

Dr. Walther Brüning

La filosofía irracionalista de la historia en la actualidad*

EL HECHO de que los principios irracionales tengan un carácter estrictamente general y no sean, de ninguna manera, unidades históricas de un orden superior, es de importancia fundamental para la comprensión de la filosofía de la historia. Uno está inclinado a decir: Un principio generalmente válido, una ley que determina casos individuales es algo atemporal, o supratemporal, en todo caso algo independiente de lo propiamente histórico; por tanto, es algo rígido y el desarrollo mecánico es el prototipo de la realización de tal ley. Por eso, todo lo que se opone a esta racionalidad rígida pertenece a la esfera individual-concreta, real-histórica. Lo irracional con su dinámica y vitalidad, con su desorden y caos tiene que identificarse, pues, con lo histórico. Este es grave error y queremos tratar de destacarlo claramente al exponer las filosofías irracionalistas de la historia en el presente. Así como tiene que diferenciarse, en la esfera de la legalidad racionalmente captable (en el extremo mecanicista), entre la verdadera estructura general, y la realización individual en cada caso, así tiene que introducirse esta diferenciación, en forma exactamente análoga, también, para los principios irracionales de impulsos y de vida. El hecho de que estos principios determinen la individualidad histórica-concreta no en el sentido de decursos mecánicos rígidos, sino más bien en el de impulsos vivos y de movimientos desordenados, no debería seducir para hacer hundir los principios mismos en el movimiento y quitarles su validez general suprahistórica. Existe, por lo tanto, una validez general irracional que se opone polarmente a la validez general racional. Queremos ahora abordar más detenidamente las filosofías de la historia que ponen la primera en el centro.

Desde Heráclito han aparecido siempre de nuevo filosofías irracionalistas en la historia cultural de Occidente. Para la filosofía de la historia de la edad moderna es importante aquí especialmente el Romanticismo. Sus tesis son características en una medida amplia para aquella confusión de motivos irracionales e históricos que hemos mencionado como un peligro de las filosofías irracionalistas de la historia. Desde el punto de vista de la historia cultural debe ser aceptado, naturalmente, tal equívoco de elementos como un simple hecho, pero desde el ángulo

* Fragmento de un capítulo de su obra *La filosofía de la historia en la actualidad*, que aparecerá próximamente. El Dr. Brüning, Profesor Extraordinario de la Universidad Nacional de Córdoba, ha tenido la gentileza de enviarlo especialmente traducido para su publicación en la REVISTA DE FILOSOFÍA (N. de la R.).

filosófico-sistemático es necesaria, en este punto, urgentemente una aclaración y diferenciación. Es muy típico cómo el Romanticismo, en su lucha contra el racionalismo de la iluminación, ataca a éste no sólo desde lo irracional, sino también desde lo histórico. Ambos elementos son absolutamente no-racionalistas, pero esto no quiere decir que tengan que ver algo el uno con el otro. No podemos entrar en detalles aquí sobre esta problemática en el Romanticismo; sin embargo, nuestra consideración de los planteos actuales filosófico-históricos del irracionalismo contribuirá a la elucidación de aquellas cuestiones.

El verdadero precursor del irracionalismo filosófico del presente es Arthur Schopenhauer. Nos detendremos un poco con él, porque en su filosofía, como en ninguna otra anterior o posterior ha encontrado su expresión el principio irracionalista con una unilateralidad y pureza extremas. Schopenhauer no quería saber nada de la filosofía de la historia, porque adjudicó, según la tradición clásica, el carácter de ciencia exclusivamente a la captación de lo general, mientras que veía en la historia sólo el dominio de lo casual e individual. Pero éste no es el punto decisivo que ahora interesa. Importante, para nuestro contexto, es la doctrina de Schopenhauer sobre la voluntad. La voluntad es, para él, un principio general irracional. Es irracional porque le faltan por completo todas las categorías racionales; ya que éstas existen para Schopenhauer sólo dentro del mundo de las representaciones. Es general, porque el *principium individuationis* cae también completamente fuera de su esfera y aquí reside, para la consideración filosófica-histórica, el problema central. Sin individuación, en cualquier grado que sea, no es posible la historicidad. Toda singularidad e irrepetibilidad quedan así necesariamente excluidas. Dentro del mundo de la voluntad de Schopenhauer, cada movimiento debe tener, en último término, la forma de un círculo, no en el sentido de la estructura geométrica clara, sino como un continuo volver sobre sí mismo; pues una línea que progresa históricamente no puede concebirse sin individuación. La teoría de la voluntad de Schopenhauer es de gran importancia para la comprensión filosófico-histórica, porque separa exactamente los dos momentos, el de la irracionalidad por un lado y el de la individualidad, singularidad, historicidad, por el otro. Pero con esto no se quiere decir de ningún modo que la determinación y la relación mutua de estos elementos representen, en Schopenhauer, una solución suficiente desde el punto de vista filosófico. Decisiva es sólo la separación de irracionalidad e historicidad, y la comprensión de su diferencia fundamental. La filosofía de la historia del presente sólo raras veces ve claro en este punto.

