

Johannes Rohbeck

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA
— HISTORICISMO —
POSTHISTORIA

Una Introducción a la Razón Histórica

Traducción
Christian Baumann
Revisión
Antonio Gómez Ramos

Granada
2015

COLECCIÓN DE FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO
SERIE CUESTIONES ABIERTAS

Directores: Luis Sáez Rueda, Óscar Barroso Fernández y Javier de la Higuera Espín.

Consejo Asesor: Remedios Ávila (UGR); María Eugenia Borsani (U. de Comahue-CEAPEDI, Argentina); Antonio Campillo (U. de Murcia); Victoria Camps (UAB); Germán Cano (U. de Alcalá de Henares); Pedro Cerezo (Real Academia de CC. Morales y Políticas); Andrés Covarrubias (PUC de Chile); Manuel Cruz (U. de Barcelona); Roberto Esposito (Instituto de Ciencias Humanas, Italia); Marina Garcés (U. de Zaragoza); Juan Francisco G. Casanova (UGR); Alain Jugnon (Nantes); Johannes Kabatek (U. Zürich, Suiza); Fernando M. Manrique (UGR); José Luis Pardo (U. Complutense de Madrid); Paulina Rivero (UNAM, México); Johannes Rohbeck (U. de Dresden, Alemania); Volker Rühle (U. Hildesheim, Alemania); Miguel Villamil (U. de San Buenaventura, Colombia).

© JOHANNES ROHBECK.

© Traducción: CHRISTIAN BAUMANN

© UNIVERSIDAD DE GRANADA

*FILOSOFÍA DE LA HISTORIA - HISTORICISMO -
POSTHISTORIA*

ISBN 978-84-338-5746-0. D. L. GR./145-2015

Edita: Editorial Universidad de Granada

Campus Universitario de Cartuja. Granada

Diseño de la cubierta: José María Medina Alvea

Fotocomposición: Taller de Diseño Gráfico y Publicaciones, S. L. Granada

Imprime: Imprenta Comercial. Motril. Granada

Título original: *Philosophiegeschichte zur Einführung*

Printed in Spain

Impreso en España

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

PRÓLOGO

Este libro ha surgido sobre el fondo de diversas conferencias que he presentado en la Technischen Universität de Dresden. Fueron concebidas éstas como *Introducción a la Filosofía de la Historia* y, en íntima relación con ello, al fin que persigue este volumen. El desarrollo parte tomando en cuenta imágenes cotidianas sobre la historia, se concentra posteriormente en autores y teorías que se extienden desde la Ilustración europea hasta el presente y da cuenta de los principales ámbitos de problemas sobre esta temática.

El libro invita, sin embargo, a algo que trasciende la mera introducción. Tanto la elección y la clasificación que se ofrecen en él exigen una sistematización para la cual no existe aún un canon consagrado en la investigación al respecto. En el campo de la Filosofía de la Historia falta ante todo una orientación básica, que aquí ha de abrirse camino con esfuerzo, de tal modo que entiendo el presente texto también como una contribución a la discusión científica.

En alemán salió a la luz el presente volumen en 2004, bajo los auspicios de la editorial *Junius Verlag Hamburg* y dos reediciones aparecieron después en 2008 y 2014, respectivamente. Tanto más me alegra que el libro se edite ahora en lengua española, una

edición a la que he añadido un capítulo sobre José Ortega y Gasset.

Desde la *Introducción* he continuado trabajando en la temática de la Filosofía de la Historia, frutos de lo cual fueron las publicaciones de *Aufklärung und Geschichte* (2010) y *Zukunft der Geschichte* (2013). Estos títulos aparecieron gracias a una gran parte de mi cooperación en el Proyecto de Investigación *Una nueva filosofía de la historia*, desarrollado en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) y dirigido por Concha Roldán. En ese contexto han surgido también artículos en español, por lo que se indican en el listado bibliográfico. Así mismo, la bibliografía original ha sido actualizada y ampliada para incluir las publicaciones españolas pertinentes.

La edición alemana fue redactada por Peggy H. Breitenstein und Balthasar Haußmann. La primera traducción del alemán la proporcionó Christian Baumann. Alfonso Cuenca dirigió la adaptación de las citas y referencias bibliográficas. Por encima de todo agradezco a mi colega Antonio Gómez Ramos su detenida y sustancial revisión. Finalmente, agradezco a Luis Sáez Rueda que haya ayudado a la admisión del volumen en la colección de *Filosofía y Pensamiento* de la editorial Universidad de Granada.

