

SABER HISTÓRICO Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Historical Knowledge and Philosophy of History

Tomás GIL
Universidad Técnica de Berlín

BIBLID [(0213-356)13,2011,59-67]

Recibido: 30 de junio de 2010
Aceptado: 27 de enero de 2011

RESUMEN

El artículo propone una concepción de lo que podría ser hoy una filosofía crítica de la historia, describiendo algunas de sus perspectivas fundamentales y algunos de sus posibles contenidos temáticos.

Palabras clave: Historia universal, historicidad, explicaciones históricas, contingencia del futuro, pensamiento concreto.

ABSTRACT

What could be a critical philosophy of history today after the end of the so-called «classical philosophy of history»? The author presents different formal perspectives and some possible material contents of such a critical philosophy of history to be developed.

Key words: Universal history, historicity, historic explanations, contingency of future, concrete thought.

En un sentido general, toda reflexión sobre el proceso histórico así como nuestras posibilidades de conocimiento histórico sería, siempre y cuando se desarrollase sistemáticamente, filosofía de la historia. Lo que podemos leer en San Agustín, Bossuet, Vico y Voltaire (por mencionar solo algunos nombres de autores que se dedicaron a la filosofía de la historia en un sentido amplio) sería filosofía de la historia, o bien como reflexión material sobre lo acontecido, o bien en tanto que reflexión formal o metodológica sobre el conocimiento histórico. Hay, sin embargo, otro sentido más específico del concepto «filosofía de la historia». En este sentido específico, filosofía de la historia sería una reflexión especial sobre procesos históricos y nuestra manera de conocerlos que surge en la segunda mitad del siglo XVIII y que dominará el pensamiento de los filósofos en el siglo XIX. Denomino a esta filosofía de la historia específica «filosofía clásica de la historia». Surge, como he dicho, en la segunda mitad del siglo XVIII, en Francia en tanto que extensión casi natural de la historiografía de las ciencias y de las artes mecánicas, en Alemania como aplicación práctica de las ideas desarrolladas en la filosofía del derecho de la época.

Los filósofos clásicos de la historia utilizan en singular ciertos conceptos que hasta este momento se habían utilizado en plural. Empiezan a hablar, como muy bien ha dejado claro Reinhart Koselleck, de «la» historia de «la» humanidad en vez de seguir hablando de las distintas historias de los distintos pueblos o naciones. «La» Razón se convierte ahora, en los discursos de los filósofos clásicos de la historia, en el motor de «la» historia en la que «el» derecho, «la» libertad y «la» ley se van realizando progresivamente, dejando atrás los tiempos en los que los derechos y las libertades de los distintos estamentos de la sociedad predominaban. Los filósofos clásicos de la historia pretenden ser ahora capaces de indicar cuál es el fin del proceso histórico. Hablan del progreso en singular y no de diversos progresos en distintos sectores como sus antecesores lo hicieron. Y si utilizan la palabra revolución lo hacen usándola siempre en singular y aplicándola al mundo social y político a diferencia de sus predecesores que hablaban todavía de las revoluciones de los cuerpos celestes en el firmamento.

Es evidente que este cambio en el vocabulario social, político y moral analizado por Reinhart Koselleck se debe a diversos factores sociales, políticos y económicos que permitieron el nacimiento de una nueva clase, la burguesía, cuyo discurso de autojustificación iba a ser precisamente la filosofía clásica de la historia.

Esta filosofía clásica de la historia con su problemática teleología del devenir histórico ha perdido, sin embargo, su vigencia debido a diversos procesos históricos que no nos permiten ya adoptar las perspectivas adoptadas por ella. Después de las catástrofes y calamidades experimentadas en el siglo pasado no nos es ya posible seguir hablando, como Fichte aún podía hacerlo, del «telos de

la historia» (el «*Endzweck der Geschichte*») que consistiría en la realización de la Razón en la historia de la humanidad. No obstante, el pensamiento material y «concreto» característico de la filosofía de la historia de autores como Kant y Hegel sigue siendo hoy actual, una vez despojado de sus connotaciones teleológicas. Es a ese pensamiento material y «concreto» sobre el acontecer humano al que paso ahora a dedicar mi atención, caracterizándolo formalmente, a través de la reconstrucción de dos de sus perspectivas básicas, e indicando algunos de sus más genuinos contenidos temáticos.