Un ejemplo característico de mezcla de motivos irracionalistas e historicistas tenemos en la filosofía de Friedrich Nietzsche¹. Intentaremos destacar las ideas más importantes, de la multitud de sus advertencias (en lo esencial no sistemáticas) sobre este círculo de problemas. El concepto central de la filosofía de Nietzsche, es el de la vida en su fluir irracional, en su plenitud vital, en su desenfreno caótico. Esta vida es destacada, por lo pronto, agudamente de una historicidad estéril y defendida contra ella². Nietzsche se opone a una acentuación demasiado fuerte de lo histórico como lo transcurrido y lo pasado, se opone a un tradicionalismo vacío, que carga al espíritu humano con una inmensidad de datos infecundos. Lo histórico llevado a un extremo es una desgracia; ello destruye los instintos, la inmediatez de la emoción y de la sensación. La fuerza creadora de la vida se limita así y amenaza atrofiarse. La conciencia demasiado grande del saber histórico destruye la viva inconciencia del madurar y devenir. Por eso, a la historia tiene que oponerse lo ahistórico de la vida actual; al recordar exagerado, el poder olvidar.

Así parece que en Nietzsche está diferenciada claramente la vida irracional de la historicidad, y que la segunda tiene que subordinarse como esencialmente negativa al principio general de lo irracional. Pero no podrá pasarse por alto que la polémica de Nietzsche no se dirige contra la historicidad como tal, sino más bien contra un aspecto especial dentro de su complejo total. Pues historicidad y conciencia histórica no significan solamente tener la vista clavada en lo pasado, hacer consciente lo sucedido, sino que significan también el presente histórico vivo y el futuro indeterminado que está en la obscuridad. La oposición, que muestra Nietzsche entre vida e historia se encuentra ya dentro de lo histórico como tensión dialéctica entre pasado, presente y futuro. Y aquí es necesario, otra vez, diferenciar con exactitud. Si se define la vida como un factor histórico, singular, individual, circunscrito exactamente, entonces queda la mencionada dialéctica totalmente en la esfera de lo histórico. Pero si se da al término vida un sentido más irracional, si se lo toma en el sentido de la voluntad de Schopenhauer, como un devenir fluyente, indeterminado, caótico, entonces surge recién la problemática de la relación entre lo irracional-general y lo histórico-concreto, especial. En Nietzsche, no están diferenciados claramente los dos significados

¹ Las teorías filosófico-históricas de Nietzsche se encuentran en los lugares más diferentes en sus obras. Edición de sus obras completas (en alemán), 20 tomos, 1895-1913. Véase también el importante libro

de Karl Jaspers: *Nietzsche*, 1936.

² En la obra *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (De la utilidad y del perjuicio de la historia para la vida)* (1873-4).

del concepto de la vida. Vida se concibe, por un lado, como un devenir informe, dionisiaco; pero, por el otro, el *principium individuationis*, que hace posible lo verdaderamente histórico en su singularidad, se halla también, de alguna forma, dentro de esta vida. Así se puede interpretar la polémica de Nietzsche contra "lo perjudicial de la historia", como un ataque de lo irracional contra lo histórico (o más bien contra un aspecto de lo mismo, a saber el del pasado); o se puede ver en ella una confrontación dialéctica dentro de la esfera histórica misma, precisamente entre los elementos del pasado por un lado, y del presente y futuro por el otro. En todo caso, podemos aquí dejar en tela de juicio esta cuestión. Ella no nos conduce a aclarar la problemática, importante para nuestro contexto, de la relación de lo general-irracional con lo especial-histórico.

Hemos visto en Schopenhauer cómo él separa estrictamente el principio de lo irracional, de la voluntad frente al *principium individuationis*. Y en la totalidad de su filosofía este último se subordina de tal forma a lo general, que no le es posible llegar a una verdadera filosofía de la historia. La dinámica general con sus procesos circulares está demasiado en primer plano. En Nietzsche, están mezclados los dos aspectos de lo irracional-general y lo histórico-especial dentro del concepto de la vida. No debe entenderse mal: no es cosa de objetar que los dos entren en una unión esencial, esto debe ser exigido incluso, esta unión desempeña, en la historia de la filosofía ya desde Platón, un papel central, en el problema de la participación, dentro del marco más amplio de la relación de lo general con lo especial. Pero unión no es mezcla. Antes de que se pueda llegar a una unión de dos elementos, tiene que ser posible separarlos claramente desde el punto de vista filosófico y este no es el caso, en Nietzsche, y tampoco en los otros pensadores irracionalistas del presente.