Dresden, diciembre de 2013
Johannes Rohbeck

INTRODUCCIÓN

PRIMERAS ORIENTACIONES. CONCEPTO DE HISTORIA

Hoy día parece evidente que las personas, los pueblos, las culturas, incluso la humanidad entera, tienen una historia. En cierto modo, la historia se ha convertido en una segunda naturaleza para nosotros. Es un tema que nos resulta cercano ya con solo pensar en nuestra propia historia vital, nuestra biografía. Además, estamos familiarizados con la historia, como asignatura, desde que vamos a la escuela. Y para el que decide estudiarla en la Universidad, la historia se convierte en una disciplina científica. Con estas premisas y referencias, la historia es también un tema de la reflexión filosófica, es decir, hay una *Filosofía de la Historia*.

En un primer paso, vamos a esbozar algunas formas cotidianas de acceso a la historia que nos indicarán cuáles son las ideas sobre la historia que tienen las personas a un nivel práctico. Algunas de estas imágenes de la historia serán retomadas y generalizadas por la Filosofía de la Historia. Luego, introduciremos algunas primeras definiciones conceptuales: ¿Qué es la historia? ¿Qué es la Filosofía de la Historia? En un último paso, presentaremos una sinopsis de los tipos de Filosofía de la Historia tratados en este libro.

Cuando se piensa sobre la vida propia, o la vida de otras personas en la familia o en el círculo de amistades, la historia de un individuo se presenta en una forma cíclica: nacimiento, infancia, juventud, madurez, vejez y muerte. Estas imágenes de un devenir y un pasar de la vida constituyen lo que podemos llamar una relación «natural» con la historia. Aquí coinciden las formas de transcurso de la naturaleza y de la historia. La conciencia histórica se funda en una concepción natural del tiempo, marcada por el crecimiento orgánico.

También podemos relacionar la experiencia individual con la historia de la humanidad. Cuando viajamos, contemplamos, por ejemplo, ruinas de tempranas épocas históricas; experimentamos esas construcciones derruidas como testimonios de culturas pasadas y, por eso, como símbolos representativos de un ascenso y una decadencia en la historia. De hecho, muchos filósofos transfirieron el modelo de *ciclo vital* a la historia en su conjunto: también la historia de los Estados, las naciones y las culturas sigue un curso de ascenso, florecimiento y decadencia (Schlobach, 191 ss.; Blumenberg, 157 ss). Y aquí surge una inquietante pregunta: ¿en qué punto de la historia se encuentra nuestra propia cultura? ¿Continuará el ascenso en el futuro o nos encontramos ya en una fase de decadencia?

Una imagen de historia igual de «natural» que la descrita anteriormente es la de un *eje de tiempo* con una serie numérica de años sobre la que se van re-

gistrando los acontecimientos históricos. A este modo de presentar la historia lo llamamos *cronología*, porque su único principio de orden lo proporciona el tiempo cósmico. Una vasta cantidad de libros populares sobre temas históricos llevan el título «Crónica», como por ejemplo «Crónica del siglo XX», «Crónica de la caída del muro» o «Crónica de los mundiales de fútbol». Se supone que con ello se apela a una conciencia histórica «ingenua» de las personas.

Con el eje lineal descrito se asocia normalmente la idea de *progreso*, la cual desempeña un papel de suma importancia en nuestro mundo moderno, sobre todo en el área de la ciencia y la técnica. Los ingenieros hablan constantemente de «progresos», porque, dentro de su área de especialización, pueden presentar unos parámetros bastante unívocos. Ejemplar es la línea de éxitos de la microelectrónica: los aumentos a saltos, cada vez mayores, en la capacidad de memoria y en las velocidades de cálculo, acompañados de reducciones constantes en los precios, son indicadores de una productividad creciente. Las curvas y gráficas de esta índole son la base para la experiencia temporal de una transformación acelerada, a la que corresponde una imagen de la historia como *flecha ascendente*. Esta metáfora no se orienta ya por un crecimiento cíclico, o por el tiempo cósmico, también cíclico, sino por los bienes culturales producidos por el hombre.

Al combinar la imagen circular con la de una flecha se obtiene el modelo de una *espiral*, representativa de un movimiento cíclico y ascendente. La imagen en la

portada de este libro muestra este símbolo de progreso. Se trata de la obra titulada «Torre de Babel» de un pintor flamenco desconocido del siglo XVII. El título hace referencia a una historia bíblica en la que Dios castiga a la humanidad por persistir en la construcción de una torre con la que pretendían alcanzar el cielo (Génesis 11, 1-9). La torre se convierte de esta manera en un símbolo de la soberbia humana y de los logros de la cultura.

Hoy día tenemos cada más más dificultades con la idea de progreso. Las catástrofes del siglo pasado, la agravación en la desigualdad social y la amenaza de las crisis ecológicas han sacudido la fe en el progreso. La distancia entre el desarrollo técnico-científico por un lado, y sus efectos sobre el ser humano por otro, se ha hecho inconmensurable. Aunque no se compartan las visiones catastrofistas tan en boga hoy día, cabe preguntarse si la idea del progreso todavía está justificada.

