

LA PROBLEMÁTICA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA. ANOTACIONES A UNA INTERMINABLE DISPUTA

Tomás Gil. Universidad de Stuttgart

El tema de la crisis de la “filosofía de la historia” pertenece al repertorio de fórmulas evidentes de la filosofía práctica contemporánea. La “filosofía de la historia” se ha convertido en un mal a evitar, en una contaminación de la teoría social, en una deformación del pensamiento político en general. Por eso distintos autores se distancian a través de diversas estrategias críticas específicas de la “filosofía de la la historia”. Se le imputan a ésta muchos y diferentes efectos, todos siempre criticables. Algunos autores identifican la “filosofía de la historia” con lo inhumano y el dominio del terror (1). Otros piden una filosofía de la historia “*Nachgeschichtsphilosophische*”, algo así como una filosofía de la historia distinta y a elaborar después del fin de la “filosofía de la historia” (2).

Mas ¿cuál es esa “filosofía de la historia” cuya crítica pertenece al buen tono filosófico actual? Aclaremos pues el concepto de “filosofía de la historia”, de tal modo que podamos entendernos un poco mejor.

1. La filosofía clásica de la historia.

El concepto “filosofía de la historia” no es en absoluto unívoco. Se trata de un concepto utilizado en diversos contextos discursivos y estrategias argumentativas con muy distintas intenciones y finalidades, por lo que su campo denotativo y connotativo no se deja precisar fácilmente. A menudo es lo connotado por el concepto “filosofía de la historia” más importante que lo denotado. No obstante esta heterogenei-

dad de sus usos, una cosa parece estar completamente clara: el concepto adquiere su significación concreta en la formación y estrategia discursiva correspondiente y sólo a partir de ésta podemos determinar su significado preciso.

A continuación no se pretende en absoluto eliminar esta plurivalencia y heterogeneidad del concepto "filosofía de la historia". Por el contrario, partiendo de ellas y teniéndolas siempre presentes, pretendemos matizar un poco a fin de encontrar el denominador común de las populares críticas actuales de la filosofía de la historia. Nos proponemos una determinación general del concepto "filosofía de la historia" que, como determinación conceptual, aclare y precise, pero que, en cuanto general, ofrezca una base amplia de entendimiento aceptable para los diversos partidos. Una ayuda hermenéutica, pues, sin estrecheces dogmáticas ni definiciones rigurosas y definitivas.

Distinguiamos dos conceptos fundamentales de "filosofía de la historia": a) un primer concepto (Fh 1) que abarca todas aquellas teorías que tematizan el acontecer histórico así como la posibilidad y condiciones de su conocimiento; b) un segundo concepto, "la filosofía de la historia" en un sentido estricto (Fh 2), con el que designamos la forma específica de reflexión sobre la acción, el acontecer y el conocimiento histórico que surge en la modernidad a partir de 1750 como consecuencia de experiencias históricas concretas en las que se transforma radicalmente la relación tradicional existente entre las experiencias pasadas y las expectativas de futuro de los actores sociales. Mientras que la filosofía de la historia en un primer sentido (Fh 1) abarca todas las teorías materiales del proceso histórico así como teorías transcendentales y analíticas de la posibilidad del conocimiento histórico (desde las cronosofías cristianas de San Agustín y J.B. Bossuet pasando por las filosofías de la historia de Voltaire y Vico, las teorías transcendentales de Rickert y Windelband hasta las teorías analíticas de W. Dray y A.C. Danto), el segundo concepto de filosofía de la historia (Fh 2) se refiere exclusivamente a las teorías de la historia de Turgot, Condorcet, Kant, Fichte, Hegel, Marx y Comte entre otros. Estas teorías, con claro índice histórico, integran la llamada filosofía clásica (o moderna) de la historia que ha sido objeto de críticas diversas. Al perfil conceptual de esta formación discursiva específica sobre el acontecer y el conocimiento históricos dedicaremos el resto de este artículo, para ver cuáles son sus condiciones básicas, de qué figuras argumentativas se sirve y, en general, qué características muestra. En un último apartado nos referiremos a la crisis de esta forma de reflexión sobre la historia.

1.1. La configuración mental moderna

Las construcciones cristianas de la historia (3) representan una novedad en el pensamiento occidental, pues si bien algunos filósofos griegos elaboraron reflexiones sobre el acontecer natural y humano, dando lugar así a concepciones cíclicas por ejemplo del destino de los estados y de las constituciones políticas, la historia, para los griegos fenómeno contingente y no esencial, nunca fue un tema genuino de la filosofía griega clásica, al estar concentrada ésta en la conceptualización de lo esencial y sustancial.