Enfrentemos todavía más detenidamente el concepto de vida en Nietzsche y sus relaciones con historicidad e individualidad. El concepto de la vida está determinado, decididamente, desde la voluntad de Schopenhauer. Vida es fluir dionisiaco, irregular, "caos incandescente"³, lleno de fuerzas vitales y de mutabilidad ilimitada. Se la concibe totalmente en oposición a lo rígido fijo, abstracto, como el mero devenir, como un proceso eterno, como lo completamente movable. Se venera a Heráclito como precursor de esta interpretación de la vida, y se rechaza el concepto de un ser opuesto al devenir, como eleático. "No se debe aceptar ningún ser"⁴. En Schopenhauer se ha mostrado que un mero devenir tomado

³ Obras, tomo XII, p. 343.

⁴ Obras, tomo XVI, p. 168.

como principio general, sin posibilidad de individualizarse histórico-concretamente, se entrega necesariamente a un proceso circular. Pues, sin el *principium individuationis* no es posible el paso a la línea, a lo singular, a lo histórico. Nietzsche no excluye rigurosamente de su concepto de la vida el principio de la individuación. Pero un signo evidente del hecho de que desempeña, por lo pronto, un papel muy subordinado, es la teoría de Nietzsche del eterno retorno de todo lo igual. Con una acentuación más fuerte del elemento individual no sería compatible una tal doctrina; ésta significa un triunfo de lo general sobre lo especial. Hemos dicho antes que en la filosofía de la historia moderna y contemporánea, la figura del círculo no encuentra ninguna aplicación como principio de explicación para el desarrollo total histórico, salvo pocas excepciones. En la doctrina del eterno retorno tenemos una tal excepción; no obstante, hay que considerar esta doctrina, en Nietzsche, en su entretimiento dialéctico con contraposiciones complementarias, lo que le resta algo de su agudeza. En contraste con la concepción de un desarrollo histórico en el sentido de un avanzar continuo y de un desenvolvimiento cada vez nuevo de sucesos singulares (según la imagen de la línea), el eterno retorno significa, según Nietzsche, que en muy grandes períodos de tiempo, en el “gran año del devenir”⁵, todo se repite una infinitud de veces (con lo cual se introduce la figura del círculo como modelo). Todos los sucesos están determinados, de esta manera, estrictamente, y se advertirá en eso, por lo pronto, una contradicción con las presuposiciones irracionalistas dionisíacas en la filosofía de la vida de Nietzsche. Una ley fija invariable se opone al fluir vivo del devenir. De hecho, puede observarse en Nietzsche, en el pensamiento del eterno retorno, una cierta tensión dialéctica⁶. Por un lado Nietzsche, trata la repetición constante casi en el sentido de una ley natural mecánico-causal y se empeña en demostrarla estrictamente desde presuposiciones científico-naturales: “El principio de la conservación de la energía exige el eterno retorno”⁷. Por el otro lado, interpreta su teoría más bien desde presuposiciones irracionalistas y entonces se opone a que se considere la repetición en un sentido rígidamente legal, natural, demasiado claramente definido. El desprecia los “organillos de manubrio” que hacen del eterno retorno “siempre la misma cantilena”⁸. El movimiento circular no debe tomarse aquí (como en todas las interpretaciones irracionalistas de la historia) en un sentido demasiado geométrico. Movimiento circular no significa, en este con-

⁵ *Obras*, tomo VII, p. 321.

⁷ Nietzsche, *Obras* XVII, p. 398.

⁶ Véase: Jaspers. *Nietzsche*, pp. 310-311.

⁸ *Obras*, VI, p. 317.

texto, el pasar por un círculo exactamente redondo, acompasado; sino que sólo significa el volver sobre sí mismo en cualquier forma. "Creemos en la necesidad absoluta en el universo, pero cuidémonos de afirmar de una ley, cualquiera que ella sea, que domina en el universo como una propiedad eterna del mismo."⁹ Cualquiera solidificación racionalista tiene que evitarse. Ningún orden causalista ni finalista puede derivar como esquema rígido de la idea del eterno retorno. "El caos del universo, como exclusión de cualquiera finalidad, no está en contradicción con la idea del movimiento circular: éste es una necesidad irracional."¹⁰ Pero de esta interpretación irracionalista y caótica del movimiento circular, no se sigue (y con esto llegamos otra vez a nuestra problemática propiamente filosófico-histórica) que se hayan introducido en ella, de alguna manera, elementos históricos. La disolución del orden fijo racionalista en un fluir irracional no tiene que ver absolutamente nada con la historicidad; en este punto, nos quedamos completamente dentro del dominio de lo general, lo que se pone en evidencia por la figura del movimiento circular (ya ocurra que sea tomado más en el sentido claramente geométrico o más en el sentido de lo caótico fluyente).

