

# *A vueltas con la experiencia (sobre la reciente filosofía de la historia)*

*Román Cuartango*

Universidad de Barcelona

Parece que la filosofía de la historia tendría que ser ya una empresa del pasado. De ese pasado en el que la temporalidad y, sobre todo, las posibilidades constructivas que ella porta consigo disponían al pensamiento a un atento escrutinio de los signos de los tiempos con la vista puesta en la realización de la idea de una humanidad racional. En otras palabras, la filosofía de la historia tendría que ver con una reflexión parasitaria del nervio de la modernidad que, por ello, comienza a desvanecerse cuando ésta toca a su fin.

Por lo demás, cuando se habla de filosofía no puede faltar la pregunta «¿qué es?». Lo cierto es que la filosofía está siempre en cuestión, que su lugar es la demarcación de lo equívoco. De ahí la extrañeza inevitable cuando -desde la perspectiva del historiador- se asiste aún a la pervivencia de una actividad que se denomina «filosofía de la historia». «Aún» es aquí el término acentuado: «¿cómo puede seguir haciéndose aún filosofía de la historia si esta especialidad filosófica respondía a la pretensión de un pasado ya remoto que fuera, en su día, combatida y extirpada por la propia praxis investigadora de la ciencia histórica? Cabe preguntar así y, justamente por ello, preguntar también: «¿pero qué se entiende ahora por filosofía de la historia?». Para encontrar una respuesta no meramente retórica a estas cuestiones puede que la mejor estrategia consista en ver de qué tratan algunas de las reflexiones que caen bajo el dominio semántico del lema «filosofía de la historia».

Una cierta repercusión ha tenido en el pensamiento cuyo asunto es la historia el libro de Samuel P. Huntington titulado *El choque de*

*civilizaciones*. La obra de Huntington despierta el interés, entre otras cosas, porque replantea un asunto debatido hace unos años: el pretendido «final de la historia». Éste es, por lo demás, uno de los temas clásicos de la filosofía de la historia: si ésta tiene un fin-final, en el doble sentido de una meta que juegue las veces de una causa final y de una conclusión, el momento a partir del cual ya no cabría hablar de «historia». La relación entre historia y conflicto ha sido concebida siempre como un lazo prieto, como una suerte de intimidad. Lo que la historia tiene de movilidad, de variación, de desarrollo, progreso, etc., se debe en realidad a la conflictiva constitución del hombre; de tal modo que si se suponía que la historia era un movimiento de progreso que avanzaba hacia la realización de las potencialidades humanas, llegaría un momento en el que lo humano sería un *perfectum esse*, con lo que ya no estaría sometido a conflicto (no carecería de nada), de tal forma que la historia habría concluido. Este supuesto es el que permitió a Fukuyama conjeturar que una vez terminado el conflicto principal del siglo XX, el enfrentamiento entre los bloques en que había cristalizado otro enfrentamiento anterior (entre clases), heredero a su vez de uno más antiguo entre el mundo moderno y la tradición, heredero asimismo de otro conflicto previo, etc., podía formularse la tesis de un final de la historia. En seguida se le objetó a esta tesis que los conflictos persistían y que, por tanto, ella quedaba refutada. El libro de Huntington puede ser leído como una variante de la objeción mencionada que consiste en la tesis de que el conflicto principal, que se difumina al final de la década de los ochenta, se ha transformado en este otro: el que se produce entre las distintas civilizaciones que pueblan el planeta.

Huntington delinea una «dinámica» de fuerzas históricas partiendo de esos entes (si no nuevos, al menos recién reconstituídos como tales). La interacción entre ellos da lugar a conflictos locales, regionales, planetarios; pero también se producen conflictos en el interior de cada una de las civilizaciones: por la preponderancia, etc. Las contradicciones civilizatorias atraviesan las demás fuerzas activas en el mundo humano, estableciendo así una suerte de mapa ontológico que permite tanto explicar lo sucedido como aventurar predicciones.