En la cronosofía cristiana, basada en el pensamiento bíblico hebreo, se construye la historia universal como una serie de épocas en las que Dios realiza un plan de salvación de y con la humanidad. Es Voltaire, el primero por cierto en utilizar el concepto "filosofía de la historia"(4), quien problematiza radicalmente la cronosofía cristiana al negarse a aceptar interpretaciones sobrenaturales del curso histórico y al dar consecuentemente sólo explicaciones racionales y naturales de los distintos fenómenos sociales y políticos. Mas tanto la cronosofía cristiana como la filosofía de la historia de Voltaire se diferencian de la forma moderna específica de reflexión sobre la historia en la que se construye la historia universal como proceso evolutivo progresivo, orientado teleológicamente hacia un futuro prometedor: una forma de reflexión no existente antes de 1750 (5) y que constituye la denominada "filosofía clásica de la historia".

Esta nueva forma de reflexión sobre la historia de la humanidad y sobre la praxis histórico-social se presenta como índice de la configuración mental moderna que es a su vez producto y resultado de una serie de transformaciones y procesos no solamente mentales. Diversos cambios socioeconómicos, socioculturales y políticos que se producen en las sociedades occidentales a partir de un cierto momento (6), generan una constelación mental nueva en tanto que fenómeno cognitivo de convergencia, la cual a su vez como un elemento más en el gran proceso de transformación de la modernidad contribuye a la aceleración del proceso global. La filosofía clásica de la historia es precisamente reflejo y producto de esa configuración mental moderna y, a través de ella, de los diversos cambios y transformaciones de la modernidad occidental. Al mismo tiempo, en tanto que forma de reflexión sobre los distintos cambios, se convierte la filosofía clásica de la historia en una ideología fundamental que potencia el cambio y el posterior desarrollo de las transformaciones sociales, económicas y políticas. Mas ¿qué es lo característico de esa constelación mental moderna que se expresa en la filosofía clásica de la historia? Sin duda alguna la característica principal

de la constelación mental moderna es una relación específica entre experiencias y expectativas que se ha configurado en diversos procesos socioeconómicos, políticos y culturales, y en la que predomina la presencia del futuro anticipado en proyectos e intenciones frente a la presencia del pasado materializado en instituciones y modos de comportamiento. Las esperanzas relacionadas al futuro son más importantes ahora que la memoria del pasado, cuya importancia para el presente disminuye en la medida en que las proyecciones de futuro cobran importancia.

El filósofo y matemático francés Condorcet es uno de los representantes típicos de este estado mental lleno de expectativas de futuro, para el que el pasado sólo tiene importancia en tanto que es un paso previo hacia el presente transformador actual y, a través del presente, hacia ese futuro feliz proyectado. Del futuro espera Condorcet, como el mismo Condorcet formula en su *"Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'Esprit Humain"*, la eliminación de la desigualdad entre las naciones, el progreso de la igualdad en los distintos pueblos y la perfección de la humanidad(7).

Los distintos cambios materiales en las estructuras basales de las sociedades europeas documentaban cómo el tiempo, factor eminente del cambio moderno, diluía instituciones y moldes tradicionales al integrarlos en un proceso temporalizador hasta entonces desconocido. Nada extraño, pues, que las expectativas de futuro desbordasen los marcos experienciales hasta entonces vigentes. Condorcet es solamente un ejemplo de una actitud mental mayoritaria que se configura en la modernidad europea y que encuentra su medio de articulación en la filosofía clásica de la historia.

1.2. La filosofía clásica de la historia, forma de reflexión moderna sobre la historia y la acción social.

La filosofía clásica de la historia en tanto que teoría específica de la historia tematiza las transformaciones que revolucionaron las sociedades tradicionales corroyendo sus fundamentos. De ese modo sirve de orientación a los actores sociales, al darles una interpretación de su presente cambiante. Es una filosofía del cambio pasado y del cambio futuro que se anticipa en el presente. Expresa la nueva relación del hombre moderno con la naturaleza, con la historia, con el mundo. Mediante una lógica futurizante, en la que impera la idea de un futuro abierto y lleno de posibilidades hasta ahora no realizadas, modifica la filosofía de la historia las tradicionales categorías de la filosofía social y política.

Günther Bien ha mostrado en un artículo sobre la terminología política de Kant (8) cómo la teoría aristotélica de las diversas constituciones que Kant asume se transforma en los escritos políticos de Kant en filosofía de la historia, al convertirse el concepto antiguo de república en un *telos* del desarrollo histórico. El republicanismo no es ya en la filosofía de la historia de Kant un posible estado de la autoorganización política de los hombres sino un fin político-moral a realizar en el presente. El concepto antiguo se convierte así en un concepto proyectivo-moral orientado y abierto hacia el futuro.