1. PERSPECTIVAS FORMALES

1.1. *La realidad humana como historia*

Para una filosofía postclásica de la historia a la altura de los tiempos seguirá siendo fundamental la perspectiva de la «historicidad». Esta perspectiva nos permite ver todo como historia, es decir, como algo que ha llegado a ser lo que es, que se ha gestado, que ha ido formándose y configurándose durante un cierto tiempo. Eso implica que ningún fenómeno social, cultural o económico se concibe como constante e invariante. Tuvieron todos ellos su origen y tendrán su propia dinámica. Así piensa quien adopta la perspectiva de la historicidad.

El sociólogo y filósofo de la cultura Hans Freyer elabora una definición de la «historicidad», de lo que él llama la «*Geschichtlichkeit*» de los fenómenos culturales, fenómenos que Freyer analiza en su propia filosofía de la cultura. Es esa definición la que quisiera retomar y aplicarla a los fenómenos históricos que aquí son nuestro tema. Para Hans Freyer tres rasgos caracterizan los fenómenos culturales o históricos: 1) son «formas de vida» (*Formen aus Leben*); 2) tienen siempre un índice temporal; 3) son existencialmente relevantes. En primer lugar, los fenómenos culturales o históricos son formas vitales. Su material son las vidas de los individuos y de los distintos grupos humanos. Tienen, en tanto que formas, una estructura. En tanto que vitales, son dinamismo, fluidez, dinámica. En segundo lugar, tales fenómenos están siempre situados en el espacio y en el tiempo. Pertenecen a un cierto tiempo histórico y, por eso, son siempre indicadores de ciertas constelaciones y situaciones históricas. Son, por lo tanto, únicos, entidades individuales localizadas en el espacio y en el tiempo. Por último, los fenómenos culturales e históricos son importantes para los individuos y las colectividades. Esta importancia es una importancia existencial. No son secundarios o accidentales en las vidas de los individuos. Configuran su existencia y, por eso, son fundamentales para ellos.

Aplicar consecuentemente la perspectiva de la historicidad, aquí explicada a partir de la caracterización de Hans Freyer, presupone y lleva a una

«conciencia histórica» que no siempre fue posible en la historia. Friedrich Nietzsche polemizó contra la cultura de la conciencia histórica que se generaliza en el siglo XIX y que, según Nietzsche, impediría la toma de decisiones y, en general, el actuar. No obstante, pienso que tal conciencia histórica tiene más ventajas que desventajas al permitirnos ver cómo todo tiene su contexto temporal y espacial, su «*Sitz im Leben*». Una filosofía no problemática y postclásica de la historia en tanto que forma de pensar sobre los fenómenos históricos tendría siempre presente esos contextos en los que los distintos fenómenos encuentran su significación específica, desarrollan su dinámica característica y, en términos generales, se constituyen como lo que realmente son.

1.2. *Pensamiento concreto*

En un pequeño artículo que lleva por título *Wer denkt abstrakt?* («¿Quién piensa en abstracto?») publicado en 1804, Hegel crítica el (por él así denominado) «pensamiento abstracto». En el artículo, Hegel contrapone a una mujer del pueblo con el gremio de los filósofos. Ante un condenado que, por haber cometido un crimen, es llevado a través de la ciudad al lugar de su ejecución, la mujer del pueblo solo es capaz de proferir frases que indican una visión «abstracta» de ese hombre como criminal digno de la máxima pena. Tal mujer abstrae de todo lo que sucedió en la historia subjetiva de ese individuo y se concentra exclusivamente en el crimen que pide expiación y en el hombre criminal que no es ahora nada más que eso, un criminal. A diferencia de esa mujer del pueblo, los filósofos, según Hegel, no piensan de una manera abstracta. No abstraen de las historias reales en las que el criminal llegó a ser criminal, historias que comenzaron en la infancia de ese individuo cuando poco a poco empezó a autoexcluirse de la sociedad burguesa y de su orden moral. Los filósofos por eso, así lo ve Hegel, practican un pensamiento «concreto» («*con-crescere*») que muestra las muchas y complicadas mediaciones por las que las cosas llegaron a ser lo que actualmente son.

Hegel ve en Kant al máximo exponente de ese «pensamiento abstracto» en el terreno de la filosofía. Durante el así llamado período de Jena, Hegel criticará la filosofía moral de Kant en distintos escritos, indicando siempre que la ética normativista del deber de Kant no es capaz de interesarse por los deberes concretos de los individuos, concentrándose solamente en la idea abstracta del deber, que es además una ética universalista que se desinteresa de lo particular, que está condenada a la impotencia (la impotencia del deber absoluto: «*Ohnmacht des Sollens*») y que incluso podría tener consecuencias terroristas si alguien pretendiese realizar sus principios universales de inmediato.