Aceptando la descripción general de la estructura civilizatoria, se hace inquietante pese a todo una pregunta que se origina porque la «dinámica» establecida parece demasiado «naturalista»: ¿es por completo necesario que esta relación de fuerzas lo condicione todo?, ¿se

está hablando aquí de necesidad en sentido fuerte, «físico»? ¿es acaso inmutable la pertenencia de los individuos a las distintas civilizaciones?, ¿un individuo debe ser concebido únicamente como miembro de una civilización, penetrado de parte a parte por ella, o puede pensarse un espacio para la desafección, la negatividad, etc., que surgen de la posibilidad de ser hombre en general? Para esta concepción no se presenta ya la cuestión del fin-final, puesto que no es fácil suponer que las civilizaciones en conflicto terminen por confluír en una civilización universal aquietante, pero ello se realiza al precio de un incremento desmesurado de la dimensión que se le otorga a las fuerzas en litigio, que son hipostasiadas, con lo que se empequeñece la dimensión de la libertad. En cierto modo, lo histórico -entendido como la movilidad y variabilidad humanas que se debe a la «no-naturaleza», a la libertad- sufre un importante menoscabo. El margen de acción se estrecha. El hombre, una vez conocidas las condiciones de su naturaleza, no puede hacer otra cosa que someterse a lo que se presenta como un destino.

No obstante, el propio Huntington deja abierta -poco abierta, si se tiene en cuenta la definición de la estructura civilizatoria- la posibilidad de que lo político juegue el papel de contrapeso de las fuerzas (cuasi naturales) civilizatorias. Y aquí se enfrentan dos ideas de la historia que ya han tenido validez en el pasado: la necesidad del destino que se deriva de la «naturaleza humana» y, frente a ella, modificándola, la acción política que puede adaptarse a la necesidad o transformarla -compensarla en todo caso- o En nuestro mundo, el mundo moderno, lo político es lo predominante. Eso es lo que ha sido denominado «ilustración»: la acción humana por encima de la necesidad.

Sea como fuere, el corte que lo civilizatorio presupone en el mundo lleva a pensar que ya no podrá ser posible la realización del programa filosófico-histórico de la ilustración, aquel que había sido esbozado por Kant como la necesidad-esperanza de que el antagonismo humano desembocara en un estado mundial que acabara con los conflictos y, por lo mismo, pusiera conclusión a la historia. Podría decirse que, ahora, ya no cabe pensar en el fin de la historia, al menos no en los mismos términos en que lo hacía la ilustración: como perpetua paz universal. Caben los acuerdos, el equilibrio que impone el *status quo*, pero la última instancia universal no viene ya dada por un principio unificador, sino por una pluralidad de civilizaciones que, cual placas tectónicas, se encuentran en continua deriva, lo que acaba produciendo

fricciones: hay ascensos y hundimientos, pero en cualquier caso siempre conflicto.

Por una vía bien diferente discurren las reflexiones recientes de dos de los grandes filósofos de la historia actuales: Koselleck y Ricoeur. Su pensamiento se orienta principalmente a lo que podríamos llamar las condiciones de posibilidad del operar histórico, a los presupuestos del pensar, decir y actuar implicados en todo ser histórico (acontecer, agente, acción, significado, etc.).