Pero, aunque el papel del movimiento circular, en el filosofar de Nietzsche, es muy grande, no es su última palabra sobre la historia. La idea del eterno retorno no es una tesis sistemática concluyente sobre la realidad histórica. Ella está entretrejida, en la obra total de Nietzsche, dialécticamente, con otros aspectos opuestos. El más importante de ellos es la teoría del superhombre. Ahora aparece un elemento individualista que por su tendencia fundamental se opone estrictamente a cualquiera generalidad, legalidad, necesidad, a cualquiera repetición. Aquí tienen su raíz, singularidad e irrepetibilidad, unicidad e historicidad. Según esta teoría, es el gran hombre singular, fuerte, libre el que determina esencialmente la historia¹¹. El fin de la historia está en los "grandes ejemplares". Esta fuerte acentuación del superhombre lleva a Nietzsche a un

⁹ *Obras*, XII, p. 60.

¹⁰ *Obras*, XII, p. 61.

¹¹ Johannes Thyssen ha señalado con razón que esta tesis filosófico-histórica de Nietzsche es más una exigencia para el futuro que una interpretación de la historia hasta ahora, "que la concepción de Nietzsche sobre el gran hombre descansa originalmente en la dimensión de lo éti-

co-normativo y no en la histórico-filosófica, fáctica". (Thyssen: *Geschichte der Geschichtsphilosophie*) "Historia de la filosofía de la historia", pp. 137-8. Pero con esto no está superada la contradicción dialéctica frente a la idea del eterno retorno, pues éste se refiere tanto al futuro como al pasado.

individualismo sin límites. Son los menos, los selectos, los que solamente valen. Los otros, la muchedumbre, son los "demasiado muchos", que para los grandes pueden ser solamente medio y material. Sin embargo, hay en Nietzsche (sin contar la idea del eterno retorno, que tomado en serio, excluye un verdadero libre autodesenvolvimiento del individuo), también enunciados que limitan ampliamente el extremo individualista. "Somos capullos en un árbol", dice él, una vez, y "el individuo mismo es un error."¹² Así está puesto otra vez lo singular en una conexión más grande, por la cual es llevado. La vida general y el hombre singular, histórico concreto están entretnejidos dialécticamente en la filosofía de la historia de Nietzsche. "En efecto, Nietzsche no es individualista ni tampoco se ha perdido en una totalidad. La alternativa y la problemática que surge de ella no le son adecuadas."¹³ En relación estrecha con la teoría del superhombre se encuentra otra idea que está también en oposición dialéctica con el eterno retorno: la voluntad de poder. La "esencia interior del ser", y por ende la esencia de la historia, es voluntad de poder¹⁴. Para nuestro problema filosófico-histórico podemos decir: Según esta interpretación, historia es acción creadora, es formación, proyecto, constitución, es deseo de ejercer el poder, mantener el poder, aumentar el poder. El hombre no es sólo un ser determinado desde la eternidad, que acepta afirmativamente el *fatum* necesario, inevitable, sino que es el hacedor y creador, el que valora y revalora, el que forma su mundo y a sí mismo.

No podemos perseguir más detenidamente los diferentes motivos dialécticos de la concepción filosófico-histórica de Nietzsche. Decisiva es, sin embargo, la fuerte impregnación de la concepción de la historia, por lo irracional general. La vida dionisiaca, con sus procesos de repetición circular-caóticos, está en primer plano. Lo verdaderamente histórico no puede expresarse aquí en forma auténtica. Pero, por ser Nietzsche de sobra un pensador moderno, le es imposible hacer del pensamiento del eterno retorno la única base de su filosofía de la historia. La realidad histórica en su singularidad concreta se abre camino en ciertas tesis dialécticamente opuestas (de las cuales debimos escoger sólo las dos más importantes)¹⁵. Encontraremos en los siguientes pensadores problemáticas muy similares.

¹² *Obras*, XII, p. 128.

¹³ Jaspers: *Nietzsche*, p. 374.

¹⁴ *Obras*, de Nietzsche XVI, p. 156.

¹⁵ El carácter moderno de las ideas del superhombre y de la voluntad de poder

frente a la idea en el fondo antigua del retorno circular, ha señalado especialmente Löwith: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* ("Historia universal y suceso de salvación"), 1953, pp. 200-204.

