

# *Problemas filosóficos de la historiografía: conciencia histórica, ciencia y narración*

*Sergio Sevilla*

Las reflexiones que ocupan el presente trabajo intentan poner en relación dos cuestiones que, a mi juicio, pueden arrojar cierta luz a la hora de caracterizar la presente crisis de la conciencia historiográfica. Esa crisis afecta, por una parte, al trabajo del historiador que se encuentra perplejo ante la enorme variedad de formas de hacer historia -diometría, microhistoria, historia de las mentalidades, etc.- que encuentra en el mercado bibliográfico, tras el hundimiento de los grandes paradigmas vigentes desde el siglo XIX hasta hace bien poco tiempo. Pero la crisis afecta, a la vez, y de un modo aparentemente definitivo, a la filosofía de la historia, cuya muerte ha sido decretada varias veces en las últimas décadas desde Karl Lowith hasta Habermas, sin olvidar a Popper.

Son ambas, a mi juicio, manifestación de una crisis única, y más honda, que afecta tanto a nuestra confianza en hacer racional el mundo que vivimos, como a la misma cuestión de qué hemos de entender por racionalidad, en la teoría científica y en la práctica. El hecho de que este problema afecte, a la vez, al historiador de oficio y al filósofo de la historia depende de la estrecha vinculación que sus respectivos quehaceres tuvieron a la hora de configurar la autocomprensión moderna como conciencia histórica. Es la *idea de historia* 10 que se discute, junto a la idea de ciencia y a la de modernidad. Por eso resultan superficiales y, a mi juicio, perturbadores para una comprensión adecuada de la crisis presente los diagnósticos obsesionados con una reconducción positivista del quehacer historiográfico, que

suelen venir acompañados de una actitud pragmática para la cual parece que todo 10 que vende vale.

Creo, por el contrario, que hay que trabajar bajo el principio de que un diagnóstico de la crisis actual de la idea de historia sólo puede hacerse a condición de haber desmontado el edificio conceptual de la moderna idea de historia y haber revisado los materiales de la construcción y los planos que la hicieron posible. Esa tarea puede abordarse, al menos, desde dos perspectivas: el desarrollo efectivo de la historia de los historiadores (a la que, para abreviar, nos referirnos como historiografía) y el de la conciencia histórica, propia de la modernidad, que construye sus categorías conceptuales en las diversas filosofías de la historia. El análisis de éstas será el objeto propio de la reflexión que iniciarnos, que no quiere perder de vista su carácter polémico. Recordaré, a modo de justificación de mi empeño, unas afirmaciones elementales -pero no sin consecuencias- que Deleuze y Guattari hacen en su libro *¿Qué es la filosofía?*, de 1991: 1. «La filosofía, con mayor rigor, es la disciplina que consiste en crear conceptos... Los conceptos no nos están esperando hechos y acabados, como cuerpos celestes. No hay firmamento para los conceptos. Hay que inventarlos, fabricarlos o más bien crearlos...» 1. 2. «No hay concepto simple... Tampoco existe concepto alguno que tenga todos sus componentes, puesto que sería entonces pura y sencillamente un caos... Todo concepto tiene un perímetro irregular, definido por la cifra de sus componentes» 2. 3. «En un concepto hay, la más de las veces, trozos o componentes procedentes de otros conceptos, que respondían a otros problemas y suponían otros planos. No puede ser de otro modo, ya que cada concepto lleva a cabo una nueva repartición, adquiere un perímetro nuevo, tiene que ser reactivado o recortado» 3.

Introduzco las palabras de Deleuze-Guattari para establecer dos principios que creo que aclaran mi modo de proceder: aquello que analizare será un concepto, la idea de historia -**la** llamaré así en homenaje a Kant, que la creó-, e intentaré analizar su complejidad, sus «trozos o componentes procedentes de otros conceptos, que respondían a otros problemas y suponían otros planos». Y el procedimiento que usaré intentará atenerse también al ámbito del análisis conceptual, que es el modo habitual de proceder de las filosofías, aunque cada una 10 entienda y practique de manera distinta.

1 DELEUZE y GUATTARI, *¿Qué es la filosofía?*, p. 11. Traducción castellana de THOMAS KAUF, Barcelona, 1993.

2 *Op. cit.*, p. 21.

3 *Op. cit.*, pp. 23-24.

No conviene dejarse engañar por lo que pueda parecer una limitación auto-impuesta a un ámbito aparentemente restringido: palabras tales como «ciencia», «concepción del mundo», «crisis», «otras formas de racionalidad», «método», «hechos empíricos», «objetividad» o «ideología», profusamente utilizadas en las exposiciones de los historiadores, son, antes que nada, conceptos. Incluso la noción de «crisis» lo es, si bien confuso. Por ello, el análisis me permitirá entender y, en su caso, redefinir la situación problemática de la que hablamos.