Koselleck vuelve a poner en juego en su último libro, *Zeitsichten*, en el que se recogen y se reformulan intervenciones suyas habidas en muy diferentes lugares y medios, su aguda capacidad de penetración conceptual, tanto para el desmenuzamiento analítico cuanto para la recomposición y reordenación sintética. En este caso la idea-fuerza en torno a la que se van situando diferentes reflexiones sobre conceptos y modos de operar históricos es esa que da título al libro, *Zeitsichten*, capas o estratos del tiempo. Koselleck interpreta -transformado el significado clásico en el medio cultural alemán de las ciencias del espíritu- que *Geschichte* (historia) no sólo proviene de *geschehen* (suceder), sino también de *Sichten* (capas, estratos). La historia estaría compuesta de numerosos estratos distintos que se van transformando más o menos lentamente, pero en cualquier caso con velocidades de cambio diversas. De ahí que los historiadores deban aprender a distinguir entre las diferentes capas: las que varían lentamente, las que lo hacen rápidamente y las que son más duraderas, esas que encierran posibilidades de reiteración. Pero esas capas sólo se actualizan mediante la reflexión (no se perciben en la inmediatez de la investigación positiva, puesto que su acontecer no se encuentra sin más en las fuentes), de ahí que la reflexión tenga que acompañar necesariamente a la labor investigadora de la historia. Koselleck apela en su favor a Diderot: «La juventud ama acontecimientos y hechos, la vejez reflexiones.» Asimismo, un historiador tiene que ser viejo y joven a la vez, lo que constituye ciertamente un oficio paradójico. Sobre lo que está llamando la atención Koselleck es sobre algo en lo que ya ha insistido en otras ocasiones: sobre el asunto de la específica experiencia histórica. «Historia» tiene que ver, desde Grecia, con experiencia y «hacer experiencia» significa ir de aquí para allá, hacer un viaje. Pero es siempre después, mediante el informe del viaje y sobre todo a través de la reflexión sobre el informe, cuando se origina la historia como ciencia. Ésta es, por decirlo así, la ciencia de la experiencia por antonomasia. La men-

cionada significación de la experiencia se pone de manifiesto al profundizar en el asunto de los estratos de tiempo. Éstos son hallazgos que resultan de la experiencia.

El primero de ellos, cuando se pregunta por el tiempo en los procesos históricos, es la singularidad. Pero esta singularidad representa únicamente media verdad, pues el conjunto de la historia descansa al mismo tiempo sobre estructuras de repetición. A este respecto, dice Koselleck, una teoría de los estratos temporales ofrece la posibilidad de poder medir las distintas velocidades, las aceleraciones o las lentificaciones, haciendo con ello visibles los distintos modos de transformación que constituyen una gran complejidad temporal. Así, hay épocas históricas que apuntan más allá de la experiencia de individuos y generaciones. Se trata en este caso de principios de experiencia que estaban ya dispuestos antes de las generaciones que viven en un momento dado y que seguirán teniendo influencia previsiblemente después de que esas generaciones desaparezcan. El concepto de «experiencia histórica», de «experiencia del tiempo» permite hacerse cargo de la especificidad ontológica de las entidades históricas, de la variabilidad en su modo de ser por la que se hallan afectadas. Koselleck ejemplifica muy bien lo anterior en los trabajos que dedica a la utopía: la historia transcurre siempre de modo diferente a como tendemos a interpretarla retrospectivamente o a hacer pronósticos sobre ella que la anticipen, pero los tres modos de ser tienen su «verdad», lo que implica una transformación de este concepto tan importante desde el punto de vista epistemológico.

Cuando se trata de interrogarse por las pretensiones epistemológicas en general y, principalmente, por el valor y uso de «verdad», resultan siempre iluminadoras las reflexiones —que tienen un carácter que podríamos catalogar como una suerte de «pragmatismo neohistoricista»— de R. Rorty. En su reciente libro, *Verdad y progreso*, analiza por extenso las consecuencias —para él favorables— del abandono pragmatista de la distinción entre apariencia y realidad. La asunción del pragmatismo permite, entre otras cosas, modificar el concepto tradicional de ciencia, que hace depender a ésta de la capacidad predictiva. Si se ha dudado en incluir a la historia bajo el epígrafe «ciencia» ha sido por su incapacidad para contestar a preguntas de la forma «si hacemos tal cosa, ¿qué ocurrirá?», lo que tiene mucho que ver con la idea de que «la ciencia puede predecir en tanto que capta correctamente la realidad».