La idea de un progreso se ha vuelto también problemática, en no menor medida, por la experiencia de otras culturas. Cuando se visitan países en vías de desarrollo, es posible no solamente observar culturas ajenas, sino también obtener la impresión de estar trasladado a una época previa a la nuestra. Desde la perspectiva del progreso decimos entonces: el tiempo parece haberse «detenido» en este sitio. Si se parte de un esquema que presenta a la civilización tecnológica diferenciada en etapas, decimos entonces que estas culturas se encuentran en un nivel inferior al nuestro.

A este fenómeno se le denomina la *simultaneidad de lo no simultáneo* (Koselleck 1993, 129, 321), lo que significa que en otro lugar del mundo se realizan prácticas culturales que en nuestras latitudes eran corrientes en un tiempo anterior.

La experiencia de lo «no-simultáneo» se ha recrudecido con la globalización. Ello no se debe sólo a que las personas viajen cada vez más a países lejanos. A la inversa, lo no-simultáneo incluso ha venido hacia nosotros, hasta nuestro propio cuarto de estar, merced a las tecnologías de comunicación modernas, como la televisión e internet. En las metrópolis conviven actualmente personas de diferentes culturas, y por ende, también, diferentes estratos de tiempo. Costumbres que proceden de épocas sucesivas, se practican simultáneamente en el mismo contexto.

También el espacio tiene una estructura histórica, en tanto que existen puntos geográficos que rememoran tiempos históricos. Los palacios, por ejemplo, atestiguan del poder político de siglos pasados; los puertos y las estaciones, de antiguas vías de transporte y comunicación; las plazas de las ciudades, de emporios comerciales del pasado. Asociamos determinados acontecimientos con los nombres de ciudades y países; los nombres de las calles a nuestro alrededor son historia escrita. Es fácil comprender el significado histórico del espacio cuando, por ejemplo, los nombres de ciertos lugares cambian en un corto espacio de tiempo: la ciudad de Chemnitz, en Sajonia, fue rebautizada en 1953 por el gobierno de la República Democrática Alemana como Ciudad de

Karl-Marx, y luego en 1990, tras una consulta popular, volvió a llamarse Chemnitz. Estos ejemplos ilustran cómo la historia también se experimenta en el espacio.

ORIENTACIÓN HISTÓRICA

Por las imágenes cotidianas de la historia reconocemos que las ideas de historia pueden diferir fuertemente. De ello se deduce que la *historia no es un simple hecho* que tan solo hubiera que copiar, fotografiar, en una ciencia llamada historia, o en la filosofía. Antes bien, lo que llamamos historia es sobre todo una cuestión sujeta a interpretación. El enfoque y la perspectiva determinan la manera en que describimos y juzgamos los acontecimientos históricos, o lo que entendemos por historia como tal.

Radicalizando este pensamiento podemos ver que la historia surge según el modo en que las personas sepan de acontecimientos pasados. Este saber, a su vez, depende de los testimonios del pasado de los que ellas dispongan, de cómo recuerden lo que se ha transmitido y también, en gran parte, de lo que hayan olvidado. No hay que imaginarse esa memoria como un depósito neutral, porque el recuerdo está siempre ahormado por intereses, emociones y valores. La *conciencia histórica* selecciona, pues, determinados acontecimientos, los interpreta y los evalúa. Evidentemente, la historia no se inventa de manera libre; al fin y al cabo, hay que tener en cuenta las fuentes históricas.

Pero lo que hace que los sucesos se conviertan en historia es la construcción del observador que mira hacia atrás en el tiempo.

Además, se ha mostrado que la imagen de la historia no depende sólo de la experiencia del pasado, sino, también, de las *expectativas hacia el futuro* que la acompañan (Koselleck 1993, 333 ss.). Las personas se cercioran de su situación presente meditando sobre el transcurso histórico pasado para poder adivinar el transcurso futuro, igual que, a la inversa, proyectan sus expectativas de futuro en el pasado. La tensa y alternante conexión entre interpretación del pasado, comprensión del presente y perspectiva del futuro es constitutiva, entonces, de la conciencia histórica (Rüsen 1994, 7, 215, s.).