Pero no se trata sólo de definir: hemos de tener presente que todos esos conceptos se construyen también como valores, y esta dimensión de su significado se modifica también en la historia de su uso; pondré un par de ejemplos. Es evidente que cuando un historiador de oficio, al caracterizar la génesis de su disciplina dice que con el historicismo la historia deja de ser filosófica y se convierte en una ciencia objetiva no está sólo informando de un proceso: está haciendo un juicio de valor; supone que «método», «ciencia» y «objetividad» son cosas buenas que ha de adquirir el historiador; supone igualmente que «filosofía» o «metafísica» indican un *status* teórico que debe rehuir la historia. Y, en general, a esa concepción-valoración le subyace una filosofía positivista de la historia que nos cuenta la historia de la historia; y, conviene recordar, el positivismo es una de las formas más insidiosas de la metafísica, a saber, es la metafísica que se oculta negándose a sí misma y transfiriendo su función a la categoría «ciencia» que, desde Platón, sin dejar fuera a Newton ni a Hume, es una noción filosófica. Advertir de una operación tan conocida, no principalmente como crítica, sino como advertencia de un peligro que acecha insidiosamente a la autoconciencia del trabajo del historiador: su «filosofía espontánea» es un positivismo no consciente. Contra ella, es necesario advertir que el positivismo lleva a cabo una operación rigurosamente filosófica en el sentido más típico cuando invita a abandonar el estadio metafísico y define como valores in cuestionables para la nueva era las nociones de «ciencia», «método» y «objetividad». Debemos ser conscientes de que son nociones filosóficas y que son redefinidas en cada nuevo paradigma filosófico; podría decirse, sin exageración, que la historia de la filosofía es la historia de las diferentes re-creaciones de estos conceptos, sin excluir la noción de «experiencia» o de «dato empírico». Nos las tenemos, en primer lugar, con conceptos, incluso con ideas, contra lo que pretenden las actitudes empiristas ante la crisis de la historiografía contemporánea.

¿Por qué digo que Kant *crea* la idea de historia? Porque lo que existe antes de él -con la notable y aislada excepción de Vico- es la noción de un saber ideográfico que, en el mejor de los casos, puede suministrar material empírico en bruto para que sea aprovechado por otro saber: lo que Hume llama *ciencia del hombre*. Y esa concepción ideográfica de la historiografía tiene dos sustratos conceptuales: la noción aristotélica de ciencia como conocimiento de lo universal -que excluye a la historia- y la noción agustiniana de tiempo vectorial, que la facilita sin hacerla, por ello, posible.

El positivismo del historiador descansa en el supuesto de que recoger los hechos, tal como sucedieron, es *científico*; pensar la experiencia conceptualmente es *metafísica*. Y, basándose en esta dualidad -inconscientemente conceptual- busca una línea de continuidad en el trabajo de los historiadores desde Herodoto hasta Ranke. Pero los hechos no pueden decirse sino en palabras y el discurso encierra la estrategia del concepto. No otra cosa hacía Aristóteles al establecer a la historia en un puesto más lejano a la ciencia que el de la poesía: «Pues la diferencia entre el cronista y el poeta no procede de que el uno se expresa en verso y el otro en prosa (...); la diferencia consiste en que el uno dice lo que ha tenido lugar, el otro lo que podría tener lugar; es por esta razón que la poesía es más filosófica y más noble que la crónica: la poesía trata más bien de lo general, la crónica de lo particular»<sup>4</sup>. La exposición de sucesos no ha sido nunca ciencia: su valor depende de su capacidad de integrarse en un lenguaje teórico; y, como establece Aristóteles, de lo singular no hay ciencia. Esta valoración de la historia como experiencia sin concepto, como discurso de anécdotas, con más o menos moraleja (*magistra vitae*), va a mantenerse hasta Vico y Kant. Dejo de lado el trabajo de Maquiavelo -valorado como positivismo conservador por Horkheimer en *Los orígenes de la filosofía burguesa de la historia*- no porque comparta la valoración de este último, sino porque pienso que trata la historia como material bruto para la elaboración de una ciencia del poder. Hay, por tanto, una cierta antropología ahistórica de base que dispone los materiales en función de la ciencia de la política, también ahistóricamente concebida. Por importante que sea el modelo, excede el campo de nuestra consideración actual. Por otra parte, no quiero tampoco intentar una reconstrucción de la idea de historia en la modernidad. Pero sí quiero establecer puntos de polémica con la línea evolutiva que concibe la secuencia como un paso de la «historia erudita» a la «historia filosófica», y de ésta a la «historia científica»,

<sup>4</sup> ARISTÓTELES, *Poética*, 1451, b, 5.

porque tal modo de concebir la evolución de la idea moderna de historia encierra una metafísica positivista que no creo que nos ayude en absoluto a entender la situación presente.

Establezcamos un primer punto polémico sobre el corte de la idea moderna del mundo con la concepción medieval: es cierto que el Renacimiento difundió la lectura de Polibio, Tucídides y Tito Livio y que ello constituyó un modelo para el desarrollo de la erudición y del tratamiento filológico de los textos, dos grandes herramientas de la historiografía. Pero las prácticas historiográficas quedaron vinculadas a la legitimación de los príncipes, o bien a la reforma y a la contra-reforma y están desprovistas de la nota de «laicidad» que suele entenderse como rasgo de la modernidad.

¿Por qué importa fijarse en este rasgo? Porque la autocomprensión positivista de la historiografía insinúa que la erudición, antes de ser estropeada por las filosofías de la historia, sentaba las bases materiales para un saber histórico, si bien aún carecía de método. De este modo separa con claridad el «nivel de los hechos» del «nivel de las ideologías», y aísla un cierto ideal de «objetividad», si bien rudimentario. Me parece más cierto, en cambio, que, aparte de la propaganda pagada que eran las biografías de los príncipes, los rudimentos de la historiografía moderna se desarrollaron en torno a los ejes de la polémica religiosa: los reformistas desarrollaron el arte de la interpretación bíblica y -junto a la tradición judía (piénsese en Spinoza)- sentaron las bases de la hermenéutica como arte de la interpretación de documentos lejanos en el tiempo. Los contra-reformistas historiaron la propia institución eclesial que consideraban fuente de autoridad, y era frecuente la condición de historiador entre los dignatarios eclesiásticos. De manera que el desarrollo de las ciencias auxiliares de la historia estuvo vinculado a una concepción del mundo que les dio forma desde el comienzo, y que han ido sustituyendo sucesivamente sin eliminarla nunca en un supuesto acto de constitución de la propia autonomía. Se quiere ver esa autonomía en el hecho de que haya una crisis actual del concepto de ciencia, sin que ello impida hablar de ciencias auxiliares de la historia. Sería más exacto reconocer que siempre fueron técnicas propias de un oficio -el oficio del historiador- y que nacieron como prácticas vinculadas a un propósito ideológico -en el momento de referencia, de carácter religioso.