Otro de los destacados filósofos de la historia actuales, P. Ricoeur, ha publicado también un extenso libro en el que replantea algunos de los temas que le han ocupado durante décadas y que componen sus tres partes: la memoria, la historia, el olvido. El asunto central es la «operación historiográfica» (la operación que, de acuerdo con los clásicos de la filosofía de la historia, es lo que funda o constituye propiamente la historia). La operación historiográfica procede de una doble reducción, la de la experiencia viva de la memoria, pero también la de la especulación plurimilenaria sobre el orden del tiempo, lo que va tomando cuerpo a lo largo de las fases que la integran: la documentaria (que va de la declaración de testimonios oculares a la construcción de archivos), la explicativo/comprendida (que concierne a los múltiples modos de conectar «porque» respondiendo a la pregunta «¿por qué?»); la unión mediante «/» remite al rechazo de la oposición clásica entre explicación y comprensión) y la representativa (la puesta en forma literaria o escrituraria del discurso, que es llevado así al conocimiento de los lectores de historia). Pero hay un denominador común a todas las fases, la escritura («L'histoire est de bout en bout écrite»); de ahí que Ricoeur vuelva sobre un tema clásico del pensamiento: el papel de la escritura como *Pharmakon* de la memoria, tal vez remedio, tal vez veneno, tal como se presenta en el Fedro platónico.

A propósito de la escritura puede mencionarse aquí, a modo de excursus, el libro de Blumenberg titulado *La legibilidad del mundo*, de reciente aparición en lengua castellana. Blumenberg lleva a cabo un estudio exhaustivo de lo que podríamos llamar «la historia de la representación histórica», en el sentido ya referido de experiencia pura: en este caso de lo legible, lo que puede ponerse en nombres y que, después, constituye un texto. Lo interesante de esta metáfora de la «legibilidad» reside, no obstante, en que ella permite pensar bajo una perspectiva distinta de la dominante en nuestra modernidad la relación entre el hombre y lo que no es él, hablar de lo que no se somete en tanto que no se somete. Y permite asimismo mostrar que la marca de una única forma de experiencia que busca la disponibilidad (de la naturaleza, de acuerdo con los cánones de la ciencia moderna, y de todo lo extraño, mágico, encantado, de acuerdo con el principio de la racionalización) y no la familiaridad del mundo no es algo obvio o natural, sino históricamente contingente. Y, de nuevo, la experiencia histórica se convierte en el índice de un nuevo trato, de una donación de sentido transformada, pues, como dice el propio Blumenberg: «Úni-

camente con el tiempo y en amplios horizontes históricos se realiza lo que no puede estar ni ser poseído simultáneamente, de una vez para siempre, en un estado de univocidad. La metáfora de la conversión lingüística del ser está completamente al servicio de un concepto de ser opuesto al ideal de la objetivación científica.»

Pero volvamos a Ricoeur. Para éste, la historia es esa escritura que puede ser entendida como operación de enterramiento –**en** el sentido de plantar y dar fin, estableciendo en un lugar definitivo lo que es vivo y variable– que separa, fijándolos, sujetándolos, pasado, presente y futuro. Puede hablarse entonces, como hace Ricoeur citando a los alemanes, de la *Unheimlichkeit* (inhospitud) de la historia. Cuando el niño, en la escuela, aprende historia ésta aparece para él como lo exterior y muerto: es el reino del «decir sí» y de la lectura didáctica. Así, al principio una cierta violencia venida del exterior es ejercida sobre la memoria. El descubrimiento de eso que se llamará memoria histórica consiste en una verdadera aculturación en la exterioridad. Esta aculturación es una suerte de familiarización progresiva con lo no familiar, con la *Unheimlichkeit* del pasado histórico. Al lado de lo escolar, la memoria tanto personal como colectiva se enriquece del pasado histórico que se convierte progresivamente en el nuestro. A la continuidad de la memoria viva se opone en primer lugar la discontinuidad inducida por el trabajo de periodización propio del conocimiento histórico: discontinuidad que subraya el carácter sido, abolido, del pasado. Además, hay muchas memorias colectivas, mientras que la historia es una, pudiéndose decir que no hay más que una historia. Pero la memoria personal o colectiva, al referirse por definición a un pasado que se mantiene vivo gracias a la transmisión de generación en generación, se convierte en la fuente de una resistencia de la memoria a su tratamiento historiográfico. Hay, pues, una diferencia, una ruptura entre memoria e historia: en la memoria el pasado se adhiere de manera continua al presente; en la historia hay meditación, reflexión y corte. y de esta ruptura entre historia y memoria emerge una nueva figura, la de la «memoria asida por la historia», que puede ser estructurada en tres momentos: 1) el reino del archivo; 2) la conversión definitiva de la memoria en psicología individual, y 3) la memoria-distancia.

