

EUSEBI COLOMER Y LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

JOSEP MONSERRAT MOLAS
Universidad de Barcelona

RESUMEN: En este artículo se pretende mostrar cómo Eusebi Colomer dedicó una atención especial también a la cuestión de la historia. Para Colomer las *filosofías de la historia* han sido un error y la cuestión que las origina sólo puede ser resuelta en la *teología de la historia*. Se presenta, también, cuál es la fuente principal de esta concepción y cómo la varía radicalmente. En este trabajo se plantea una aproximación a través de su obra y el objetivo es advertir que Eusebi Colomer prestó una atención especial a la historia como objeto de reflexión.

PALABRAS CLAVE: Eusebi Colomer, Filosofía de la Historia, Teología de la Historia.

Eusebi Colomer and the Philosophy of History

ABSTRACT: This article intends to show that Eusebi Colomer also dedicated a special attention to the question of history. For Colomer, the *philosophies of history* have been erroneous, and the question that originates from them can only be resolved in the *theology of history*. What the main source of this conception is and how Colomer would change it radically are also presented. An approximation of Colomer's thought is given in this work, whose objective is to show that Eusebi Colomer paid a special attention to history as object of reflection.

KEY WORDS: Eusebi Colomer, philosophy of history, theology of history.

Los estudios y la memoria sobre Eusebi Colomer han remarcado de manera destacada su dedicación a la historia de la filosofía. Podemos citar, por ejemplo, los artículos y notas publicados inmediatamente tras su muerte, donde tal dedicación, conjuntamente con su profundo cristianismo, aparece de forma unánime (Alcoberro, 1997; Batllori, 1998; Gordo, 2002; Lluís Font, 1997 y 2003; Monserrat, 1998; Sales, 1997 y 1998 —y ya antes, en la miscelánea de homenaje, Torralba, 1994)—. Ramon Alcoberro habla de él como de «un filòsof cristià i un professor jesuïta amb una obra considerable que porta impresa la marca de la casa» (Alcoberro, 1997, 175). Javier Monserrat dice lo siguiente: «Por ello vemos en Colomer, ante todo, un cristiano que buscó en la historia de las ideas aquel patrimonio de preguntas y de respuestas que pueden permitirnos vivir con mayor profundidad la vida, y la vida comprometida con la fe cristiana. Fue, ante todo, un historiador que siempre se esforzó en ayudarnos a entender que la historia es maestra de la vida. Si esto es siempre así, mucho más lo es cuando se trata de historia de las ideas. Y este magisterio está presente en todas las páginas de la obra científica de Colomer. Su obra historiográfica no es sólo historia. Es también un diálogo sentido, respetuoso, incluso reverencial, con ese portentoso mundo de filósofos y pensadores a cuyo estudio entregó la vida» (Monserrat, 1998, 338-339)¹.

¹ Cf. el texto de Colomer: «Tan sols, a partir d'aquest diàleg amb l'altre, és capaç l'home d'arribar a ser ell mateix i de realitzar autènticament la seva pròpia existència. La filosofia,

Los tres volúmenes de *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, sus trabajos sobre filosofía medieval y del renacimiento, y la dedicación a Teilhard de Chardin justifican suficientemente esta caracterización. Valga como muestra, también, el testimonio de aquellos que han dedicado una atención especial a su pensamiento:

«Com a historiador de la filosofia, en línia amb la millor historiografia filosòfica, estava igualment allunyat de l'escepticisme i el dogmatisme clàssics: de l'escepticisme, que considera la història de la filosofia com una rapsòdia de les fantasies i les ocurrències dels filòsofs, sense altre interès que el de satisfer una curiositat que podríem qualificar de "turística"; i del dogmatisme, que exclou d'aquella rapsòdia una determinada escola, la que estaria en possessió de la veritat i des de la qual es podria jutjar totes les altres.

»Estava també igualment allunyat de dues formes modernes d'escepticisme i de dogmatisme, que acostumen a presentar-se abillades amb el prestigi de la consciència històrica: en podríem dir "historicisme relativista" i "historicisme especulatiu". El primer tendeix a reduir les filosofies a simple reflex del medi en què es produeixen; el segon vol fer creure que hi ha un procés necessari en la història de la filosofia —lineal o dialèctic, tan se val—, i que aquesta desemboca en l'apoteosi de l'últim filòsof (Auguste Comte o Hegel, per exemple), l'únic que estaria en possessió de la veritat rodona.

»Enfront d'escepticismes i de dogmatismes —clàssics o moderns—, que en la pràctica suposen la negació de la filosofia o la negació de la història, Eusebi Colomer pensava que la història de la filosofia és una successió imprevisible de creacions i de crisis, d'aprofundiments i de repeses, de renaixements i de vies mortes, amb un desenvolupament mai acabat, que és el resultat de la conjugació de les iniciatives lliures dels individus, d'una certa dinàmica interna de les doctrines, i dels condicionaments de cada època i de cada situació. Un desenvolupament que pot ser narrat, que té una certa trama argumental i que s'assembla a un inacabable diàleg platònic, on els personatges són els diversos filòsofs, considerats quasi com a contemporanis. I de la mateixa manera que el pensament de Plató no és adequadament expressat per cap dels personatges d'un diàleg, sinó que és el saldo de tot el diàleg, així la veritat de la filosofia no és adequadament expressada per cap dels filòsofs en exclusiva, sinó que és el saldo de tota la història de la filosofia, assumida reflexivament i críticament» (Pere Lluís Font, 1997, 182-183; cf. Pere Lluís Font, 2003, 8-9).

Aun así, quizá sería necesario añadir alguna nota más, enfatizando el sentido de las siguientes palabras del propio Eusebi Colomer: «La filosofía es un concepto históricamente realizado. Por ello, la pregunta por su esencia nos remite a la historia». Colomer no dice «a su historia», es decir, a la historia de la filosofía, sino «a la historia»². En este artículo se pretende mostrar cómo Colomer

ben entesa, no és altra cosa que la realització reflexa i, després, de l'expressió conceptual i sistemàtica d'aquest diàleg, que constitueix la mateixa existència de l'home. Aquest seria, doncs, el sentit més profund de diàleg: quelcom que coincideix, en definitiva, amb el mateix ésser de l'home». COLOMER, E., *Església en diàleg*, Barcelona: Nova Terra, 1967, p. 18.

² *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, vol. I, «Introducción», p. 13. O forzando lo que dijo Pere Lluís Font en el Symposium dedicado a la obra de Colomer en la cátedra Ferrater Mora de la Universitat de Girona en 2003: «La història de la filosofia s'ha de fer amb molt poca filosofia de la història». «Muy poca» no quiere decir «ninguna»: aquí se justifican estas páginas.

dedicó una atención especial también a la cuestión de la historia. Sostendremos que para el P. Colomer las *filosofías de la historia* han sido un error y que la cuestión que las origina sólo puede ser resuelta en la *teología de la historia*. Procuraremos, también, ver cuál es la fuente principal de esta concepción y cómo la varía radicalmente. La aproximación que se plantea en este trabajo resulta de una labor a través de la obra de Colomer tal y como ahora disponemos de ella y el objetivo es advertir que también Eusebi Colomer prestó una atención especial a la historia como objeto de reflexión.