Un segundo punto polémico en la comprensión positivista de la conciencia histórica aqueja a su concepción del siglo XVIII y a su noción de «historia filosófica». Es ésta una cuestión estratégica porque afecta especialmente a la comprensión de las relaciones entre filoso-

fía e historiografía, que la concepción positivista desearía abolir. Dejando de lado el «caso Vico» —que tiene, a mi juicio, más interés para el debate contemporáneo sobre la articulación entre filosofía y ciencias reconstructivas, que para entender el siglo XVIII fuera de Nápoles—, el excelente y documentadísimo estudio de Dilthey sobre *El mundo histórico y el siglo XVIII*<sup>5</sup> comienza con esta detallada caracterización: «La Ilustración del siglo XVIII, a la que se achaca su carácter ahistórico, ha producido una nueva concepción de la historia, y Voltaire, Federico el Grande, Hume, Robertson y Gibbson la han desarrollado en obras históricas brillantes. En estas obras la idea de la *solidaridad* y el *progreso* del género humano proyecta su luz sobre todos los pueblos y épocas. Por primera vez conoce la *historia universal* una conexión que ha sido *extraída de la consideración empírica*. Era *racional* al enlazar todo lo dado según razón y consecuencia, y al rechazar todo lo que excede a la *realidad dada* en calidad de representaciones *suprasensibles*. Sus fundamentos los constituyen la aplicación completamente libre de la crítica histórica, que no se detiene ni ante los santuarios más sagrados de pasado, y un *método comparado* que abarca todas las etapas de la humanidad. Esta nueva captación de la conexión de la vida de los hombres, fundada en la *experiencia*, hizo posible, por primera vez, el enlace *científico* del conocimiento natural con la historia»<sup>6</sup>. El resto de las 60 páginas del trabajo es un excelente estudio del impacto sobre la constitución de la historia científica de Voltaire, Montesquieu, Turgot, Condorcet, Hume, Robertson, Gibbson («el más grande de los historiadores del siglo»), Möser, Winckelman, y las aplicaciones a la historia de la geografía física por Gatteur o la concepción de Schlözer de «la historia como la estadística puesta en movimiento»<sup>7</sup>.

Se pueden sacar muchas lecciones provechosas del trabajo de Dilthey; ahora quiero llamar la atención sobre dos hechos: el más visible el de que el historicista Dilthey fechara la aparición de la ciencia de la historia en el siglo XVIII. Y que entendiera esa irrupción de la ciencia histórica como un fenómeno totalmente independiente de la filosofía: «Tampoco los grandes progresos en la concepción del mundo histórico han sido en este siglo obra de una filosofía de la historia como ciencia de nueva creación. No existe ninguna filosofía de la historia, en especial, que valga la pena. Pero el espíritu filosófico actúa

<sup>5</sup> DILTHEY, *Obras completas*, vol. VII. Traducción castellana de IMAZ, México, 1944.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 345.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, pp. 400-401.

en todas las mentes y potencia la fuerza capaz de comprender el mundo histórico»<sup>8</sup>.

No hay, pues, según Dilthey, una filosofía de la historia que preceda a la historia científica. Y cabe la tentación de pensar que hay mucho de cierto en la posición opuesta. Solemos pensar la oposición entre «Historia universal» e «Historia de un pueblo» como vinculadas a Kant (1784) y a Herder (*Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, 1785). Dejarnos, sin embargo, de lado el hecho de que J. Möser en su *Historia de Osnabrück* se había opuesto a la razón, al universalismo de las leyes y a la concepción ilustrada de la historia en nombre del espíritu local, defendiendo la «intuición viva» frente al pensamiento y atacando la «sobreestimación moderna de la educación» frente a las virtudes de la vida agraria. Y olvidarnos que, en el otro lado, Schlözer contribuyó al desarrollo de la estadística matemática y la aplicó a sus estudios sobre historia universal, dando un referente verosímil a la noción de libertad «Im Größe» con la que Kant inicia su intento de buscar un hilo conductor para la aparición de un Kepler de la historia -único contexto que yo recuerde en que Kant opone la regularidad de la estadística para estudiar la conducta humana a la concepción metafísica de la libertad.