¿y el olvido?, ¿es una disfunción, una distorsión? El olvido es deplorado del mismo modo que el envejecimiento o la muerte: es una de las figuras de lo ineluctable, de lo irremediable. No obstante, el olvido es el que hace posible la memoria. El ser-sido hace del olvido

la fuente inmemorial abierta al trabajo del recuerdo. De aquí resulta esa frágil constitución del conocimiento histórico y por eso el concepto de «experiencia», que ha aparecido a propósito de Koselleck, entra de nuevo en juego. Definir, por ejemplo, el «tiempo de la historia» es lo más difícil, puesto que se trata del ámbito en el que los demás tiempos pueden ser relatados. Respecto de la modernidad, la apertura del «horizonte de espera» designado por el término «progreso» es la condición de la concepción de los tiempos modernos como novedad, eso que constituye la definición tautológica de la modernidad (en alemán: *Neu-Zeit*). Pero la metacategoría por excelencia es «historia», un singular colectivo: hay tiempo de historia en la medida que hay una historia una. Sin embargo, «experiencia histórica» significa algo más que un territorio epistemológico, una relación auténtica con el mundo, comparable a la que sostiene la experiencia física. La época moderna es, en este sentido, ilustrativa en tanto que un espacio nuevo de experiencia. Ella depende de dos acontecimientos de larga duración que terminan confluyendo y que antes no habían podido ser formulados: 1) el nacimiento del concepto de historia en tanto que singular colectivo reuniendo las historias especiales en un concepto común, y 2) «la contaminación mutua» de los conceptos *Geschichte*, en tanto que complejo de acontecimientos, e *Historie*, en tanto que conocimiento, discurso y ciencia histórica, contaminación que aboca a una absorción del segundo por el primero. Los dos acontecimientos conceptuales, si puede decirse así, no son finalmente más que uno, a saber: la producción del concepto de «historia en tanto que tal», de «la historia misma». El concepto de experiencia se abre a las tres instancias del tiempo: enlaza el pasado advenido, el futuro esperado y el presente vivido y actuado. Lo que se declara moderno por excelencia es ese carácter omniabarcante de la historia, para todo tiempo y lugar, en la forma de historia de la humanidad, de historia mundial. La humanidad se convierte a la vez en objeto total y en el sujeto único de la historia al mismo tiempo que la historia se hace colectivo singular. Con ello se produce también el nacimiento de una religión secular que establece una ecuación entre la historia y la razón. La historia es el desarrollo del espíritu en el seno de la humanidad. Si Koselleck puede hablar de experiencia de la historia lo es también en la medida en que el concepto de historia puede pretender rellenar el espacio ocupado anteriormente por la religión. Otro fenómeno concomitante es ese sentimiento de aceleración de la historia, que Koselleck interpreta como un efecto de la disolución



del ligamen entre espera y experiencia, un número mayor de fenómenos percibidos como cambios significativos produciéndose en el mismo lapso de tiempo. Y finalmente, como resultado de lo anterior, tiene lugar la historización de toda la experiencia humana. La valorización del futuro hubiera quedado como una fuente de certeza si no hubiera estado acompañada de la relativización de los contenidos de la creencia tenidos por inmutables.