De este modo, la consideración de la historia puede contribuir a fundar *identidad*; y esto vale tanto para los individuos como para los grupos sociales. Con ayuda de diarios, biografías y narrativas de todo tipo nos aseguramos de la identidad propia y de la ajena. Quien desea expresar quién es, cuenta la historia de su vida. Este procedimiento es aplicable a las instituciones sociales, a las culturas nacionales y a los Estados. Una escuela o una empresa que se tienen en algo se cuidan de escribir alguna vez su propia historia; los Estados tienen sus propias fiestas y fechas conmemorativas. Los monumentos simbolizan los acontecimientos históricos y la identidad nacional. Las personas documentan de este modo su sentimiento de pertenencia a una determinada tradición y comunidad (Anghehrn, 183). Al mismo tiem-

po, no podemos olvidar la cuestión del *poder*: el poder interpretativo para presentar la historia que, por eso, dispone sobre la conciencia histórica de las personas.

Sin embargo, la conciencia de historia no se agota en su función constituyente de identidad. La rememoración del pasado sirve también en la orientación *práctica en la vida*. El trato práctico con testimonios del pasado es parte de nuestra cultura histórica, la cual, a su vez, es parte integrante de nuestra cultura social y política (Rüsen 1994, 211 ss., 219). Esa es la razón por la que la apropiación de la historia va asociada a la práctica política.

¿QUÉ ES LA HISTORIA?

El modo de hablar que hemos usado hasta aquí muestra que la palabra historia tiene un significado doble. Historia designa tanto la *presentación* de la historia en la historiografía, como, también, el *hecho real* de la historia como una serie temporal de acontecimientos sucesivos. Aquí está la peculiaridad del concepto moderno de historia, a la cual ya Hegel hace referencia (1982, 10-102).

Por un lado, historia significa, entonces, *presentación*, en el sentido de cómo se relata una historia, o varias. Por ejemplo la historia de un viaje, de una vida, de una institución o de una nación. En este sentido, algunos libros llevan títulos como: «Historia de la revolución francesa», «Historia de Europa» o «Historia de la téc-

nica». Esto se corresponde con el sentido antiguo del término, procedente del griego y del latín, *historia*, el cual hace referencia al conocimiento acopiado sobre un ámbito concreto.

El género de la *crónica*, que ya hemos mencionado más arriba y que se orienta únicamente por la sucesión temporal, es una forma elemental de presentación de la historia. De ella se distingue la *narración*, en la cual el contenido histórico determina la composición historiográfica. Esto vale, por ejemplo, en la historia del progreso, que se orienta por el ritmo de las invenciones técnicas, los descubrimientos científicos y los avances sociales. Una narración que sigue este modelo tiene su propia meta moral y política cuando, por ejemplo, se describe la historia como un proceso civilizatorio. También encontramos una narración cuando la historia se interpreta desde una perspectiva menos optimista, o incluso como un proceso de decadencia. En todo caso, la narración le confiere una continuidad a la historia, así como una forma clausurada y con sentido.

Por otro lado, la palabra historia se refiere también al *hecho real*, es decir a la conexión de acontecimientos ocurridos fácticamente en el pasado. Un título como «Historia de Europa» tiene entonces como objeto la historia europea. De la misma manera, podemos decir que las personas y los pueblos tienen una historia individual propia. Con ello nos referimos al proceso histórico que se convierte en el objeto de una presentación.

En este nivel objetivo podemos estar hablando de un *acontecer* real que es percibido como un destino o

un suceso. O bien, se puede comprender a la historia como el resultado de *acciones* humanas (Meran, 28 y ss.). Sobre todo, los representantes de la Ilustración estaban convencidos que la historia es «hecha» por el ser humano. Aunque esto haya que matizarlo enseguida, se impone la comprensión del ser humano como responsable de las consecuencias históricas de sus acciones. Al interpretar la conexión de las acciones humanas como un desarrollo continuo, se concibe la historia en singular; o mejor dicho: no como una historia singular, sino como la totalidad de las historias particulares. Desde el siglo XVIII, de la pluralidad de historias se pasa al sustantivo *colectivo singular* «historia» (Koselleck 2010); desde entonces, el tema es *la* historia.

Así, pues, el concepto moderno de historia abarca entonces *la presentación y su objeto*. Aquí podemos distinguir de manera terminológica entre *historia e historiografía*, o, por seguir una convención habitual ya en castellano, Historia. La primera significa, por un lado, el acontecer, llamado por los romanos *res gestae*; la historia es en este sentido la historia acontecida. *Historiografía*, o *Historia*, por el otro lado, se refiere a lo escrito o la narración; lo que en latín se conocía como *rerum gestarum memoria* (recuerdo de lo sucedido); historia es entonces historia recordada o historia contada. En el siglo XVIII, ambos conceptos se amalgamaron en el concepto moderno de historia.¹

1. En alemán, hay dos términos claramente distintos. «Geschichte», aquí «historia», que designa, en principio, la historia

Sin embargo, la diferencia ontológica entre acontecimiento y narración es indispensable para poder considerar la historia de una manera crítica. No debe identificarse la presentación con su objeto, si no queremos que se apele dogmáticamente a los hechos. A la inversa, existe el peligro de que la presentación se desprenda de su objeto y pierda la relación fáctica con los acontecimientos reales. Frente a esto se ha de objetar que determinados hechos de la historia son indiscutibles.