La memoria de estos hechos sirve para hacer notar la irrupción en la literatura del siglo XVIII de una conciencia histórica que torna las formas del debate teórico de la época -ilustración *versus* tradicionalismo-, que se convierte en una forma fuerte de autocomprensión de la sociedad moderna y desplaza a las comprensiones iusnaturalistas y antropológicas. En el debate entre ambas, y en su enfrentamiento dinamicista con cualquier esencialismo, encontramos la ruptura con la prohibición aristotélica de una historia científica y, consiguientemente, la posibilidad de entender la política como el ámbito de las instituciones que no corresponden, sin más, con las partes del alma, porque están sometidas a evolución en el tiempo y pueden llegar a ser sometidas a la razón. Por eso ve Kant en la Revolución francesa un *signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum*. Y antes de ella había comprendido el rendimiento de una idea de historia como triple: 1) como *explicación* de «este juego tan enmarañado de las cosas humanas»; 2) como «arte político de *predicción* de futuros cambios políticos»; 3) como idea de plena realización de la humanidad que «puede marcar una perspectiva consoladora de futuro». A estas expectativas responde la conciencia histórica ilustrada, tanto si es *filosófica* como si, aceptando a Dilthey, es *científica*. Porque no es

---

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 366.

pertinente tornar esa demarcación del positivismo de Comte o del Círculo de Viena y proyectarla retrospectivamente a un momento en que tiene escaso sentido. Sería algo así como que un filósofo académico actual se apropiara de la física de Newton en base al título de su obra: *Principia mathematica philosophiae naturalis*. Creo más fructífero tornar por objeto la pluralidad de discursos sobre la historia e intentar un análisis de sus configuraciones que prescinda de criterios de demarcación importados de una filosofía posterior.

Pensemos de nuevo en la presentación de Dilthey: llama la atención, a primera vista, la proliferación de términos asociados a una *práctica científica* de la historia: «consideración empírica», enlace «racional» de «todo lo dado según razón y consecuencia», «aplicación completamente libre de la crítica histórica» son términos bien expresivos de la ruptura hacia la ciencia que la conciencia histórica produce en el siglo XVIII, según Dilthey. Y, a la vez, encontrarnos otra familia de términos que, para nosotros, tienen una resonancia dispar: «En estas obras -dice Dilthey sobre la historia científica- la idea de la *solidaridad* y del *progreso* proyecta su *luz* sobre todos los pueblos y las épocas»<sup>9</sup>. Y no encuentra incompatible afirmar que «tampoco los grandes progresos en la concepción del mundo histórico han sido en este siglo obra de una filosofía de la historia...»<sup>10</sup> con la afirmación de que esta nueva historia ha sido posible por «las ideas directrices de la nueva edad del mundo: autonomía de la razón, señorío del espíritu humano sobre la tierra por medio del conocimiento, solidaridad de las naciones en medio de sus luchas de poder y la seguridad de un progreso continuo, consecuencia de la validez universal de las verdades científicas, lo que permite fundarlas unas sobre otras»<sup>11</sup>. No cabe hacer en menos palabras una exposición más exacta del credo filosófico de la Ilustración. Y Dilthey añade: «Estas ideas han llenado la humanidad de un nuevo sentimiento de la vida... Por primera vez se halla el género humano en suelo firme, tiene ante sí una *meta que reside en la realidad* y un camino claro para alcanzarla»<sup>12</sup>.

Lo que hoy suena como un constructo de heterogéneos es la perfecta trabazón que el texto establece entre *conocimiento*, *valores* y *forma de vida*. La ciencia histórica es un elemento inseparable de esa totalidad de elementos solidarios. Pero esa solidaridad -que debe-

<sup>9</sup> *Op. cit.*, p. 345.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, p. 366.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, p. 360.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, p. 360.

ríamos analizar como un *todo* por referencia al cual adquieren virtualidad las partes- no implica demarcación ni confusión. Kant no confunde, en ningún momento, el tratamiento filosófico de la idea de historia con la historiografía como práctica científica: y no debemos aplicarle a sus escritos el rótulo «historia filosófica». La propia arquitectura del sistema crítico impide confundir la *elaboración reflexiva* de una idea como hilo conductor con el *conocimiento científico* de los fenómenos. Cuando en su escrito de 1784 extrae de la idea de historia el modelo biológico (proposición primera) y el modelo del aprendizaje (proposición segunda) como supuestos que harían viable una ciencia de la historia, los distingue por su estatuto epistémico de lo que habían de ser las proposiciones fenoménicas de la ciencia misma, que habían de ser producidas por ese Kepler o ese Newton de la historia que espera que la naturaleza nos depare. De una idea no hay que esperar, según Kant, «más utilidad que la de llevar al entendimiento en una dirección en la que éste, al ampliar al máximo su uso, se pone en perfecta armonía consigo mismo»<sup>13</sup>, como había dicho en la primera crítica. Nada más lejos de una historia *a priori* en el aparente sentido hegeliano. Pero esa distinción de niveles no implica tampoco ruptura de la totalidad: lo que Kant no realiza, desde luego, es una ruptura entre «hechos» y «valores», de modo que los primeros no tengan interpretación y los segundos sean expresiones de la subjetividad o de la ideología, como haría cierto positivismo posterior. Kant sabe bien la solidaridad interna que existe entre el trabajo de Schlozer como estadístico y su elaboración de una historia universal en sentido ilustrado. Y a esa misma articulación interna apunta Dilthey cuando no separa ciencia, razón y progreso.

¿Cómo hemos de entender nosotros ese tratamiento de niveles distintos en unidad no diferenciada?

No abordaré esta cuestión sin decir antes algo sobre ciertos prejuicios generalizados acerca de Hegel y el historicismo, como forma de demarcación entre historia *a priori* y ciencia histórica.