1. LA HISTORIA COMO OBJETO DE REFLEXIÓN

Esta dedicación a lo que podríamos denominar por ahora «filosofía de la historia» no se le escapa a nadie que conozca el libro de Eusebi Colomer, *Hombre e historia*, publicado por Herder en Barcelona el 1962. Pero esta obra se ha tenido poco en consideración. Entre los estudios sobre Colomer, la citan Pere Lluís Font (1997, 2003) y Miquel Batllori (1998), y no dicen nada, más allá de la referencia bibliográfica si es el caso, por ejemplo Alcoberro (1997), Gordo (2002), Monserrat (1998) y Torralba (1994 y 1998).

Pere Lluís Font cita el libro *Hombre e historia* junto con *Iglesia en diálogo* como buenas muestras del estilo de pensamiento más personal de Colomer y transversales a los cuatro centros de interés principales del profesor: medievalismo-renacimiento, pensamiento moderno y contemporáneo, Teilhard de Chardin, frontera teología-filosofía (1997, 183-184; cf. Pere Lluís Font, 2003, 9-11). En nuestro trabajo veremos que *Hombre e historia* se situaría en un centro de interés propio o, si acaso, en el último (aspectos fronterizos de teología y filosofía). Por su parte, Batllori (1998) consideraba *Hombre e historia*, junto con *Movimientos de renovación: Humanismo y Renacimiento*, como una obra «a mig camí entre els volums / reculls i les obres estructurades, com reelaboracions i complements orgànics de temes anteriorment tractats» (p. 468). Esta afirmación está completamente ajustada al segundo de los libros, del cual todavía añade más cosas, pero no respecto del primero, sobre el cual no dice nada más. Por otro lado, nada más fácil de ver que Colomer tuvo la filosofía de la historia como temática propia de reflexión, observando el índice bibliográfico elaborado por Sergi Gordo (2002b). Respecto a las obras mayores, el índice es suficiente, pero se han escapado muchas recensiones y notas críticas que, si bien en ocasiones son muy breves, son parte importante del trabajo intelectual de Colomer y muestran, además del compromiso de Colomer con la tarea científica y valiosa de las revistas de filosofía (*Pensamiento, Razón y fe, Actualidad Bibliográfica, Espíritu, Estudios Lulianos, Selecciones de libros*), cuáles eran sus intereses y qué opinión le merecían los libros que leía³. Quienes conocen la

³ Debe advertirse, empero, que este elenco, pese a ser un instrumento muy útil, es claramente provisional. Es un índice incompleto más allá de lo señalado por Batllori (1998) y

obra de Colomer no puede negar la importancia de este trabajo «de base» que, junto con la atención a las tesis doctorales, le permitía cumplir magistralmente con las funciones propias de un profesor de universidad⁴. Con la información de la que disponemos quedará demostrado lo que anunciábamos: que Colomer dedicó una atención significativa a la temática de la filosofía de la historia a lo largo de toda su carrera intelectual, al menos desde 1959 y hasta 1991. Encontramos los siguientes trabajos de Eusebi Colomer dedicados a la filosofía de la historia:

«Cristianismo e historia», *Razón y Fe*, 160 (1959) 405-418.

«Tiempo e historia en San Agustín», *Pensamiento*, 15 (1959) 569-586.

«El historicismo de Guillermo Dilthey», *Espíritu*, 9 (1960) 66-75.

Hombre e historia, Barcelona: Herder, 1962.

«Experiencia e historia. En torno a una obra de Max Müller», *Pensamiento*, 18 (1962) 459-466.

«Max Seckler, *Das Heil in der Geschichte, Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*», *Selecciones de libros*, 2 (1965) 3-4, 278-280.

«Urs von Balthasar y Teilhard de Chardin. Dos visiones antitéticas de la historia», *Actualidad bibliográfica*, 7 (1970) 366-376.

«Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*», *Actualidad bibliográfica*, 16 (1979), 417-418.

En *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger* (Barcelona: Herder, tres volúmenes) encontramos los siguientes tratamientos de la temática:

— Libro I (1986): Filosofía de la historia en Kant: cap. XI, 4: «Filosofía de la historia», pp. 288-295.

— Libro II (1986): en Fichte: cap. I, 6, b: «Filosofía de la historia», pp. 59-61. Hegel: cap. XI: «Filosofía del espíritu», apartado d): «La historia», 368-375 y *passim*.

debe explicarse que aquello que Batllori no encontraba no fue una desatención: véase la revisión que Batllori efectúa de este documento en la edición de su *Obra Completa*, vol. XVII, València: Tres i Quatre, 2001, pp. 473-481, donde explica que la recensión que encontró en falta no era un texto escrito por Colomer, sino que Colomer lo firmó para evitar represalias a los novicios que lo redactaron. Si que son olvidos, advertidos con sólo una cata en el año 1979 de la revista *Actualidad bibliográfica*, tres recensiones, una de ellas sobre la edición del diálogo *De ludo globi* de Nicolás de Cusa. Actualmente está trabajando en una bibliografía completa el profesor Sergi Gordo para su tesis doctoral sobre el profesor Colomer.

⁴ «Vull recordar la seva actuació com a membre de tribunals que judicaven tesis doctorals. Sempre estava disposat a complir aquesta funció tan essencial en la continuïtat del treball acadèmic. Les seves intervencions reflectien una detinguda i intel·ligent lectura dels treballs presentats, des d'estudis de les qüestions disputades *De potentia Dei* de Tomàs fins a les *Meditationes* de R. Descartes, la *Crítica* kantiana o la filosofia de la història de Hegel. Unia amb art i simpatia les seves observacions rigoroses i l'acolliment a una tasca d'estudi de l'investigador més jove que es presentava a la comunitat acadèmica» (Jordi Sales, 1997, 5-6). «Eusebi Colomer fou, abans que res, un professor d'història de la filosofia, i dedicà a la docència la més gran part de la seva vida. [...] Podriem dir que l'activitat acadèmica del Dr. Colomer consistia a llegir, escriure i parlar. I com que, segons ensenyava Heidegger, parlar és en darrer terme pensar, i la parla autèntica —no pas el monòleg ni la xerrameca— només es duu a terme en el si del diàleg, això i no cap altra cosa feia el professor Colomer» (S. Gordo, 2002a, 11-12).

- Libro III (1990): en Marx: cap. III, 9: «El cuerpo doctrinal del marxismo: el binomio materialismo dialéctico-materialismo histórico», 203-299; en Dilthey: cap. V: «Dilthey», pp. 335-349; en Heidegger: cap. IX, 1, y «Temporalidad e historicidad», pp. 531-535. «Ramiro Flórez, *La dialéctica de la historia en Hegel*», *Pensamiento*, 47 (1991) 110.
- «V. Hössle, *Warheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte*», *Pensamiento*, 47 (1991) 109-110.
- «Racionalitat i Transcendència, avui», en J. LORÉS - D. JOU, *et alia*, *Desafiaments culturals dels anys 90*, Barcelona: Cruïlla, 1991, pp. 127-154.