Así pues, la pregunta del Fedro, sobre si el *Pharmakon* de la escritura es veneno o remedio, queda irresuelta (ésta es también la experiencia que origina los ataques nietzscheanos al exceso de cultura histórica o los testimonios de algunos historiadores sobre la *Unheimlichkeit* de la historia). La discusión, dice Ricoeur, tiene que ser llevada a otro lugar: al del lector de historia entendido ciudadano avisado, al debate público. Para Ricoeur, la historia no depende de los historiadores sino de los ciudadanos.

Ricoeur piensa que es un error creer que tras el hundimiento de una filosofía de la historia de tipo especulativo ya no hay lugar más que para una epistemología de la operación historiográfica. Queda un espacio de sentido para los conceptos metahistóricos provenientes de una crítica filosófica emparentada con la ejercida por Kant en la *Crítica de la facultad de juzgar* y que merecería el nombre de «crítica del juicio histórico». Pero siempre podríamos seguir preguntándonos si no se está postulando aquí una nueva intervención filosófica sobre la historia, aun cuando esta vez se trate de una intervención reflexiva, en el sentido de secundaria o subordinada, en una suerte de repetición metadiscursiva. ¿Qué si no es la filosofía?

Da la impresión de que la idea de «fin» es lo que domina en el entendimiento más vago del momento presente cuando se habla de la historia. El debate estaría centrado, sobre todo en lugares cuya refulgencia deslumbra a una mirada más profunda, en la hipotética conclusión de la historia (después de la cual quedaría únicamente un permanecer o un prolongarse sin cambio sustantivo y sin conflicto). Cuando se enfoca la realidad desde este ángulo se abre ella en la forma de un torrente de argumentos en favor o en contra del fin o de la continuación de la historia. Si es posible seguir hablando de historia entonces hay que buscar, como se ha visto, nuevos conflictos que desempeñen el papel de motor. Pero lo que no se cuestiona es el presupuesto (apenas percibido, indiscutible sin más) de que «lo histórico» haya de ser la contradicción, el desgarramiento constitutivo de la realidad humana.

En cualquier caso, la historia es mirada de nuevo -como ocurría en la época clásica de la modernidad triunfante: en la ilustración que viera nacer a las filosofías sustantivas de la historia- como una totalidad, ahora como una figura (de la vida, de la historia) periclitada -y, por tanto, cerrada, concluida, aquietada-o Esa mirada, paradójicamente, posibilita -como cualquier mirada que presupone distancia- una reflexión filosófica que se oriente a la repetición de ciertas preguntas que continúan inquietando al pensamiento. Esto conduce a un extenso dominio reflexivo de lo ya sido, aunque falte ya la pretensión de operar después históricamente, tal vez porque lo que ha ido creciendo entre tanto, lo que constituye esa historia periclitada, es el escepticismo respecto de la libertad ilimitada de acción humana. Ese agotamiento histórico, la desconfianza en definitiva sobre la posibilidad de «hacer historia» a la que acompaña -necesariamente- un cúmulo de experiencia sobre los peligros de la historia y de saber sobre los límites y las aporías que cercan y acechan al pensar y operar históricos, constituye un rasgo principal de este tiempo que puede ser entendido asimismo, y es lo que ha interesado en estas páginas, como el denominador común de la filosofía de la historia actual.

#### *Bibliografía*

- BLUMENBERG, H.: *La legibilidad del mundo*, Barcelona, Paidós, 2000.  
HUNTINGTÖN, S. P.: *El choque de civilizaciones*, Barcelona, Paidós, 1997.  
KÜSELLECK, R.: *Zeitschichten*, Frankfurt, Suhrkamp, 2000.  
RICŪEUR, P.: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.  
RŪRTY, R.: *Verdad y progreso*, Barcelona, Paidós, 2000.