La hostilidad que provoca entre los historiadores la idea hegeliana de una historia *a priori* ha producido -en su momento y en el nuestro-- una infravaloración de su contribución real a la construcción de la conciencia histórica contemporánea y al propio trabajo de los historiadores. Tras la incompreensión late, a mi juicio, el temor de que la filosofía se reserve lo «verdaderamente importante» y reduzca al historiador al papel de proveedor de materias primas: los hechos

---

<sup>13</sup> KANT, *Crítica de la Razón Pura*, A 323; B 380. Traducción castellana de HIBAS, Madrid, 1978, p. 316.

brutos. Pero de lo que Hegel habla no es de una división académica del trabajo en áreas de conocimiento; lo que Hegel afirma es la imposibilidad de hacer de la historia una ciencia si no se mira el devenir histórico desde *el punto de vista de la razón*, que es el *único pensamiento que la filosofía aporta a la historia*. Lo que Hegel afirma es que, cuando el historiador cree ocuparse de meros hechos, está aportando sus ocurrencias subjetivas; y que no puede abandonar éstas más que si adopta el punto de vista de la razón. Este es el texto del temido Hegel: «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»<sup>14</sup>. Ciertamente que la mirada racional sobre la historia, en el caso de Hegel, llega a ver una lógica evolutiva necesaria de un proceso único en la historia universal. Pero la pregunta pertinente es, a mi juicio, la siguiente: ¿Tiene menos elementos metafísicos la propuesta científica de Dilthey —y me refiero al texto que he citado antes— que la propuesta de Hegel? ¿Es menos apriorística? ¿Contiene menos juicios de valor, lo que la acercaría, según la propuesta positivista, a la «neutralidad valorativa» y a la «objetividad» que caracterizan al final de la «Historia filosófica» y sus sustitución por la «Historia científica»? No quiero minimizar el alcance para el historiador de la ruptura entre el historicismo y Hegel: tiene razón Schnadelbach cuando afirma que «la nueva ciencia histórica posterior a Hegel no sólo abanderó la oposición científica al idealismo, se constituyó además en la primera fuerza cultural, al asumir el papel tradicionalmente reservado a la filosofía»<sup>15</sup>, o la que hace E. Gombrich cuando caracteriza ese fenómeno, más matizadamente, como «hegelianismo... pero sin metafísica»<sup>16</sup> en el sentido de tomar de Hegel los conceptos que habían permitido organizar la pluralidad de los fenómenos históricos en esferas ordenadas —Estado, sistema económico, estructura social, etc.—, rechazando, a la vez, la autocomprensión filosófica que de ello da el sistema. O bien podría aceptarse con P. Ricoeur que

<sup>14</sup> HEGEL, *Lecciones de Filosofía de la Historia Universal*, p. 45. Traducción castellana de CAOS, Madrid, 1974.

<sup>15</sup> SCHNÄDELBACH, *Filosofía en Alemania, 1831-1933*, p. 48. Traducción castellana de LINARES, Madrid, 1991.

<sup>16</sup> GOMBRICH, *Tras la historia de la cultura*. Traducción castellana de LÓPEZ y MANZANO, Barcelona, 1977.

## *Problemas filosóficos de la historiografía*

hay cuatro salidas al hegelianismo: la vía Kierkegaard, la vía Feuerbach-Marx, la vía Nietzsche y la que representa la escuela histórica alemana. Pero estoy de acuerdo con P. Ricoeur cuando señala que «la pérdida de credibilidad de la filosofía hegeliana de la historia tiene la significación de *un acontecimiento de pensamiento* (événement de pensée))<sup>17</sup> y hemos de tratarlo como tal; eso significa, entre otras cosas, lo siguiente: no es posible aceptar sin más la autocaracterización del historicismo como el paso de la filosofía a la ciencia de la historia. Se han comportado, de hecho, como discursos solidarios: sin las categorías elaboradas por la primera, los hechos que investiga la segunda carecen de estructura y significación. Por eso su crisis actual es también solidaria.

Podría bastar con señalar que cada una de esas propuestas, en especial la primera, es una toma de posición filosófica marcada por la mentalidad cientifista, que dominó la filosofía del conocimiento del siglo XIX después de Hegel. Pero no quiero limitarme a afirmar en abstracto que el cientifismo -positivista o de las ciencias del espíritu- es tan filosófico como el saber absoluto: quiero hacer ver que una filosofía sólo se hace visible, y cobra sentido peyorativo como «metafísica», desde otra filosofía. Por eso el texto de Dilthey habla de ciencia histórica sin filosofía de la historia y, no obstante: contiene, a nuestros ojos, muchos supuestos filosóficos. Pero no se trata sólo de Dilthey. Algunos historiadores prominentes en la actualidad siguen viendo en Ranke un modelo de lo que se puede entender por historia científica. Lawrence Stone, en un importante artículo, afirma: «La primera “historia científica” fue formulada por Ranke en el siglo XIX y se basaba en el estudio de nuevas fuentes materiales»<sup>18</sup>. Ante una extensión tal del significado de la expresión «historia científica», no se me ocurre otro procedimiento que poner a la vista las siguientes afirmaciones del *Histórica* de Droysen que, quizá sin grandes comentarios, ilustran la tesis que acabo de sostener: En el apartado metodológico que lleva por título «Lo que puede ser objeto de investigación histórica» dice Droysen: «Para nuestro método, en lugar de átomos, tenemos actos de voluntad libre, sus efectos y su comprensión. O como dice nuestra expresión del resumen:

“El campo del método histórico es el universo del mundo moral”; nuestra misión, investigar este mundo moral en su devenir y crecimiento, en su

<sup>17</sup> RICOEUR, *Temps et récit*, vol. III, París, 1985, p. 293.