En su propio sistema filosófico, Hegel se esforzará en mostrar, sirviéndose de categorías «concretas», cómo el espíritu realiza su trabajo en distintos

niveles: el nivel subjetivo de los individuos pensantes, el nivel objetivo de las instituciones políticas y el nivel absoluto de los sistemas simbólicos de orientación: «arte», «religión» y «filosofía». El trabajo del espíritu es para Hegel un trabajo de conversión continua de lo natural, de la base natural de la existencia humana, en espíritu, en cultura: la transformación de la naturalidad en «espiritualidad».

El pensamiento «concreto» que Hegel desarrolla en su propio sistema filosófico es, en realidad, el pensamiento de la filosofía de la historia. No son las afirmaciones y convicciones hegelianas sobre el sentido o la finalidad de la historia universal las que tienen hoy validez. Pero sí su pensar dialéctico, «concreto», que reconstruye las distintas mediaciones por las que los fenómenos históricos llegaron a ser lo que actualmente son.

2. TEMAS

2.1. *La historia universal*

La historia universal es hoy una realidad y no simplemente una idea o un ideal como así lo fue para los filósofos clásicos de la historia. Debido al fenómeno de la mundialización, globalización o simplemente de la internacionalización de muchos procesos sociales, económicos y culturales, la historia universal ha dejado de ser una categoría ideal o un concepto idealizado de la filosofía del derecho para convertirse en una realidad palpable y evidente a muchos niveles. Puede ser que, en realidad, no tengamos una economía «globalizada» en el sentido estricto de la palabra, sino más bien una economía altamente internacionalizada con diversos centros en los Estados Unidos, Japón, el sureste de Asia y la Unión Europea. Pero esa economía y su grado de internacionalización han hecho de la historia universal postulada por los filósofos clásicos de la historia una realidad empírica, comprobable en las rutinas cotidianas de cada día.

La economía altamente internacionalizada de nuestro presente es principalmente una economía de servicios. Hay autores que hablan de una economía desmaterializada y transgresora de las fronteras y barreras tradicionales, de una economía «postfordista» (Ulrich Menzel). Siendo más específicos, se podrían distinguir seis rasgos característicos de una tal economía postfordista: 1) la desmaterialización de las transacciones económicas, una desmaterialización que va acompañada de la relativa independencia del mundo financiero; 2) un capitalismo financiero tipo «casino» que se vuelve cada vez más especulativo; 3) la transformación de empresas tradicionalmente industriales en empresas financieras; 4) un desarrollo económico que no siempre genera empleo; 5) la relativa

debilidad o pérdida de importancia de los Estados nacionales clásicos; 6) una nueva división mundial en bloques (el bloque Norte, el sur y el este asiáticos, ciertas regiones de África y de América Latina).

Los procesos de internacionalización que caracterizan a la economía actual son al mismo tiempo procesos de regionalización, fragmentación y exclusión. Una ciudad como la ciudad alemana de Frankfurt am Main ejemplifica paradigmáticamente cómo en nuestra actual economía la internacionalización y la fragmentación se presuponen mutuamente. Frankfurt es una ciudad verdaderamente global, con un sector bancario y financiero superdesarrollado, con un aeropuerto internacional y un sistema de transportes y comunicaciones en actividad continua, con una economía de servicios muy sofisticada, con grandes centros comerciales y cadenas hoteleras de lujo. Al mismo tiempo, Frankfurt es la ciudad alemana más altamente endeudada, con altas tasas de desempleo y objeto de grandes cortes presupuestarios.

Esa misma dinámica de internacionalización y fragmentación afecta también a la cultura, a la política y a la sociedad. La realidad de la historia universal actual significa el establecimiento de una cultura secular que no respeta las fronteras y barreras tradicionales. Significa también una civilización progresiva de la política internacional. Y, por supuesto, significa la formación de una sociedad mundial con sistemas funcionalmente diferenciados, empresas multinacionales y tecnologías globales de comunicación. Al mismo tiempo significa el renacimiento de antiguos nacionalismos y atavismos, fundamentalismos, conflictos étnicos, tribalismos y toda clase de regresiones.

2.2. *Mecanismos históricos*

K. R. Popper critica en su conocido libro *La miseria del historicismo* a aquellos autores que afirman que hay leyes históricas que nos permiten predecir el futuro. Popper tampoco comparte la idea de un fin o una finalidad de la historia tal y como esta idea fue desarrollada por ejemplo en la filosofía de la historia de Fichte, expuesta en sus clases sobre «Los rasgos característicos de la época presente» (*Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*). Para Popper no hay ni leyes históricas ni tampoco un fin («*Endzweck*») de la historia como Fichte pretendía.