Debe tenerse en cuenta que esta temática aparece además relacionada con el tratamiento que hizo de Teilhard de Chardin. Sólo citamos ahora *Hombre y Dios al encuentro*, Barcelona: Herder, 1974, y «Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955)», en P. LLUÍS FONT (ed.), *10 pensadors cristians del segle XX*, Barcelona: Cruïlla-Joan Maragall, 1999, pp. 55-80 [reproducido en P. LLUÍS FONT (ed.), *Història del pensament cristià. Quaranta figures*, Barcelona: Proa-Joan Maragall, 2002, pp. 899-919]⁵. Tampoco podemos olvidar que una primera aparición de algunos de estos tratamientos la encontraríamos ya en la revisión que Colomer hizo del manual *Historia de la filosofía* de Klimke. En los mismos años que va gestándose *Hombre e historia* encontramos en las ediciones revisadas de aquel manual (1961, 3.^a ed. revisada y ampliada) los materiales sobre filosofía de la historia en San Agustín, Marx, Dilthey, Jaspers o Heidegger.

Tenemos, pues, a primera vista, un tratamiento que va apareciendo a lo largo de casi treinta años, con un libro dedicado monográficamente a la temática, una serie de recensiones y de estudios que la continúan y su reanudación en el *opus magnum* de Colomer y en la conferencia «Racionalidad y Trascendencia, hoy».

2. LAS FILOSOFÍAS DE LA HISTORIA

Comentando la obra de Ramiro Flórez, *La dialéctica de la historia de Hegel*, Colomer dice lo siguiente, que creo que podría aplicarse también a su propia manera de trabajar: «Si no le es preciso enjuiciar expresamente las doctrinas expuestas es porque la misma exposición, precisamente porque va a lo hondo, es ya en cierto sentido *crisis*, discernimiento, juicio» [*Pensamiento* (1991) 110]. Ciertamente, el procedimiento de Colomer en muchos casos es éste: dejar hablar los filósofos, pero escogiendo muy bien los textos para hacerles decir concretamente lo que interesa. Dice Colomer, en este caso de sí mismo: «En la exposición de las diferentes filosofías se ha dejado hablar a los propios filósofos mucho más abundantemente de lo que ocurre en las historias de la filosofía al uso» (*El pensamiento alemán...*, vol. I, «Introducción», p. 2).

⁵ «En opinió del Teilhard, entre Déu i l'home s'interposa, com a numen novell, el món, la història, el progrés terrenal de la humanitat». COLOMER, E., «Teilhard de Chardin», en *Història del pensament cristià. 40 figures*, Barcelona: Proa, 2002, p. 913.

a) *Hombre e historia* es un libro de formato pequeño, de 159 páginas, publicado por la editorial Herder en Barcelona el 1962 y que resulta no tanto una recopilación de temas tratados con anterioridad, como opina Batllori, sino una obra estructurada según un plan y argumentativamente sólida que pretende conseguir el objetivo del libro: ser una introducción a la problemática filosófico-teológica que representa la historia. Es cierto que el material del libro fue antes empleado, parcialmente, en artículos y en conferencias, pero el libro tiene una clara construcción unitaria, de la cual los artículos parecen más bien preparaciones. *Hombre e historia* es una respuesta, con voluntad de reconducción, a la mirada que se dirige hacia la historia con la intención de iluminar el presente. La intención de Colomer es reconducir esta mirada porque considera que parte de unas premisas equivocadas. En un argumento que reencontraremos más adelante en un texto treinta años posterior («Racionalitat i transcendència, avui», 1991), Colomer pone dos premisas y saca una consecuencia filosófica. En ayuda de esta consecuencia acudirá la respuesta teológica. Citémoslo: «La pregunta por la historia surge en el mundo actual con renovada intensidad. Perdida la creencia laica en el progreso y debilitada en muchos la fe religiosa, la humanidad de hoy dirige su mirada a la historia en busca de luz, para comprender lo pasado y lo presente, y energía, para forjar el porvenir» (del prólogo de *Hombre e historia*, p. 7). El libro, como veremos, sigue las pautas de trabajo habituales en Colomer: dejar hablar generosamente a los autores escogidos, entablar con ellos un argumento, resolverlo cristianamente: «Para ello, he elegido en forma casi *paradigmática* las respuestas más significativas que los grandes pensadores han dado a la pregunta por la historia. Vamos, pues, en su compañía a meditar sobre la historia. *Heidegger* y *Jaspers* piensan hoy la historia desde la existencia. *Marx* y *Hegel* la concibieron ayer respectivamente a partir de un miembro de la antítesis materia-espíritu. *San Agustín*, en los días angustiosos del hundimiento de un mundo, contempló la historia a la luz de su fe en la Providencia como un encuentro entre Dios y el hombre. Finalmente, los escritores del *Nuevo Testamento* nos legaron la concepción cristiana de la historia: no la historia tal como la comprende el hombre, sino tal como la ve y la quiere el mismo Dios» (p. 7). El esquema, como siempre sucede en los textos del Padre Colomer, es muy claro. Es necesario explicar, no obstante, el orden retrógrado o «descendente». Dice lo siguiente: «El orden *descendente* de la exposición viene determinado por el hecho reconocido del origen cristiano de la concepción occidental de la historia y por la convicción profunda de que el misterio de la historia encuentra su última explicación, divinamente sublime, y a la vez hondamente humana, en la revelación neo-testamentaria» (*Ibid.*). De hecho, Colomer podría decir también orden «ascendente», porque el libro termina con la Palabra de Dios; pero es descendente porque va al revés del tiempo histórico. Presentando los mismos materiales según el orden del tiempo, la sensación sería la de un necesario regreso a la verdad primigenia desde una desviación cada vez más desjuiciada, pero con esta presentación a la inversa se nos ofrecerá el

origen del camino como hito del camino, como *télos* argumental y argumentativo⁶.

La introducción del libro se titula: «La noche de la historia». Con el conocido motivo de San Juan de la Cruz, la pregunta por la historia y su sentido, que es un modo contemporáneo de preguntar por el hombre, resulta la manifestación de nuestra oscuridad, y sólo la fe muestra el camino de Salvación: «Hoy, perdida la fe en el progreso, sólo nos queda la fe en Dios. La historia se convierte así en el lugar del encuentro entre Dios y el hombre, entre la llamada de Dios y la respuesta del hombre. Si el hombre se cierra a esta llamada, la historia, como su propia vida, se pierde en el abismo del absurdo. El absurdo es la ausencia total de sentido» (Introducción, p. 12). Más claro, el agua.

