



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
POSGRADO EN FILOSOFÍA

Problemas en torno al conocimiento histórico

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRO EN FILOSOFÍA

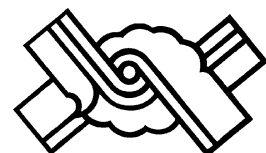
PRESENTA

PEDRO JOEL REYES LÓPEZ

ASESOR:

DOCTOR CARLOS OLIVA MENDOZA

CIUDAD UNIVERSITARIA, FEBRERO DE 2011





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

Introducción.....	página	3
Diagnóstico.....	página	6
El descubrimiento del conocimiento histórico.....	página	18
El otro planteamiento.....	página	77
Conclusiones.....	página	94
Apéndice.....	página	104
Bibliografía.....	página	109

Introducción

La tesis que planteo sostiene que el conocimiento histórico es una forma básica de conocimiento, utilizada en los procesos de conocimiento pues permite ubicar, al menos, en un contexto de verosimilitud una propuesta nueva o distinta. El conocimiento histórico ha sido considerado como una forma débil de conocimiento debido a la carencia de comprobación empírica y de necesidad lógica; a pesar de suponer esa debilidad su utilización es y ha sido una manera de construir perspectivas críticas frente a enfoques o teorías ya aceptados.

La exposición está compuesta de tres partes. En la primera se exponen las razones por las cuales se sostiene que el conocimiento histórico es una forma débil de conocimiento y cómo Platón y Descartes utilizan el relato como una manera de ubicar una nueva perspectiva y, sin embargo, no incluyen en sus propia concepción del conocimiento ningún problema relacionado con el saber histórico.

En la segunda se expone cómo en el desarrollo de la filosofía de la historia las cuestiones respecto del conocimiento histórico se ubican en un plano secundario, ya sea porque se compara con el saber científico o con la filosofía y su tratamiento queda parcialmente marginado. En esta parte se exponen las visiones de Vico, Voltaire, Kant, Hegel, Marx y Nietzsche con la finalidad de mostrar cómo la preocupación por el saber histórico adquiere una creciente atención, sin que se elimine esa ubicación marginal.

En la tercera parte se exponen algunas consideraciones provenientes de las reflexiones de los historiadores (von Ranke, Chartier, Braudel y Thompson) que en especial se enfrentan a la filosofía como una disciplina rival y no como una complementaria. Las razones de esta posición se encuentran justamente en el constante desdén por parte de la filosofía respecto del saber histórico, pues lo más interesante en este debate es que los historiadores no se sienten particularmente amenazados por las ideas filosóficas, sino que más bien las consideran como demasiado generales.

El trabajo tiene un carácter expositivo cuya finalidad es la de ofrecer un diagnóstico respecto del tema, y no la de presentar una solución al problema.

En primer lugar, lo que parece estar claro es al menos el hecho de que los materiales de estudio de la historia están preservados en diversas formas de expresión y que por tanto no puede abordarse el tema del saber histórico sin considerar la naturaleza de los medios “lingüísticos” en los que se conservan. En segundo lugar, la utilidad del conocimiento histórico, ya sea explícitamente reconocida, o derivada de un proceso de conocimiento, indica que utilidad y verdad se encuentran estrechamente relacionadas en esta forma de conocimiento y la ausencia de un análisis de ello en los pensadores aquí expuestos es un síntoma interesante respecto a la concepción del conocimiento.

La idea de fondo consiste en considerar que el papel del conocimiento histórico no se encuentra en un escenario en el cual se asuma necesariamente una división entre razón teórica y razón histórica, o entre *Erklärung* y *Verstehen*, o entre naturaleza e historia, o entre la separación del contexto de descubrimiento del contexto de justificación como si el desarrollo del conocimiento fuese resultado de una suerte de funcionamiento separado de la razón.

1.- Diagnóstico

Conocer es una actividad que se establece a partir de relaciones. Las relaciones en las que se funda esta actividad son de diversos tipos. La manera más común de conocimiento es a través de descripciones que identifican un objeto respecto de otros, o mediante narraciones mediante las cuales un objeto se identifica dentro de un proceso del cual forma parte. En consecuencia, el conocimiento está sustentado en el uso del lenguaje y no se constituye sólo de percepciones. En general la posibilidad de acrecentar el conocimiento depende de relaciones establecidas a partir de descripciones o narraciones que ubican un objeto en relación con otras entidades o acontecimientos. Al conjunto de relaciones en las que se ubica un objeto se le denomina "contexto". Las descripciones y las narraciones implican esquemas de interpretación a partir de los cuales un objeto se ubica como semejante o diferente respecto de lo ya conocido. Los esquemas de interpretación están fundados en supuestos, es decir en nociones que se asumen como válidas pues corresponden de manera adecuada a una visión del mundo. Los supuestos fundamentales son de dos tipos: ontológicos y epistemológicos.

Los supuestos ontológicos se establecen como las condiciones que identifican a objetos y a las relaciones que guardan entre sí. Los supuestos epistemológicos se establecen a partir de lo anterior y limitan las condiciones a partir de las cuales es posible conocer una entidad o un acontecimiento; a su vez, los supuestos epistemológicos permiten establecer recíprocamente qué entidades o acontecimientos integran lo real y cómo se relacionan entre sí. Se denominan supuestos en tanto que son aceptados como válidos en el proceso de conocimiento.

En consecuencia, los supuestos son los fundamentos a partir de los cuales se desarrollan las descripciones o las narraciones de un acontecimiento. Constituyen la base compartida a partir de la cual se elaboran descripciones o narraciones adecuadas o inadecuadas.

El conocimiento a partir de la referencia al pasado es una de las maneras más útiles para generar acuerdos, pues las descripciones o las narraciones que se fundan a partir del pasado buscan la adecuación de un objeto desconocido con un marco de referencia ya aceptado y compartido. En este sentido ofrecen al menos un marco de verosimilitud respecto de objetos o procesos desconocidos. Es decir, ofrecen una manera a través de la cual lo desconocido puede corresponder a lo ya sabido. Verosímil significa, según define

Abbagnano, lo que, en primer lugar, se parece a lo verdadero y, en una segunda acepción, “es el carácter de enunciados, teorías o expresiones que no contradicen las reglas de la posibilidad lógica o las de las posibilidades técnicas o humanas”¹.

Esta forma de conocimiento ha sido considerada como una forma débil o poco confiable en tanto que al proporcionar verosimilitud no significa que ofrezca verdad. La correspondencia que busca un saber riguroso y crítico no se relaciona únicamente con saberes o creencias aceptadas, sino que además debe corresponder con “hechos”. Esto supone el reconocimiento de que los esquemas de interpretación de una descripción o una narración son insuficientes para decidir sobre la verdad de una afirmación. A lo largo de la historia de la filosofía y de la ciencia se han desarrollado criterios de descripción e interpretación más precisos que permiten decidir respecto del valor de una afirmación verosímil. Las interpretaciones que regulan de manera explícita sus criterios se denominan “explicaciones”.

Las dificultades para generar explicaciones “históricas” se fundan principalmente en algunos aspectos que constituyen a la propia naturaleza del saber histórico. Una de ellas es el medio de

¹ Nicola Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, p.1162

transmisión que consiste en fuentes indirectas o testimoniales que implican aceptar el valor de la información ante la imposibilidad de corroborarlo directamente; en este sentido, el saber acerca del pasado posee poca fuerza en tanto que las fuentes de verificación, la experiencia y el uso de la razón, son insuficientes. Ante ello, se optó por reconocer su utilidad pero no su verdad. Otra dificultad consiste en la naturaleza misma de los acontecimientos que trata, por referirse al pasado, las vías de constatación son tan inseguras como la información misma y, a menos que se acepte su valor de manera acrítica, tampoco son confiables en el proceso de conocimiento. El hecho de que las fuentes de información sean escritas o habladas generó su descarte en la medida en la cual el lenguaje fue marginado en los enfoques sobre el conocimiento. En la tradición occidental, la visión instrumentalista del lenguaje aceptó su presencia, pero no como un medio necesario para el conocimiento. Más bien aparece como un mal necesario que es indispensable acotar para alcanzar la verdad. Al identificarse el pasado con la información conservada de manera escrita u oral resulta imposible efectuar el giro que superó el escollo del lenguaje. Investigar el pasado sin un referente lingüístico es imposible. Aunque esta postura puede considerarse como un planteamiento explícito en la historia de la filosofía, en la práctica su empleo ha sido un recurso necesario.

Incluso algunos planteamientos según los cuales puede superarse ese problema, como el que presentó el historicismo, mediante el reconocimiento de que la historia es la historia del pensamiento, en tanto que es el resultado de acciones y éstas se caracterizan por ser intencionales o poseer un sentido y en esa medida el historiador tiene como misión reconstruir ese sentido, no pueden dejar de aceptar que el pensamiento debe estar expresado o conservado en soportes materiales, como documentos o monumentos. Sin embargo, al hacer explícito el carácter intencional de las acciones logró hacer explícitos otros dos supuestos centrales. El primero consiste en asumir que el pasado puede conocerse en la medida en la cual los vestigios se conserven, pues la significación es un elemento permanente y, en principio, siempre se puede intentar recuperar su sentido. El segundo supuesto consiste en asumir que un periodo, una época o un individuo se pueden conocer a partir de sus obras, pues una de sus posibilidades de desarrollo está actualizada en ellas.

La tesis que planteo consiste en sostener que aun reconociendo el carácter débil de las formas de conocimiento basado en el pasado, éstas son utilizadas en todo proceso de conocimiento pues permiten, al menos, ubicar en un contexto de verosimilitud una propuesta nueva o distinta. Para ello expondré, en primer término,

cómo un nuevo enfoque adquiere de esa manera el reconocimiento necesario para considerarse como una mejor manera de comprender el mundo.

Platón describe al inicio del *Banquete* una de las formas de transmisión de conocimiento a través de un testimonio: Apolodoro le comenta a un amigo cómo supo lo que ocurrió en la casa de Agatón en una reunión que tuvo lugar cuando él era un niño. La información se la dio un tal Aristodemo (que participó en la reunión) a alguien llamado Fénix, que se la contó a Apolodoro quien a su vez confirmó la información con Sócrates, y es quien por último expone el contenido del *Diálogo*. Este procedimiento de transmisión no es puesto en duda, se acepta como una manera usual de contar algo que ocurrió cuando los presentes no estaban y, sin embargo, pueden participar de lo ocurrido a través de un relato. El relato es el medio para generar algo más: la reflexión acerca de lo dicho en esa reunión. No importa cuándo ocurrió, se conserva lo allí expresado mediante el recuerdo. Platón agrega además otro elemento de mayor distancia en el tiempo, pues el diálogo se inicia a partir de otra remembranza:

Apolodoro- Me parece que lo que preguntáis es un tema que no tengo mal preparado, precisamente anteayer subía a la ciudad desde la casa de Falero, y uno de mis conocidos, que me divisó desde atrás, me llamó de lejos...justamente hace un momento te estaba buscando porque deseo informarme de la reunión de Agatón, de Sócrates, de Alcibiades y de los demás que en aquella ocasión asistieron al banquete y de cuáles fueron sus discursos sobre el amor. Otro que los escuchó de labios de Fénix, el hijo de Filipo, me los ha contado y me aseguró que tú también lo sabías, pero no supo decirme nada con exactitud. Así que cuentámelos tú, ya que eres el más indicado para referir las palabras de tu amigo.²

La comunicación oral que describe Platón, conservada por él en otro escrito, supera el escollo del tiempo y permite, cuantas veces sea necesario, saber acerca de las ideas expresadas en el pasado. Lo anterior no es asombroso, es un medio usual de comunicación y de educación de una cultura. Lo asombroso es que se da por supuesto su validez práctica, y que a lo largo de su obra no se pregunte: ¿por qué podemos saber de este modo lo que ocurrió en el pasado? ¿efectivamente ha dejado de ocurrir o se repite cada vez que se cuenta o se lee?, ¿por qué pueden conservarse de ese modo las ideas? Estas preguntas no quedan sin respuesta, más bien no se formulan debido a la desconfianza teórica respecto a la certeza del testimonio.

² Platón, *Obras completas*, p. 563 (573c)

La posición de la filosofía occidental desconfía del saber que proviene del oído y de la voz, pues valora cómo el saber de mayor certeza es guiado por la vista y la “intuición intelectual”; a partir de Heráclito “no saben escuchar ni hablar”³ y Parménides “ni te fuerce hacia este camino la costumbre muchas veces intentada de dirigirte con la mirada perdida y con el oído aturdido y con la lengua, sino juzga con la razón el muy debatido argumento narrado por mí”⁴, hasta Aristóteles: “la poesía es más filosófica y elevada que la historia; pues la poesía dice más bien lo general, y la historia, lo particular”⁵ el conocimiento histórico es una manera débil de conocimiento.

El dilema entre la validez práctica y la desconfianza teórica se manifiesta en la existencia misma de los textos filosóficos que buscan nuevas vías de conocimiento e indican a la vez la desconfianza en la manera cómo se transmiten, se conservan y se enseñan. Si bien la filosofía es la expresión del rechazo al principio de autoridad a favor del propio ejercicio de la razón, lo cual es constitutivo de la crítica y de la reflexión analítica que constituye a la filosofía, entre lo que se clasifica como *doxa* existen algunos elementos que desempeñan una función central en el conocimiento.

³ Conrado Eggers Lan y Victoria E, *Los Filósofos Presocráticos I*, p.383 (22B 18)

⁴ *Ibid.* p.478 (946/28 B 7,3-6)

⁵ Aristóteles, *Poética*, pp. 157-158 (1451^a/35- 1451^o/5)

Por otra parte, la reflexión acerca del conocimiento histórico se dejó de lado a partir de la aceptación del supuesto según el cual los problemas del conocimiento corresponden a problemas analizados en presente, ya fuese mediante preguntas acerca de la certeza de la percepción o acerca de las relaciones entre el pensamiento y su constatación mediante la observación. Otra de las razones ha sido también el modo como se superó el papel del lenguaje en el proceso de conocimiento. El “programa de investigación” establecido por Platón en el *Crátilo* sostiene: “parece, pues, que ha de ser posible, Crátilo, aprender lo que existe sin la ayuda de los nombres, si las cosas son así”⁶. Si la información acerca del pasado se transmite mediante la palabra oral o escrita, y esto no es un aspecto central en el proceso de conocimiento, entonces los saberes que dependen fundamentalmente del lenguaje no fueron tratados como conocimientos. Las preguntas acerca de los modos a través de los cuales obtenemos información respecto a lo que actualmente se analiza se consideraron como secundarias.

Al tomar como ejemplo el inicio del *Banquete* se constata que, independientemente de las razones que llevaron a la filosofía occidental a no considerar al conocimiento histórico como una forma básica de conocimiento, las funciones que este tipo de saber son

⁶ Platón, *op.cit.* p.550 (437c/439a)

fundamentales para el ejercicio de la crítica, pues el mismo procedimiento aparece al inicio del *Fedón* y del *Sofista*. El análisis crítico sólo es posible con la comprensión del contexto en el cual una afirmación está sustentada. Sin embargo, existen casos en los cuales esta forma de comprensión parece desvancerse y da pie a la idea según la cual puede ser innecesaria.

Siglos después, el *El Discurso del método* de Descartes constituye otro caso en el cual se emplea un procedimiento parecido aunque, en este caso, expone una valoración. El inicio del *Discurso* narra la biografía intelectual del autor como un fondo explicativo de una nueva propuesta metodológica, en ella expone las ventajas y desventajas de las ciencias que ha estudiado: lenguas, poesía, teología, historia, filosofía, ciencias y pseudociencias. Luego de ese examen concluye que sólo confía en su propia capacidad reflexiva y en la experiencia. La validez práctica de la exposición no se pone en duda, sólo hay una importante consideración respecto del grado de certeza del testimonio, es decir, del *Discurso* completo. Puesto que Descartes otorga al lector el mismo nivel de buen juicio que él mismo se adjudica, sostiene en consecuencia que el único modo de que el lector acepte la validez de su exposición es: “escribiendo en forma de

historia, o si os parece mejor, en forma de fábula, en la que podáis encontrar ejemplos que imitar al lado de otros que deban ser olvidados, espero que mi trabajo sea útil a algunos, para nadie perjudicial y que todos agradecerán mi sinceridad.”⁷

El *Discurso* se presenta como un texto distinto que no puede ubicarse como un tratado más de filosofía pues el juicio que emite es contundente: “Nada diré de la filosofía[...] Consideraré las innumerables opiniones que acerca de una misma cosa pueden tener los sabios, ví que todas ellas se encuentran con frecuencia muy lejos de la verdad y desde aquel momento creía falso, o poco menos, todo lo que se presentaba a mi inteligencia aun con el carácter de verosímil.”⁸ Descartes expone también las razones por las cuales desconfía de la historia, de la cual sostiene:

las narraciones novelescas nos llevan a pensar, como posibles, acontecimientos que no lo son, y los más escrupulosos historiadores, si no cambian o aumentan el valor de las cosas para hacerlas más dignas de ser leídas, omiten casi siempre las circunstancias menos notables y atractivas, y de aquí que lo que nos cuentan no es realidad lo que parece, y los que ajustan sus costumbres a los modelos que sacan de esas lecturas, caen en las extravagancias de los paladines de nuestras novelas, y conciben designios que no están al alcance de sus fuerzas.⁹

⁷ Rene Descartes, *Discurso del método*, p. 10

⁸ *Ibid.* pp.10-11

⁹ *Idem*

En cambio, ante la posibilidad de ser él mismo tachado por omitir circunstancias desfavorables se inclina por clasificar su discurso como una fábula, pues afirma “la graciosa sencillez de las fábulas,despierta el espíritu.”¹⁰

De nuevo el dilema entre la validez práctica y desconfianza teórica respecto de ciertos saberes se resuelve mediante la aceptación de un procedimiento que no se cuestiona, simplemente se acepta como un modo de exposición. El punto de partida no es puesto en duda, simplemente se acepta, pues de lo contrario la comunicación sería imposible. Sin embargo, no aparece ninguna otra consideración. Sólo se confía en algún tipo de comunicación como base para producir conocimiento pues la radicalidad de la duda metódica no llega a tanto. En consecuencia, el *Discurso* en sí mismo da por supuesta una condición necesaria para la viabilidad del pensamiento y del conocimiento, es una condición obvia pero no trivial, por ello su análisis es importante.