Fichte, por supuesto, no lleva razón al afirmar que la historia de la humanidad, cuya periodización deduce del concepto mismo de historia (en contra de lo que los historiadores puedan pensar al respecto), tiene el fin o la finalidad de que la Razón se haga realidad en el mundo empírico de la historia. Pero, en contra de lo que afirma Popper, sí que hay leyes o regularidades históricas. Es verdad que éstas no nos permiten predecir nada al ser muy vagas y abstractas.

En esto Popper lleva razón. No podemos predecir el futuro. Pero ciertamente hay leyes y regularidades históricas.

Más que por esas leyes y regularidades, abstractas y vagas, y por lo tanto inutilizables para explicar nada, el filósofo postclásico de la historia debería interesarse por los «mecanismos históricos» que nos permiten elaborar explicaciones en el terreno de la historia humana: explicaciones *ex post* y no anticipaciones o predicciones. El que haya mecanismos históricos a los que podemos recurrir cuando queremos explicar algo significa que no nos tenemos que contentar, en el terreno de la historia, con la elaboración de meros relatos históricos por muy interesante que este género narrativo sea, sino que podemos conseguir algo más dentro de la investigación histórica. Basándonos en teorías existentes dentro de las ciencias sociales e históricas podemos llegar, de hecho, a elaborar explicaciones *ex post* de lo que históricamente acontece.

Hay, en realidad, diversas clases de mecanismos históricos: «cascadas informacionales» que nos permiten explicar el origen y la evolución de ciertos fenómenos históricos como los miedos, las esperanzas, los rumores y las opiniones; mecanismos de acción colectiva cooperativa (a los que entre otros muchos Mancur Olson ha dedicado su atención); mecanismos colectivos de decisión, que combinan procedimientos de debate, negociación y voto; mecanismos de coordinación de intereses; mecanismos civilizadores como los estudiados por Dieter Senghaas en su teoría de la solución de conflictos internacionales. Todos estos mecanismos históricos operan como cadenas causales generando efectos y resultados en el mundo histórico de la acción humana.

Una filosofía crítica de la historia no tiene por tanto que limitarse a elaborar simples narraciones de lo que pasó, sino que puede legítimamente pretender explicar lo que acontece en el mundo histórico recurriendo a toda una serie de mecanismos mediante los cuales la elaboración de explicaciones *ex post* es siempre posible.

2.3. *El futuro no determinado*

El hecho de que podamos explicar los fenómenos históricos no quiere decir que esos mismos fenómenos tengan que ser necesariamente así y no puedan ser de otra manera. Tampoco quiere decir que los fenómenos futuros, los *futura*, estén ya determinados. Los *futura* no existen todavía. La idea de que ya existen pero que nosotros, debido a nuestra situación epistémica limitada, no somos capaz de conocerlos, a diferencia de una posible mente divina para la que serían cognoscibles, es una idea totalmente errónea. Los *futura* todavía no existen. El futuro, por lo tanto, no está determinado de antemano. Pero cuando esos *futura* (hoy no existentes) existan en un posible futuro, podremos

explicarlos *ex post*, pues no hay nada que suceda sin tener sus propios orígenes y causas. Esto es precisamente lo que queremos decir cuando hablamos de la indeterminación del futuro. Lo que sucederá siempre podrá ser explicado recurriendo a los factores que lo causaron. En el presente, sin embargo, todavía no existen posibles *futura* bien determinados.

Analizando nuestro lenguaje cotidiano modal, vemos que esa indeterminación del futuro es una realidad, por así decirlo, presente en nuestra manera de hablar y de expresarnos. Nuestras lenguas naturales se sirven de distintos términos o expresiones modales como «puede ser», «podría ser», «podría haber sido», «hubiera sido», «debería haber sido», «debería ser», etc. Todas esas expresiones remiten a posibilidades «existenciales» o «problemáticas».

De acuerdo con una distinción hecha por Alan R. White hay dos clases de posibilidades expresables en nuestro idioma modal: las «existenciales», que indican la existencia real de una posibilidad, y las «problemáticas», que indican la posible existencia de una realidad. Las posibilidades existenciales se formulan en frases del tipo: «Es posible para x que v » (siendo v una variable para un verbo y x una variable para un sujeto o agente). La expresión de las posibilidades problemáticas tiene la forma: «Es posible que x v ». Las primeras, las posibilidades existenciales, remiten, como he dicho, a la realidad de una posibilidad. Las segundas, las posibilidades problemáticas, indican la posibilidad de una realidad.