El capítulo primero, «Existencia e historia», repasa la cuestión de la historia en Dilthey, Heidegger y Jaspers. El tratamiento de Dilthey fue realizado por Colomer de forma un poco más extensa poco antes en el artículo «El historicismo de Guillermo Dilthey», *Espíritu*, 9, 1960, 66-75. En la versión que aparece en el libro, aprovecha algunos párrafos para destacar la importancia que Dilthey dio a la historia, y todavía retomará y ampliará este material en *El pensamiento alemán*. Lo mismo sucede con Heidegger y Jaspers, que nos ahorramos ahora de comentar. El capítulo concluye de esta manera: «El pensamiento actual ha tenido el mérito de atisbar la profunda implicación de existencia e historia y de comprender al hombre como un ente histórico que con su misma existencia pone y hace la historia. Ha sido incapaz de esclarecer el eterno misterio de la historia. Ha sido incapaz de decir una palabra clara y decisiva sobre el sentido de la historia universal. Le haría falta para ello un punto de apoyo más allá de la historia, que la existencia histórica no le puede dar. Por eso, para resolver a fondo el enigma de la historia universal, para leer en cuanto cabe su oculto sentido, hemos de abandonar el actual punto de vista existencial y buscar una respuesta más clara y terminante en la gran tradición metafísica de Occidente. Pero, ¿de qué metafísica se trata? ¿De la que pone en su centro a la materia o al espíritu o al mismo Dios? Los capítulos sucesivos tienen la palabra» (p. 48). Veámoslo.

El capítulo segundo se titula: «La historia a partir de la materia» y es un análisis del pensamiento de Marx siguiendo, sobre todo, la obra de Jean-Yves Calvez (*El pensamiento de Carlos Marx*, Madrid, 1958). «Pues Marx conoce sólo una ciencia: la ciencia de la historia. El marxismo no es otra cosa que una teoría de la historia que, como historia natural y humana, explica el devenir de la realidad integral en su unidad indestructible de naturaleza y hombre» (p. 53). «Toda la llamada historia universal no es otra cosa que la producción del hombre mediante el trabajo humano» (p. 55). «La visión marxista de la historia desemboca así en la utopía. El comunismo verdadero es “la solución del enigma de la

⁶ Este esquema retrógrado o descendente es también el de KARL LÖWITZ en su *Heilgeschichte und Weltgeschichte* [primera versión publicada, inglesa, el 1949, *Meaning in History*, traducción castellana de 1956, *El sentido de la historia*, y más reciente con el título *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires: Katz, 2007].

historia y saber que es esta solución”» (p. 63). Colomer sigue una crítica estándar del marxismo: «El comunismo en cuanto acto (el acto de suprimir la alienación) está dentro de las condiciones generales de la historia definidas por Marx. El comunismo en cuanto estado (la sociedad comunista realizada) está fuera de estas condiciones generales de la historia. Si *existe* una historia comunista (la historia de la sociedad comunista realizada), necesariamente la historia *no existe* (la historia definida por Marx como una dialéctica de la historia de clases)» (p. 65). Incluso habla de «baja categoría filosófica y metafísica del pensamiento marxista» (p. 68). Dice que sigue a Löwith cuando afirma que «el marxismo más que una especulación filosófica o una teoría científica basada en textos de experiencia, es un nuevo mesianismo secularizado, un juicio profético y una llamada a la acción» (p. 68). Los aspectos más combativos de este análisis no reaparecerán de manera tan cruda en *El pensamiento alemán...*, cuando retoma el tratamiento de la filosofía de la historia de Marx aprovechando los textos que aquí ya tiene redactados.

El capítulo tercero tiene por título: «La historia a partir del espíritu» y, después de una breve referencia a Kant, a Fichte y a Schelling, estudia el pensamiento de Hegel. Después retomará estos párrafos íntegramente en *El pensamiento alemán*. Colomer enjuicia Hegel sobre todo a partir de las observaciones de Ortega y Gasset y de Karl Löwith. En medio de las dos valoraciones dice: «El origen de sus errores hay que ponerlo no sólo en su apriorismo racionalista, sino también en aquella su típica y sutil *hybris* protestante y germana, que enturbia la mirada del filósofo y da a su visión de la historia un tinte marcadamente tendencioso, por no decir falso e injusto» (p. 106). De Löwith: «Karl Löwith tiene perfecta razón al interpretar la visión hegeliana de la historia como una *secularización* de la teología cristiana» (p. 107). Dice después Colomer: «Era preciso en honor de la verdad desenmascarar el turbio fondo metafísico y religioso del sistema de Hegel» (p. 108). Tras el fracaso del marxismo y del idealismo, Colomer impone una última solución al enigma de la historia: un sentido que no se agota en la inmanencia, sino que nos viene dado por un Dios personal y trascendente. He aquí la solución de Agustín. «La historia como encuentro entre Dios y el hombre» es el título del cuarto capítulo. Encontramos el tratamiento de Agustín de Hipona, que ya había adelantado en un artículo en *Pensamiento* el 1959.

«Todavía hoy es preciso acudir a San Agustín para comprender en toda su profundidad lo que la actual conciencia histórica debe al cristianismo. La creencia laica en el progreso no es más que la secularización de la fe cristiana en la salvación, que está en el centro de la concepción agustiniana.

»Pero la verdadera grandeza y originalidad de la concepción agustiniana y lo que le da su superioridad sobre las concepciones modernas de Hegel y Marx, es que el santo Doctor ha interpretado la historia a la luz de su sentido trascendente. El hombre y su historia no pueden agotarse en la pura inmanencia. De ahí el acierto genial de San Agustín al verlos en el tiempo en íntima relación con la eternidad. San Agustín no sólo se ha adelantado a los modernos en su concepción del hombre como ente temporal e histórico. Se les ha también adelantado o, mejor, superado al afirmar que hombre e his-

toria no tienen sentido, sino a la luz de una eternidad de la que vienen y a la que vuelven. [...] San Agustín nos ha mostrado la historia desde su núcleo más hondo y misterioso, como encuentro de Dios y del hombre, de la libertad de Dios y de la libertad del hombre, y ha asignado al mismo tiempo a todo el proceso un sentido bien definido: el retorno de la humanidad, peregrina en el tiempo, a la intimidad del Dios eterno. Esta concepción agustiniana tiene su origen en la fe cristiana. Por eso, para terminar este ensayo sobre el hombre y su historia, no nos queda sino exponer la visión histórica del cristianismo. A la luz de la revelación cristiana del Nuevo Testamento el misterio de la historia y de nuestro sitio en ella va a recibir un esclarecimiento definitivo» (pp. 132-133).