2.- El descubrimiento del conocimiento histórico

Incluso autores que fundamentan sus propuestas a partir de una visión histórica del proceso del conocimiento abordan el tema del

¹⁰ *Idem*

conocimiento histórico de manera más o menos marginal y no como una condición básica de conocimiento, como es el caso de Giambattista Vico.

Si bien Vico es considerado como un autor cuya propuesta se enfrenta a la cartesiana,[como lo sostiene, por ejemplo, Ferrater Mora “Vico sostiene una extraña teoría del conocimiento y una todavía más extraña metafísica elaboradas al hilo de una continua oposición al cartesianismo dominante.”¹¹ En realidad ambos autores coinciden en algunos aspectos fundamentales.

Vico pretende alcanzar un saber sobre principios universales y eternos, pero referidos al actuar humano. Los elementos fundamentales de su perspectiva son expuestos en varios lugares de la *Ciencia nueva*, como son la sección de los Principios, la de Dignidades y en la del Método. El aspecto a partir del cual se opone a la posición cartesiana, y en realidad a toda la ciencia moderna, es la desconfianza ante el estudio de la naturaleza que según él sólo puede ser conocida por Dios, pues él fue quien la creó, en cambio la vida de los hombres es el único ámbito que nos es dado conocer pues atañen al estudio de la mente humana:

¹¹ José Ferrater Mora, *Cuatro visiones de la historia universal*. p. 48

que este mundo civil ha sido hecho ciertamente por los hombres, por lo cual se pueden, y se deben, hallar los principios en las modificaciones de nuestra propia mente humana. Por lo cual, a cualquiera que reflexione sobre ello, debe asombrar el que todos los filósofos intentaran seriamente conseguir ciencia de este mundo natural, del cual, puesto que Dios lo hizo. Él solo tiene ciencia; y, sin embargo, olvidaran meditar sobre este mundo de las naciones, o sea, mundo civil, del que, puesto que lo habian hecho los hombres, ellos mismos podían alcanzar la ciencia...Ahora bien, ya que este mundo de naciones ha sido hecho por los hombres, veamos en qué cosas han convenido todos los hombres siempre y convienen todavía, porque tales cosas podrán darnos los principios universales y eternos, como deben los de toda ciencia, sobre los cuales surgieron y se conservaron todas las naciones.¹²

El procedimiento de análisis de los asuntos humanos consiste en encontrar, a través de la comparación, los elementos comunes y constantes de la mente humana a través de las fábulas, mitos e historias de todos los pueblos.

Alcanzar esa ciencia a través del descubrimiento de los principios universales requiere apartarse de las fuentes del error que consisten en las opiniones de los filólogos y filósofos vertidas sobre esos materiales de estudio, así la *Ciencia nueva* no puede fundarse en esos comentarios pues ocultan la verdad: “nos desanima para encontrar los principios de esta Ciencia en los filólogos; por otro lado, la vanidad de los doctos, que pretenden que lo que saben haya sido

¹² Giambattista Vico, *Ciencia nueva*. pp. 157-158

entendido así desde el principio del mundo, nos desespera en los filósofos. Por tanto, para esta investigación, debe hacerse como si no hubiera libros en el mundo”¹³. Este supuesto interpretativo según el cual la investigación que Vico realizó debe hacerse **como si no hubiera libros**, constituye una postura crítica, similar a la cartesiana, respecto de los saberes heredados; si bien el procedimiento consiste en un análisis comparado de obras literarias, religiosas y filosóficas a través de las cuales descubre los principios universales de la mente humana. Así pues, Vico distingue al menos dos niveles de información: el que corresponde a los materiales originales y el relativo a las opiniones sobre ellos. De estas últimas mantiene una duda permanente y respecto de los primeros adopta una posición crítica, por lo cual sostiene en primer término:

XIII

Ideas uniformes nacidas en pueblos enteros desconocidos entre sí deben tener un fondo común de verdad

Y en segundo término que

XVI

Las tradiciones vulgares deben haber tenido un fondo público de verdad, de ahí que nacieran y fueran conservadas por pueblos enteros durante largos periodos de tiempo.

¹³ *Idem*

Esta será otra gran tarea de esta Ciencia: hallar de nuevo esos fondos de lo verdadero, que, con el correr de los años y al cambiar las lenguas y las costumbres, nos llegó recubierto de falsedad.¹⁴

El planteamiento de fondo consiste en sostener que como su origen, en el fondo de la mente humana, hay una lengua mental común a todas las culturas y esa lengua es la expresión y el fundamento de toda verdad en la historia humana

Es necesario que haya en la naturaleza de las cosas humanas una lengua mental común a todas las naciones, que entienda uniformemente la sustancia de las cosas factibles en la vida social humana[...] Esta lengua es la propia de esta ciencia, con cuya luz, si los doctos de las lenguas la tienen en cuenta podrán formar un vocabulario mental común a todas las distintas lenguas articuladas, muertas o vivas.¹⁵

Para descubrir esas verdades Vico propone una estrategia que expresa de la siguiente manera: veamos en qué cosas han convenido los hombres, “observamos que todas las naciones tanto bárbaras como humanas, aunque fundadas de forma diversa al estar lejanas por inmensas distancias de lugar y tiempo, custodiaron estas tres costumbres humanas: todas tienen alguna religión, todas contraen

¹⁴ *Ibid.*p.121

¹⁵ *Ibid.*pp.123-124

matrimonios solemnes, todas sepultan a sus muertos...”¹⁶ *Ver y observar* aparecen como invitaciones para el uso de la reflexión ante materiales ya conocidos. El conocimiento de esos materiales escritos es la condición no sólo para el avance del saber, sino una condición para comprender *de qué se trata*. *Ver y observar* remiten al empleo de una mirada suspicaz y atenta.

Sin embargo, no deja de asombrar que junto al importante reconocimiento de la mente humana como fundamento de la historia, como creadora de aspectos comunes que en la actualidad se consideran centrales en la visión de la historia, Vico da pasos atrás debido a que aún se encuentra inmerso en la visión medieval del conocimiento, según la cual la razón sólo puede ser guiada por la fe y la religión verdadera:

¿dónde y cuándo aparecieron ellos [los gentiles] en el mundo? Al tiempo que para apoyar también con razones humanas la creencia cristiana según la cual todo comienza del siguiente modo: el primer pueblo del mundo fue el hebreo, del que fue príncipe Adán, quien fue creado por el Dios verdadero con la creación del mundo. Y (de esto se deriva) que la primera ciencia que se debe establecer es la mitología, o sea, la interpretación de las fábulas (puesto que, como se verá, todas las historias tienen orígenes fabulosos), y que las fábulas fueron las primeras historias de las naciones gentiles. Con este método (se han de) hallar los orígenes tanto de las naciones como de las ciencias, las

¹⁶ *Ibid.* p 158

cuales han surgido de esas naciones y no de otro modo.¹⁷(p.85)

Lo cual lo llevará al extremo de sostener la idea de que el enfoque verdadero es el de una historia ideal y eterna. Así, lo que por un lado parece una bienvenida a la historia, por el otro, es su despedida, pues además de proponer una historia ideal y eterna compara a la ciencia de la historia con la geometría: en la sección del Método sostiene:

Esta Ciencia al mismo tiempo describe una historia ideal eterna, sobre la cual transcurren en el tiempo las historias de todas las naciones en sus surgimientos, progresos, estados, decadencias, y fines. Así nos adelantamos ya a afirmar que en tanto quien medita esta Ciencia se narra a sí mismo esta historia ideal eterna, tanto en cuanto – habiendo sólo hecho este mundo de naciones ciertamente por los hombres (que es el primer principio indudable que se ha afirmado más arriba) y por eso debiéndose hallar el modo dentro de las modificaciones de nuestra propia mente humana— mediante la prueba “ debió, debe, deberá”, el mismo se la hace; ya que, cuando se da el caso de que quien hace las cosas es el mismo que cuenta, la historia no puede ser más cierta. Así, esta Ciencia prodece igual que la geometría, que, mientras construye o contempla sobre sus elementos, ella misma produce el mundo de las dimensiones, pero con tanta más realidad cuanto mayor es la realidad de los órdenes referentes a los asuntos de los hombres, que la que tienen puntos, líneas, superficies y figuras. Y esto mismo es el argumento de que tales pruebas son de una especie divina y que

¹⁷ *Ibid.* p.85

deben, oh, lector, proporcionarte un placer divino, ya que en Dios el conocer y el hacer son una misma cosa.¹⁸

El afán por sostener la posibilidad de una ciencia conduce a Vico justamente al lado opuesto, de modo tal que a final de cuentas considera que el procedimiento de análisis es equivalente al de la geometría, si bien lo expuesto anteriormente parece más el resultado de una analogía que refuerza el valor de su postura frente a los avances la ciencia moderna, indica a la vez que no le bastaba replantear el valor de este conocimiento en sus propios términos, tal y como lo hace insistentemente en toda la *Ciencia nueva*.

Qué aspectos son invadores en esta ciencia: el reconocimiento de la actividad humana como un fondo verdad, el tratamiento cauteloso de los materiales de estudio para distinguir entre la información confiable y las opiniones poco confiables que se han acumulado a lo largo del tiempo; el reconocimiento de elementos comunes en todas las culturas y la constatación de la importancia de lo “simbólico” o de la necesidad para la vida social de una “atmósfera semiótica” generada por la mente. Sin embargo, la búsqueda de una ciencia universal deja de lado una explicación satisfactoria respecto de la diferencia y la diversidad en la historia.

¹⁸ *Ibid.*p.168

A partir de los cambios que ocurren y constituyen a la era moderna, como el desarrollo de la ciencia, la Reforma luterana, los viajes de circunnavegación y el contacto con otros territorios y nuevas riquezas, se despertó paulatinamente el interés por lo histórico. Pues con los nuevos descubrimientos y sus consecuencias se inició un cuestionamiento del supuesto según el cual el orden natural y el social son lo mismo.

Este cambio de perspectiva se debió curiosamente a que ante un mayor y mejor conocimiento de la naturaleza se descubrió que lo social es, al menos en principio, un orden distinto. El primer paso consistió en obtener un mejor conocimiento del pasado, basado en los nuevos principios de la ciencia, para posteriormente sospechar que lo social es un orden distinto a la naturaleza.

Debido a ello, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, se inicia un cambio de interés a favor de la historia, en 1765 Voltaire publica el ensayo titulado *Filosofía de la historia* mediante el cual se creará una nueva rama de la filosofía y el primer programa de análisis. Este nuevo interés se consolida en el siglo XIX con algo muy parecido a lo que ocurrió en el XX con el lenguaje, y por ello lo podríamos denominar “ el giro historiográfico” que se produce en la filosofía; en

literatura, es el siglo de la novela histórica y la historiografía como investigación rigurosa.

Este cambio de perspectiva le debe mucho al desarrollo de la ciencia moderna, tanto a sus métodos como a los conocimientos que proporciona. En el primer aspecto, la insistencia en la aplicación del método científico a los asuntos humanos se convirtió en un tema recurrente y la nueva visión del mundo basada en la física de Newton presagiaba que necesariamente se descubrirían las leyes universales del movimiento social.

Voltaire es un ejemplo de ese cambio de perspectiva, aplica en su ensayo una concepción naturalizada de la historia con el fin de superar las supersticiones y las fantasías que colman los tratados de historia y los textos religiosos. Esta visión se fundamenta en el ejercicio de un sano sentido común:

Querríais que la historia antigua hubiese sido escrita por filósofos, porque quereis leerla como filósofos. No buscáis sino verdades utiles, y apenas habéis encontrado, me decís, poco más que inútiles errores¹⁹

Si la historia tiene como objetivo producir verdades utiles, y éste parece ser el valor supremo del conocimiento histórico, sólo los filósofos pueden alcanzarlo.

¹⁹ Voltaire, *Filosofía de la historia*. p.3

Es una concepción naturalizada en tanto que acepta que la naturaleza es la misma en todas partes y que sus leyes se cumplen de manera necesaria. Esto le permite apoyarse en aspectos generales de la condición humana:

Todos los hombres viven en sociedad...el hombre, en general, ha sido siempre lo que es...siempre ha tenido el mismo instinto, que lo lleva a amarse en sí mismo, en la compañera de su placer, en sus hijos, en sus nietos, en las obras de sus manos..Esto es lo que no cambia jamás, de una extremidad del universo a la otra.²⁰

hay en el hombre un instinto mecánico que produce todos los días grandes efectos en hombres muy groseros...la naturaleza nos inspira por sí sola ideas útiles que preceden a todas nuestras reflexiones. Lo mismo sucede con la moral. Todos nosotros tenemos dos sentimientos que son el fundamento de la sociedad: la conmiseración y la justicia.²¹

dios nos ha dado un principio de razón universal, como ha dado plumas a las aves y pelaje a los osos, y este principio es tan constante que subsiste pese a todas las pasiones que lo combaten, pese a los tiranos que quieren ahogarlo en sangre, pese a los impostores que quieren aniquilarlo con la superstición. Es lo que hace que el pueblo más grosero juzgue siempre muy bien, a la larga, las leyes que lo gobiernan, porque siente si esas leyes se conforman o se oponen a los principios de conmiseración y justicia que están en sus corazones²²

Lo que no está en la naturaleza nunca es verdadero.²³

²⁰ *Ibid.*p.35

²¹ *Ibid.*p.37

²² *Ibid.*pp.37-38

²³ *Ibid.*p.59

La referencia a la naturaleza le permite sostener la continuidad de la relación entre la condición humana y la historia. La explicación acerca del cómo existe la diferencia y la complejidad de las civilizaciones no es analizada por Voltaire, simplemente asume que así lo estableció la Providencia. Sin embargo, por momentos da la impresión que la diversidad es un efecto secundario de la vida social, por momentos parece una fase necesaria del progreso y, en otros momentos, parece que es el resultado de la atracción humana por lo exótico y lo extraño. Así, hechos simples de la naturaleza, como el sol, los animales y fenómenos meteorológicos impresionan la mente de los pueblos de manera distinta y de allí surgen diversas religiones y civilizaciones.

El texto de Voltaire es un compendio del saber de la época, conviven en él agudas afirmaciones sobre la existencia humana junto a datos absurdos como el siguiente:

Entre todas las observaciones físicas que se pueden hacer sobre esta cuarta parte de nuestro universo [se refiere a América], desconocida durante tanto tiempo, tal vez la más singular es que sólo se encuentra en ella un pueblo que tenga barba: se trata de los esquimales²⁴

²⁴ *Ibid.* pp. 42-43

Hay muchos otros datos por el estilo asumidos como verdaderos, lo que sorprende no es que lo creyera así, sino que los haya elegido como representativos de una región y una cultura.

Así como la noción de lo natural le permite someter a crítica a todas las civilizaciones, aparece en su empleo un rasgo negativo derivado de la confianza en la inmutabilidad de la naturaleza, esto abre la posibilidad de justificar como “natural” situaciones, instituciones o creencias que parecen justas. El procedimiento de análisis de Voltaire se basa en un principio de verosimilitud, cuyo criterio es el ejercicio racional a partir de las creencias de un hombre ilustrado, francés y bien acomodado. De un plumazo juzgaba como absurdas creencias y costumbres alejadas de las propias y esto es precisamente lo que se criticó de Voltaire y, de paso, marcará desde su inicio la suerte de la filosofía de la historia que se convertiría muy pronto en sinónimo de especulación sin fundamento. Los historiadores señalaron que los filósofos de la historia eligen sólo aquello que corrobora sus ideas, no lo que realmente ocurrió (von Ranke). El uso heurístico de un principio de verosimilitud le permitió elaborar una crítica a la historiografía de la época, pero no tuvo la preocupación por someter a crítica su validez.