Los nuevos conceptos clave sobre los que se basa el discurso de la filosofía de la historia ("el" progreso, "la" razón, "la" humanidad, "la" libertad, "el" derecho, "la" historia etc.) son todos ellos conceptos político-morales, orientaciones fundamentales para la acción social, programáticas de acción. Incluso los conceptos tradicionales de los que se sirve la filosofía de la historia se ven asimismo dinamizados moralmente dentro del discurso de la filosofía de la historia, por lo que la tesis según la cual la filosofía clásica de la historia no es más que el resultado de una secularización de los tópicos de la teología de la historia (9) no tiene en cuenta el carácter novedoso de esta forma de pensar y de ver la historia, suponiendo ahistóricamente que hay un canon fijo de preguntas a las que las diferentes épocas dan su respuesta respectiva.

La filosofía clásica de la historia se presenta en distintas versiones. En Alemania, por ejemplo, como variante específica de la filosofía jurídica. Tanto en Kant como en Hegel es la filosofía jurídica el punto de partida de la filosofía de la historia. Así son por ejemplo los últimos párrafos de las "*Grundlinien der Philosophie des Rechts*" de Hegel (§341-§360) los que tratan de la historia universal y los que contienen la estructura de las "*Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*" hegelianas. Los filósofos de la historia franceses (Turgot, Condorcet, Comte) elaboran versiones distintas de las de Kant y Hegel (10). No obstante se puede decir que, a pesar de todas las diferencias existentes entre las distintas versiones de la filosofía de la historia, (11) representa ésta un singular código de fabricación de distintos discursos sobre la historia universal, un estilo discursivo del pensamiento histórico, siempre identificable. Su tema: la historia de la humanidad en la que los hombres se convierten cada vez más en sujetos de sus propias historias al liberarse de antiguos yugos, pasando de la barbarie a la civilización, del despotismo a la libertad, de la ignorancia a la razón, de la corrupción a la moralidad, de un pasado malo a un futuro mejor (12).

2. La crisis de la filosofía clásica de la historia.

Mas los hombres no hicieron la historia, como pronosticaban las diversas teorías filosóficas clásicas de la historia. La historia aconteció más bien como resultado de la interferencia entre distintas estrategias de acción, intenciones, planes y sus no previsibles consecuencias. La filosofía clásica de la historia había prometido además progreso, felicidad individual, igualdad y autonomía. Mas pronto se hicieron ver disonancias entre las promesas hechas por la filosofía de la historia y la realidad. Los sujetos autónomos que pretendieron racionalizar todas las esferas sociales de acción fueron pronto víctimas de racionalizaciones y modernizaciones parciales: "sujetos", sometidos a lógicas de sistemas autorregulados. Las crecientes posibilidades de participación social, política y cultural se depreciaron pronto, víctimas de una lógica inflacionaria omnipresente por la que los derechos una vez concedidos y las reivindicaciones una vez alcanzadas perdían su valor a pasos acelerados (13). J.J. Rousseau fue uno de los primeros autores que reflexionaron sobre la dialéctica del progreso y de las distintas racionalizaciones de la modernidad, mostrando cómo proceso que pretendía realizar emancipación y libertad terminaba generando precisamente lo contrario. Muchos de los motivos críticos que Rousseau apunta serían después desarrollados por M. Horkheimer, Th. W. Adorno y W. Benjamin en heterogéneas teorías críticas de la racionalidad instrumental moderna.

El proceso real de la historia ha falsificado de hecho muchos de los teoremas de las teorías filosóficas clásicas de la historia. Lo que éstas preveían no se realizó o se realizó de manera diferente a lo previsto. Por eso es comprensible la oleada de teorías críticas de la filosofía clásica de la historia. Problemáticas son sin embargo las fáciles atribuciones de responsabilidad y las explicaciones simplistas de causalidades. De la crisis real de la filosofía clásica de la historia no se puede deducir una supuesta maldad intrínseca. Por el contrario, el impulso filosófico-moral inherente a la filosofía clásica de la historia así como su característico interés práctico en la constitución y supervivencia de sujetos racionales capaces de crear y mantener relaciones simétricas de vida y acción no han perdido en modo alguno actualidad. Es por eso por lo que una teoría crítica de la sociedad y de la historia que pretenda ser fiel a los *standards* contemporáneos de racionalidad hará bien en asumir la herencia de la filosofía clásica de la historia, deshaciéndose por supuesto de sus teoremas problemáticos y conservando su interés práctico en formas racionales de vida que permitan la constitución y supervivencia de sujetos libres y solidarios (14).

NOTAS

(1) Véase O. Marquard, *Transzendentaler Idealismus. Romantische Naturphilosophie. Psychoanalyse*, Köln 1987, 49, 258, 267s. y 278s.; O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt 1973, 14-33 y O. Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1984, 39-66, 99ss. y 101ss.