<sup>18</sup> STONE, «The Revival of Narrative: Reflections on a New Old History», en *Past and Present*, IIIIII, 85, p. 5.

movimiento. Dado lo que hemos discutido antes, ya no nos parece un salto pasar de los actos de libre voluntad inmediatamente al mundo moral. Porque, en efecto, los actos de voluntad pertenecen a la voluntad libre y al poder de decisión de cada individuo; y cada individuo es, en su ser espiritual, en su alma y conciencia, un mundo cerrado en sí mismo, o, como decimos en el resumen, “por su semejanza con Dios” ha de ser “sujeto finito en lo infinito, totalidad en sí, meta y medida de sí mismo”; pero no ha de ser lo que le corresponde como la divinidad que también es origen de sí misma”<sup>19</sup>.

A la vista de estas palabras cabe dudar que se haya roto no sólo con la historia filosófica, sino incluso con la «historia clerical» que la precedió. Sin ninguna duda, un comentario del texto —y del conjunto del libro— tendría que reseñar la presencia del Kant de 1797 que ya ha rebasado la ilusión de un método unificado que aún sugería en 1784; la oposición naturaleza/espíritu tal como la tematiza Hegel; y una fuerte sombra de la hermenéutica de Schleiermacher. Todo ello habría que oponer a la tesis de la irrupción de una ciencia libre de metafísica. Pero el propio Droysen se encargó de dejar las cosas claras cuando en los *Grundriss der Historik*, § 82, dice que «la historia revela la génesis de los “postulados de la razón pura”, que la propia “razón pura” no supo descubrir»<sup>20</sup>. Por lo que hace a la mentalidad valorativa permítaseme una última cita de la misma obra, § 93: «El estudio de la historia es la base de la formación política. Un hombre de Estado es un historiador práctico»<sup>21</sup>. La claridad del historiador habla por sí sola. En Dilthey la dimensión filosófica es aún más evidente. Los textos de Windelband y Rickert nos llevarían de lleno a la historia del neokantismo. De este modo, los historicistas rompieron la conexión entre historia y saber absoluto que Hegel había colocado en el centro del sistema, lo que les inclinó del lado del relativismo. Pero no les alejó de los compromisos metafísicos inherentes a su propia concepción de la historia y el saber. Las relaciones de la salida historicista del sistema hegeliano con la otra salida, la que representa Marx, tendrían que ser tema de una consideración aparte, pero quiero señalar que ambas «rupturas» con Hegel comparten la creencia en la fuerza normativa de la historia<sup>22</sup> y que, a mi juicio, el historicismo no es tanto anti-ilustrado (piénsese en el texto citado de Dilthey) como anti-socialista, tanto si piensa en Marx, como si ve

<sup>19</sup> DROYSEN, *Histórica*, cita tomada de la traducción catalana de FONTCUBERTA, Barcelona, 1986, p. 219.

<sup>20</sup> Citado por SCHNÄDELBACH, *op. cit.*, p. 55.

<sup>21</sup> Citado por SCHNÄDELBACH, *op. cit.*, p. 48.

<sup>22</sup> SCHNÄDELBACH, p. 55.

la amenaza en otros autores y movimientos de la época. El papel político del historicismo es inequívoco: En 1840, para acabar con la «mala simiente del hegelianismo» Federico Guillermo IV de Prusia llamó a Berlín a Schelling. El mismo monarca utilizó entre 1848 y 1851, para su asesoramiento, los memorandos de Leopold von Ranke<sup>23</sup>. Esas anécdotas, y la cita anterior de Droysen, señalan su lugar ideológico. ¿En qué nos ayuda esta revisión de la moderna idea de historia al diagnóstico de la situación presente? Nos ayuda, por de pronto, a comprender que la modernidad constituye un ciclo de la conciencia histórica-filosófica e histórica- que articula el saber del pasado con el diagnóstico del presente, y éste con las directrices de acción respecto al futuro. Uno de los elementos de la crisis presente es la ausencia de una articulación paradigmática entre esos tres elementos.

De modo coincidente la crisis afecta a la noción misma de lo que ha de valer como saber científico. Y, como consecuencia, los historiadores y los filósofos han realizado el redescubrimiento del valor epistemológico de la narración. En el contexto contemporáneo de crisis de las teorías criteriales de la racionalidad, las obras de Danto, Habermas, H. White y Ricoeur han hecho emerger el problema de la dimensión narrativa con un sentido distinto del que tenía en la historia de acontecimientos. En ésta se daba por supuesto que la narración recogía y ordenaba lo real. El giro narrativo atribuye al argumento (*plot*) un papel configurador propio, cuando no le concede claramente un estatuto de autosuficiencia. Crisis de concepción del mundo y crisis de concepción de la ciencia. Pero podemos partir de un problema más limitado: ¿Por qué aparece el lenguaje de la narración -que Aristóteles había descontado por aconceptual- como lugar en que buscar formas nuevas de racionalidad?

No hay que descartar que el cambio de valoración de lo narrativo acontecido entre Popper y Ricoeur -en menos de cuarenta años- tiene algo de ese gesto que hace de la necesidad virtud. Cuando en *La miseria de historicismo*, Popper sentenciaba que «no podemos... predecir el curso futuro de la historia humana. Esto significa que hemos de rechazar la posibilidad de una *historia teórica*; es decir, de una ciencia histórica y social de la misma naturaleza que *la física teórica*», estaba condenando el trabajo del historiador a lo que Gareth Stedman Jones llamó «la miseria del empirismo» y caracterizaba así: «La principal característica definidora de la historia académica era un devoto liberalismo apoyado por una metodología positivista. La

---

<sup>23</sup> *Op. cit.*, p. 48.

tarea del historiador, en el aforismo tan citado de Ranke, era “mostrar simplemente cómo fue en realidad”<sup>24</sup>. «El enfoque liberal ha supuesto siempre que la teoría —“las interpretaciones”— surgirá tras la acumulación de hechos: es decir, por inducción. Bajo la influencia de tal programa, no resulta sorprendente que sean pocos los historiadores ingleses que han alcanzado la tierra prometida de la teoría»<sup>25</sup>. Lo que Popper y Berlin habrían hecho al criticar la pretensión teórica de la historia sería consagrar una práctica tradicional teóricamente deficiente.