Se recurre, pues, a la revelación. «El cristiano ante la historia» es el capítulo que pone fin al libro y que clausura definitivamente el movimiento que conduce de la filosofía a la teología y que había empezado a presentarse decididamente en Agustín. Colomer había publicado un borrador en *Razón y fe* el 1959. «Para la teología cristiana en Cristo y sólo en Cristo se nos revela el sentido oculto de la historia» (p. 135, citando O. Cullmann). «Nuestro actual sistema cronológico compendia estupendamente la visión que el cristianismo tiene de la historia. No se trata naturalmente de una filosofía, sino de una teología de la historia. En su misma base está la fe en Jesucristo como la revelación absoluta de Dios a los hombres. Sólo a la luz de esta fe la historia universal se convierte en historia sagrada» (p. 136). La acción divina tiene una categoría de acontecimiento singular (que lo diferencia del mundo griego, donde nada nuevo puede acontecerse), un carácter progresivo y pedagógico (a diferencia del judaísmo, el cristianismo contiene la idea de progreso en la historia de la salvación) y un carácter eminentemente escatológico trascendente (que lo diferencia de las concepciones modernas que presentan el acontecer histórico como un progreso constante hacia lo mejor —Marx, Hegel, secularizaciones de la economía religiosa—) (pp. 139-143).

El capítulo y el libro acaban con la prueba del sentido del dolor (y otra vez citando Löwith): «En la historia cristiana el dolor tiene el mismo sentido que en la vida de Cristo: es redentor. ¡Y hay tanto dolor en la historia! Como ha escrito Karl Löwith: “La interpretación de la historia es en última instancia un intento de comprender el significado de la historia como el del sufrimiento originado por el acontecer histórico. En particular, el significado cristiano de la historia consiste en el hecho tremendamente paradójico de que la cruz, el signo de la ignominia más profunda, pudo haber conquistado el mundo de los conquistadores, oponiéndose a él. Millones de personas han soportado, en nuestros días, su cruz en silencio; y si existe algo que abone el pensamiento de que el significado de la historia ha de ser entendido en sentido cristiano, es un tal ilimitado sufrimiento”» (pp. 153-154). Colomer está de acuerdo, pero añade también el carácter de Cristo rey, Señor de la historia —cosa que Löwith precisamente evita—. Colomer acaba con estas palabras de la liturgia de la noche pascual: «Cristo ayer y hoy, principio y fin, alfa y omega, de Él son los tiempos y los siglos, a Él la gloria y el imperio por todos los siglos de la eternidad».

b) El mismo año que aparece *Hombre e historia*, Colomer publica un extenso estudio que lleva por título *Experiencia e historia. En torno a una obra de Max Müller* [y que es una reseña del libro *Expérience et Histoire*, Lovaina-París: Publications Universitaires de Louvain, 1959 —*Pensamiento*, 18 (1962) 459-466—]. Este libro, pese a ser anterior a *Hombre e historia*, no aparece citado en la obra de Colomer, seguramente porque no lo tendría a su alcance o lo leería con *Hombre e historia* ya elaborado. Es posible que lo leyera simultáneamente a la redacción de su libro y que no lo incorporara porque suponía una obstáculo en la argumentación. Veámoslo: «La historia se define como “la unidad ontológica” del hombre histórico y de sus realizaciones históricas” [...]. Experiencia significa la presencia inmediata y directa de lo que se nos muestra» (pp. 459-460). «La historia no puede ser sino un aspecto trascendental del ser» (p. 461). «Esta experiencia ontológico-trascendental de la historia la encuentra Max Müller más concretamente en la angustia del hombre que debe salvarse dentro de un tiempo finito» (p. 461). «Al revés de las cosas que encuentran su sentido en el cosmos, el hombre lo tiene en sí mismo como los dioses. Pero es un dios mortal y con su muerte parece también su sentido. Su única *sotéria* se halla en sus acciones y en su memoria conservada por la tradición: he ahí la historia. En esta peculiar posición se funda Max Müller frente a K. Löwith en un trabajo de H. Arendt» (p. 462).

Müller sostiene que el esquema griego del tiempo-mundo circular —sin historia propiamente— y del mundo cristiano como portador de la noción de historia —a partir de una concepción lineal del tiempo, la historia de la Salvación—, es un esquema demasiado simple y erróneo, porque para Müller la historia se basa en una experiencia de otro tipo. Colomer, en la reseña, vacila, quizá porque advierte que aclarar esta cuestión es crucial. Si la concepción de Müller fuera cierta no podría decirse que la historia es una aportación propia del cristianismo [cf. *Hombre e historia*: «A este mundo griego, en el que nada nuevo puede ocurrir, o pone la fe cristiana el valor único e irrevocable de una serie de eventos decisivos que constituyen cada uno de ellos una novedad absoluta [...]. Al esquema *circular* del cosmos griego se substituye una visión *lineal* del proceso temporal, que hace posible en el más completo sentido de su expresión un pasado y un futuro y, por consiguiente, una auténtica historia» (*Hombre e historia*, pp. 140-141)]. Ahora bien,

«[I]a experiencia trascendental de nuestra libertad constituye así el núcleo mismo de esa historia que es el hombre. Pero, como ha visto muy bien Pascal, no es posible quedarse en ella misma. Al contrario, esa misma historia del hombre nos remite a una historia de la humanidad, que haga comprensible la desproporción de nuestra libertad y explique así nuestro ser trágico y paradójico. Que el hombre sea incapaz de hacer lo que debe, no es comprensible, sino a partir de la defeción histórica del hombre y del género humano, es decir, a partir de la historia revelada del pecado original. Es el punto de vista de Pascal, para quien la experiencia de la caída presupone un estado original de salvación, que remite así a una historia, anterior y superior al individuo, a partir de la cual sea explicable la génesis de nuestro infranqueable abismo entre el querer y el poder. No se trata en el pensamiento de Max Müller, como tampoco en el de Pascal, de una demostración filosófica apodíctica de la doctrina

revelada del pecado original. El hecho histórico de la caída de origen lo conocemos por revelación. Pero vemos en él la única explicación satisfactoria de nuestra propia experiencia ética, de ese contraste monstruoso entre nuestra ilimitada capacidad de aspiración y nuestra miserable realización moral. En otras palabras, en el fondo de nuestra concreta situación histórica se esconde un enigma, cuya solución encontramos justamente en el dogma cristiano de la caída colectiva de la libertad en el origen mismo de la historia humana» (p. 464).

La diferencia es clara entre ambos modelos: Colomer enfatiza la coincidencia en la solución teológica —aun cuando las soluciones sean diferentes: escatológica en el caso de Colomer, del tratado del pecado y la gracia según Müller.

«De este modo la filosofía ha llegado a las puertas de la teología, la experiencia trascendental se ha convertido en un camino hacia la fe cristiana. “Somos como una cerradura, de la que no existe más que una sola llave. Y esta llave es la historia revelada. Sólo ella nos hace comprender nuestra desgracia, nuestra privación de salvación y nuestra esperanza en ella. Sin la historia de salvación, la experiencia trascendental del acontecimiento que somos nosotros no sería sino la interminable experiencia de nuestros fracasos y de nuestros naufragios, la experiencia de una situación sin salida ni significación” (78). Sin embargo, Max Müller no une esencialmente filosofía y teología de la historia. Él cree posible una auténtica filosofía de la historia fundada en una auténtica experiencia trascendental. [...] Max Müller la encuentra en el fenómeno del amor y la vocación personal y relaciona incluso esta última con la famosa “historia del ser”, tal como la concibe el postrer Heidegger» (p. 465).