Kant plantea una concepción unitaria o monista según la cual la explicación de la historia se logrará cuando se descubran las leyes que la rigen. El planteamiento se sustenta en la idea según la cual el desarrollo de la ciencia natural debe ser el mismo para todas las formas de conocimiento. Entonces la historia se encuentra en una etapa previa y está a la espera del descubrimiento de esas leyes. En este sentido, la historia como ciencia se encuentra en un grado de desarrollo semejante al de la geografía, especialmente de la climatología. En consecuencia, el conocimiento histórico es una manera provisional para alcanzar posteriormente el estatus de una ciencia:

La historia, que se ocupa de la narración de estos fenómenos, nos hace concebir la esperanza, a pesar de que las causas de los mismos pueden yacer profundamente ocultas, de que, si contempla el juego de la libertad humana en **grande**, podrá descubrir en él un curso regular, a la manera como eso que, en los sujetos particulares, se presenta confuso e irregular a nuestra mirada, considerado en el conjunto de la especie, puede ser conocido como un desarrollo continuo, aunque lento, de sus disposiciones generales. Así, los matrimonios los nacimientos y las muertes que les siguen, parecen, ya que la libre voluntad humana ejerce tan grande influencia en los primeros, no estar sometidos a regla alguna que pudiera permitirnos determinar con anticipación su número y, sin embargo, las tablas estadísticas anuales de los grandes países nos muestran que transcurren con arreglo a leyes naturales constantes, no menos

que los cambios atmosféricos que, siendo imprevisibles singularmente, en su conjunto consiguen mantener un curso homogéneo y constante el crecimiento de las plantas, el curso de las aguas y otros fenómenos naturales.²⁵

La propuesta de Kant se presenta como respuesta ante las dificultades para descubrir esas leyes, por lo cual es de esperar que se encontrarán a partir de un enfoque *macro* o a partir de la consideración de la existencia humana como *especie*, pues entre esas dificultades se encuentra el hecho de que en la historia intervienen los seres humanos que, por principio, deben considerarse a la vez como fenómenos sujetos a leyes y como agentes libres y, por tanto, como seres racionales. Sin embargo, la percepción de los acontecimientos nos muestra que las actividades humanas parecen no estar sujetas a ley alguna y que la razón tampoco las gobierna, por lo cual la historia se asemeja a un territorio dominado por el caos y el azar. La manera como Kant supera estas percepciones es mediante una idea central: asume que la historia forma parte de la naturaleza orgánica, cuyo principio rector es que en ella todo cumple un propósito, y que los seres humanos fueron dotados de la capacidad racional para organizarse.

²⁵ Emmanuel Kant, "La idea de una historia universal en sentido cosmopolita" en *Filosofía de la historia*. pp. 39-40

Sin embargo, al observar el comportamiento humano en general desde la perspectiva de la especie, salta a la vista que esa capacidad está en potencia y no en acto, pues los seres humanos se rigen por las pasiones e intereses individuales y no por normas racionales. Por ello, al parecer, hasta el presente la capacidad racional es vana. Como esto se contrapone al principio general de la naturaleza orgánica entonces es de esperar que dicha capacidad se desarrollará en la especie como propósito general de la misma y como principio rector para la interpretación de la historia humana.

El planteamiento kantiano expone por primera vez una idea que será recurrente en el tratamiento del conocimiento histórico en propuestas posteriores. Kant considera que la historia *narra* acontecimientos, pero no los *explica*. La razón de ello consiste en que Kant tiene una clara definición de la explicación cuyos elementos no están presentes en el conocimiento histórico. Así plantea y responde a esta cuestión:

Pero ¿por qué entonces la teleología no suele constituir una parte propia de la ciencia natural teórica sino que es referida a la teología como propedeútica o tránsito? Se hace así con el objeto de que el estudio de la naturaleza por su mecanismo se atenga a aquello que podemos someter a nuestra observación o a experimentos de suerte que podamos presentarlo como la naturaleza, por lo menos según la semejanza de las leyes, pues sólo comprendemos totalmente aquello que somos capaces de hacer o realizar por conceptos. Pero la organización

como fin intrínseco de la naturaleza, supera infinitamente toda capacidad de una exposición parecida por medio del arte y, en cuanto a las disposiciones extrínsecas de la naturaleza, tenidas por idóneas (por ejemplo: los vientos, las lluvias, etc.), la física estudia, sí, su mecanismo, pero no puede exponer su relación con fines si éstos han de ser una condición perteneciente necesariamente a la causa, porque esa necesidad de enlace corresponde totalmente a la unión de nuestros conceptos y no a la cualidad de las cosas.²⁶

Explicar significa someter los fenómenos a la observación y a su producción experimental según conceptos. Como el conocimiento de la historia no encuentra manera de producir experimentalmente los acontecimientos según leyes, las conexiones constantes que se descubren en la historia corresponden exclusivamente a las relaciones entre nuestros conceptos y no a la naturaleza de las cosas, son exclusivamente juicios reflexivos que nos permiten ordenar teleológicamente la enorme masa de acontecimientos que ocurren en la historia. Por ello, para ofrecer ese enfoque teleológico de la historia, sin contradecir el principio monista o unitario, ésta debe ubicarse en la naturaleza orgánica.

Al ubicar la historia en el ámbito de la naturaleza orgánica Kant presenta un bosquejo interpretativo de la historia desde una perspectiva teleológica. Este modelo interpretativo constituye una

²⁶ Emmanuel Kant, *Crítica del juicio*. p. 234

etapa necesaria para alcanzar el descubrimiento de las leyes de la historia, no constituye en sí mismo un planteamiento definitivo. La carencia de leyes no significa que la razón deba esperar que por arte de magia alguien formule esas leyes, por el contrario, este modelo permitirá encontrarlas, del mismo modo que la física aristotélica o la concepción ptolemaica del universo fueron indispensables para los descubrimientos logrados por Kepler y Newton.

No hay otra salida para el filósofo, ya que no puede suponer la existencia de ningún *propósito* racional *propio* en los hombres y en todo su juego, que tratar de descubrir en este curso contradictorio de las cosas humanas, alguna intención de la Naturaleza, para que, valiéndose de ella, le sea posible trazar una historia de creaturas semejantes, que proceden sin ningún plan propio, conforme, sin embargo, a un determinado plan de la Naturaleza. Vamos a ver si conseguimos encontrar unos cuantos hilos conductores para una tal historia; y dejaremos al cuidado de la naturaleza que nos traiga al hombre que la quiera concebir ateniéndose a ellos, que así produjo a un Kepler que sometió de manera inesperada los movimientos excéntricos de los planetas a leyes determinadas; y así también, un Newton que explicó estas leyes por una causa natural general.²⁷

El supuesto de fondo en esta concepción consiste en la idea según la cual todas las actividades humanas forman parte de un proceso continuo y semejante, como lo constata la idea del desarrollo de la

²⁷ Kant, "La idea de una historia universal en sentido cosmopolita". pp. 41-42

ciencia natural como modelo para el resto de las ciencias. La propuesta kantiana sobre la historia resalta la búsqueda de los elementos constantes de la historia. Esta búsqueda indica que en el pensamiento kantiano la historia no es un proceso con características propias, sino que se encuentra inmerso en el ámbito de la naturaleza orgánica. En la *Crítica del juicio* se exponen una serie de observaciones de las relaciones entre la naturaleza y la vida social que indican la ausencia de un sentido propio respecto a la historia y al conocimiento histórico en el pensamiento kantiano. Por ejemplo,

En los países fríos la nieve preserva las semillas contra las heladas, facilita la comunidad entre los hombres (gracias a los trineos); el lapón encuentra allí animales que producen esa comunidad (los renos), los cuales hallan alimento suficiente en agostado musgo que tienen que hurgar bajo la nieve y, no obstante, se dejan domesticar con facilidad, renunciando sin resistencia a la libertad que muy bien podrían conservar. Para otros pueblos de la misma zona glacial, el mar contiene abundante copia de animales, que, además del alimento y vestido que proporcionan, y de la madera que el mar les acarrea como para que se fabriquen viviendas, les suministran aún combustibles para calentar sus cabañas. En este caso tenemos una admirable confluencia de relaciones de la naturaleza en un fin: el groenlandés, el lapón, el samoyedo, el yacuto, etc. *Lo que no se acaba de ver es por qué tienen que vivir hombres allí.*²⁸

²⁸ Kant, *Crítica del juicio*, p 219 (las cursivas son mías)

Al afirmar que no ve por qué allí deban vivir hombres, Kant está señalando la imposibilidad de establecer una explicación histórica de ese o de cualquier otro tipo de situaciones. Así pues, la interpretación que ofrece en la “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita” no puede explicarse, sólo se presenta como una necesidad de la razón ante la ausencia de una explicación real.

Tuvo que aparecer otra perspectiva que resaltó la posibilidad de conocer el pasado fundándose en la diferencia como elemento central de la historia.

Hegel elabora una concepción en la cual la historia se define en un orden propio y superior al mundo natural, a diferencia de los enfoques anteriores que insertan la historia en el orden natural. Para ello sostiene tres aspectos fundamentales: primero, en la historia la diversidad y la diferencia son sustantivos al proceso; segundo, el orden histórico se fundamenta en su propia dinámica y, tercero, la historia como proceso se inicia con la historia escrita.

La filosofía de la historia de Hegel expone un enfoque según el cual el cambio, la diversidad y la diferencia constituyen componentes fundamentales de lo real. La idea de concebir lo real como la unidad de lo diverso constituye un punto de inflexión respecto a la preocupación por la historia en tanto que la historia es la

manifestación de la libertad y la creatividad de la razón. Hegel considera que la referencia a las condiciones naturales como fuentes de explicación de la historia es necesaria pero no suficiente. El medio geográfico constituye una condición necesaria para el desarrollo de la historia, pero no es suficiente para explicarlo. La diversidad de civilizaciones establecidas en medios geográficos semejantes, como en la cuenca del Mediterráneo, prueba que la historia no es un ámbito natural, pues la diversidad cultural no es una respuesta simple ante esas condiciones. La creatividad tampoco se explica como una respuesta común de un pueblo ante sus condiciones, sino que es el resultado del esfuerzo de una individualidad educada por ese pueblo.

Es creencia general y corriente la de que el espíritu particular de un pueblo coincide con el clima de la nación; se suele entender por nación el pueblo nativo. Esta manera de pensar es vulgar. Y por necesaria que sea la conexión entre el principio espiritual y el natural, no debemos atenernos al lugar común general, que atribuye al clima efectos e influencias particulares. Así se habla mucho y con frecuencia del dulce cielo jónico, que se dice haber producido a Homero. Seguramente este cielo ha contribuido no poco a la gracia de las poesías homéricas; pero la costa de Asia Menor ha sido siempre la misma y sigue siéndolo, no obstante lo cual sólo ha salido un Homero del pueblo jónico. El pueblo no canta; es uno solo el que hace poesía, un individuo; y si fueron varios los autores de los cantos homéricos, siempre tendremos que decir que eran individuos. No

obstante la dulzura del cielo, no han vuelto ha producirse Homeros, especialmente bajo el dominio de los turcos.²⁹

Esto constituye uno de los aspectos que le permiten a Hegel, y a muchos filósofos e historiadores posteriores aplicar, como un principio ontológico, la tesis según la cual los productos elaborados con un alto grado de conciencia expresan de manera completa las características peculiares de un pueblo. Las actividades menos creativas, o repetitivas, no constituyen la peculiar condición histórica de un pueblo. Por ello, la identificación de la historia con la política, la ciencia y la filosofía, el arte y la religión es una identidad efectiva. La sustancia de un pueblo se manifiesta en sus productos más elaborados y creativos, pues representan las posibilidades reales del desarrollo de cada etapa de la historia. La expresión más alta de las posibilidades reales del desarrollo de cada etapa de la historia se define a partir de la idea según la cual las obras más elaboradas logran alcanzar el grado más alto en ese momento y circunstancia. Este principio ontológico valida la postura mediante la cual a la historiografía sólo le basta centrar su atención en esas obras como “representantes” de un periodo, pues en ellas encuentran realizadas al máximo todas las posibilidades.

²⁹ G.W.f. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. p.163

La conexión entre naturaleza e historia se da en el espacio de la economía como el orden en que se satisfacen las necesidades de los seres humanos, pero este ámbito de la existencia humana no forma parte de la historia. Esto es así porque en principio esas satisfacciones corresponden a un impulso natural de cada individuo y por ello son particulares. Por otro lado, el desarrollo de la riqueza económica de un pueblo sólo constituye un aumento cuantitativo y no cualitativo, por lo cual tampoco forma parte de la historia. Sin embargo, esta esfera de la existencia depende en cierta medida de las condiciones históricas de cada pueblo, pero en otro sentido son independientes en tanto que sus productos son comunes a todos los pueblos.

Otro punto que se refiere a la parte de la apariencia exterior es la conducta práctica del hombre, con relación a la naturaleza y a la satisfacción de sus necesidades finitas. La *industria* pertenece a este aspecto. La industria nos da a conocer cómo los hombres se conducen en su dependencia con la naturaleza; cómo satisfacen sus necesidades en este sentido, para procurarse los goces correspondientes. El impulso natural de que trata aquí concierne a lo particular en el hombre; el lado esencial, la religión, la constitución política, está, por tanto, en relación lejana con esta esfera. Pero el principio universal del espíritu interviene también esencialmente en la manera como el espíritu de un pueblo se conduce en la industria y el comercio. Estas actividades tienen por fin que el individuo se ocupe de sí mismo, aplicando su esfuerzo,

su inteligencia, su trabajo y su arte a la adquisición de lo que ha menester para satisfacer sus necesidades, que puede, por lo demás, multiplicar y refinar hasta el infinito. En este orden de cosas, la agricultura implica la necesaria dependencia de la naturaleza. O lo que llamamos en sentido propio industria, recoge el material bruto para elaborarlo y encuentra su subsistencia en los productos de la inteligencia, de la reflexión, de la destreza. Esta rama se refiere a lo particular; pero precisamente en lo particular no hay ningún límite inmanente. La acumulación de riquezas y el refinamiento pueden llegar hasta lo infinito. Ahora bien, hay una gran diferencia entre que la industria esté limitada, adscrita a ciertas castas, sin poder experimentar ninguna ampliación, o que el individuo no tropiece con ningún límite y pueda ensanchar su acción sin medida. Este modo de ser de la industria supone en el pueblo un espíritu enteramente distinto y, por tanto, una religión y constitución también enteramente distintas a las de un Estado en que el trabajo, aunque necesario, ve el campo de su actuación limitado de una vez para siempre. Las armas de los hombres para valerse contra los animales y para el mutuo ataque, e igualmente los barcos, pertencen a esta misma esfera. Según una antigua leyenda, el hierro fue descubierto por los asiáticos. El descubrimiento de la pólvora no puede considerarse como casual; la pólvora no ha podido ser descubierta y usada más que en cierta época y bajo cierta cultura. Una gran cantidad de objetos semejantes es, sin embargo, independiente de la índole particular del espíritu del pueblo; por ejemplo, los objetos de lujo pueden surgir aproximadamente del mismo modo en todas las épocas y con todas las culturas³⁰

³⁰ *Ibid.* p. 118

En la “Introducción especial” de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* Hegel expone los diversos niveles del desarrollo del conocimiento a partir de la historia inmediata, la historia reflexiva hasta alcanzar el más alto nivel de concreción en la historia universal filosófica que constituye el tema de su obra.

La exposición hegeliana está dirigida a presentar el proceso del desarrollo del conocimiento histórico como la expresión misma del proceso histórico real, asume que el saber es la manifestación de las determinaciones reales del proceso y éstas se producen en la conciencia a través de las distintas maneras de considerar la historia. Hegel asume el principio metodológico de la historiografía de la época (la historia inicia donde inicia la historia escrita) como un supuesto ontológico según el cual la historia, como proceso, se constituye justo cuándo y dónde se produce la conciencia de ese proceso.

La palabra *historia* reúne en nuestra lengua el sentido objetivo y el subjetivo: significa tanto *historiam rerum gestarum* como las *res gestas* mismas, tanto la narración histórica como los hechos y acontecimientos. Debemos considerar esta unión de ambas acepciones como algo más que una casualidad externa; significa que la narración histórica aparece simultáneamente con los hechos y acontecimientos propiamente

históricos. Un íntimo fundamento común las hace brotar juntas³¹

Todo aquello que antecede a la aparición de la conciencia del pasado no forma parte de la historia. En este punto, la importancia de los testimonios escritos es fundamental; como Hegel sostiene que de la aparición del testimonio depende la existencia de Estados, le dio mayor importancia a esta idea que a la tesis de la necesaria existencia de documentos como expresión de la conciencia histórica.

