

34. Esta afirmación hay que entenderla en el sentido en que habla J. PIEPER en *El fin del tiempo*, Barcelona 1984, 18-19: cuando nos preguntamos desde la filosofía por qué es lo que sucede en la historia, no podemos sólo responder relatando las actividades socio-políticas que acontecen, sino que lo que de verdad acontece en la historia para el hombre es su propia salvación o condenación, lo cual no quiere decir que se pueda identificar en concreto el carácter salvífico o condenatorio de cada acontecimiento. Si la filosofía no se abre a la teología no alcanza el núcleo del acontecer.

35. Cfr. C. SCHMITT, *Drei Stufen Historischer Sinngebung*, en «Universitas», 5 Jahrg. Heft 8, 1950 (927-931).

36. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la 2 Tes*, cap. 2., lec. 2.

al final de la historia se impondrá un pseudo-orden sostenido por un abuso de poder.

Esta representación histórico-política del Anticristo se ha hecho en el siglo XX más verosímil que nunca con los totalitarismos; toda la barbarie de que es capaz el ser humano, la autodestrucción, se percibe con una posibilidad real y concreta³⁷. E. Jünger lo caracterizó en varias de sus obras; entre otras, de un modo muy claro, en *Sobre el dolor*³⁸, como un orden técnico-estatal, frente al cual ofrecía como figura del *Katechon* de que venimos hablando, sin decirlo así expresamente, al *Anarca*. V. Soloviev³⁹, por su parte, lo entiende como un gran espiritualista y asceta, que aparece como un amigo de los hombres que asegura la paz del mundo. No está lejos esta visión de cualquier utopía racionalista. Ahora bien, lo que es indiscutible en todas las imágenes que se ofrecen del Anticristo es que su soberanía consistirá en la persecución de los buenos. ¿Por qué supondrá un orden y no un desorden? Precisamente porque el Anticristo vendrá como un Pseudo-Cristo engañoso.

Esta visión escatológica de la historia supone una dualidad de poderes en el tiempo histórico, a la luz de la cual ha de interpretarse toda posterior división, a saber: la división entre Cristo y Satanás, entre el poder del bien y el poder del mal.

A través de esa dualidad, C. Schmitt, por ejemplo, abre la puerta a toda «discriminación» histórica, presupuesto, en su opinión, de todo verdadero orden político. La negatividad se mantiene también políticamente en la diversidad, en ocasiones, conflictiva.

Por eso, por ejemplo, desde la interpretación teológica de la historia, ha de responderse negativamente a la cuestión acerca de la posible unidad del mundo; ésta no se realizará hasta el final de los tiempos, hasta que Cristo venza definitivamente al Anticristo. En tanto, la discriminación esencial se traslucirá en múltiples y multiformes discriminaciones históricas y, consecuentemente, no habrá lugar para un sólo centro de poder, es decir, un solo centro de ordenamiento del mundo. La unidad política del mundo es la tentación que han tenido siempre los hombres desde Babel.

Como función del *Katechon*, la política queda incardinada en la teología de la historia y es en ese orden donde adquiere su legitimación. La legitimidad histórica del poder político es, hasta cierto punto, teológica, pues consiste en ser capaz de detener el poder del mal en un momento histórico preciso.

La tensión entre más acá y más allá —a la que hemos denominado estructura temporal trascendente— conserva la tensión entre decisión política e

37. Cfr. J. PIEPER, *o. c.*, 119ss.

38. E. JÜNGER, *Sobre el dolor*; seguido de *La movilización total y Fuego y movimiento*, Barcelona 1995.

39. V. SOLOVIEV, *Los tres diálogos y el relato del anticristo*, Barcelona 1999.

historia de la salvación⁴⁰, pero salva la independencia de la instancia religiosa, la iglesia, y la política, el estado.

Así lo dice J.L. Illanes: «Situados en el seno de una historia todavía en curso, el cristiano —y, en general, el hombre, todo hombre— está llamado a enfrentarse con el acontecer, asumiéndolo y orientándolo en y desde su libertad. El creyente sabe que a través de ese empeño no sólo contribuye al nacimiento y desarrollo de las sociedades y civilizaciones, sino también al configurarse de la situación final, escatológica. El modo y la figura con la que el acontecer presente y lo en él realizado confluye en la eternidad se le escapan en muchos aspectos. Pero sabe que entre el tiempo y la eternidad hay salto, pero no vacío»⁴¹.

A la esencia de lo histórico se ordenan en este contexto conceptos como libertad, decisión, singularidad, irrepitibilidad, insustituibilidad, la posibilidad imprevisible de variación, lo singular-individual. Son estas categorías las que diferencian lo propiamente histórico de lo natural-necesario y que a la vez abren la libertad a la trascendencia.

Se entiende que, desde este punto de vista, el orden político está completamente abierto, no descansa en un sistema determinado ni puede prever fórmulas fijas. De ahí que una interpretación cristiana de la historia haya sido compatible con tan diferentes formas políticas concretas.

40. Empleamos esta expresión en el sentido en que se habla de salvación en la nota 27 y no en el sentido en que la emplea, por ejemplo, O. Cullmann, es decir, como conjunto de intervenciones mediante las que Dios va desvelando su plan salvífico; esta concepción lleva a contraponer fe y obras, dando un protagonismo a la fe en detrimento de las obras. Cfr. J.L. ILLANES, *Historia y sentido* 273ss.; y *Tiempo e Historia: una perspectiva teológica, o.c.*

41. J.L. ILLANES, *Tiempo e Historia: una perspectiva teológica, o.c.*