¿QUÉ ES FILOSOFÍA DE LA HISTORIA?

También la *Filosofía de la Historia* hace referencia a ambos aspectos de la historia, o sea, al objeto y su presentación. Mientras que los historiadores se ocupan de las investigaciones empíricas y de la descripción del transcurso «fáctico» de los acontecimientos, los filósofos se proponen como tarea reflexionar sobre los fundamentos y los presupuestos del conocimiento histórico. Ello ha de hacerse en los aspectos tanto *materiales* como *formales* de la historia.

acontecida. Y *Historie*, la palabra más antigua, aquí «historiografía» o «Historia», que designa, en principio, el relato y estudio de lo acontecido. En castellano, suele usarse la convención de escribir la primera con minúscula y la segunda con mayúscula. Ténganse en cuenta que, siendo diferentes, el proceso de ambas consiste en confundirse. Véase, al respecto, Koselleck (2010).

En cuanto a los aspectos *materiales*, la Filosofía de la Historia reflexiona sobre el *contenido*, la forma de transcurrir y el sentido de la historia. Plantea preguntas como: ¿Hay una meta en la historia? ¿Existe un progreso en la historia? ¿O no será que la evolución de la ciencia y de la técnica nos ha traído más bien un retroceso y una pérdida? ¿Quién es en realidad el sujeto de la historia? ¿Es posible reconocer un «sentido» en la historia? ¿Consiste el sentido de la historia en la ausencia de sentido? ¿Es posible juzgar los acontecimientos históricos desde una perspectiva ética?

En cuanto a los aspectos *formales*, la Filosofía de la Historia inquiere acerca de los *métodos* de la historia como ciencia, o sea, los procedimientos de investigación y presentación que utilizan los historiadores. En este sentido, podemos hablar de la Filosofía de la Historia como una metodología especial o de una teoría de la ciencia. En este campo, formula preguntas del tipo: ¿cómo es posible el conocimiento histórico? ¿Consiste este conocimiento en la «explicación», o en la «comprensión» de los acontecimientos? ¿Cuál es la estructura de la narración histórica? ¿Es posible reconocer ciertas regularidades en la historia? ¿O no es todo más que un caos para el que no cabe ningún tipo de sistematización? ¿Es que existe realmente «la historia» como tal, o se trata simplemente de una construcción mental?

En la historia del pensamiento historiográfico existe la tendencia a marginar cada vez más los aspectos ma-

teriales de la historia. Ya casi nadie se atreve a plantear las «grandes» preguntas con respecto a la meta y el transcurso de la historia en su totalidad. Este tipo de especulaciones se consideran poco serias, simplemente porque no es posible comprobarlas en el análisis empírico de las ciencias históricas. Además, una reflexión universal de esa índole se hace sospechosa de adoptar una posición totalitaria. Por estas razones, la Filosofía de la Historia se ha retirado cada vez más a resolver problemas de método. Hoy interesan sobre todo las formas de representación de lo histórico.

Este desarrollo ha conducido a una *crisis* en la Filosofía de la Historia, crisis que se prolonga hasta hoy, expulsándola a los márgenes del canon filosófico. Sin embargo, como lo demuestran las recientes publicaciones de los últimos años, podemos observar fuertes indicios que sugieren un resurgimiento del interés por los problemas de la Filosofía de la Historia. Este librito también pretende contribuir a una *actualización de la Filosofía de la Historia*. Para ello, intentaré unir los aspectos formales y materiales ya mencionados. A pesar de que una interpretación global de la historia se ha vuelto problemática, sigue manteniendo su vigencia la tarea de producir una orientación filosófica en el ámbito de lo histórico.

Para responder a las preguntas formuladas anteriormente, se requieren ciertas normas y valores. Por eso, la Filosofía de la Historia tiene su lugar dentro del contexto de la *filosofía práctica*. Su tema es la historia, entendida como una conexión, que va cambiando en

el tiempo, de las acciones de los individuos bajo condiciones políticas, sociales y culturales. De ello resulta que siempre va asociada a la teoría de la acción, la ética, la filosofía política y la filosofía de la cultura. La Filosofía de la Historia se comprende, entonces, como un proyecto interdisciplinar.