Hegel afirma:

Los espacios de tiempo que han transcurrido para los pueblos, antes de la historia escrita, ya nos los figuremos de siglos o milenios, y aunque hayan estado repletos de revoluciones, de inmigraciones, de las más violentas transformaciones, carecen de historia objetiva, porque no tienen historia subjetiva, narración histórica. Y no es que la historiografía haya decaído en estos espacios de tiempo casualmente, sino que no la tenemos porque no ha podido existir. Solo en el Estado existen, con la conciencia de las leyes, hechos claros y, con estos, una conciencia clara de los hechos, que al hombre le da la capacidad y la necesidad de conservarlos³²

La importancia de este planteamiento radica en el reconocimiento de que la escritura, como una de las manifestaciones del lenguaje, es el elemento necesario para el conocimiento histórico. Sin embargo, el

³¹ *Ibid.* p.137

³² *Ibid.* pp.137-138

lenguaje no es un aspecto fundamental en la filosofía de Hegel. La razón de ello radica en que Hegel considera que el lenguaje es un instrumento, creado por la *inteligencia técnica* y ,como tal, es un elemento necesario, pero no suficiente, para el desarrollo del conocimiento y de la inteligencia teórica. Hegel comparte además la idea según la cual la evolución del lenguaje a través del tiempo lo degenera, por lo cual el esfuerzo de la conciencia hacia el saber debe superarlo como un obstáculo y no considerarlo como un aspecto central de lo real:

Es un hecho atestiguado por los monumentos que las lenguas se han desarrollado mucho en el estadio inculto de los pueblos que las hablaban. La inteligencia hubo de desenvolverse poderosamente en este terreno teórico. La extensa gramática consiguiente es la obra del pensamiento, que destaca en ella sus categorías. Es, además, un hecho que, con la progresiva civilización de la sociedad y del Estado, se embota este sistemático desarrollo de la inteligencia; y la lengua desde entonces se hace más pobre e informe. Es peculiar este fenómeno de que el progreso, al hacerse más espiritual, al producir más racionalidad, descuide aquella precisión y exactitud intelectual y la considere embarazosa y superflua. El lenguaje es obra de la *inteligencia técnica*, en sentido propio, pues es su manifestación externa. Las actividades de la memoria y de la fantasía son, sin el lenguaje, simples manifestaciones internas.³³

³³ *Ibid.* p138

En el fondo de este planteamiento yace la idea de la separación entre lenguaje y pensamiento, que tendrá consecuencias teóricas tanto en la filosofía de la historia de Hegel como en pensadores posteriores. Por lo anterior, el planteamiento de Hegel sobre el conocimiento histórico da un giro, de modo tal que el tema es el desarrollo de la conciencia histórica, y éste supone que el tema de las relaciones entre conocimiento y lenguaje está resuelto. Ahora bien, debido a la dependencia del documento, y a que estos se refieren a temas particulares, el saber histórico no está en condiciones de alcanzar la universalidad que requiere un enfoque racional de la historia.

La conciencia se descubre como histórica dentro del proceso del cual es conciencia, no hay una separación o un corte entre el pasado y el saber de ese pasado. Por ello, cada figura de la conciencia corresponde a un momento del desarrollo de la historia, pues ambas son la manifestación racional del proceso. Ahora bien, la importancia de esta afirmación consiste justamente en reconocer cómo el proceso de conocimiento sólo es posible dentro de una dinámica en la cual el contexto de fondo, los antecedentes y los supuestos que lo respaldan, se superan para dar lugar a una nueva manera de ver las “cosas”; pero las “cosas” tampoco son las mismas,

no son un fondo fijo y permanente que exija ser identificado tal cual. Cada esfuerzo de la conciencia por conocer “las cosas” las modifica y esto constituye un momento de superación, un momento de reflexión, como si no hubiera libros, pues entre el texto y el contexto se abre una brecha que necesita conocerse, que requiere dejar de ser eso: una brecha.

En la introducción a la *Fenomenología del espíritu*, donde Hegel expone su proyecto filosófico a partir de la oposición con las distintas maneras de hacer “filosofía” y las ciencias, afirma respecto del conocimiento histórico lo siguiente:

En lo que concierne a las verdades *históricas*, para referirme brevemente a ellas, en lo tocante a su lado puramente histórico, se considera fácilmente que versan sobre la existencia singular, sobre un contenido visto bajo el ángulo de lo contingente y arbitrario, es decir, sobre determinaciones no necesarias a él. Pero incluso verdades escuetas como las citadas a título de ejemplo no son sin el movimiento de la autoconciencia. Para llegar a conocer una de estas verdades, hay que comparar muchas cosas, manejar libros, entregarse a investigaciones, cualesquiera que éstas sean, incluso cuando se trata de una intuición inmediata, sólo el conocimiento de ella unido a sus fundamentos podrá considerarse como algo dotado de verdadero valor, aunque en puridad lo que interesa es el resultado escueto.³⁴

³⁴ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. p.28

Hegel se atiene por un lado a la perspectiva aristotélica sobre saber histórico, pues sostiene que las verdades históricas refieren hechos singulares y por ello están inmersas en lo contingente y arbitrario, sin alcanzar la necesidad y universalidad de los conocimientos científicos. Sin embargo, y como un complemento de esta postura, Hegel considera que el saber histórico puede considerarse como un conocimiento verdadero en la medida en que esté vinculado a sus fundamentos. Uno de esos fundamentos es el hecho de que el saber histórico se mueve en la esfera racional de la autoconciencia. Es decir, bajo la aparente contingencia y arbitrariedad de los contenidos particulares se encuentra un principio activo y racional sin el cual no habría conocimiento. Hegel lo indica claramente en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*

La consideración de la historia universal ha dado y dará por resultado el saber que ha transcurrido racionalmente, que ha sido el curso racional y necesario del espíritu universal, el cual es la sustancia de la historia –espíritu uno, cuya naturaleza es una y la misma, y que explicita esta su naturaleza en la existencia universal. (El espíritu universal es el espíritu en general). Éste ha de ser, como queda dicho, el resultado de la historia misma. Pero hemos de tomar la historia tal como es; hemos de proceder histórica, empíricamente. Entre otras cosas, no debemos dejarnos seducir por los historiadores de oficio. Pues, por lo menos entre los historiadores alemanes, incluso aquellos que poseen una gran autoridad y se enorgullecen del llamado estudio de las fuentes, los hay que hacen lo que reprochan a los filósofos, esto es,

llevar a la historia invenciones *a priori*... Podríamos formular, por tanto, como la primera condición, la *recoger fielmente* lo histórico. Pero son ambiguas esas expresiones tan generales como *recoger* y *fielmente*. El historiógrafo corriente, medio, que cree y pretende conducirse receptivamente, entregándose a los meros datos, no es en realidad pasivo en su pensar. Trae consigo sus categorías y ve a través de ellas lo existente. Lo verdadero no se halla en la superficie visible. Singularmente, en lo que debe ser científico, la razón no puede dormir y es menester emplear la reflexión. Quien mira racionalmente el mundo, lo ve racional. Ambas cosas se determinan mutuamente.³⁵

El tratamiento de la historia lo efectúa Hegel desde un enfoque empírico; pero ello no significa que sea pasivo, que sólo recoja fielmente los datos. Por el contrario sostiene la necesidad de la actividad de la razón en cualquier ejercicio de análisis. No es posible la pretensión de “conocer” sin aplicar categorías o nociones que definan y establezcan los límites del análisis. Ahora bien, esas categorías son determinaciones racionales que tienen como origen el propio desarrollo histórico, no son *a priori*, tampoco *a posteriori* en el sentido de que la conciencia se halle, por un lado, guardada en sí misma y ,por el otro lado, el mundo que posteriormente la conciencia capta. Tanto la conciencia como el mundo son lados de un mismo proceso. La realización del proceso se expresa en tres niveles o

³⁵ Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. pp.44-45

maneras de considerar la historia: la historia inmediata, la historia reflexiva y la historia universal filosófica.

La historia inmediata se desarrolla en un medio donde el historiador y los acontecimientos que narra no están escindidos, no hay mediación alguna entre el intérprete y lo interpretado, pues forman parte de una cultura dominante que se concibe como lo universal; la política es la actividad más desarrollada en esa cultura y la única que importa referir.

En la historia reflexiva el mundo histórico se ha desenvuelto de tal modo que, por un lado, las actividades de una cultura particular se han desarrollado tanto que no es posible abarcarlas en una sola narración, se requieren historias especiales, de la religión, del arte, de la filosofía, de la política, que den cuenta de cada una de ellas; en la historia pragmática se pretende encontrar el valor de la historia según el supuesto de que el conocimiento del pasado enseña al presente -vía ejemplos- lo que debe o no hacerse, lo universal se supone como la repetición de circunstancias en las que los agentes del presente sabrán de antemano cómo responder. El desarrollo de la historia muestra que dicha pretensión es falsa, en tanto que elimina a la diversidad como lo propiamente histórico pero, al menos, introduce un elemento racional al considerar que las acciones

humanas, acertadas o equivocadas, desempeñan una función central en la historia. La siguiente fase del conocimiento en la historia reflexiva lo constituye las historias universales, en ellas se expresa la presencia de diversas culturas en las cuales se han desarrollado historias especiales que se aglutinan en un enfoque general, organizado de una manera que Hegel denomina “externo” en tanto que el tiempo y el espacio -el orden cronológico y la geografía- son el elemento universal.

Hegel propone la historia universal filosófica como el saber que ofrece un enfoque universal, racional y necesario de la historia que se mueve, sin embargo, en la especificidad de lo diverso. La filosofía de la historia universal no se encuentra separada de lo real, sino que es la actividad que expresa en su propio elemento la racionalidad de la historia. Esta postura le permite dar por supuesto el tratamiento del conocimiento histórico, en tanto que consideremos como válido que en este punto la diversidad entre saberes no tiene el mismo rango de diferenciación, el saber y la razón son uno.

El tema del conocimiento histórico en Marx y Engels es complejo. Si bien son considerados los fundadores de una nueva teoría de la historia los aspectos relacionados con el conocimiento histórico apenas fueron tratados por ellos. La razón principal de esta

omisión puede encontrarse en el hecho de que la crítica que elaboraron contra la filosofía de Hegel, contra la economía política y el socialismo se fundamentó en una penetrante concepción de los procesos históricos basada en una lectura distinta de los materiales historiográficos existentes en su época. Por otra parte, las posteriores interpretaciones del pensamiento de Marx, especialmente después de la primera guerra mundial, se enfrentaron a posturas teóricas que discutieron el tema de la teoría marxista a partir de la comparación con las formas de explicación científica, o al menos con lo que se consideraba en ese entonces una explicación científica.

Debido a las características propias de la obra de estos autores, realizada fuera del ámbito académico, así como a la enorme repercusión política de su pensamiento y las múltiples interpretaciones que surgieron en torno a su obra desde los más diversos contextos polémicos, es impensable la exposición de alguno de los elementos que integran su pensamiento sin entrar en conflicto con posturas canónicas. Como la intención de esta exposición es analizar el tema del conocimiento procederé *como si*, siguiendo la misma postura de Vico expuesta anteriormente, no hubiese libros al respecto. Para analizar el tema me remitiré a la *Ideología alemana*

que constituye el primer trabajo escrito por ambos autores, y la primera elaboración de su teoría de la historia.

Al ser escrita como un ensayo Marx y Engels sólo tenían la intención de aclarar sus ideas, en la *Ideología alemana* en especial el primer capítulo se conserva el proceso de generación o de producción de su teoría. Esta es una gran ventaja, pues de manera explícita se muestra un proceso que generalmente no se expone al momento de publicar de manera sistemática y coherente un punto de vista. Este capítulo muestra cómo los autores enfrentan tres problemas: 1. la enorme variedad de enfoques acerca de la historia, inspirados en la filosofía de Hegel, que les parecen insuficientes para explicar la historia; 2. una explicación del por qué de las limitaciones de esos enfoques y 3. una justificación del alcance y la validez de su propio punto de vista.

El modo como enfrentan estos problemas no es un procedimiento que pudiésemos denominar en algún sentido marxista, pues constituye un modo compartido de plantear y resolver problemas teóricos. El proceso de indagación se puede definir en varias etapas que van, primero, de la exposición de la insuficiencia de las posturas existentes; segundo, del reconocimiento de que el error de esas posturas está en los supuestos que las sostienen y no

en los detalles que las distinguen; tercero, buscan otra fundamentación que les permita comprender el mundo histórico y con ello comprender el origen del error de las concepciones rivales. Esta búsqueda constituye la parte medular del texto.

Al leer el texto anticipando la existencia de la teoría todo lo anterior se pierde de vista y este proceso de indagación se convierte en un estorbo pues no se ve por qué el texto presenta tantas repeticiones y borda, frecuentemente, sobre los mismos temas. La creencia más difundida es que eso sólo se debe a que el texto no fue preparado para su publicación.

El proceso de pensamiento que presenta el texto no se inicia, como el sentido común aconsejaría, de la formulación de una concepción a la búsqueda de los datos que la confirman, sino que procede de un estudio cuidadoso que, por tratarse de temas históricos, resultaría difícil denominarlo empírico (o documental), hacia la formulación de conceptos, la formulación de las relaciones que guardan entres sí esos conceptos, hasta alcanzar una nueva concepción que logre, como indiqué más arriba, explicar por qué otras fallan, por qué explica mejor el mismo campo de estudio y, además, genere nuevas perspectivas de investigación.

En los años setenta esta génesis recibió, en especial entre los pensadores marxistas, una enorme atención: se definía que el conocimiento procedía de lo abstracto a lo concreto, según Ilienkov, Zeleny, Kosik; o el paso de generalidades I a III según Althusser. y constituyó uno de los temas más recurrentes en las polémicas en torno al carácter científico de la teoría marxista. Sin pretender revivir ese debate, lo que aparece en la *Ideología alemana* sí constituye efectivamente un tipo, no exclusivo de Marx y Engels, de la génesis de una nueva concepción.

En ese entonces el centro de la cuestión era si era válido asumir que el fundamento de la historia era la conciencia. O, mejor dicho, si alguna actividad de la denominada “alta cultura”, como la religión, la política o la filosofía, eran el fundamento de la historia. Al iniciar el texto se expone la situación social y política de los alemanes y se compara con el desarrollo de la filosofía alemana, para insistir que entre sí no guardan ninguna proporción. Es decir, el desarrollo de la filosofía alemana, y su alto nivel especulativo, contrasta con el subdesarrollo económico y político de Alemania, en comparación con Francia e Inglaterra. Esto es un aspecto muy importante, pues indica que el desarrollo de las prácticas sociales es desigual, y el reconocimiento de la importancia de este rasgo

distinguirá a la concepción marxista de otras concepciones de la historia.

La discusión académica acerca de la historia está plagada de sutiles diferencias, todas subsumidas bajo el influjo de Hegel. El método que emplearán Marx y Engels consistirá en *observar* el proceso histórico y así evitar una discusión estéril. Para ello se preguntan cuáles son las condiciones necesarias y suficientes para que exista la historia y descubren, mediante la exposición de bosquejos históricos, tres hechos básicos: la existencia de los humanos como seres vivos; la satisfacción de las necesidades que permiten la producción y reproducción de su existencia como seres vivos y, por último, la aparición de la necesidad de instrumentos para satisfacer esas necesidades. (Véase esquema p.63). A partir de estos, proponen tres aspectos paralelos que según su análisis también son permanentes en la historia: la cooperación entre individuos; la presencia de relaciones sociales de dominio y, en tercer lugar, la existencia de formas prácticas de conciencia asociadas al empleo del lenguaje. Estos tres aspectos se descubren a través del análisis o tematización de la división del trabajo y del consumo de los productos.

El aspecto central de la exposición es la división del trabajo, que adquiere en cada etapa de la historia grados más altos de complejidad y de escisión. A partir de la división natural basada en las capacidades biológicas heredadas, hasta los grados más altos de la división social del trabajo en el capitalismo, desarrolladas históricamente, existen formas de cooperación social, la presencia de relaciones de dominio y de medios de comunicación. En este proceso, las capacidades humanas y sus actividades se transforman. Así, pues, la conciencia desarrolla el pensamiento abstracto como resultado de la división entre campo y ciudad o entre trabajo manual e intelectual. Por tanto, la conciencia teórica y sus productos no son el fundamento de la historia sino uno de sus resultados.

Tal vez, por la trivialización de las ideas, no se perciba hoy la importancia de este planteamiento, pues lo que descubren es que la historia tiene un horizonte como nunca antes se había planteado. Las limitaciones metodológicas de la investigación historiográfica del siglo XIX, por ejemplo, que se mantuvieron vigentes hasta el primer cuarto del siglo XX, definían como históricas a las prácticas sociales que generaban documentos, como la política, el arte, la filosofía y la religión. Dejando fuera de ella, con el calificativo de prehistóricas, a las culturas ágrafas. Aquellas actividades sociales llevadas a cabo en

cualquier sociedad, pero que no generan directamente documentos, se las incluía en el rubro de “naturales”.