Colomer tiene ante sí una postura diferente a la suya, pero no vemos que insista en la diferencia ni tampoco que modifique su posición de manera clara. Hace una referencia a Rickert: «sólo por la historia nos salvamos de la historia», y acaba: «El libro de Max Müller es una nueva confirmación de la importancia del diálogo sincero entre el pensamiento cristiano y el pensamiento moderno, siempre que tenga la valentía de ser doblemente fiel a las exigencias de la verdad y a las exigencias de nuestra época» (p. 466)⁷.

3. LA VISIÓN DE LA HISTORIA DE EUSEBI COLOMER

Hemos visto, hasta ahora, que la reflexión sobre la historia fue una de las cuestiones a las cuales Eusebi Colomer prestó una atención destacada y que esta

⁷ Podrían añadirse otros ejemplos del conocimiento por parte de Colomer de otros diferentes planteamientos de la cuestión de la filosofía de la historia. Por ejemplo, la discusión de la cual se hizo eco Colomer, entre von Balthasar i Teilhard de Chardin: «Para Urs von Balthasar no es posible ninguna síntesis de la filosofía y la teología de la historia, ni entre la historia del mundo ni la historia de la salvación. Ante todo, porque el todo no nos es dado sin el fragmento y, después, porque ambas historias, más que moverse en relación de “convergencia”, parecen estar mejor en “competencia”». Esto lo diferencia de Teilhard («Urs von Balthasar y Teilhard de Chardin. Dos visiones antitéticas de la historia», *Actualidad bibliográfica*, 7 (1970) 366-376).

atención no fue puntual sino que va apareciendo a lo largo de su carrera. Dejar hablar a los autores y leer en la selección cuál es la visión de la historia de quien hace la elección no es tarea fácil. Pero el P. Colomer en esto no tenía nada que esconder. Su visión de la historia, que es perfectamente deducible e incluso meridianamente expresada en los últimos capítulos de *Hombre e historia* tiene todavía un reflejo más reciente en el tiempo, lo que permite mostrar su continuidad. Nos preguntaremos ahora, cuál era la visión de la historia de Eusebi Colomer y de qué clase era su reflexión sobre la historia.

a) Es necesario advertir que la visión de la historia de Eusebi Colomer es la de una historia del pensamiento, o, mejor, una historia de la relación entre el pensamiento y el Verbo o *Logos*. La última formulación se encuentra en una conferencia titulada «Racionalitat i Transcendència, avui» publicada el 1991. El texto, para poder llegar a la cuestión que quiere tratar (postular la racionalidad de la afirmación cristiana de la Trascendencia), realiza una «ojeada a la historia» y parte de la consideración del logos griego (I parte), pasa por la ascensión cristiana de este logos (II parte), llega a las aventuras y desventuras de la razón moderna (III parte), para tratar, finalmente, de la crisis postmoderna de la razón y el rol de la fe (IV parte). Según Colomer, el Absoluto de la filosofía no es todavía el Dios de la fe, pero el Dios de la fe sí que se puede definir también a partir del Absoluto de la filosofía. Desde este punto de vista, considera crucial la ascensión cristiana del logos griego. El Dios de los filósofos será para los primeros pensadores cristianos y para los pensadores de la Edad Media la cara racional del Dios infinitamente más grande en quien creen. Colomer ve en Platón la preparación de este camino, dado que el pensador griego subraya a la vez la necesidad racional de afirmar lo Absoluto y la trascendencia de éste respecto al mismo pensamiento que lo afirma. A partir de la Ilustración, no obstante, esta síntesis entre el Absoluto de la filosofía y el Dios revelado se hace más difícil, porque, según Colomer, el Dios de los filósofos pierde su vinculación al Dios bíblico, el Absoluto pierde las ligaduras que lo unían a la tradición religiosa y acontece o bien una idea de la razón, privada de fuerza vital, o bien un ídolo que rivaliza con el Dios de la fe. Damos la palabra al profesor Colomer:

«D'altra banda, Hegel és el primer pensador que assumeix en el pensament la història sencera de la humanitat, amb el propòsit exprés de mostrar que el seu curs ha estat racional. La història esdevé el pas de Déu pel temps i, per això mateix, la veritable teodicea. Hegel expressa la seva concepció amb uns versos de Schiller: "La història universal és el judici universal", un judici que coincideix amb el curs mateix de la història, per tal com no és altra cosa que la justificació racional del fet consumat. K. Löwith té raó en interpretar la filosofia hegeliana de la història com la transposició de l'esperança cristiana transcendent en el coneixement de l'autorealització immanent de la raó en la història. Hegel no tingué consciència de la pregona ambigüitat del seu intent de realitzar el Regne de Déu en termes d'història del món. Tanmateix, aquesta ambigüitat no tardarà a manifestar-se.

»De fet, en el si del pensament postidealista, l'autoconfiança de la raó i l'optimisme del progrés entren molt aviat en crisi. La crisi es prepara en Marx i

esclata amb una violència incontenible en Nietzsche. Marx, seguint Feuerbach, interpreta Hegel des de l'ateisme, tot i que cal reconèixer que aquest li ha obert el camí, en divinitzar la història. Hi ha déus en els quals hom no pot creure. I aquest era el cas del *deus sive historia* de Hegel. Marx no era, doncs, del tot injust quan al·ludia sarcàsticament al "procés de corrupció de l'Esperit absolut hegelian". En qualsevol cas, la raó en Marx es fa atea, però no per això deixa de mantenir l'optimisme del progrés. I així, encara que Marx constata que, lluny de ser racional, la història ha estat l'àmbit de la progressiva autoalienació de l'home, confia tanmateix que un dia no gaire llunyà ho serà. [...] El marxisme és un *humanisme calent*, traspasat d'una fe i d'una esperança laiques en un sentit immanent de la història, que coincideix exactament amb la plenitud de l'espècie humana, la plena realització a la terra d'una mena de regne de Déu sense Déu, el regne de l'home»⁸.