Es típico en la filosofía de Henri Bergson¹⁶ (y esto vale en principio para todas las concepciones, que parten de la primacía acentuada de lo general), que los aspectos filosófico-históricos pasan ampliamente al segundo plano. Esto puede sorprender a primera vista, pues Bergson es el representante de la vida contra lo muerto y rígido, de lo orgánico contra lo inorgánico y sin vida, del movimiento activo contra la estática pasiva y, se desearía agregar, de lo histórico-concreto contra lo abstracto-general. Queremos mostrar, en lo que sigue, que, tomado estrictamente, no es justo agregar en tal conexión este último par de conceptos. Y así obtendremos otra vez una confirmación de nuestra tesis, según la cual el camino de lo general-razional a lo irracional no conduce a la vez a la historia, sino que uno se queda aquí absolutamente en el dominio de lo generalmente válido, y de que es, por esto, filosóficamente de gran importancia el diferenciar estrictamente entre los dominios de lo irracional y de lo histórico-singular. El pensar de Bergson está determinado, pues, totalmente por la primacía de lo irracional. Su concepto central es el de la vida. Vida es, para él, actividad creadora, élan vital, dinámica pura, fluir incesante, "durée réelle", movimiento libre, continuidad unitaria. Todas estas determinaciones deben entenderse partiendo de la oposición de Bergson a las direcciones mecanicista-materialistas, que en su juventud estaban en florecimiento. Así, se opone a un determinismo rígido, sin vida, que deja hundir toda la libertad creadora en una legalidad necesaria, muerta. Lucha contra la sistemática fija de formas racionalistas que suprime los impulsos vivos de la verdadera realidad profunda. También rechaza la interpretación de la realidad determinada por el mero intelecto; éste se inclina a dividir todo en partes discontinuas, a someter todo a sus prejuicios, tomados del espacio. Frente a ello, hay que captar, con ayuda de la intuición, el devenir continuo que representa la esencia propia del mundo. Ahora bien, si preguntamos por este planteo desde el aspecto filosófico-histórico, entonces hay que decir, por lo pronto, que a la posición, que combate Bergson, falta sin duda esencialmente el elemento histórico. Un realismo determinista que se apoya en un sistema rígido de conceptos invariables y que ve todo movimiento sólo desde el punto de vista mecanicista, no puede hacer justicia, por cierto, a la historicidad. Pero, ¿y la concepción misma de Bergson? Una tesis, que niega cualquier posición racionalista ahistórica, ¿está por ello de-

¹⁶ Bergson no ha escrito una filosofía sistemática de la historia. Lo más importante sobre este dominio se encuentra en *La evolución creadora*, 1912; *Materia y memoria*, 1908; *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, 1933.

terminada necesariamente por lo histórico? Bergson dice: vida es puro fluir. Pero puro fluir, puro movimiento como tal no es aún historia; historia es movimiento dirigido, irreversible, irrepetible; un puro fluir no es suficiente. Bergson enseña que vida es continuidad permanente. Pero la mera continuidad no es capaz de fundar la historia. La historia no puede pensarse sin discontinuidad, ella necesita, por lo menos, un comienzo y un fin (aun cuando se pongan los dos en lo infinito), en otro caso no se puede hablar estrictamente de singularidad e irrepetibilidad. Naturalmente, el desarrollo histórico también requiere un mínimo de continuidad interior, de lo contrario, se disuelve en puntos sin conexión. Pero una continuidad pura no deja ningún lugar a lo histórico. Bergson defiende la tesis de que vida es movimiento continuo, detrás del cual no se encuentra ningún portador sustancial. Pero un mero movimiento sin ningún portador individual no puede nunca tener verdadero carácter histórico. Sobre el término sustancial puede discutirse aquí. Si se aproxima el concepto de sustancia demasiado al de la sustancia material, entonces, desde el punto de vista de una filosofía determinada más espiritualmente, se lo rechazará por cierto. Pero la opinión de que sustancia tiene necesariamente un carácter material, es a todas luces un prejuicio. Si se prescinde de esta interpretación materialista, debe exigirse para un proceso verdaderamente histórico un portador sustancial; es decir, una sustancia individual (no importa de cuál dimensión) que se muestre, frente al mero movimiento, a lo menos como relativamente permanente. Así visto, en el irracionalismo de Bergson no hay ningún lugar para el verdadero momento histórico. Sin embargo, tenemos que confesar que no hemos sido del todo justos con Bergson; hemos estilizado su filosofía algo en dirección hacia un irracionalismo puro. En realidad, hay en él algunos planteos que limitan la posición extremadamente irracionalista. Pero debe decirse ya ahora, que estos elementos que conducen a una auténtica historicidad, quedan aquí en el fondo como meros agregados. No están unificados filosóficamente en una totalidad con el planteo irracionalista. Elementos históricos e irracionales se mezclan sin clara diferenciación.