Marx y Engels descubren en este texto que la historia abarca también a la economía ya que las actividades económicas son el proceso de intercambio con la naturaleza, son el fundamento de nuestra existencia como seres vivos, independientemente de que produzcan o no documentos que las respalden como “históricas”. En consecuencia, su existencia no es independiente de la actividad transformadora de los seres humanos. Esta es otra de las tesis centrales del pensamiento de Marx y Engels. La creatividad tiene su origen en el trabajo. El trabajo tiene un aspecto positivo fundamental sin el cual no podemos explicar la historia, evidentemente tiene también su lado negativo, que es perfectamente conocido por la tradición occidental, pero ambos aspectos lo constituyen como histórico.

El otro tema que abordan recurrentemente en el texto consiste en exponer la relación conciencia-interés. La división social del trabajo y el interés por sobrevivir están aparejados. Ninguna forma de conciencia existe sin esa relación. La conciencia teórica que se define como desinteresada es la forma más depurada del ocultamiento de intereses sociales, aunque no es la única. Uno de

los aspectos sociales más importantes de los productos de la conciencia teórica, es decir de la abstracción y las ideas, consiste en mantener la cohesión social. Entre más aguda sea la división social del trabajo y más injusta la distribución de sus productos, más necesarias son las formas de representación general del mundo como un cosmos, como un orden invariante y necesario. Así, una limitación metodológica, según la cual la historiografía no puede estudiar a la economía, pues las actividades económicas no generan documentos propiamente dichos, fundamenta la idea de la desigualdad social como un orden “natural” o “no histórico” ante el cual la economía política solo puede ofrecer paliativos. Así, se muestran como necesarios males sociales que la crítica de Marx y Engels demostrará que son innecesarios por ser históricos.

Después de estas consideraciones Marx y Engels definirán los conceptos básicos de su concepción: fuerzas productivas; relaciones sociales de producción e ideología. Estos conceptos están asociados a la cooperación entre individuos, como la forma más primitiva de una fuerza productiva; relaciones sociales de producción asociada a relaciones de dominio y, por último, ideología como “falsa conciencia”, asociada a las formas prácticas de conciencia y a intereses sociales.

La relación entre conciencia e interés dará lugar a la formulación del término “falsa conciencia”, pues se trata de concepciones que ocultan esa relación y, a la vez, ofrecen una justificación del orden existente. Este término es posible emplearlo por contraste a lo que sería la conciencia verdadera o, como la denominan Marx y Engels, la ciencia de la historia.

La propuesta de esta ciencia tiene un fuerte tono positivista en tanto que vincula explícitamente sus planteamientos con el interés de la clase obrera y ello garantiza la verdad de sus afirmaciones. La tesis se apoya en la idea de que en el conflicto social el interés de los obreros no contiene elementos conservadores, pues las circunstancias no los favorecen de ninguna manera y, en cambio, sus demandas más radicales apuntan hacia la transformación social. Aunque en el texto se afirma categóricamente que existe una diferencia radical entre ciencia e ideología como “falsa conciencia”, queda abierto el problema de si efectivamente aquellas formas de conciencia que se definen como desinteresadas sean en todos los casos formas de ocultamiento.

Por lo anterior, queda claro que Marx y Engels reconocen la efectividad social de las ideas, pero rechazan que sean tan eficaces como para crear la historia, pero también el criterio de verdad

relacionado con las prácticas sociales es insuficiente para explicar la totalidad de los productos de la conciencia. Sin embargo, al señalar este aspecto del pensamiento explican por qué las concepciones rivales están equivocadas: primero, porque la conciencia teórica es un producto histórico y no el fundamento de la historia y, segundo, porque la función social de esas concepciones consiste en ocultar o deformar el conocimiento de la historia.

El reconocimiento de la eficacia social de las ideas no obsta para reconocer que su efectividad es limitada en tanto que las actividades productivas y las formas de definición que establecen las relaciones sociales poseen jerárquicamente mayor eficacia, según el principio según de que sin ellas es imposible la existencia de los hombres como seres vivos. Por lo tanto, proponen una jerarquía causal en la cual el aspecto determinante radica en las fuerzas productivas. Las relaciones sociales de producción y la ideología poseen un rango menor de eficacia, en tanto que las relaciones sociales de producción impulsan o detienen el desarrollo de la vida económica. Para pensar lo anterior, Marx y Engels proponen otro principio de relación entre estos conceptos, que consiste en un principio de homogenidad. El desarrollo de las fuerzas productivas genera relaciones sociales y elementos ideológicos acordes con

ellas, pero el reconocer que también pueden ser un obstáculo para su desarrollo implica la introducción de otro principio, el del desarrollo desigual entre los procesos que abarcan esos conceptos.

Así el principio de la jerarquía causal, el de la homogeneidad, que otorgan un orden sistemático o estructural, y el desarrollo desigual, que explica el proceso en cuanto tal, integran al concepto de más alto grado en esta concepción que es el de Modo de producción. Por lo tanto, la historia se explica a partir de la sucesión de distintos modos de producción.

Esta propuesta y su origen se explican por lo que denominamos en el esquema general “bosquejos históricos”. Son bosquejos en tanto que ofrecen una visión general de la historia, o de ciertos aspectos de la historia que están interpretados como medio de contraste para sustentar sus ideas y criticar las rivales. En este sentido esos bosquejos son el fundamento y el supuesto en que se apoyan Marx y Engels. Esto puede notarse a partir del hecho de que Marx y Engels critican la filosofía de Hegel, la de Feuerbach, la de los jóvenes hegelianos, la economía política y el socialismo, denominado por ellos utópico. Pero no existe una crítica equivalente a la historiografía, pues justamente es en ella donde se apoyan. Evidentemente no se trata de una adopción acrítica de la

historiografía de la época, sino de una nueva lectura de esos materiales que da como resultado una nueva concepción.

la observación empírica tiene necesariamente que poner de relieve en cada caso concreto y sin ninguna clase de falsificación, la trabazón existente entre la organización social y política y la producción.³⁶

Hegel fue un lector cuidadoso de textos historiográficos de su época, incluso adoptó las clasificaciones disciplinarias establecidas por los historiadores para presentar adecuadamente su concepción filosófica de la historia, la distinción entre historia inmediata, historia reflexiva e historia universal filosófica corresponde a esa clasificación, que incluso se mantuvo hasta el siglo XX. La lectura crítica de Marx y Engels consistió en poner en duda el supuesto ontológico fundamental del conocimiento histórico, fundamentado por la filosofía de Hegel que, como ya lo expusimos más arriba, identifica ser y pensar, al demostrar que el pensamiento es un producto tardío de la historia, y ofrecen una explicación del proceso a partir de las relaciones sociales.

Todo lo anterior apunta también a una ampliación en el espectro temático de la reflexión filosófica que incluirá a los problemas del conocimiento histórico como centrales en la

³⁶ Karl Marx y Friedrich Engels, *Ideología alemana*. p.25

explicación del conocimiento, como ocurrió dentro del marxismo a finales de los ochenta, y quedó suspendida debido al derrumbe del socialismo real. La creación de una nueva concepción es resultado de un estricto trabajo de interpretación no de la suerte o el genio. La *Ideología alemana* es una muestra de la crítica en operación.

Esquema del desarrollo de la elaboración de la teoría marxista de la historia

Hechos básicos	Generalización	Definición del concepto modo de producción	Relaciones entre los elementos que integran cada modo de producción	Exposición de la teoría
La existencia de los seres humanos como seres vivos	Cooperación entre individuos	Fuerzas productivas	Jeraquia causal	La historia es la transformación de la existencia humana a través de distintos Modos de producción
La satisfacción de necesidades para la producción y reproducción de la vida	Relaciones sociales de dominio	Relaciones sociales de producción	Principio de homogeneidad	
La necesidad de instrumentos	Presencia de aspectos simbólicos (lenguaje)	Ideología	Desarrollo desigual	
B O S Q U E J O S H I S T Ó R I C O S				

Una de las críticas más directas al saber histórico fue elaborada por Nietzsche en el segundo fragmento de las *Consideraciones intempestivas* de 1874 “De la utilidad e inconvenientes de los estudios históricos para vida”.

A partir del título del segundo fragmento Nietzsche señala la estrecha relación entre saber y utilidad a partir de la consideración de que el aspecto central de la existencia es la propagación de la vida. Si la vida es deseo y creación, entonces el conocimiento vale en la medida en que permite la expansión de la creatividad. Al menos en el caso de la historia ésta es su función, el saber por el saber es inaceptable en tanto que la erudición no tiende a promover la actividad y la acción, sino que, por el contrario, la paraliza. La historia como manifestación de la vida humana forma parte de la naturaleza; la historia es el despliegue de la actividad creadora de los individuos, su característica fundamental es la creación y no la repetición; en cambio los procesos naturales son semejantes, son la repetición de lo mismo, y por ello son explicados mediante leyes generales. La esfera de lo biológico puede ser clasificada y descrita, pero la vida misma escapa a cualquier definición. La creación no tiene por qué ser una novedad, algo nunca visto; la creatividad se define por el

esfuerzo para ofrecer una propuesta ante las circunstancias presentes. Saber recordar y saber olvidar constituyen la única manera mediante la cual los seres humanos crean una cultura. La tensión entre recuerdo y olvido genera el espacio necesario para el surgimiento de la diferencia, la cual constituye el rasgo distintivo de la historia. El exceso de recuerdos provoca que cualquier acto creativo pueda considerarse como la imitación de lo ya hecho, no ofrece el espacio necesario para valorar la novedad que una acción pudiera ofrecer. El temor a la imitación condena entonces las posibilidades del florecimiento de una cultura en el presente. Por el contrario, el exceso de olvido provoca la apariencia de novedad y creatividad debido a la ausencia de referentes que enriquecen el presente. La capacidad del olvido total es una característica animal, no forma parte de la condición humana; la pretensión de recordarlo todo no sólo es imposible sino que también es innecesaria.

El planteamiento nietzscheano acerca de la historia está dirigido, a diferencia de sus coetáneos como Kant, Hegel y Marx, a la historia de la cultura y no a la de la política o la social. En este sentido representa una postura novedosa. De este modo, si bien comparte con Kant la idea según la cual la historia forma parte de la naturaleza orgánica, en tanto que la historia es la expresión de la

vida, se distancia del enfoque kantiano en lo que respecta al orden teleológico de la historia. Nietzsche rechaza cualquier tipo de planteamiento general. Y a diferencia de Marx y Engels, quienes conciben que la historia se inicia con la existencia de los hombres como seres vivos, Nietzsche se interesa únicamente por las actividades humanas que forman parte de la esfera de la cultura. Todo lo relacionado con la lucha por la subsistencia material es un tema lejano de su interés.

El planteamiento de Nietzsche se fundamenta en la que a su parecer es una falla de la cultura alemana del siglo XIX que consiste en el exceso de los estudios históricos en la educación de los jóvenes. La postura de Nietzsche plantea expresamente una tesis central según la cual los estudios históricos tienen una importante utilidad para la acción, especialmente para la creación de la cultura, pero el exceso de historia genera un efecto adverso pues tiende a paralizar la acción como consecuencia de la impresión del presente como un estadio deslucido en comparación con el pasado, o bien al eliminar del presente la ilusión. La postura nietzscheana es otra más de las críticas contra la filosofía de Hegel, especialmente contra la idea que se desprende de la visión racional del proceso según la cual el presente es el resultado objetivo y necesario del pasado. Al ser

así, el presente sólo contempla maravillado su origen y cancela la posibilidad de la creación y lo nuevo.

Nietzsche no plantea la cancelación de los estudios históricos sino que le impone límites. El planteamiento consiste en considerar que tanto el recuerdo como el olvido son aspectos centrales en la orientación de las acciones, pero tanto el exceso de información acerca del pasado como el olvido total son un peligro para la creatividad. La historia forma parte de la existencia humana, a diferencia de la existencia animal, pues vivimos y somos el resultado de una tensión entre la necesidad de recordar y la necesidad de olvidar, tensión sin la cual la actividad se paraliza. La existencia humana es actividad y aspiración, por lo cual requiere conservar y venerar; y necesita de consuelo ante el sufrimiento. Estas actitudes generan tres tipos de historia: la historia monumental, la anticuaria y la historia crítica.

La historia pertenece a un ser vivo bajo tres aspectos: le pertenece porque es activo y aspira, porque conserva y venera, porque sufre y tiene necesidad de consuelo. A esta trinidad de relaciones corresponden tres especies de historia, si es lícito distinguir, en el estudio de la historia, un punto de vista “monumental”, un punto de vista “anticuario y un punto de vista “crítico”.³⁷

³⁷ Friedrich Nietzsche, *Consideraciones Intempestivas de 1874*, p.98

Este planteamiento considera como necesaria y básica a la historia como parte de la vida. Nietzsche se apoya en una serie de pares opuestos que constituyen su interpretación de la existencia humana: la oposición recuerdo-olvido; la oposición razón- sentimiento, la oposición creación-repetición. Aunque podría considerarse que esta postura mantiene como supuesto que naturaleza e historia son aspectos de una misma realidad, en el fondo plantea que la única manera en la cual los seres humanos viven es fundamentalmente cultural. La cultura es la manera como la vida humana se da a sí misma una atmósfera. La creación de ella es la característica de cada cultura, en sentido estricto es la primera naturaleza de los seres humanos. La vitalidad de una cultura se mide por la capacidad de crear ese espacio en el cual la vida se expresa a través de la acción, de la veneración y del refugio ante lo adverso. Esto es posible a partir de la tensión entre saber recordar y saber olvidar. Cuando el recuerdo se presenta como lo fundamental paraliza la acción, pues se considera que todo está ya hecho, y cuando se desprecia el pasado mediante el olvido se condena a la repetición de lo más trivial y externo, se banaliza la existencia.

para poder vivir, el hombre debe poseer la fuerza de romper un pasado y aniquilarlo, y es preciso que

empleé esta fuerza de cuando en cuando. Lo consigue llevando a la barra el pasado, instruyendo severamente un juicio contra él, por último, condenándolo. Ahora bien, todo el pasado es digno de ser condenado; pues así sucede con las cosas humanas, siempre la fuerza y la debilidad humanas han sido aquí poderosas. No es la justicia la que juzga aquí; mucho menos es la gracia la que dicta el fallo. Es la vida, la vida únicamente, esa potencia oscura que impulsa y que es insaciable en desearse a sí misma. Sus decretos son bastante rigurosos, siempre injustos, porque nunca tienen su origen en la fuente del conocimiento, pero, en la mayor parte de los casos, la sentencia sería la misma si fuese la justicia en persona la que la dictase. “Pues todo lo que nace es digno de desaparecer. Por lo cual valdría más que no naciese nada.” Es precisa mucha fuerza para saber vivir y olvidar, a la vez, cuánto se parecen estas dos cosas: vivir y ser injusto.³⁸

El aspecto central de la historia consiste en servir como un medio de orientación de la existencia. Nietzsche le presta toda la atención de su crítica al exceso de los estudios históricos por ser la tendencia dominante en su momento. Por consiguiente sostendrá una postura crítica frente a lo que él denomina la cultura histórica y defiende el cultivo necesario de un punto de vista no histórico.