Al hacer todo esto, no se debe considerar la Filosofía de la Historia de modo ahistórico. Pues la comprensión de historia se ha ido transformando de manera constante en el transcurso del tiempo. En tanto que la teoría de la historia, está sometida a un cambio histórico, se ve atrapada por su propio objeto. Debemos tener claro que el concepto moderno de la historia es el resultado de un proceso histórico. Y este carácter autoreferencial vale también para la Filosofía de la Historia.

Observando la historia de la Filosofía de la Historia podemos distinguir entre una *disciplina general*, en la cual se sigue investigando y enseñando actualmente, y un *tipo de pensamiento histórico* que duró desde la Ilustración hasta Hegel. A esta época especial le suceden los tipos de pensamiento histórico llamados historicismo y posthistoria. Para darle una figura conceptual a esta distinción, podemos hablar de una filosofía de la historia *en sentido más estrecho*, la filosofía clásica de la historia, y una Filosofía de la Historia *en sentido amplio*; se considera que la última es la más abarcante, o también, que es como la reflexión posterior sobre la conciencia histórica. Formulado con una paradoja, se trataría, como dice Baumgartner, de la Filosofía de

la Historia en sentido amplio tras el fin de la filosofía de la historia en el sentido más estrecho.²

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA – HISTORICISMO – POSTHISTORIA

Mientras que disciplinas filosóficas como la Metafísica, la Ética o la Política encuentran su origen en la Antigüedad, la Filosofía de la Historia no surge hasta la segunda mitad del siglo XVIII. Por supuesto que hubo filósofos anteriores que pensaron acerca de la historia. Pero, como les faltaba una teoría sistemática de la historia, este libro no tratará el pensamiento histórico de la Antigüedad, la Edad Media y del Renacimiento. Sólo a partir de la Ilustración, cuando se acuñaron los conceptos de historia y de progreso, puede hablarse de una Filosofía de la Historia como tal, que alcanzaría su apogeo, como filosofía clásica de la historia, en el idealismo alemán de Hegel y terminaría ya con las reinterpretaciones materialistas de Carlos Marx.

Después, las ideas histórico-filosóficas de una historia mundial, o universal, y de progreso, así como la civilización moderna misma, se vieron sometidas a una

2. En general, para la edición castellana, y para salvar el juego gramatical del alemán, utilizaremos la mayúscula, *Filosofía de la Historia*, para designar la disciplina en sentido amplio, de la que se ocupa todo el libro. Y la minúscula, *filosofía de la historia*, para designar lo que más adelante se verá como la filosofía clásica de la historia, la que va desde la Ilustración hasta Hegel y Marx.

revisión crítica. El escepticismo respecto al contenido de la filosofía de la historia fue acompañado de una retirada hacia la teoría del *saber* histórico y del *método* específico de éste. Detrás de este fenómeno encontramos la institucionalización y profesionalización de la historia como ciencia, separada desde entonces de la filosofía de la historia. Droysen y Dilthey, apoyándose metodológicamente en Kant, investigaron, sobre todo, cuáles son las condiciones de un conocimiento verdadero de la historia. Es así como la filosofía de la historia vino a ser sustituida en el siglo XIX por el *historicismo*.

En la hipótesis de un «fin de la historia» o de una *posthistoria* se unen la crítica del contenido y del método de pensamiento basado en la filosofía de la historia. Nietzsche critica el historicismo porque la cultura, o la formación, historiográfica que ofrece, no es capaz de proporcionar orientación alguna; para un Foucault, la historia se convierte en mera ideología del poder. Tras la experiencia de Hiroshima y Auschwitz, Adorno y Horkheimer reinterpretan el progreso como un proceso de decadencia, y establecen con ello una teleología «negativa» de la historia. A resultas de las experiencias cotidianas de la civilización moderna, otros filósofos como Lyotard certifican un «final de los grandes relatos». La historia, supuestamente, habría llegado a su final, pues el progreso técnico ya no puede fundar «sentido» alguno para los seres humanos.

Podemos decir entonces que han terminado por cristalizar tres tipos de pensamiento histórico: *filosofía*

de la historia, historicismo y posthistoria. Estos tres constituyen el hilo conductor de las siguientes explicaciones. Dado que no es posible, ni deseable, en un libro de este género, hacer una presentación completa de la Filosofía de la Historia, me concentraré en una tipología histórico-sistemática de las grandes orientaciones ya mencionadas.

Esto también tiene consecuencias para la estructura del libro. De manera general, los tipos de pensamiento mencionados se siguen cronológicamente: la filosofía de la historia durante el siglo XVIII y hasta comienzos del siglo XIX; el historicismo es, sobre todo, un fenómeno del siglo XIX y de inicios del siglo XX; la crítica radical a la filosofía de la historia y la posthistoria pertenecen a la segunda mitad del siglo XX. Por razones sistemáticas, se van a integrar algunos solapamientos temporales entre los tres tipos de pensamiento. Para ilustrar esto, puede verse el esquema de abajo.