Pues bien, queremos ahora elegir algunas de las ideas sobre historia en Bergson. Una es, por ejemplo, la acentuación de la estructura de espiral de la historia. Si se representa una filosofía del puro fluir, del puro movimiento sin portador sustancial, entonces la consecuencia natural, es la suposición de la figura del proceso circular para el desarrollo his-

tórico. Pero Bergson, dice expresamente¹⁷, que él tiene por más justa la imagen de la espiral. Ahora bien, la espiral es una unión de círculo y línea. Una tal tesis presupone, pues, la verdadera línea; es decir, irreversibilidad, irrepitibilidad, singularidad, discontinuidad (comienzo y fin). Pero éstos son todos elementos que no pueden encontrarse en un irracionalismo puro. En varios otros lugares destaca Bergson precisamente la irrepitibilidad, la irreversibilidad¹⁸ del desarrollo universal. Particularmente acentúa, en este contexto, la importancia de la memoria y de la conservación del pasado. "De este sobrevivir del pasado resulta la imposibilidad para la conciencia de recorrer dos veces el mismo estado."¹⁹ Esto es verdadera historicidad y ella está destacada, en Bergson, especialmente en oposición a la ahistoricidad, que caracteriza en principio a la materia. También en este planteo hay, pues, un elemento histórico-concreto, que está en contradicción con el flujir informe, con el élan vital meramente irracionalista. Una problemática parecida resulta de la posición del individuo en el total de la corriente vital. Schopenhauer, más consecuentemente irracionalista, ha excluido totalmente el "principium individuationis" de la esfera de la voluntad, porque vio con razón que hay que diferenciar, de una manera filosóficamente estricta, entre la vida general fluyente y la individualidad singular concreta. En Bergson, los dos principios se mezclan más fuertemente y de esto resultan tensiones dialécticas. Por un lado, Bergson designa como una tendencia fundamental de la vida, el individualizarse, el constituirse en sistemas cerrados, naturalmente aislados²⁰. Por otro lado, atribuye a la individualidad sólo un valor pequeño frente al conjunto general de la vida. La sustancia propiamente esencial es, a pesar de todo, la actividad de la vida en el élan vital. La individualidad amenaza ser absorbida, finalmente, por

¹⁷ *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (edic. al.), 1933, p. 291.

¹⁸ El término irreversibilidad no significa, en sentido propio, exactamente irrepitibilidad sino, más bien, la imposibilidad del volver hacia atrás. Esto no es de ninguna manera lo mismo. Pues un proceso circular puede ser también irreversible (en este caso, tiene que desarrollarse siempre en la misma dirección), pero por esto no es irrepitible, pues se repite siempre de nuevo. Esta falta de claridad ha hecho surgir mucha confusión. Pero si se conoce la diferencia exacta de los conceptos, entonces cabe usar, naturalmente, los dos

términos en relación y complementación estrechas. Para Bergson irreversibilidad significa irrepitibilidad. Véase, por ejemplo: *L'Evolution creatrice* (texto francés). ¹⁹ *Evolución creadora* (edic. al.), véase empero la crítica de Collingwood: *Filosofía de la historia* (edic. al.), 1935, pp. 198-200.

²⁰ Véase: *Evolución creadora*, p. 21. Véase también: La defensa bergsoniana de la libertad frente a todas las formas del determinismo: "Tiempo y libertad", (edic. al.), 1911, especialmente capítulo III, p. 110 ss.

las fuerzas irracional-universales. Es evidente que, con esto, la historicidad está puesta de nuevo en peligro²¹.

No es ninguna casualidad que la filosofía de la historia desempeñe en Bergson un papel secundario. Su pensar está determinado decisivamente por la filosofía de la vida, donde la vida es, sobre todo, un factor irracional²². La concepción del desarrollo histórico de Bergson está formada esencialmente por la primacía de lo general-irracional. Es cierto que lo singular-histórico no está olvidado por completo y es también conocido correctamente en su carácter fundamental, pero no está destacado filosóficamente con claridad respecto de la esfera de lo general y, por esto, no puede desenvolverse plenamente.

Algunas perspectivas interesantes para la filosofía irracionalista de la historia en la actualidad también nos dejan entrever las obras de Ludwig Klages²³. Este filósofo se apoya en las cuestiones esenciales en Nietzsche, pero es más consecuente que éste dentro de la esfera de lo irracional-ahistórico, del devenir dionisiaco²⁴. Es muy característico, en este sentido, que rechaza estrictamente la doctrina de Nietzsche sobre la voluntad de poder. Hemos visto, que se muestran precisamente en esta doctrina planteos que pueden conducir a una verdadera historicidad frente a la mera dinámica irracional. Para Klages, Nietzsche ha echado a perder su idea original de la vida dionisiaca como vitalidad pura, y ha entremezclado la vida con elementos racionalistas que no tienen nada que ver con ella. Pues Klages es el representante de una oposición radical entre la vida y el espíritu. El espíritu es el adversario de la vida y del alma, destruye la armonía original de lo viviente. Pero la vida se puede com-

²¹ Esta ambivalencia en Bergson entre lo irracional y lo individual fue vista ya por Troeltsch con razón: *Der Historismus und seine Probleme* ("El historicismo y sus problemas"), pp. 141, 634, 635, 640, 642. Por ejemplo, dice en la p. 642: "Pero la esencia del verdadero yo y de la personalidad, como se origina en la corriente de la vida, no está concebida por Bergson en la plena claridad de un significado metafísico...".