...el punto de vista histórico, tanto como el punto de vista no-histórico, son necesarios a la salud de un individuo, de un pueblo y de una civilización.³⁹

³⁸ *Ibid.* pp.108-108

³⁹ *Ibid.*p.92

La facultad de poder sentir en cierta medida, de una manera no-histórica, debiera ser considerada por nosotros como la facultad más importante, como una facultad primordial, en cuanto encierra el fundamento sobre el cual únicamente se puede edificar algo sólido, algo verdaderamente humano.⁴⁰

Ahora bien, la postura de Nietzsche se fundamenta en la crítica a la manera como se elabora el conocimiento del pasado, se opone a la idea según la cual la historia pueda ser una ciencia, este es incluso su principal error. El afán por ser objetivo representa la ilusión que pretende alcanzar la verdad y la justicia respecto del pasado , pero justamente ese afán aleja el conocimiento de la vida, pues ésta es fundamentalmente injusta. El conocimiento no es un fin en sí mismo, sino que debe estar al servicio de la vida y, para evitar que se extravíe de su cometido, Nietzsche considera necesario que esté permanentemente sometido a terapia:

El conocimiento presupone la vida por lo que tiene el mismo interés por conservar la vida, que el que tiene todo ser en su propia continuación. Desde entonces, el conocimiento tiene necesidad de una instancia y de una vigilancia superiores, una terapéutica de la vida debiera colocarse inmediatamente al lado de la ciencia, y una de las reglas de esta terapéutica debería enseñar precisamente: lo anti-histórico y lo suprahistórico son

⁴⁰ *Ibid.* p.93

los antídotos naturales contra la invasión de la historia en la vida, contra el morbo histórico. Es posible que nosotros al estar enfermos de la historia tengamos que sufrir con los antídotos.⁴¹

El morbo por el pasado se caracteriza por dos aspectos. El primero surge de la influencia de la filosofía de Hegel y, el segundo, de la manera como los historiadores conciben el pasado. Tratándose de la filosofía de Hegel o, más bien, de la manera como se ha difundido esa filosofía sostiene:

Si ha habido momentos peligrosos en la civilización alemana de este siglo, creo que el más peligroso ha sido el provocado por una influencia que subsiste aún, la de esta filosofía, la filosofía hegeliana. La creencia de que se es un ser rezagado en su época es verdaderamente paralizadora y muy a propósito para provocar el mal humor; pero cuando semejante creencia, por una inversión audaz, se dedica a divinizar este ser rezagado, como si verdaderamente fuese el sentido y el fin de todo lo que ha pasado antes de él, como si su miseria sabia equivaliese a una realización de la historia universal, entonces esta creencia nos parecería terrible y devastadora.⁴²

La aceptación acrítica y complaciente de uno de los resultados de la filosofía de Hegel, según el cual el presente es el desarrollo más alto y completo de todo el proceso constituye un obstáculo para el

⁴¹ *Ibid.* pp.166-17

⁴² *Ibid.* p.145

reconocimiento de lo alejado que se encuentra el presente y, en especial, el presente de la Alemania del siglo XIX, de sus propias potencialidades. Otro legado de la filosofía hegeliana consiste en asumir que cualquier acontecimiento es la expresión racional del proceso.

Si cada hecho oculta en sí una necesidad racional, si todo acontecimiento es la victoria de la lógica o de la “idea”, nos queda más que arrodillarnos y acatar así todas las formas del “éxito”[...] Ahora bien, si queréis acudir en ayuda de la historia como apologista de los hechos, diréis que Rafael ha expresado todo lo que llevaba dentro; si hubiera vivido muchos años, no hubiera podido crear más que la belleza, pero una belleza semejante, y no una nueva belleza. Por consiguiente sois los abogados del diablo. Lo sois al hacer de éxito, del “hecho”, vuestro ídolo, siendo así que el hecho es siempre estúpido, y en todo tiempo se parece más a una vaca que a un dios.⁴³

La irreversibilidad de la historia y el sometimiento del presente como su resultado necesario colocan al presente en una postura definitiva e inamovible, sin perspectivas futuras. El presente sólo puede venerar el pasado, conservarlo y consolarse con la idea que su único propósito, desde el punto de vista del proceso, es transmitir ese conocimiento al futuro. Más no puede hacerse, pues todo está ya hecho. La filosofía hegeliana promueve un fatalismo histórico, al

⁴³ *Ibid.* pp.146-147

estilo del Jacques de Diderot, según el cual todo está ya escrito en el gran rollo del mundo.

El morbo por la historia se refuerza, además, por la propia postura de los historiadores , hacia los cuales Nietzsche dirige la siguiente crítica:

En general, noto que los historiadores [...] ya no instruyen cuando se abandonan a generalidades, y entonces velan con oscuridades el sentimiento que tienen de su propia debilidad. En otras ciencias, las generalidades son lo más importante, siempre que contengan leyes. Pero si se quisiera presentarnos como leyes afirmaciones como las que acabamos de reproducir [“se puede, si forzar a la naturaleza, pero no contrarrestarla” o “Aquí se puede ver el mayor elefante del mundo, con excepción de él mismo”] podríamos responder que en tal caso, el trabajo del historiador no sería más que despilfarro, pues si separamos de semejantes frases las oscuridades y el residuo insoluble de que hemos hablado, lo que queda es archiconocido, y hasta trivial, por haber tenido cada uno ocasión de darse cuenta de ello en el más estricto dominio de la experiencia...Yo espero, pues, que la significación de la historia no se busque en las ideas generales, que serían, en cierto modo, sus flores y sus frutos, sino que su valor ha de consistir precisamente en parafrasear espiritualmente un tema conocido, quizá ordinario, una melodía de todos los días, para elevarla hasta el símbolo universal, a fin de dejar entrever, en el tema primitivo, todo un mundo de profundidad, de poderío y de belleza.⁴⁴

⁴⁴ *Ibid.* p. 130

A diferencia de la filosofía hegeliana, que ve en lo particular la expresión de lo racional y de la idea, los historiadores buscan alcanzar la ciencia mediante el descubrimiento de lo general como resultado de la suma de acontecimientos particulares, como si lo general significase algo para la historia. En su lugar, Nietzsche considera que la historia puede alcanzar la universalidad a través de una búsqueda que revele en lo nimio la presencia de lo excelso, lo que constituye lo propiamente humano, y cuyo conocimiento promueva la acción y la vida. En este sentido, la propuesta de Nietzsche implica que la historiografía se constituya en un enfoque estético del pasado, como la novela histórica lo ha logrado. La polémica entre el respeto al hecho y el apego a las pruebas, que rigen el trabajo historiográfico, y la búsqueda de la expresión de lo universalmente humano, ha tenido un importante papel en la definición entre la historia y la literatura. Quizá Nietzsche se inclinó, sin proponérselo, a favor de la literatura sin darse cuenta que lo que le exigía a la historia era que desapareciera como tal. La referencia a la corta vida de Rafael y a las suposiciones basadas en el “qué hubiera ocurrido si Rafael hubiese vivido más” estaban ya consideradas, por el propio desarrollo de la historiografía del siglo XIX como extrahistóricas, en tanto que la tarea del historiador es la de narrar, interpretar o explicar lo que ocurrió, no lo que hubiera

ocurrido. La definición de la historia como una forma válida de conocimiento representó incluso un fuerte distanciamiento respecto de la literatura, a tal punto que la historia del arte consideró como su campo exclusivo de estudio a las artes plásticas y a la arquitectura, y sólo recientemente se ha considerado a la literatura como fuente de información acerca del pasado.

Sin embargo, la crítica nietzschiana a un enfoque positivista de la historia a partir de la consideración de su inutilidad para la vida es sostenible en tanto que promueve la tesis según la cual para realizar cualquier cosa lo primero es saber todo lo que se hizo en el pasado. Según Nietzsche no es necesario saberlo todo, sino que es necesario actuar y crear olvidando intencionalmente el pasado, si el resultado es algo parecido algo ya hecho, no tiene la menor importancia, lo que importa es el ímpetu por la vida y la creación. De no ser así, los clásicos no serían tales, y tendríamos que plantearnos la pregunta: ¿y quiénes fueron los clásicos de los clásicos?

Si bien podemos constatar cómo la historia se concibe a partir de la idea de la existencia de los seres humanos como seres orgánicos, o como seres vivos que crean sus condiciones de existencia; o como seres que aspiran y desean, es necesario resaltar que cada una de estas aproximaciones generó enfoques completamente diferenciados

en lo tocante al tipo de conocimiento que ofrece la historia. En el caso de Kant, el enfoque orgánico y teleológico se concibe como una etapa provisional en el descubrimiento de las leyes que rigen a la historia y la función del filósofo contribuye en ese proceso; en el caso de Marx y Engels la existencia de los hombres como seres vivos permite explicar el proceso histórico a partir del desarrollo de sus condiciones de vida con la exactitud de las ciencias naturales, que sustituirán los enfoques meramente especulativos de la filosofía; en el pensamiento de Nietzsche la vida como creación y aspiración requiere de la historia para orientar y promover la creatividad de una cultura en el presente, por lo cual el saber por el saber de la historia es una actitud morbosa. La función de la filosofía es justamente terapéutica. En cambio, Vico, Voltaire y Hegel se encuentran perfectamente cómodos en la idea de la soberanía de la razón y el valor de la filosofía frente a cualquier otro tipo de conocimiento.

3.- El otro planteamiento.

Los historiadores no han quedado al margen de esta discusión. Han participado de diversas maneras y, en general, han considerado que la filosofía de la historia contribuye poco al esclarecimiento de los hechos históricos. El enfoque típico se puede encontrar en Leopold

von Ranke, quien en 1834 escribió un opúsculo titulado “Historia y política” en el cual se encuentra un pequeño apartado sobre las relaciones entre historia y filosofía.

Ranke sostiene que existen dos vías de conocimiento: la de lo concreto, que corresponde a la historia, y la de lo abstracto, que utiliza la filosofía. Considera que ambas perspectivas deben permanecer separadas, ya que la visión general de la historia solo puede ser el resultado final del análisis concreto. La filosofía de la historia pretende ahorrarse ese largo proceso mediante la introducción de concepciones generales que distan mucho de ser correctas. En primer lugar, porque los filósofos sólo eligen épocas y pueblos que corroboran sus ideas, considerando al resto de la historia como un simple aditamento. En segundo lugar, porque entre los propios filósofos no existe un acuerdo acerca de esas supuestas ideas que rigen el proceso histórico, por lo cual no es necesario tomarlas en cuenta.

Una de las ideas continuamente manejadas por la filosofía de la historia como postulado irrecusable es la de que la humanidad marcha por un camino de progreso ininterrumpido en un proceso constante de superación [...] De ser cierto este esquema u otro por el estilo, la historia general tendría que seguir la línea de progreso que la humanidad sigue en la indicada dirección, de una época a otra: el historiador cumpliría su misión, desarrollando estos conceptos del modo como aparecen y se realizan en el mundo. Pero las

cosas distan mucho ser tal y como se aparecen representadas aquí. En primer lugar, los propios filósofos discrepan extraordinariamente acerca del carácter y selección de esas ideas al parecer imperantes. En segundo lugar, procuran cuerdamente fijarse tan sólo en algunos pueblos de la historia universal, considerando la vida de los demás como si no existiera o como si fuese un simple aditamento. De otro modo no podría ocultárseles ni por un instante que los pueblos del mundo, desde sus orígenes hasta el momento actual, han vivido y viven en las condiciones más diversas.⁴⁵

Hay, en efecto, dos caminos para llegar a conocer las cosas humanas: uno es el del conocimiento de lo concreto, otro el de la abstracción; uno es el camino de la filosofía, otro el de la historia. No caben otros [...]. Es, pues, necesario mantener separadas estas dos fuentes de conocimiento...

...hay que decir también que yerran los historiadores que sólo ven en la historia una inmensa amalgama de hechos contenidos en la memoria, enlazados unos con otros y todos ellos engarzados en una moraleja general. A mi me parece que la historia, en el sentido perfecto de la palabra puede y debe remontarse por caminos propios de la investigación y el examen de lo concreto hasta una concepción general de lo acaecido, hasta el conocimiento de su trabazón objetiva.⁴⁶(pp.518-519)

La idea de mantener separadas esas formas de conocimiento tiene como origen la desconfianza en la generalización. Según esto, la filosofía de la historia es una de las ramas más expuestas a la tentación por ofrecer una visión general con escaso apoyo

⁴⁵ Leopold von Ranke, *Pueblos y estados en la historia moderna*. p.518

⁴⁶ *Ibid.* pp.518-519

documental. Si bien esta crítica es correcta es necesario reconocer que tampoco es cierto que el conocimiento opera sin ningún tipo de generalización, o de supuesto, que ordena el sentido de una investigación. Quizá una de las consecuencias más fructíferas fue la de evitar escrupulosamente el exceso de generalización que, a la vuelta del siglo, se expresó mediante la idea de que la filosofía de la historia no cuenta con elementos metodológicos para analizar directamente el material histórico, y que su función consiste en analizar los supuestos fundamentales que operan en el proceso de conocimiento.

Sin embargo, con esta postura se aceptó, subrepticamente, otra que no es aceptable. A fin de cuentas, la necesidad de la crítica como parte del proceso de conocimiento se negó y, en su lugar, se consideró que el conocimiento verdadero es sinónimo de incontrovertible. Las metáforas que ilustran la idea de alcanzar la verdad están construidas dentro de un marco de referencia espacial: descubrir la isla de la verdad; alcanzar la cúspide del saber, etc. Estas metáforas implican que habrá un momento, al final del proceso de investigación, en que la trabazón general del mundo se muestre y la crítica cesará. La crítica constituye, desde esta perspectiva, un síntoma de falta de verdad (por eso los filósofos

discrepan y no se ponen de acuerdo). El modelo del desarrollo de la ciencia expuesto por Kant, y asumido durante el siglo XIX y parte del XX, se inclinó por esta vertiente. En la ciencia no hay crítica, sino desarrollo de hipótesis. En las disciplinas humanísticas, como la historia y la filosofía, la presencia de la crítica es el índice de su escaso desarrollo. La búsqueda de lo universal en la historia está acompañada del deseo por el fin de la crítica. El resultado será que esta presencia se intentará eliminar por diversas vías, como la creación de nuevas perspectivas científicas como la sociología, o bien, de embates contra la filosofía y, por último, del reconocimiento de la imposibilidad de alcanzar “acuerdos”.

No es de extrañar que la crítica contra la crítica haya generado diversos resultados, uno de los más interesantes es que en realidad el modelo de conocimiento científico que sustentaba el fin de la crítica se mostró insuficiente para explicar adecuadamente el desarrollo del conocimiento. A partir de la postura kuhneana al modelo estandar de las teorías científicas se reconoció la permanente y necesaria presencia de la crítica en el desarrollo del conocimiento. Allí donde la crítica parece languidecer es necesario motivarla de manera artificial con el fin de evitar el dogmatismo. El modelo verificacionista fue duramente criticado y en su lugar, por

ejemplo, se propuso el racionalismo crítico de Popper o el constructivismo de Lakatos. Sin embargo, el desarrollo de la filosofía de la ciencia no se ocupó de manera directa del conocimiento histórico. La postura dominante consistió en pretender ofrecer modelos de explicación nomológicos para la historia. O se asumió que los historiadores utilizan de manera implícita en sus “explicaciones” leyes de tipo sociológico o psicológico.

El rechazo a la filosofía de la historia por parte de la historiografía continuó a la vuelta del siglo XX. Autores como Ferdinand Braudel se enfrentaron al problema respecto al lugar que ocupa la historiografía en el desarrollo de las ciencias sociales. Entre sus múltiples preocupaciones están las de la definición del objeto de estudio de la historiografía, sin el cual ésta no podrá participar como parte del desarrollo de la investigación multidisciplinaria (a no ser como disciplina auxiliar); la importancia de la investigación en equipo es la nueva tendencia y la historiografía no puede quedar fuera de ella, por lo cual propone que el objeto de estudio de la historia sea la larga duración. Respecto de ella no se atreve a ofrecer ningún tipo de teoría, pues la considera como resultado de hallazgos documentales. Aun a pesar de la enorme novedad del planteamiento, lo poco que

dice al respecto puede resumirse en una serie de metáforas y analogías de tipo hidráulico. La negación para proponer una teoría relativa a esto puede constatarse en la misma exposición de su planteamiento. En una primera etapa, en *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, considera que la larga duración corresponde exclusivamente a fenómenos geográficos; la media duración a fenómenos económicos y la corta duración a fenómenos políticos. En el artículo “La larga duración” de 1956 plantea que todos los acontecimientos sociales y, por supuesto, los fenómenos naturales que influyen en la historia, transcurren en los tres niveles: la larga duración se identifica con acontecimientos seculares, la media duración con acontecimientos cíclicos de 10, 20 o más años y la corta duración corresponde al tiempo explosivo de cada día.

Sin embargo, Braudel no ofrece, ni pensó que se necesitase, una visión general de su propuesta, la cual resultó profundamente fértil. El planteamiento por sí solo genera dudas respecto a la idea tradicional del progreso en la historia; plantea una visión compleja del tiempo histórico que permite interpretar que, según se vea, en la historia los procesos son continuos o bien que los procesos presentan cortes debidos a la dinámica temporal; considera que la

definición del tiempo histórico depende exclusivamente de la existencia de documentación relativos al tema por lo cual no propone ninguna consideración general respecto del cómo se generan y de disuelven los acontecimientos de larga duración, tampoco se indica nada en torno a las relaciones entre los tres órdenes temporales. En este sentido, la postura de Braudel se atiene al principio rankeano que mantiene separados el análisis de lo concreto y el de la abstracción.

Además, en los artículos, publicados en español bajo el título *La historia y las ciencias sociales* Braudel expone los diversos aportes que la historia puede proporcionar al resto de las ciencias sociales, pero no se ocupa de las relaciones entre filosofía e historia. En la conclusión al *Mediterráneo* responde al planteamiento sobre el papel del individuo y la libertad, su respuesta es lacónica pues considera que ése no es un tema de su interés.