Este texto de 1991 casi acaba con los mismos condicionales y conclusión que el texto de 1962. La situación contemporánea se describiría desde el condicional de la triple quiebra: 1) de la historia de la revelación progresiva de la razón; 2) de la historia como historia del progreso científico, y 3) de la historia como historia de la lucha de clases. Es ahí donde encuentra su «lugar» la historia de la Salvación. Veamos el texto:

«Com assenyala G. Vattimo, avui cal considerar com a caducs tots els esquemes que permetien donar per resolt, d'una vegada per sempre, el problema de la tradició religiosa d'Occident. Si ja no és possible de considerar amb Hegel la història com la història de la revelació progressiva de la raó que assumeix el contingut de la revelació, per a resoldre'l immediatament en l'autotransparència del concepte, tampoc no es pot concebre el cristianisme com una fase superada del camí de la humanitat. Si ja no és tan segur, com pensava el positivisme, que la ciència de la naturalesa copsi la realitat mateixa de les coses, per tal com està condicionada per paradigmes històrico-culturals, tampoc no ho és que el cristianisme hagi de declarar-se en fallida davant la raó científica. Si entre les formacions espirituals i les relacions de producció ja no es pot establir aquell nexu rígid definit per Marx amb els termes de supraestructura i d'infraestructura, tampoc no es pot desemascarar sense més el cristianisme com a reflex il·lusori de les mancances i misèries de la societat burgesa. Com a contracop de la pèrdua d'autoconfiança provocada en la fe per la crítica il·lustrada s'ha seguit, doncs, la pèrdua d'autoconfiança per part de la incredulitat. Per a dir-ho un cop més amb L. Kolakowski, "l'absència de Déu ha esdevingut de forma creixent la ferida mortal de l'esperit europeu. L'ensulsiada del cristianisme, esperada amb alegria per la Il·lustració, s'ha convertit gairebé en l'ensulsiada de la mateixa Il·lustració". Hom diria que en aquella lluita cos a cos entre la fe i la Il·lustració, evocada per Hegel en un capítol cèlebre de la *Fenomenologia de l'esperit*, la situació inicial d'ambdós contendents ha donat un tomb tan radical que, al capdavant, la fe s'ha convertit, paradoxalment, en "condició de conservació" de la Il·lustració»⁹.

⁸ Y la historia continúa: Nietzsche, la «muerte de Dios», Heidegger, el «nihilismo», y, finalmente, «muerte del hombre» (COLOMER, E., «Racionalitat i Transcendència, avui», 1991, pp. 139-140).

⁹ COLOMER, E., «Racionalitat i Transcendència, avui», 1991, p. 143.

b) Podemos legítimamente pedirnos qué clase de reflexión sobre la historia es ésta del P. Colomer. La filosofía de la historia de Eusebi Colomer es una historia teológica de la razón filosófica, una variación de Löwith dotada, no obstante, de un sentido eminentemente cristianizador: no verdadera razón sin fe. La obra de Karl Löwith pretendía demostrar que las filosofías de la historia eran un continuo de errores originados en la filosofía de la historia del cristianismo. El juego genial del libro de Löwith —a mi parecer— era que los editores y muchos de los lectores entendieron que eran un error las filosofías de la historia separadas del cristianismo, mientras que me parece que Löwith pensaba que todas eran equivocadas, incluso la filosofía de la historia del cristianismo. Pero esto ahora nos llevaría muy lejos¹⁰. Veámoslo en palabras de Colomer de la conferencia publicada el 1991:

«La dialèctica de la història sembla haver confirmat amb escreix la tesi del meu bon amic, el P. J. M. Coll: “no hi ha veritable raó sense fe” [*Synthesis fidei*]. La raó, com ja advertia el vell Schelling, com que no es pot fonamentar ni consumir a ella mateixa, assenyala, en força de la seva originària facticitat, vers un possible sentit transcendent, que li surti a l'encontre en la història [W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Magúncia 1965]. Ara, per a completar aquestes reflexions de caràcter històric caldria desenvolupar la tesi complementària: “no hi ha veritable fe sense raó”. Ambdues tesis són inseparables, per tal com raó i fe han de ser concebudes teològicament en llur relació mútua. Però, encara que no ho fossin, avui caldria afirmar-les ensems, si és que el discurs teològic vol escapar al retret que hom li fa per part de les dues forces en joc en el debat filosòfic contemporani, d'una banda, engegar una “fosca apologetica de la por”, que converteix en argument antiatèu el capvespre de l'humanisme que acompanya l'experiència històrica de la “mort de Déu”, i, de l'altra, d'aprofitar-se del buit de veritat, deixat per la pretesa fi de la modernitat, per a promoure el “retorn dels bruixots”, és a dir, per a substituir l'exercici de la raó i de la llibertat, pel qual l'home es confronta amb el seu propi enigma, per una creença irracional, que es presenta dogmàticament com a resposta abans mateix de plantejar-se qualsevol pregunta»¹¹.

Pienso que Colomer veía bien la cuestión: no veo qué *filosofía* resulta —si no es teología. Escribe Colomer:

«La fe cristiana en Déu té la seva pròpia racionalitat. La fe es mostra raonable en la mesura en què esdevé capaç de donar raó de la nostra existència en el món, com una existència regalada per Déu, i, per això mateix, malgrat tot, plena de sentit. El veritable duel no es juga avui tant entre raó i fe —tenim massa consciència del moment de fe que hi ha en tota presa de posició intel·lectual—, com entre la clausura en la immanència i l'obertura a la transcendència o, si es vol, entre l'esperit religiós i l'esperit laic. Cal dir, però, en aquest sentit, que el dogmatisme i la manca de racionalitat es troben malauradament, gairebé en proporcions similars, del cantó dels “religiosos” i dels “laics”. Ho volgüem o no, la nostra cultura és històricament un humanisme religiosament fonamentat, d'arrels greco-cristianes, on el moment humanista guarda la reli-

¹⁰ Véase de LÖWITH, *El hombre en el centro de la historia*, Barcelona: Herder, 1996.

¹¹ COLOMER, E., «Racionalitat i Transcendència, avui», 1991, pp. 144-145.

gió de les seves temptacions totalitàries i irracionals i el moment religiós guarda l'humanisme de cloure's sobre ell mateix en l'autosatisfacció i la ceguesa, enfront de les forces de violència i mort que hi ha en l'home»¹².

4. CONCLUSIONES

1. La dedicación de Eusebi Colomer a la filosofía de la historia es una dedicación importante y continuada, que se mantiene siempre en las mismas categorías —aun conociendo otras posiciones críticas¹³.

2. El trabajo de Colomer se perfila como una historia teológica de la razón filosófica: en un primer momento formulada más bien como una filosofía al servicio de la teología, empleada para la refutación de las filosofías (Klimke), y, en un momento posterior, como una «integración» filosofía-teología en diálogo con las filosofías.

3. La dedicación de Colomer a la consideración de la filosofía de la historia se enmarca en «el problema de la presencia de la eternidad en el tiempo» (frase que Ramon Alcoberro cita de Jean Lacroix para caracterizar Colomer —y por extensión su familia intelectual: el «grupo de Sant Cugat»: Eusebi Colomer, Joan Pegueroles, Josep Vives, Josep M. Coll y Alemany y Ramon M. Torelló).

4. La visión de la filosofía de la historia de Colomer descansa, sobre todo, en Karl Löwith, autor que Colomer utiliza también a menudo en el tratamiento de Nietzsche y Heidegger. No hemos sabido encontrar una reseña sobre la obra de Löwith *Heilgeschichte und Weltgeschichte*, pero no descartamos que la hiciera, porque tenía el libro intensamente trabajado, y es una referencia constante en sus explicaciones de la temática. Debe advertirse, no obstante, que Colomer discrepa en un aspecto decisivo: Löwith se mantendría en una postura estrictamente filosófica.