Ambos tipos de posibilidad son un índice claro de aquello que algunos autores han denominado la «indeterminación del futuro». Efectivamente, el futuro es algo abierto, no determinado. Los individuos y los colectivos humanos, actuando, se dan cuenta a veces de que ellos mismos pueden determinar lo que les va a determinar. Su manera de hablar y utilizar el lenguaje les permite hacer distinciones sutiles que remiten a posibilidades reales. Por supuesto, esto no quiere decir que sus acciones y comportamientos no estén determinados causalmente. Una vez llevados a cabo son explicables y reconstruibles en su génesis causal. *Ex ante*, sin embargo, no son predecibles con seguridad. Y esto es precisamente lo que la así llamada indeterminación del futuro quiere de hecho decir.

Hay muchos estudios sobre el «pensamiento contrafáctico» en general y el «pensamiento contrafáctico» en las ciencias históricas en especial. El pensamiento contrafáctico encuentra su expresión en frases del tipo «¿Qué hubiese sido si ...?». Psicólogos han analizado los efectos tanto positivos como negativos del pensamiento contrafáctico. Entre los efectos positivos se encuentran los siguientes. El pensamiento contrafáctico permite relativizar lo malo que nos sucede llevándonos a imaginar que hubiésemos podido ser víctimas de males aún mayores. Nos permite, además, prepararnos para posibles acontecimientos venideros anticipándolos mentalmente. Y, por supuesto, nos da un sentimiento de

control y seguridad. Entre los efectos negativos se hallan los errores y falsos juicios a los que el pensamiento contrafáctico nos lleva y el comportamiento autodestructivo que muchas veces favorece.

El historiador alemán Alexander Demandt acentúa la importancia del pensamiento contrafáctico en la historia sin el que, según él, no seríamos capaces de reconstruir el pasado o de obtener conocimientos sobre él. No estando interesado aquí en el papel y función del pensamiento contrafáctico en la elaboración de relatos históricos, no entro en detalles y me limito simplemente a tomar ese pensamiento contrafáctico (tan fundamental para la historiografía) como un índice altamente revelador del carácter contingente del futuro.

3. BIBLIOGRAFÍA

- DEMANDT, A., *Ungeschehene Geschichte. Ein Traktat über die Frage: Was wäre wenn...?*, Frankfurt M., Vandenhoeck&Ruprecht, 2001.
- ELSTER, J., *Explaining Social Behavior. More Nuts and Bolts for the Social Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.
- FICHTE, J. G., *Zur Politik, Moral und Philosophie der Geschichte* (Fichtes Werke 7), Berlin, De Gruyter, 1971.
- FREYER, H., *Theorie des Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie*, Stuttgart, B. G. Teubner, 1973.
- GIL, T., *Kritik der klassischen Geschichtsphilosophie*, Berlin, Nomos, 1999.
- *Möglichkeiten*, Berlin, Parerga, 2007.
- HEGEL, G. W. F., *Jenaer Schriften 1801-1807* (Werke 2), Frankfurt M., Suhrkamp, 1986.
- HIRST, P., Thompson, G., *Globalization in Question. The International Economy and the Possibilities of Governance*, Cambridge, Polity Press, 2000.
- KOSSELLECK, R., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt M., Suhrkamp, 1979.
- MENZEL, U., *Globalisierung versus Fragmentierung*, Frankfurt M., Suhrkamp, 1998.
- OLSON, M., *The Logic of Collective Action. Public Goods and the Theory of Groups*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1971.
- POPPER, K. R., *The Poverty of Historicism*, Londres, Routledge, 1961.
- ROESE, N. J. y OLSON, J. M. (eds.), *What Might Have Been. The Social Psychology of Counterfactual Thinking*, New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates, 1995.
- SENGHAAS, D., *Zum irdischen Frieden. Erkenntnisse und Vermutungen*, Frankfurt M., Suhrkamp, 2004.
- STICHWEH, R., *Die Weltgesellschaft. Soziologische Analysen*, Frankfurt M., Suhrkamp, 2000.
- TUCKER, A. (ed.), *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*, Wiley-Oxford, Blackwell, 2009.
- WHITE, A. R., *Modal Thinking*, Oxford, Basil Blackwell, 1975.