La reflexión acerca del conocimiento histórico parece innecesaria en tanto que el desarrollo del conocimiento histórico no se ha detenido, en tanto que sus investigaciones arrojan resultados no se ve la necesidad de analizar sus supuestos. Sin embargo, tampoco esto es del todo cierto. Una de las consecuencias de la falta de precisión en el manejo de definiciones surgió debido al desarrollo

de la historia de mentalidades, que es una secuela de los planteamientos braudelianos, pues los acontecimientos y la metodología mediante la cual los estudia no corresponden al tipo de acontecimientos que ha estudiado la historia de las ideas, la historia intelectual o la historia de las ideologías. Es otra cosa, pero no se había definido bien del todo. La recurrencia del empleo de términos como “mentalidades”, “espíritu”, “pensamiento”, “imaginarios”, etc., no parece molestar ni por tanto indicar a los historiadores qué están suponiendo al aceptar el uso de esos términos. Implícitamente indican mediante su uso que los acontecimientos históricos son distintos a los naturales, que en ellos la intervención de elementos simbólicos es relevante para su correcta comprensión, pero no queda claro si esos términos indican la existencia de diversos niveles, tipos o aspectos simbólicos en la vida social o si se trata de simples elecciones terminológicas.

Roger Chartier presenta un interesante diagnóstico sobre las relaciones entre filosofía e historia como consecuencia del desarrollo de la historia en ámbitos novedosos que han generado problemas filosóficos. Para Chartier, la escisión entre estas dos disciplinas es inaceptable y considera que existe debido fundamentalmente a

que la filosofía de la historia no presta atención a los problemas concretos de la investigación histórica. Y esta falta de atención se explica por el modo como la filosofía ha elaborado su propia historia y, en consecuencia, por el modo como se ha desarrollado la filosofía de la historia.

Tejer un diálogo entre filosofía e historia supone entonces que se tome una mejor medida de los desconocimientos recíprocos y de sus razones. Para los historiadores, la filosofía tiene dos caras: una, la historia de la filosofía, la otra, la filosofía de la historia. Ahora bien, ni uno ni otro género se encuentra al mismo nivel que la historia tal como está contruida desde hace medio siglo. La historia de la filosofía, que hubiera podido constituir el lugar de encuentro más inmediato fue, de hecho (por lo menos en la tradición francesa) la ocasión de manifestar las mayores diferencias

...la historia de la filosofía tal como la escriben los filósofos ha ilustrado lo peor de una historia intelectual desencarnada, replegada sobre sí misma, consagrada vanamente al juego de las ideas puras.⁴⁷ (p.64)

En este sentido, los problemas analizados por la filosofía de la historia no representan ningún interés para los historiadores, pues esos no son sus problemas:

la historia tal como se hace no acuerda ninguna importancia al cuestionamiento clásico de los discursos filosóficos producidos a propósito de ésta, cuyos temas (la subjetividad del historiador, las leyes y los fines de la historia) parecen *no poseer una pertinencia operativa*

⁴⁷ Roger Chartier, *El mundo como representación, estudios sobre historia cultural*. p. 64

para la práctica histórica. Las interrogantes, las incertidumbres, las dudas que la atraviesan tienen muy poco que ver con la caracterización global de aquello que es el conocimiento histórico: de aquí, la distancia al parecer infranqueable entre, por un lado, la reflexión filosófica sobre la historia, donde los historiadores no reconocen nada de sus prácticas y sus problemas y, por el otro, los debates actualmente anudados, en el interior mismo de la historia, sobre la definición, las condiciones, las formas de inteligibilidad histórica y donde se encuentran formuladas, sin referencia alguna a la filosofía, numerosas preguntas totalmente filosóficas.⁴⁸

Chartier considera que el origen de esta separación es responsabilidad exclusiva de la filosofía, especialmente de aquella que se inspira en la historia de la filosofía y en la filosofía de la historia de Hegel. Pero no considera que también existe una postura de los historiadores que considera que los problemas filosóficos a los que se enfrentan se solucionarán exclusivamente mediante el desarrollo de sus investigaciones. Este es la herencia más enraizada de la postura rankeana. Por otra parte, Chartier es consciente de la existencia de problemas epistemológicos en la historia, pero no plantea la existencia de problemas de otro nivel, por ejemplo problemas ontológicos suscitados por el desarrollo del saber histórico. Al menos se genera uno, relacionado por la historia “serial” y los análisis cuantitativos de la historia, que ha sido piedra angular

⁴⁸ *Ibid.* p.63

de todos los enfoques sobre la realidad histórica, a saber: el supuesto según el cual los hechos históricos son únicos e irrepetibles. Las observaciones sobre los procedimientos de análisis de la historia de la filosofía también indican la necesidad de revisar los supuestos ontológicos que subyacen en lo que Chartier denomina “dato filosófico”. Por un lado, considera indispensable replantear el modo de analizar la historia de la filosofía, superando los enfoques reduccionistas según los cuales las ideas filosóficas responden directamente a las condiciones históricas que les dieron origen:

Bien sabemos que algunas tentativas hechas para articular un discurso filosófico con las estructuras de la sociedad donde aparece han dejado malos recuerdos debido a su reduccionismo apresurado y su determinismo ingenuo [...]. La legitimidad de una “interpretación socioeconómica de un sistema intelectual”[...] exige otro camino que relacionar directamente un discurso y una posición social, un camino que ante todo señale las transferencias de paradigmas de un campo a otro (en el caso de un discurso económico o un discurso filosófico) o también la utilización de analogías que unen universos conceptuales desunidos.⁴⁹

En este planteamiento Chartier deja abierta la posibilidad de analizar el discurso filosófico a partir de sus condiciones de producción bajo el supuesto de otro tipo de reduccionismo, digamos no apresurado, y de otro tipo de determinismo, digamos no ingenuo,

⁴⁹ *Ibid.* p. 66

e indica que se trata de lograr que la historia de la filosofía se inserte en la historia de la producción cultural. Al colocarse en ese enfoque los filósofos empezaran a comprender los problemas de la historia poropiamente dicha, éste será su primer gran logro.

Pensar en la posible reinserción de la historia de la filosofía en la historia de la producción cultural (y por tanto en la historia propiamente dicha) no significa necesariamente anular el dato filosófico del discurso filosófico sino intentar comprender su racionalidad específica en la historia de su producción y de sus relaciones con otros discursos. Las maneras de comprender la historia de la filosofía constituyen pues, uno de los primeros éxitos de las relaciones entre filosofía e historia.⁵⁰

Cabe resaltar que el enfoque de Chartier considera que la relación entre filosofía e historia se reflejara únicamente en el nivel de *una pertinencia operativa para la práctica histórica*. Este nivel instrumental de la reflexión filosófica deja de lado, justamente, el valor de la crítica en el desarrollo del conocimiento. Ni siquiera autores más proclives a la aplicación de métodos científicos en la historia y en la ciencias sociales han dejado de reconocer, como es el caso de Popper, la importancia de las ideas metafísicas en el desarrollo de la ciencia: ¿por qué los historiadores no lo hacen?

⁵⁰ *Ibid.* pp. 66-67

El desarrollo de la historiografía marxista no se encontró exenta de problemas, a pesar del reconocimiento explícito según el cual se trataba del materialismo histórico; al parecer se le había dado mayor importancia y dedicado mayor espacio al análisis respecto del materialismo que se consideró por añadidura aclararía el sentido del término “histórico”. El punto más álgido de esta controversia surgió entre los historiadores ingleses, para los cuales el tema de la historia no estaba aclarado y ni siquiera se había tratado adecuadamente en la tradición marxista. E. P. Thompson publicó en la década de los ochenta un texto titulado *La miseria de la filosofía*. La tesis central de Thompson es una dura crítica a los enfoques epistemológicos marxistas, que habían privilegiado el lado estructural y sistémico del enfoque marxista en detrimento del enfoque dinámico. La propuesta de Thompson sostiene que la historia es una forma peculiar de conocimiento que no depende de una teoría general para generar explicaciones. Los procedimientos analíticos de los historiadores no están desvinculados de enfoques teóricos, pero tampoco se reducen a ellos.

No nos ocuparemos en la exposición de las tesis, nos centraremos en una idea que expone Thompson y que resulta central en la comprensión del conocimiento histórico. Thompson elabora una

estrategia que responde a una de las más frecuentes objeciones al valor del conocimiento histórico según la cual los historiadores no tienen la certeza de la verdad de la información que obtienen de los materiales de estudio. Al carecer de esa certeza, el valor explicativo de la historia recaería en la verdad de la teoría que sostiene sus planteamientos. Así, la aceptación de la teoría marxista de la historia es el elemento necesario y suficiente para garantizar la verdad de los estudios marxistas de la historia. Thompson no está de acuerdo con ello, por lo cual propone un enfoque que podría denominarse como “empirista histórico” en tanto que considera que el modo cómo analizan los historiadores el pasado depende totalmente de las características de los materiales de estudio. Estas características, a su vez, permiten conocer el pasado en tanto que ellas constituyen también a las actividades sociales que las produjeron en el pasado.

En este sentido, para Thompson, la supuesta brecha entre el presente y el conocimiento del pasado es una ilusión, pues los materiales de estudio que analizan los historiadores formaron parte de actividades pasadas, no son un agregado a ellas ni mucho menos una invención. Es más, la sobrevivencia o la conservación de esos materiales está vinculada a los intereses que orientan las prácticas sociales. Por principio, el historiador no tiene por qué negar el valor

informativo de los materiales de estudio de los que dispone, la duda respecto de su valor es resultado del análisis no el principio del mismo.

Thompson considera que en general los materiales de estudio poseen cuatro características, dos de ellas son fundamentales y dos son relativas tanto a las prácticas que las originaron como al enfoque analítico que se hace de ellas. La primera característica consiste en que todos los materiales de estudio de la historia forman parte de secuencias temporales, es decir, todo material de estudio está inmerso en el tiempo y puede ser fechado. La segunda característica consiste en que todos los materiales de estudio forman parte de una red de relaciones sociales que los soportan, por ello pueden decir algo acerca del pasado, ningún material puede concebirse como aislado, aunque sea un documento único, pues su existencia remite al conjunto de relaciones que permitieron su producción, su sentido y su existencia. A partir de esta segunda característica, puede señalarse que algunos materiales de estudio, por la posición que ocupan en una red de relaciones sociales, son portadores de criterios de valor, como es el caso de todos los productos de cultura: religión arte, filosofía, literatura, etc. Por ello, una labor central en el estudio histórico consiste en comprender los

criterios valorativos que esos materiales contienen. Por último, algunos materiales de estudio no involucran criterios valorativos y sin embargo, pueden ofrecer un enorme cúmulo de información acerca del pasado, esta última característica ha sido recientemente descubierta y utilizada en el estudio de prácticas sociales que no producen, al menos de manera directa, sus propios materiales, por ejemplo muchos aspectos de la historia social, de la historia económica y de la demográfica se conocen a partir de listas de personas, precios, nacimientos, casamientos y defunciones, pero esas listas sólo pueden analizarse a partir de métodos cuantitativos, y posteriormente pueden ser interpretados. Una buena parte de los vínculos entre historia y antropología física dependen de los resultados proporcionados por esta última respecto de productos sociales que no poseen elementos valorativos, por ejemplo listas de precios, de nacimientos y defunciones; huesos, construcciones actividades cotidianas, etcétera.

Una vez más, el problema parece provenir exclusivamente de la filosofía marxista de la historia, no de los planteamientos y enfoques de los historiadores. La miseria de la teoría es una reedición del principio rankeano de mantener separados el estudio de lo concreto y el de lo abstracto.

Conclusiones

Después de revisar las posturas de diversos autores, tanto filósofos como historiadores , quedan abiertos algunos caminos. Si bien la idea según la cual la poca atención prestada al papel del conocimiento histórico se debe a las fuentes en las que se apoya, es decir, al hecho de que se encuentran en espacios simbólicos o lingüísticos que remiten a una dimensión cognitiva distinta de la observación y de la certeza racional, cabe preguntarse si no habrá otras razones por las cuales se encuentra más como un marco de referencia útil que uno en el cual el valor principal es lo verdadero. En este sentido, habría que considerar seriamente el comentario de Roger Chartier de que la fuente de esa extraña manera de entender las cosas se debe al modo como la filosofía concibe su propia historia. Sería, entonces, interesante considerar que la filosofía no adopta una manera única de usar el pasado, sino que pueden considerarse al menos cuatro. De éstas, dos se apoyan en un esfuerzo que replantea el pasado para elaborar nuevos puntos de vista y dos que prácticamente lo abandonan. Esta manera de

reflexionar puede considerarse como una razón más en cuanto a la poca o nula consideración del valor de la historia.

El uso de una narración otorga a un diálogo sobre el amor una serie de reverberaciones provocadas por el tema del amor, unos saben quiénes participaron y quieren saber qué se dijo; entre los que presenciaron y participaron en el diálogo hay quienes decidieron conservarlo por escrito. Platón presenta un ambiente de interés e inquietud tal vez equivalente al que despertó en su momento ese encuentro. A pesar de exponer el modo cómo se transmite un acontecimiento del pasado, no dejó de sospechar por su fuerte olor a *doxa*.

La necesidad de reconsiderar, desde sus fundamentos, el saber de una época requiere de un nuevo método que, a su vez, necesita exponerse desde fuera del corpus disciplinario que está puesto en duda. Una fábula es la mejor manera de clasificar un esbozo de la trayectoria intelectual del autor, que reconoce que comparte con el lector el democrático ejercicio del sentido común. La moraleja se expresa como el abandono de los saberes adquiridos, pues poco es lo que se pierde: no vale la pena pretender distinguir entre lo verdadero y lo falso a partir de textos. La clasificación de la

exposición del método como un fábula no planteó ninguna duda, la fábula es útil y necesaria sólo porque despierta al espíritu.

Una nueva ciencia se funda en un viejo principio según el cual la fuerza de la razón no basta para no perderse en el error, es necesario el auxilio de la fe verdadera para alcanzar la verdad. La primera debilidad de la mente humana se expresa mediante el principio de que sólo le es posible conocer aquello que ella misma ha hecho: la edificación del mundo civil y de la historia. Guiada por la fe, la razón descubre los elementos comunes de toda la historia, y esos elementos universales remiten a una historia eterna según la cual se suceden las historias de los pueblos. La comparación es un ejercicio crítico de los textos, de los comentarios de los textos cuyo propósito es descubrir la verdad. El texto se observa cuidadosamente, no se elimina ni se descarta, se le estudia para interpretarlo correctamente, la observación elimina el error pues se estudia “como si no hubiese libros”. ¿Como es posible aplicar este procedimiento? Por el hecho de que la mente posee una lengua mental universal, común a todos los productos humanos y todas las culturas, mediante la cual se puede recuperar el significado del pasado. Vico expone lo anterior envuelto en un ropaje religioso que se niega a otorgarle a la razón el lugar que la modernidad le adjudica. ¿Cómo es posible este doble

juego que consiste en expresar un principio metodológico (que adoptará posteriormente el saber histórico) y mantenerlo inmerso en el ámbito de la fe?

La Ilustración, por su parte, se expresa de maneras diversas en cuanto al mundo histórico. Voltaire quiere una historia escrita por filósofos que no se arredren ante la dificultad de ofrecer una historia basada en un enfoque racional y, en cambio, brinden una visión útil del pasado. La revisión de los textos antiguos y modernos se somete al ejercicio de la razón, la que aspira a una visión naturalizada de la historia, pues la naturaleza es la misma en todas partes. Una vez que el saber ha sido aceptado y avalado por la ciencia de la época, se descartan los milagros, las fabulas y los enfoques que rebasan el ámbito de lo verosímil. Pero lo verosímil tiene sus límites, entre los cuales se encuentra la enorme diversidad de actividades sociales y creencias practicadas en el pasado y que desde un enfoque erigido como juez universal, se descartan como absurdas, aunque otros sostengan que así fueron las cosas. La naciente filosofía de la historia mostró desde su inicio una falla especulativa que la perseguirá permanentemente: los filósofos no aspiran a conocer la verdad del pasado, pues sólo eligen del pasado lo que conviene a su sistema de pensamiento.

La razón no descansa. El desarrollo del conocimiento no se detiene ante el misterio, y mucho menos cuando el misterio rodea la vida de los seres humanos, mitad animales mitad racionales, aunque hay que reconocer que esta división es una ilusión pues tal vez seamos animales en el mismo porcentaje del agua que compone el cuerpo humano. La visión mecánica del universo enfrenta a Kant ante el problema de cómo articular la existencia humana ante esa visión. La moral, el arte, la religión y la historia se resisten a cualquier esfuerzo de subsunción, o de reducción, en un enfoque determinista. La esperanza es que, al menos, en lo que toca a la historia, esa resistencia sea resultado de nuestra ignorancia de las leyes que la gobiernan, y no una cuestión sustantiva. Para la razón no existe aquello de: “esperemos mientras se descubren esas leyes”, por lo tanto, Kant adopta un enfoque teleológico, basado en el viejo principio de la observación, que opera todavía en la comprensión de la naturaleza orgánica, es decir de los seres vivos. En la naturaleza orgánica todo tiene un fin, nada en ella es vano, por lo tanto ante la escasez del ejercicio de la razón en la vida humana, Kant considera que la razón tendrá que desarrollarse como un fin de la especie, es decir observando a la humanidad en grande, como un todo en desarrollo, y así una visión de la historia basada en nueve principios teleológicos servirán de hilos conductores tanto para comprender la

historia humana como para contribuir al descubrimiento de las leyes generales que la gobiernan. En esta propuesta la historia no es un ámbito específico, y el conocimiento histórico poco importa, la protagonista de la teleología kantiana es la naturaleza orgánica; en la formulación de los nueve principios ella “quiere”, “propone”, “tiene la intención”. El término “historia” aparece apenas unas catorce veces, incluido su uso en el título del artículo “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”.