Su función heurística consiste en que la división global permite tener un primer panorama de los diversos tipos fundamentales de pensamiento dentro de la Filosofía de la Historia. A la inversa, las continuas referencias y reflejos entre estos tipos conducirán a diferenciaciones sorprendentes, como se verá, sobre todo, en la crítica mirada retrospectiva que la posthistoria dirige sobre la filosofía de la historia y el historicismo.

En el último capítulo se pondrán en primer plano sobre todo los puntos comunes entre los paradigmas. La meta de esta exposición consiste en el intento de una restitución crítica de la filosofía de la historia ori-

ginal, incluyendo las otras demás corrientes. Estando, como estoy, a la búsqueda de un enlace entre las ya mencionadas orientaciones, la pregunta que cierra el libro es: ¿cómo es posible una Filosofía de la Historia hoy? Es así como hay que comprender el título del último capítulo: «filosofía de la historia, historicismo, posthistoria: un intento de síntesis». Yo veo posible esa síntesis en una filosofía crítica de la historia.

filosofía de la historia	Turgot Rousseau Kant, Hegel Marx
historicismo	Vico Droysen, Dilthey Troeltsch Ricœur, White
posthistoria	Burckhardt, Nietzsche Benjamin Horkheimer, Adorno Ortega y Gasset Foucault, Lyotard
Tiempo	1750 1800 1850 1900 1950 2000

PRIMER CAPÍTULO
FILOSOFÍA DE LA HISTORIA:
¿UN PROGRESO SIN FIN?

El primer tipo de reflexión filosófica sobre la historia es la *filosofía de la historia*, es decir la corriente de pensamiento histórico que surge y prevalece desde mitades del siglo XVIII hasta principios del siglo XIX. A pesar de las diferencias entre las posiciones particulares que encontramos en este tipo, creo que, para tener una orientación básica, sería objetivamente correcto presentar este tipo con las siguientes características (Rohbeck 1987, 13 ss.; 2010, 54 ss.).

La historia se desacopla durante esta fase de la cronología clásica, al tiempo que se seculariza; de la historia medieval de salvación resulta una historia «hecha» por los seres humanos. A esa historia se le atribuye un transcurso lineal y ascendente con tendencia de «progreso». La historia se concibe entonces bajo la forma unitaria que se plasma en el sustantivo colectivo en singular de *la* «historia».

Estas características generales valen principalmente, desde la Ilustración hasta Hegel. En éste se llevan hasta el extremo; mientras que en las obras de Rousseau y Kant encontramos ciertas restricciones con respecto al progreso que, no obstante, no modifican el tenor descrito de la filosofía de la historia. Marx, aunque critica a Hegel, continúa el método de éste con otros contenidos. No importa si la corriente es

idealista o materialista, si cree en el progreso, si es crítica de la cultura o es escéptica, si su fundamento es económico, político o moral: en cualquier caso, se trata de una historia secular y teleológica del mundo. A continuación se sistematizarán estas características según unos tipos ideales, para luego introducirnos en las presentaciones particulares.

CONCEPTO Y MÉTODO

Fue Voltaire (1694-1778), el ilustrado francés, el primero en acuñar el concepto de una «filosofía de la historia» (1765). La formación del nuevo término iba para él asociada a una pretensión científica, lo que, en aquella época, significaba lo mismo que filosofía. Si, a comienzos de la Edad Moderna, la historia estaba excluida del canon científico, ahora se la debía investigar y presentar con una metodología. Voltaire reconoce que el conocimiento histórico no logra alcanzar el mismo nivel de certeza que alcanzan otras ciencias como la matemática y las ciencias naturales en general; no obstante, se esfuerza por alcanzar el mayor grado posible de «probabilidad» en la presentación de los eventos, examinando los «hechos» con la ayuda de fuentes históricas, explicando los acontecimientos a partir de sus «causas naturales». Voltaire esperaba que el conocimiento de la historia pretérita fuera de utilidad para la praxis de la vida en el presente.

Desde mediados del siglo XVIII se van publicando en el marco de la filosofía cada vez más escritos que hacen de la historia un tema propio. Con lo cual, la filosofía de la historia se desprende paulatinamente de la historiografía. Las reflexiones filosóficas, hasta entonces diseminadas por las obras historiográficas, o bien limitadas a sus introducciones, se van introduciendo y ampliando en textos que ofrecen una visión general de la historia en su totalidad. A partir de estos esbozos resulta una nueva área filosófica, dentro de la cual se elabora continuamente el problema de la historia. En el curso del tiempo se va extendiendo un arco teórico que va desde la Ilustración hasta Hegel.