²² Hay también una así llamada filosofía de la vida, donde vida es esencialmente una magnitud histórica; éste es el caso de Dilthey, en él cabe hablar pues mejor (con O. F. Bollnow) de una "filosofía de

la vida histórica". Es cierto que ambas concepciones de la filosofía de la vida se entremezclan en la historia de la filosofía, pero su concepto de vida es en su raíz fundamentalmente diferente.

²³ Su obra más importante: *Der Geist als Widersacher der Seele* ("El espíritu como adversario del alma"), 1929-1932. Además: *Vom Kosmogonischen Eros* ("Del eros cosmogónico"), 1922, *Der Mensch und das Leben* ("El hombre y la vida"), 1944.

²⁴ Véase el juicio de Klages sobre Heráclito: *Der Geist als Widersacher der Seele*, 1932, p. 853 ss. "Heráclito descubrió la realidad y encontró para su descubrimiento la fórmula válida del pantarei".

prender sólo desde lo dionisiaco, como plenitud orgiástica, como cambio continuo, como proceso ondulante. Todas las determinaciones irracionales están totalmente en primer plano: lo cósmico-terrenal, lo vital e inconsciente, los instintos y la sensualidad, corazón y sentimiento, lo maternal y femenino, lo pático y pasivo, el brotar creador y la oscuridad mística. Ninguno de estos conceptos lleva en sí mismo un carácter histórico y así, en Klages, la historia no desempeña ningún papel positivo. La vida es esencialmente ahistórica. La historia universal es determinada por la irrupción del espíritu en el suceso de la vida. "La historia de la humanidad nos muestra en el hombre y sólo en el hombre, la lucha hasta la muerte entre la vida difundida universalmente y un poder que se encuentra más allá de espacio y tiempo: se lo llama el espíritu."²⁵ El camino de la creciente civilización y racionalización de la humanidad, que se suele designar como progreso, es en realidad el triunfo del espíritu abstracto, rígido, en última instancia estéril, sobre la vida verdadera, triunfo que amenaza conducir a una destrucción total de todo lo viviente²⁶. Lo histórico como acción y formación, como resolución, voluntad y consumación, como actividad libre y fuerza creadora es lo opuesto completamente al concepto de vida de Klages. El postula la vuelta a lo original-ahistórico como exigencia categórica. Debemos, según él, encontrar de nuevo al camino hacia los acontecimientos originales de la naturaleza y unirnos místicamente con la vida dionisiaca del universo. Debemos abandonar el camino del espíritu, de la voluntad, de la individualidad formada, de la historicidad singular-concreta, a favor del devenir irracional universal.

Sin embargo, también en Klages, el verdadero elemento histórico no está excluido totalmente de la filosofía, pero surge sólo del encuentro del espíritu destructor con la vida; no tiene función positiva. La auténtica realidad es la vida circularmente fluyente y ondulante en sí misma. Historia es equivocación y caída.

Si tratamos ahora como último representante de la filosofía irracionalista de la historia en la actualidad a Max Scheler²⁷, entonces tenemos que hablar sobre todo de su último período; pues Scheler ha

²⁵Klages, *Vom Kosmogonischen Eros*, p. 44.

²⁶Véase también: Klages *Der Mensch und das Leben*, 1944, especialmente pp. 32-33.

²⁷Las obras completas de Scheler están publicándose en Berna. Los más importantes trabajos para la filosofía de la his-

toria son: *Die Wissensformen und die Gesellschaft* ("Las formas del saber y la sociedad"), *Die Stellung des Menschen im Kosmos* ("El puesto del hombre en el cosmos"), *Mensch und Geschichte* ("Hombre e historia").