Pocas décadas después, la crisis de la teoría criterial de la racionalidad, que se inicia con las críticas de Kuhn a Popper, y el predominio del enfoque del segundo Wittgenstein llevan a la reivindicación de la historia como narración en la *FiLosojía analítica de la historia*, de Danto (1965), que tiene su recepción en el trabajo de Habermas *Historia y evolución* (1976). La historiografía no es teoría, sino narración y su función prioritaria es del orden de la filosofía práctica: articular la constitución de las identidades colectivas. Y un fenómeno paralelo de vuelta a la narración tiene lugar en la historiografía. Mientras en la década de los sesenta las aportaciones del estructuralismo permitían mediar —en el ámbito francés— las visiones marxista y freudiana, las aproximaciones históricas actuales privilegian el sujeto y vuelven al relato<sup>26</sup>. Parece que el éxito editorial en 1975 de la obra de Le Roy Ladurie: *Montaillou, village occitan de 1294 a 1314*, y del *Cheval d'orgueil*, de Pierre-Jakez Hélias, el interés por la narración histórica se convierte en un fenómeno social (una nueva revista, *L'Histoire*, llega a tener 30.000 abonados y 60.000 lectores). Desde entonces «los archivos locales, los itinerarios individuales y las fiestas rurales dejan de pertenecer a un patrimonio folclórico y/o familiar para convertirse en terreno de reconstrucción histórica»<sup>27</sup>. No importa tanto ahora el fenómeno social como su coincidencia en el tiempo con la inflexión hacia la narración en la filosofía crítica de la historia. La historiografía no se impone por haber conseguido su acceso al tan largamente buscado estatuto de cientificidad, sino justamente por lo contrario: por seguir narrando 10 individual. Y vuelve incluso a la biografía.

<sup>24</sup> JONES, «Historia: la miseria del empirismo», en BLACKBURN (ed.), *Ideología y ciencias sociales*, Barcelona, 1977, p. 110.

<sup>25</sup> *Op. cit.*, p. 127.

<sup>26</sup> ROWLEY y COILLON-JOIL, «Actualité de l'histoire» en *L'Univers philosophique*, París, 1989, pp. 1322-1326.

<sup>27</sup> *Loc. cit.*

¿Qué es lo que ha entrado en (Tesis? Con toda claridad, la filosofía del cientificismo. Pero el significado de este término es más amplio del usual: no aludo sólo a la crisis del positivismo lógico o el falsacionismo popperiano. Hay que recordar también que, con un concepto de «ciencia» bien distinto, también el marxismo de Althusser hablaba de Marx como «descubridor del continente de la historia científica», y la escuela italiana de Della Volpe y Colletti mediaba el estructuralismo con el marxismo, o la filosofía analítica con el marxismo, como en España hacía también Manuel Sacristán. Aun sin tener en absoluto una misma teoría de la ciencia, todos compartían la creencia en el valor exclusivo de la ciencia como modelo de conocimiento y como criterio de determinación de lo real. Esa especie de creencia compartida, que daba sentido y estructura a la actividad teórica, confiriendo a cada cosa un lugar, organizaba también lo que había de valer como realidad y lo que había de contar como acción relevante y significativa, a nivel individual y colectivo. Podemos plantearlo como un cambio de paradigma en el sentido más amplio, o podemos proponer una arqueología y/o genealogía del desplazamiento de episteme; en todo caso es una alteración fundamental del lugar que ocupaba la ciencia en nuestra cosmovisión, con efectos teóricos y prácticos visibles, que pueden dar lugar a distintos posicionamientos: la búsqueda de versiones debilitadas de racionalidad, como proponen quienes buscan en torno a la frónesis aristotélica o a la capacidad de juzgar kantiana (pienso en Arendt, Ricoeur y Bernstein)<sup>28</sup>, o podemos proponer diversas versiones del salto al exterior de la razón (y aquí no propongo nombres porque tanto Lukács como Habermas lo han hecho, demostrando que se puede ser muy injusto cuando se acusa a alguien de salir del ámbito de la razón, sin ser capaz de trazar, a la vez, el mapa de ésta).

Pero no ganaremos nada si no nos damos cuenta de que lo inédito de la situación impone también un cambio de actitud; y poco o nada avanzamos con insistir en significados que se han desplazado. Así cuando Fontana —en su texto, por otro lado, muy sugerente: *La historia después del fin de la historia*— afirma: «Pienso que somos muchos los que consideramos necesario recuperar el sentido de globalidad —la consideración de la historia como ciencia que intenta abarcar lo humano en su conjunto y explicar, con ello, el funcionamiento de la sociedad— y que deseamos seguir orientando nuestro

---

<sup>28</sup> ARENDT, *The Life of the Mind*, Nueva York y Londres, 1978; RICOEUR, *Temps et récit*, vol. I, París, 1983, y BERNSTEIN, *Beyond Objectivism and Relativism*, Oxford, 1983.