SECULARIZACIÓN E HISTORIA UNIVERSAL

Una característica esencial de la filosofía de la historia es la *secularización*. El proceso de secularización, o mundanización, es típico de la ilustración europea en su conjunto. Por un lado, se practica una crítica del cristianismo dogmático, sobre todo el de la Iglesia católica. Por el otro lado, se ambiciona una imagen propia del mundo, de la que forma parte el nuevo tema de la historia. Esta definición contradice un concepto de secularización muy difundido, según el cual la filosofía de la historia no es más que una historia de salvación con vestidos mundanos, y por ello, en última instancia, fracasada (Löwith). Veremos que los ilustrados partían de problemas específicamente

modernos, para cuya solución concibieron planteamientos teóricos propios.

Voltaire comprende su obra *Estudio sobre los hábitos y el espíritu de las naciones* (1756) como programa alternativo a la obra teológica-cristiana *Discurso sobre la Historia Universal* (1681) del autor francés Jacques Bénigne Bossuet (1627-1704). Siguiendo la tradición medieval, Bossuet dividía la historia en una historia «sacra» y una historia «profana», de modo que la historia sagrada de salvación tenía la preeminencia y la historia del mundo terrenal quedaba incluida bajo el plan de salvación de la «providencia» divina. Frente a ello, Voltaire trata exclusivamente la historia profana, concibiéndola como *la única* historia sin más.

Este enfoque secular de la historia conduce a nuevos contenidos. En vez de «reinos» divinos, aparecen épocas históricas de la civilización ilustrada. En lugar de las acciones de los Estados, Voltaire prefiere presentar la historia del comercio, de la industria y de la ciencia. Con ello, el interés se desplaza de las circunstancias específicas hacia condiciones sociales; se va de una historia de acontecimientos hacia la historia de estructuras.

Detrás de todo ello está la convicción de que los logros civilizatorios son resultado del «espíritu humano». Esto significa específicamente que la historia es «hecha» por los seres humanos. El ser humano es el «ingeniero» de su propia historia. Imposible formular de manera más enfática la reivindicación de una modernidad secularizada. Pero veremos también qué nuevos problemas surgen de aquí.

El proceso de secularización está íntimamente relacionado con el concepto de la *historia universal*. Mientras que los esbozos previos le atribuían a acontecimientos particulares, como la vida de Cristo, un significado en la historia del mundo, la nueva historia universal se convierte, a partir del siglo XVIII, en un proceso que se puede percibir y experimentar globalmente. En el curso de los descubrimientos y las conquistas coloniales, se ponen a la vista regiones que no pertenecen al continente europeo, como China, India y América. La nueva idea de una historia universal presupone explícitamente la *pluralidad de culturas*, las cuales, entretanto, se investigan, se comparan y se aprecian de manera concreta. Por más que la crítica al punto de vista eurocéntrico esté justificada, no debe pasarse por alto que la Ilustración fue la primera en esforzarse por integrar la pluralidad de culturas de todo el planeta dentro una concepción global.

Además, algunas filosofías de la historia desarrollan el concepto de una *historia real del mundo*. De acuerdo con este concepto, la unidad de la historia entera no consiste solamente en la «idea» del historiador o del filósofo; antes bien, durante el siglo XVIII surge el conocimiento de que la historia universal empieza a formarse en un contexto práctico de acción: como cooperación merced al crecimiento del comercio y de las comunicaciones, pero también como una destrucción mutua por las invasiones y las guerras.

A la desaparición de los límites espaciales le corresponde una dilatación del *tiempo*. Con el incremento del interés por las primeras grandes culturas, como las de Egipto y Babilonia, que preexistieron al Judaísmo, los comienzos de la historia humana se desplazan tanto hacia atrás que ya no es posible determinarlos con certeza. Se ponía así en cuestión la *cronología* de la Biblia. Mientras que Bossuet se orientaba únicamente por la medida de tiempo bíblico, surge durante el siglo XVIII la nueva tarea de unificar las cronologías del Antiguo Testamento con las fuentes históricas de Egipto, de la Antigüedad griega y romana, e incluso con las del Oriente y de la China. Con el orden profano, la historia pierde su principio y fin; se convierte en un proceso abierto por ambos lados. De este modo, deja de haber plazos en la historia (v. Marquard 1993, 364 s.).

Finalmente, con temas nuevos como la ciencia, técnica y sociedad, la historia acaba por desprenderse de la cronología como tal. La historia obtiene su *tiempo propio*, que se orienta por el ritmo de un proceso civilizador acelerado producido por el ser humano. Ello se corresponde con la perspectiva del progreso (Koselleck 2010), que – al igual que el concepto de historia – se convierte en un sustantivo colectivo en singular.