Lo real es la unidad de lo diverso. El planteamiento hegeliano se aboca a la exposición racional del mundo como un proceso. La diversidad no es un accidente, no es un elemento secundario que debe eliminarse para descubrir detrás de éste los elementos generales, esto es sólo una etapa en el proceso del conocimiento. Un enfoque racional debe apropiarse de la diferencia como elemento sustancial del mundo. La diferencia es el resultado de la actividad transformadora de la razón, que trata de recuperarse como actividad plena. Por ello, la naturaleza donde los cambios se repiten constantemente no puede ser lo determinante en la historia, ni tampoco puede aceptarse que la historia se explique del modo como se explica el mundo natural. La historia como proceso racional se explica a partir del reconocimiento que la historia es el mundo de la

actividad transformadora, en donde cada etapa es la expresión de un principio activo que domina una época. La actividad se expresa y se conserva en lo escrito, por ello la historia empieza cuando comienza a escribirse. La escritura es el índice de lo histórico. Pero la preocupación hegeliana por el desenvolvimiento de la razón, por el esfuerzo de articular racionalmente lo diverso, impidió que se preocupara por la relación entre razón y lenguaje. Simplemente se adhirió a los lugares comunes según los cuales pensamiento y lenguaje no son lo mismo. Ello condujo a una visión parcial del conocimiento histórico, pues lo clasificó a partir del modo como éste se presenta: como resultado del proceso histórico. Reconoce la necesaria intervención de un punto de vista en el estudio de la historia, pues no hay forma de conocer sin un punto de vista; lo imparcial como sinónimo de “pasivo” es imposible. Conocer para Hegel es por sí mismo una actividad y por ello la manera cómo se escribe la historia representa el grado de desarrollo de la historia, en esto radica su verdad. El planteamiento hegeliano señala cómo la utilidad del saber histórico es un valor relativo a la verdad, no a la inversa.

El “materialismo histórico” fue defendido y atacado por materialista, pero no por histórico. La construcción de la teoría

marxista de la historia muestra cómo el uso de conocimiento histórico posibilita la crítica de concepciones rivales y, a la vez, construir una nueva concepción. Este uso estableció que la revisión sobre el conocimiento histórico quedara como un tema pendiente, o tal vez secundario, respecto de la defensa teórica y política de la concepción marxista. La extensión del ámbito histórico considerando a la economía como un aspecto central de la misma representó un gran reto. La idea de la historia como un proceso no intencional aparece en Hegel, pero el límite de su filosofía se encuentra en la relación entre la naturaleza y la historia. Marx y Engels ofrecen una visión del mundo histórico como la transformación del mundo natural en un mundo humano, y en esto descansa el papel transformador del trabajo. La historia no se inició a partir de la escritura, sino a partir del proceso de transformación de la naturaleza. La existencia de los hombres como seres vivos remite a la búsqueda de satisfactores de sus necesidades y en ese proceso se crea la necesidad de instrumentos. Este es el primer hecho histórico, en tanto que indica la aparición de algo que no estaba en el mundo natural. La conciencia teórica es resultado de un largo proceso de transformaciones, especialmente de la especialización en el trabajo y la aparición de la división del trabajo manual y el intelectual. En consecuencia, suponer que la historia comienza en el momento en que empieza a

registrarse implica desconocer el largo proceso que dio lugar a la aparición de escribanos y amanuenses que se dedicaron a ello. Marx y Engeles utilizan el saber histórico de su tiempo para rebatir esa concepción y generar una alternativa. Obviamente mantienen una actitud crítica frente a ese saber, pero no elaboran una concepción sobre el conocimiento histórico.

El momento de la historia llegó en el siglo XIX, y Nietzsche presenta una crítica sobre la utilidad de los estudios históricos para la vida. Considera que la historia debe estar al servicio de ella y no a la inversa, y plantea la necesidad de cultivar la memoria y el olvido. Sin ese equilibrio es de esperar que suceda, según él, en Alemania, que el presente viva abrumado por un pasado glorioso del cual se siente heredero e incapaz de actuar por propia cuenta. Concebir al pasado como una serie de éxitos conlleva la idea de que el presente, como consecuencia del pasado, está cerrado. Por ello, el valor de los estudios históricos radica justamente en promover la actividad creativa de una cultura, pues eso es lo que la hace ser una cultura. La información por la información, o pretender ofrecer una visión general de la historia, es un vicio que tiene que evitarse para favorecer una actitud crítica y vital del presente. Frente a esto, la función de la filosofía es la una terapia ante el morbo por el pasado.

La verdad de la historia radica en ser fuente para la creación en el presente y en eso radica su utilidad.

Por último, los historiadores se han dedicado a sus estudios sin preocuparse de las ideas sobre la historia, entre las razones que aducen para ello encontramos: primero, los procedimientos de análisis son completamente distintos; segundo, en general los filósofos prestan poca atención al trabajo real de los historiadores; tercero, la manera como la filosofía concibe su propia historia, y cuarto, al desconocimiento de las relaciones que guardan los materiales de estudio de los historiadores respecto de las prácticas que los originaron. Sin embargo, entre los historiadores está presente la necesidad de revisar los conceptos centrales de sus interpretaciones pero el temor a la generalización detiene este proceso de revisión. En otros términos, los historiadores cuentan con ideas difusas respecto de la manera como se produce el conocimiento del pasado; sin embargo, les queda claro qué es lo que no necesitan de la filosofía

Apéndice

Líneas de investigación para el doctorado en Filosofía

El tema que propongo investigar está inmerso en la discusión en torno al conocimiento histórico. A partir de los enfoques clásicos de la fundamentación del conocimiento en general se asume que la certeza se origina en dos fuentes fundamentales: la razón o la experiencia directa, es decir, a partir de la captación directa de la verdad a través de intuiciones intelectuales o a partir de la observación. Debido a que el saber histórico no se funda ni en verdades de razón ni en verdades de hecho probadas a partir de observaciones, pues los hechos ya ocurrieron, el grado de certeza que este saber proporciona ha estado sujeto a fuertes dudas. Los enfoques que intentan defender el valor de saber histórico han recurrido de distintas maneras para sortear esos escollos mediante diversos argumentos que, lejos de poner en duda los supuestos que subyacen en la noción general del conocimiento, aceptan por principio que éstas son las únicas fuentes válidas del conocimiento, probadas por las ciencias, y que por tanto la historia, de una manera u otra, se aproxima a esas fuentes mediante la utilización de verdades generales, como algunas relativas a la condición humana o mediante la inferencia de leyes generales de la historia o de leyes de tipo psicológico o sociológico; o mediante la afirmación de la autonomía de las pruebas a las que recurren los historiadores, como si el considerar que las pruebas son independientes de los deseos o intereses de los investigadores otorgara por sí misma la certeza que la observación proporciona a otras formas de conocimiento.

El contexto de estas discusiones implica la aceptación de supuestos ontológicos y epistemológicos que se han modificado en la medida en la que los conceptos básicos que los definen se han transformado. En el caso de los supuestos ontológicos, la noción de “razón” se ha puesto a discusión a partir de la filosofía de Hegel, en tanto que propone una racionalidad de lo diverso y en consecuencia instaaura, en la filosofía moderna, la idea según la cual la diversidad es constitutiva de lo real y no un mero accidente. Por otra parte, la noción del pasado ha sido transformada por el hallazgo historiográfico de Ferdinand Braudel de procesos de larga duración, de modo tal que ahora es posible sostener la idea de la diversidad en la temporalidad histórica. Sin embargo, en lo que se refiere a los supuestos epistemológicos no cambió el juicio sobre el saber histórico, pues se mantiene una concepción que considera a la historia como un saber secundario, ya sea como una disciplina que está a la espera de una revolución copernicana que la conduzca por el seguro camino de la ciencia, o como una rama de las humanidades que no podrá alcanzar el rango de una ciencia social.

Lo que propongo como proyecto de investigación radica en asumir que el saber histórico es un saber primario, una forma básica de conocimiento sin la cual el resto de los saberes no son posibles. Por lo tanto, trataré de argumentar que el conocimiento se inicia a partir de la comprensión del contexto, es decir me inclino a considerar como adecuada la idea de que el conocimiento se inicia a partir de problemas y no de percepciones, y por tanto, la definición de un campo problemático depende del conocimiento de su contexto. Esto no significa que parta de la idea según la cual el conocimiento es un proceso lineal y acumulativo sino que, incluso en los momentos de

ruptura entre modelos de conocimiento, el rechazo o la superación del pasado depende al menos de su referencia como fuente de problemas que deben superarse. Esto implica analizar el concepto mismo de “historia” en tanto que el supuesto dominante considera precisamente que lo histórico es un proceso lineal continuo.

Objetivo

Defender la tesis del carácter básico del saber histórico significa definir de una manera distinta al conocimiento, sin aceptar que éste sea un modelo que deba imponerse frente a otras formas de conocimiento. Las implicaciones de esta propuesta apuntan a una reconsideración de algunas ideas que toman como válido sólo un modelo específico. La historia no es una ciencia exacta ni tampoco es una ciencia empírica, sin embargo, nadie duda que proporciona conocimientos, lo que se pone en duda es el grado de certeza de los mismos. Para superar este dilema se señalaron elementos que comparte con otras formas de conocimiento, sin tomar en cuenta que esos elementos son comunes debido a que la historia es un saber básico. Para ello consideraré los siguientes aspectos:

El contexto y la comprensión dependen de la lectura. En este sentido, leer es un acto complejo entre cuyas funciones está la de establecer la abundancia (postura 1), la carencia (postura 2), la reformulación (postura 3) y la ausencia (postura 4) de significados. El conocimiento es una relación, el tratamiento filosófico ha consistido en discutir cómo se produce esa relación, ya sea en las diversas modalidades del racionalismo ya sea en las modalidades del empirismo. La insistencia actual en el carácter intersubjetivo o público del conocimiento establece la

relevancia de un cierto tipo de relaciones entre los sujetos que permiten y validan su producción, en este ámbito de relaciones intersubjetivas es necesario subrayar la existencia de vínculos históricos.

Para acotar el problema tomaré como referencia algunos casos del desarrollo de la filosofía. Como veremos no se considera una misma posición respecto de ese tipo de vínculos históricos, podemos indicar al menos cuatro posturas básicas en la formulación y solución de un problema: una postura de síntesis y superación, como en el caso del libro Alfa de la *Metafísica* de Aristóteles y en la historia de la filosofía de Hegel, una postura de rechazo y formulación de nuevos procedimientos de análisis, como en caso Descartes, Marx y el positivismo lógico; una postura de indiferencia frente a los tratamientos anteriores, como en algunos *Diálogos* de Platón y en Wittgenstein y, por último, debido a la debilidad de esos vínculos porque el tema o el modo de abordarlo no había sido considerado se produce una postura inaugural, como en el caso de otros *Diálogos* de Platón, en algunos libros de Aristóteles y en autores contemporáneos, como A. J. Austin que adopta el análisis aristotélico.

Trataré de establecer que estas posturas se producen por la comprensión la lectura es una actividad constructiva mediante la cual se establecen los vínculos históricos en el proceso de conocimiento. Faltaría establecer hasta qué punto esta propuesta puede aplicarse en otras formas de conocimiento.

El desarrollo de la discusión en torno a las teorías científicas a partir de la publicación de la *Estructura de las revoluciones científicas* de Kuhn abrió un horizonte de discusión en el cual la

historia de la ciencia ocupa un papel central en el estudio de la explicación científica. Como consecuencia, al menos en esta rama de la historia, el saber histórico ha contribuido al esclarecimiento del desarrollo de las teorías científicas sin comprometerse a convertirse en una teoría. Por ello, está abierta la posibilidad de replantear algunas cuestiones sobre el conocimiento histórico como una forma básica de conocimiento.

La inclusión de concepciones filosóficas tan diversas la justifico en tanto que podemos encontrar en ellas posiciones extremas respecto del papel que la historia de la filosofía desempeña en la filosofía. Desde las posturas que sostienen una identidad entre historia y filosofía, hasta las que rechazan la relevancia de la historia para el análisis filosófico, pero estas posturas no están necesariamente articuladas a tesis que rechacen por razones teóricas el valor del conocimiento histórico.

BIBLIOGRAFÍA

- ABBAGNANO, N. Diccionario de Filosofía, tr. Alfredo N. Galletti. México, Fondo de Cultura Económica, 2ª edición revisada y aumentada, 1974, 1180 pp
- BEUCHOT, M. *Tratado de hermeneútica analógica*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1997, 146 pp.
- BLOCH, Marc *Apología para la historia o el oficio de historiador*. edición crítica preparada por Étienne Bloch. México INAH, FCE., primera edición, 1996, 398 pp.
- BRAUDEL, F. *La historia y las ciencias sociales*. Tr. Josefina Gómez Mendoza. Madrid, Alianza Editorial, 1974, 220 pp.
- COLLINGWOOD, R. G. *Idea de la historia*, tr. Edmundo O'Gorman y Jorge Hernández Campos. México, Fondo de Cultura Económica, 1980, 323 pp.
- ECHEVERRÍA, B. *La modernidad de lo barroco*. México, ERA/UNAM, 1998, 231 pp.
- _____ *Definición de la cultura*. México, UNAM/Itaca, 2001, 275 pp.
- CHARTIER, R. *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. tr. Claudia Ferrari. Barcelona, Editorial Gedisa, 1992, 276 pp.
- DESCARTES, R. *Discurso del método*, trad. estudio preliminar y notas, Risiero Frondizi. Madrid, Alianza Editorial S.A., 18ª edición, 1997, 172 pp.

- FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*, tr. Elsa Cecilia Frost. México, Siglo XXI Editores 14 edición 1984, 375 pp.
-
- La arqueología del saber*, tr. Aurelio Garzón del Camino. México Siglo XXI Editores, séptima edición, 1979, 355 pp.
-
- Nietzsche, la genealogía, la historia*, tr. Joé Vázquez Pérez. Valencia, Editorial Pre-Textos, 1992, 75 pp.
- KANT, I *Filosofía de la historia*, prólogo y tr. Eugenio Ímaz. México, Fondo de Cultura Económica, 1ª reimpresión, 1979, 147 pp.
- NIETZSCHE, F. *Consideraciones intempestivas 1844-1849*, tr. Eduardo Ovejero y Maury. Buenos Aires, Aguilar, 3 edición, 1959, 403 pp.
-
- Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, tr. Luís, MI Valdés y Teresa Orduña. Madrid, Tecnos, 4ª edición 1998, 90 pp
- PLATON *Obras completas*, introd. José Antonio Miguez, tr. Francisco de P. Samaranch. Madrid, Aguilar, 1979, 1715 pp.
- REYES MATE *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "sobre el concepto historia"*. Madrid, Editorial Trotta, 2006, 338 pp

- _____ *Filosofía de la historia*, edición de [...] Madrid, Editorial Trotta, 2005 1ª reimpresión, 308 pp. (col. Enciclopedia Iberoamericana de filosofía, 5)
- TODOROV, T. *Las morales de la historia*, tr. Marta Beltran Alcázar. Barcelona, Paidós, 1993, 278 pp.
- TOULMIN, S. *La comprensión humana. 1 El uso colectivo y la evolución de los conceptos*. tr. Néstor Míguez. Madrid, Alianza Editorial, 1987, 523 pp.
- VICO, G.. *Ciencia nueva*, introd. y trad. Rocio de la Villa, Madrid, Tecnos, 1995, 549 pp.
- _____ *Principios de una ciencia nueva. En torno a la naturaleza de las naciones*, tr. y prólogo José Carner. México, Fondo de Cultura Económica, 2ª edición, 1978, 303 pp
- VILLORO, L. *Creer, saber, conocer*. México Siglo XXI, 1982, 309 pp.
- VOLTAIRE *Filosofía de la historia*, estudio preliminar, trad. y notas de Martín Caparrós. Madrid, Tecnos, 1990, 269 pp.
- WHITE, H. *Metahistoria, la imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, tr. Stella Mastrangelo. México Fondo de Cultura Económica, 1992, 432 pp.

El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica, tr. Jorge Vigil Rubio. Barcelona, Paídos, 1992, 229 pp.