(2) V.E. Angehrn, Vernunft in der Geschichte? Zum Problem der Hegelschen Geschichtsphilosophie, in: *Zeitschrift für phil. Forschung*, Tomo 35, Cuaderno 3/4, 1981, 363s. y a. Cesena, *Geschichte als Entwicklung? Zur Kritik des geschichtsphilosophischen Entwicklungsdenkens*, Berlin 1988.

(3) V. K. Pomian, *L'ordre du temps*, Paris 1984, 105ss. y 120ss. y W. Kamlah, *Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins "Bürgerschaft Gottes"*, Stuttgart 1951.

(4) Véase el artículo "Geschichtsphilosophie" de U. Dierse y G. Scholtz, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. por J. Ritter, t. 3, Basel, 1974, 416s. así como el artículo de I. Frenzel (Eds.), *Philosophie*, Frankfurt 1967, 76-95.

(5) El historiador R. Koselleck ha analizado una serie de innovaciones conceptuales (formas singulares como "la" historia, "el" progreso, "la" humanidad etc.) que surgen a partir de 1750 así como diversas transformaciones semánticas de conceptos tradicionales que han tenido lugar entre 1750 y 1850 (el periodo denominado "Sattelzeit"). Véase R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt 1979 y la introducción de Koselleck a: "Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland," T. 1, Stuttgart 1972, XIII-XXVII.

(6) Hay opiniones divergentes sobre el comienzo de la modernidad. Hay autores que afirman que la modernidad comienza en el siglo XII y XIII, con el proceso de acumulación primitiva de subjetividad en los monasterios del medioevo y con la autointensificación de tal subjetividad. Hay otros que localizan el comienzo de la modernidad en el año 1500 (con el descubrimiento de América, la invención de la imprenta, la utilización de la pólvora, la Reforma, la revolución científica iniciada por Copérnico y Galileo y el comienzo de la capitalización de la economía). Un tercer grupo de autores ve en el siglo XVIII el comienzo de la modernidad. Véanse por ejemplo B. Nelson, *Der Ursprung der Moderne. Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozess*, Frankfurt 1977 y R. Koselleck, *Das achtzehnte Jahrhundert als Beginn der Neuzeit*, in: R. Herzog, R. Koselleck (Eds.), *Epochenschwelle und Epochenbewusstsein*, München 1987. Independientemente de la posición que se tome concerniendo al comienzo de la modernidad, se puede afirmar que es en el siglo XVIII cuando se constituye la constelación mental moderna en su forma madura.

- (7) Véase Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'Esprit Humain*, in: *Oeuvres. Nouvelle impression en facsimilé de l'édition Paris 1847-1849*, T. VI, Stuttgart-Bad Cannstatt 1968, 237.
- (8) Véase G. Bien, *Revolution, Bürgerbegriff und Freiheit. Über die neuzeitliche Transformation del alteuropäischen Verfassungstheorie in politische Geschichtsphilosophie*, in: Z. Batscha (Ed.), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Frankfurt 1976, 77-101.
- (9) Véase K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953 y la crítica de la tesis de Löwith en H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt 1974 y W. Kamlah, *Utopie, Eschatologie, Geschichtsteleologie. Kritische Untersuchungen zum Ursprung und zum futurischen Denken der Neuzeit*, Mannheim 1969.
- (10) En Francia son los "philosophes", quienes conjugan normalmente el trabajo teórico con un compromiso político filosóficas de la historia. Sobre la diferencia "philosophe" - "honnête-homme" véase R. Reichardt, *Reform, und Revolution bei Condorcet. Ein Beitrag zur späten Aufklärung in Frankreich*, Bonn 1973, 24s., 28s. y 124s.
- (11) De hecho hay teorías más pesimistas y más optimistas, idealistas y materialistas, moralistas y naturalistas etc.
- (12) La periodización concreta de la historia universal varía en los diversos autores. Mas todos ellos elaboran una tal periodización, conceptualizando así los progresos del género humano. Véanse por ejemplo las periodizaciones de Turgot y de Ficht en la nueva edición de los escritores filósofos sobre la historia de Turgot a cargo de J. Rohbeck y en los "Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" respectivamente (Turgot, *Über die Fortschritte des menschlichen Geistes*, ed. por J. Rohbeck y L. Steinbrügge, Frankfurt 1990 y *Fichtes Werke*, ed. por I.H. Fichte, T. VII, Berlin 1911).
- (13) Véase por ejemplo L. Niethammer, *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?* Hamburgo 1989, 156.
- (14) Véase mi intento en T. Gil, *Kulturtheorie. Ein Grundmodell praktischer Philosophie*, Frankfurt 1990.