trabajo de acuerdo con un objetivo que trascienda la ciencia, como es el de explicar el mundo real y enseñar a otros a verlo con ojos críticos, para ayudar a transformarlo»<sup>29</sup>, está sintetizando perfectamente los perfiles de la filosofía que acaba de abandonarnos: una coherente articulación de la idea kantiana de historia con la tesis XI sobre Feuerbach. Lo cual no significa negar que Fontana expresa una necesidad real, y hasta un «interés de la razón». Lo que sí afirmo es que tales profesiones de fe no pasan de ser un piadoso deseo restauracionista a menos que podamos definir de modo plausible qué es «globalidad», qué significa «ciencia», en qué consiste «explicar el mundo real» y desde qué instancia se establece «un objetivo que trascienda la ciencia». Es esa constelación conceptual la que hemos perdido; el pluralismo metodológico y el falibilismo científico no eluden tampoco esas objeciones. ¿Se puede decir algo más que ayude a entender esa mutación? Podemos pensar que ya se dice mucho cuando se habla de «vuelta a la narración» y, sin embargo, queda mucho por decir. Y esto sucede por dos motivos: el carácter equívoco con que se usa el término «narración», y el significado mismo de ese giro hacia 10 narrativo. «Narración», en efecto, puede usarse para hablar de lo que hacían los historiadores antes del «giro científico» que supusieron el marxismo, el funcionalismo, el estructuralismo y la cliometría, o bien para aludir a la nueva forma de narrar usada por los historiadores de las mentalidades. En el segundo caso nos encontramos con modificaciones tanto retóricas como científicas. La narrativa literaria del siglo XX -digamos el *Ulyses* de J. Joyce- difiere lo suficiente de la del siglo anterior -pensemos en *La comedia humana* de Balzac- para que su influencia sobre los historiadores no suponga la introducción de modos distintos de entender el mundo y 10 humano. Por ello, la valoración del «giro narrativo» por L. Stone como una recuperación del interés por 10 humano, perdido bajo el impacto del modelo científico, simplifica las cosas, a mi modo de ver. Las distintas estructuras narrativas suponen otros tantos *modos de comprensión* de los hombres y no siempre pueden interpretarse como movimientos de recuperación de la subjetividad y la libertad<sup>30</sup>, y no sólo es un problema de «pluralidad» de concepciones del sujeto; hay formas de practicar la narración no menos antitéticas del humanismo liberal que la mentalidad cientifista.

<sup>29</sup> FONTANA, *La historia después del fin de la historia*, Barcelona, 1992, p. 114.

<sup>30</sup> STONE, *op. cit.*, p. 9.

Cuando, además, se reconoce, como hace Stone<sup>31</sup>, que bajo el nombre «narración» se agrupan cambios metodológicos, de objeto, combinaciones de análisis y descripción, que buscan dar cuenta de un caso ejemplar o iluminador de un período histórico, no es posible omitir la pregunta por el compromiso de verdad que encierra cada forma de arte o cada estructura narrativa como tal. La sustitución del modelo científico por modelos narrativos nos puede alejar del paradigma ilustrado de una historiografía que combine el conocimiento de las sociedades con sus necesidades emancipatorias, pero no nos libranos en absoluto de los problemas epistemológicos que lleva consigo el nuevo modelo elegido. Y entonces se difumina la hipotética explicación que se da de la utilidad de este cambio.

Si atendernos no ya a las oscilaciones generacionales de los historiadores, sino a la perspectiva, más de fondo, de una crisis de la conciencia histórica de la modernidad, lo que Paul Ricoeur señala al afirmar que la pérdida de credibilidad de la filosofía hegeliana de la historia es un «acontecimiento de pensamiento» es un punto de partida válido, si lo tornamos suficientemente en serio: con Hegel acaba la última mediación completa entre ciencia y filosofía, entendiéndose por ello la articulación de la ciencia en una visión del mundo racional que torne seriamente en cuenta los otros intereses de la razón, práctico y emancipatorio. El cientifismo que le sustituyó ha sucumbido a la imposibilidad de dar cuenta de los propios fundamentos. Gadamer<sup>10</sup> ha señalado muy bien: «Aristóteles... estableció la primacía del "juicio" dentro de la lógica. El concepto de enunciación, formado de la manera ya indicada, se vincula en la filosofía moderna con el concepto de juicio de percepción. A la pura enunciación corresponde la pura percepción; pero en nuestro siglo, estimulado en dirección de la duda por Nietzsche, ambas han demostrado ser abstracciones inadmisibles...; no existen ni la percepción pura ni la enunciación pura»<sup>32</sup>. No seguire adelante con las consecuencias hermenéuticas que extrae Gadamer; pero sí quiero hacer ver hasta qué punto esa crisis del modelo cognitivo del juicio y su relación con una experiencia que lo valida es la crisis de la teoría de la verdad-correspondencia y de la verdad-constitución. Ella abre la posibilidad de recuperar las formas del discurso no judicativas —en nuestro caso, la narración— como lugar posible de otras formas de verdad (aunque no sabemos definir las), así como la correlativa apertura hacia una pluralidad de

<sup>31</sup> *Op. cit.*, pp. 23-24.

<sup>32</sup> GADAMER, «Los fundamentos filosóficos del siglo XX», recogido en VATTIMO (comp.), *La secularización de la filosofía*, Barcelona, 1992, p. 103.

formas de la experiencia que ya no están recortadas a la medida del juicio lógico. Por eso la narración adquiere interés sustantivo, a pesar de que no sepamos formular los criterios de su validez. Ello debe llevarnos a pensar de nuevo el lenguaje y la experiencia. Buenos hilos conductores para esa tarea podrían ser las aportaciones de H. White y Th. Adorno. Pero esa tarea habrá de quedar para una reflexión ulterior.