trabajado en su metafísica influida por el irracionalismo tan sólo en sus últimos años y por su muerte temprana, no pudo elaborarla totalmente. Recuerda primeramente a Klages, el hecho de que Scheler habla de un protodualismo de espíritu y vida de espíritu e impulso. La verdadera realidad es, también para él, de naturaleza irracional. El impulso es la fuerza original, emocional e instintiva del ser, la que empuja el desarrollo del mundo y de la historia. Opuesto a ella está la esfera de lo espiritual. Pero el espíritu no puede derivarse, de ningún modo, del impulso. No es un producto, un mero fenómeno secundario de la vida, si no es en su esencia, completamente independiente de ésta. Sin embargo, el espíritu no llega a ser en Scheler, el adversario de la vida, como en Klages, sino que se pone a su lado complementándola. La tesis más importante de Scheler sobre la relación de espíritu e impulso es la de la impotencia fundamental del espíritu. "La teoría clásica adolece, en todos lados y siempre del mismo error, al suponer que el espíritu y la idea poseen una fuerza original."²⁸ "Originalmente el espíritu no tiene ninguna energía propia."²⁹ Si bien Scheler mantiene, en principio, la equivalencia de los dos polos, espíritu e impulso, no obstante da con aquella tesis, una preponderancia especial al último. "Lo más poderoso que hay en el mundo son los centros de fuerza del mundo inorgánico que son 'ciegos' para las ideas, formas y estructuras, y que constituyen los puntos de actividad inferiores de aquel impulso"³⁰. Es cierto que, frente a ello, el espíritu tiene la posibilidad de presentar al impulso ideas, de mostrarle órdenes esenciales, valores y estructuras, de influir sobre él y conducirlo de este modo; pero por sí mismo no puede, en el fondo, realizar nada. La fuerza propiamente determinante no es, pues, un poder espiritual de orden y ley, la que forma al caos, sino que es más bien, un protoimpulso caótico, al cual el espíritu trata, posteriormente, de limitar y conducir con sus débiles medios. "No es la ley la que está detrás del caos, de la casualidad y arbitrariedad en el sentido ontológico, sino que es el caos el que se encuentra detrás de la ley la que posee un carácter formal-mecánico."³¹ Ahora bien, esta teoría general cósmico-ontológica tiene validez, en lo especial, también para la historia de la humanidad. También en ella es

²⁸ *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928, p. 47.

²⁹ *loc. cit.*, p. 78.

³⁰ *loc. cit.*, p. 77.

³¹ *loc. cit.*, p. 78.

el impulso el verdadero factor de poder. Scheler se adhiere al principio de Karl Marx, según el cual ideas que no tienen en su apoyo intereses y pasiones —y esto significa, fuerzas que se originan en la esfera vital e impulsiva del hombre—, suelen ponerse en ridículo irremediablemente en la historia universal³². Pero esto debe bastarnos para la caracterización de la relación entre espíritu e impulso en Scheler y de la primacía del último, por lo menos, según el aspecto de la fuerza³³.

Lo que nos interesa ahora más es, otra vez, la pregunta por lo histórico como tal. Si consideramos primero el impulso en sí mismo, no puede encontrarse nada semejante a una historicidad legítima. El impulso es, análogamente a la voluntad de Schopenhauer, un instinto ciego, un fluir caótico, una actividad sin dirección. Por el otro lado, se halla el espíritu cuyos elementos más importantes son estructuras generales de esencia, legalidades, valores y normas³⁴. Aunque Scheler habla mucho del significado decisivo de la persona y de la existencia individual, no obstante, falta en el fondo en su planteo el lugar sistemático para el 'principium individuationis' y con esto, para los elementos históricos de la singularidad e irrepitibilidad. Sobre esto, dice Ludwig Landgrebe con razón: "El hombre, en su facticidad histórica es (para Scheler), visto metafísicamente, el lugar indiferente en su facticidad, en el cual se desarrolla el drama dentro del protoser escindido dualísticamente. El esquema de esta explicación del mundo es en realidad teleológico... Pero si se tiene en cuenta como carácter más profundo de la facticidad histórica, la inseguridad del futuro, el hecho desnudo del encontrarse en esta situación en cada caso, no pudiendo conocer de antemano un fin, entonces se ve que en ésta como en cualquier otra construcción teleológica, está suprimido... precisamente este carácter."³⁵ Así se confirma, en Scheler, lo que hemos encontrado ya en otros representantes de la filosofía irracionalista de la historia: una acentua-

³² *loc. cit.*, p. 80.

³³ La primacía de fuerza del impulso con sus factores instintivos y emocionales pueden también justificar que Scheler esté aquí tratado como representante del irracionalismo. Si se acentúa más otros aspectos de su obra (y sobre períodos anteriores de su desarrollo), entonces se le puede considerar también como personalista o filósofo de la esencia. Elementos de estas dos últimas direcciones se han

conservado también en su período posterior.

³⁴ La falta del elemento verdaderamente histórico en el concepto de espíritu de Scheler la señala ya Fritz Kaufmann: *Geschichtsphilosophie der Gegenwart* ("Filosofía de la historia del presente"). 1931, p. 105.

³⁵ Ludwig Landgrebe: *Philosophie der Gegenwart* ("Filosofía del presente"), 1952, p. 46.

ción demasiado fuerte de los factores del fluir irracional, del impulso, del devenir, de la vida, hace pasar la historicidad a segundo plano³⁶.

La protesta de la filosofía de la vida contra el racionalismo ahistórico, con sus formas y legalidades fijas, generales, supratemporales, no conduce a una verdadera historicidad, sino que queda en la esfera de lo general. Lo racional e irracional son dos polos opuestos y, no obstante, relacionados mutuamente dentro de lo generalmente válido. La esfera de lo especial, de lo histórico-singular debe diferenciarse, en principio, frente a aquello.

(Traducción del alemán de *Katrin Goecke*).

³⁶ Algo muy análogo podría mostrarse también en José Ortega y Gasset.