5. Colomer acepta el término *secularización*, sin atender a la crítica que plantea Hans Blumenberg del término cuando discute contra la comprensión de la «filosofía de la historia» que se encontraba en las obras de Löwith —y de otras, como por ejemplo Jacob Taubes¹⁴.

¹² *Ibid.*, pp. 148-149. La formulación de Colomer nos lleva a una reconversión de la razón por parte de la fe según el esquema: apertura en la trascendencia-clausura en la inmanencia. Pero como tampoco puede descartarse una clausura (irracional) en la trascendencia, y una apertura (racional) a la inmanencia puede que lo que resulte más relevante desde cierta perspectiva es la *disposición*.

¹³ Esta continuidad matizaría la tesis de una evolución en Colomer, tesis que se sostiene en lo que afirma Francesc Torralba: «La seva filosofia [de Colomer], constituïda sota la penombra de la història, és el resultat de successives purificacions i de catarsis personals, és la culminació d'un procés llarg i difícil que sempre resta obert» [TORRALBA, F., «Perfil humà i filosòfic del professor Eusebi Colomer», *RcatT*, 19 (1994), 17].

¹⁴ BLUMENBERG, H., *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt / M: Suhrkamp, 1966, ampliada el 1988. Respuesta de Löwith: «Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*», *Philosophische Rundschau*, 15 (1968), 201-209. En este mismo número aparece la respuesta de Gadamer (pp. 195-201). Blumenberg responde en las ampliaciones de la obra.

6. En Eusebi Colomer hay una convicción filosófica que descansa en una profunda y rotunda fe: lo hemos visto en su tratamiento de la filosofía de la historia y todavía en este texto: «El autor de esta historia [*El pensamiento alemán...*] no ha pretendido ser neutral, tampoco sectario o partidista, pero sí comprometido con una determinada concepción de la verdad y del quehacer filosófico como quehacer inevitablemente meta-físico que, por no ser hoy, en nuestro escéptico o cansado mundo intelectual, lo que se llama moneda corriente, constituya acaso una interesante novedad»¹⁵. De hecho, Colomer creía que «la lectura de un autor, por muy reflexiva que sea, depende en definitiva de la instancia filosófica o teológica desde la que se hace»¹⁶. Además se nos perfila un Colomer más humanista cristiano que no un sabio ilustrado. En fin, «una filosofía cristiana posible»¹⁷.

7. Colomer ve en la historia la posibilidad de una tiranía y una violencia, a la vez que resulta el lugar de la presencia de la Salvación:

«Penso efectivament que la historicitat dels plantejaments i de les experiències filosòfiques no exclou que hi hagi en l'home, malgrat la nostra innegable finitud, una espurna d'infinitud que ens pugui servir de guia enmig del mar tempestuós de la història i ens permeti, com diria Kant, orientar-nos en el pensament. És en aquest sentit que entenc la dita de Rickert: "Només per la història ens alliberem de la història". I no tinc por que l'acceptació d'aquest punt fix de referència comporti el perill del fanatisme o de la intolerància, com ens avisen avui les veus que parlen de la violència de la raó o de la tirania de la veritat! Em fa molta més por la violència i la tirania de la història»¹⁸.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE EUSEBI COLOMER CITADA

- ALCOBERRO, R.: «Eusebi Colomer. Una filosofía cristiana posible», *Serra d'Or*, XL, 459 (1998) 175-177.
- BATLLORI I MUNNÉ, M.: «Eusebi Colomer i Pous, S.I. (1923-1997)», *Arxiu de Textos Catalans Antics*, 17 (1998) 465-471.
- COLL, JOSEP M.: *El dedins del diàleg. Acte d'homenatge a Eusebi Colomer i Pous (1923-1997)*, Barcelona: Publicacions de la Facultat de Filosofia (URL), 2004.
- GORDO I RODRÍGUEZ, S.: «Introducció biobibliogràfica», en COLOMER, E.: *Tres pensadors medievals enfront la qüestió de Déu*, Barcelona: Publicacions Facultat de Filosofia (URL), 2002a.

¹⁵ COLOMER, E., «Presentación», en *El pensamiento alemán...*, vol. I, p. 11.

¹⁶ COLOMER, E., «Urs von Balthasar y Teilhard de Chardin. Dos visiones antitéticas de la historia», *Actualidad bibliográfica*, 7 (1970), 375.

¹⁷ ALCOBERRO, R., «Eusebi Colomer, una filosofía cristiana possible», *Serra d'Or*, XL/1997, 175-177.

¹⁸ COLOMER, E., «Presentació pública del tercer volum de *Pensamiento alemán...*» [1990], texto editado por Sergi Gordo, 2002, p. 22. [N.B.: La redacción final de este artículo ha sido favorecida por una beca de la Fundación Caja Madrid. Una primera versión de este texto fue presentada en el Symposium Internacional «L'obra d'Eusebi Colomer» organizado por la Catedra Ferrater Mora en Girona el 27 y 28 de noviembre de 2003.]

- GORDO I RODRÍGUEZ, S.: «Bibliografia del Dr. Eusebi Colomer», en COLOMER, E.: *Tres pensadors medievals enfront la qüestió de Déu*, Barcelona: Publicacions de la Facultat de Filosofia (URL), 2002b, pp. 23-42.
- LLUÍS FONT, P.: «Necrològica d'Eusebi Colomer», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, IX (1997) 181-184.
- *Eusebi Colomer i Pous. Semblança biogràfica*, Barcelona: IEC, 2003.
- MONSERRAT, JAVIER: «Eusebio Colomer. *In memoriam*», *Pensamiento*, 54 (1998) 209, 337-352.
- MONSERRAT MOLAS, J.: «Eusebi Colomer i la filosofia catalana moderna: un esforç de divulgació i de memòria», en COLOMER, E.: *Estudis de filosofia catalana*, edició a cura de J. Monserrat Molas, Barcelona: Publicacions de la Facultat de Filosofia (URL), 2004, pp. 3-15.
- SALES I CODERCH, J.: «En memòria d'Eusebi Colomer», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, IX (1997) 5-6.
- TORRALBA ROSELLÓ, F.: «Perfil humà i filosòfic del professor Eusebi Colomer», *Revista Catalana de Teologia*, 19 (1994) 11-29.
- «Eusebi Colomer: el diàleg transhistòric», *Diàlegs*, 1 (1998) 119-135.
- *Eusebi Colomer i Pous, intèrpret de l'humanisme ateu*, Barcelona: Publicacions de la Facultat de Filosofia (URL), 2005.

Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica
Facultat de Filosofia (Universitat de Barcelona)
C/ Montalegre, 6
08001 Barcelona
jmonserrat@ub.edu

DR. JOSEP MONSERRAT MOLAS

[Artículo aprobado para publicación en octubre de 2006]

