

## Reflexiones para pensar una filosofía crítica de la historia hoy

Héctor Samour\*

**Palabras clave:**  
modernidad, historia, filosofía de la historia, crisis de la filosofía de la historia, liberación histórica.

### Resumen

En este artículo propondré algunas tesis para pensar una filosofía crítica de la historia en la actualidad. Me refiero a una filosofía crítica en el sentido de una filosofía sustantiva de la historia que proponga una serie de aspectos teóricos y normativos que permitan esclarecer alternativas emancipadoras de acción en el contexto latinoamericano<sup>1</sup>.

Comenzaré con un análisis de lo que se ha dado en llamar la crisis de la filosofía clásica (o moderna) de la historia, que dio forma a un tipo de reflexión sobre la historia orientada a construir una interpretación sistemática de la historia universal, de acuerdo con un principio según el cual los acontecimientos históricos se unifican en su sucesión y se dirigen hacia un significado fundamental<sup>2</sup>.

\* Catedrático investigador, Departamento de Filosofía, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA).

1. No comparto la distinción que hacen algunos autores de la filosofía de la historia anglosajona, entre filosofías críticas y filosofías especulativas o sustantivas de la historia, pero que entienden por "filosofía crítica" una filosofía analítica de la historia, esto es, una filosofía centrada más en un estudio crítico de los problemas que surgen en la práctica concreta del conocimiento histórico, que en la pretensión de dar una explicación global del proceso histórico y de su sentido. Para dichos autores, una *filosofía analítica* o crítica de la historia sería aquella que se aplica a problemas conceptuales y a diferentes cuestiones de orden metodológico y epistemológico implicadas en el conocimiento histórico, que es la tendencia que se ha ido imponiendo en los últimos tiempos dada la crisis de las filosofías sustantivas o metafísicas de la historia que nacieron en el seno de la modernidad ilustrada. Cf. A. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge University Press, 1965; W.H. Walsh, *Philosophy of History. An Introduction*, New York, Harper Torchbooks, 1960; Concha Roldán, *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*, Madrid, Akal, 1997, p. 11.
2. W.H. Walsh, *Philosophy of History. An Introduction*, New York, Harper Torchbooks, 1960, p. 13. Según el autor, este tipo de filosofía se inauguró en 1784 con la publicación de la primera parte de las *Ideas para*

En un segundo momento, haré un repaso de las principales críticas contemporáneas a esta filosofía de la historia, valorando sus aciertos y sus deficiencias, para determinar qué sigue siendo válido o no de las propuestas de las filosofías modernas o ilustradas de la historia. Finalmente, asumiendo ideas relevantes del planteamiento anterior, expondré algunas consideraciones de los aspectos principales que tendría que asumir una filosofía crítica de la historia en el presente.

### 1. Crisis de la filosofía de la historia

El tema de la crisis de la "filosofía de la historia" pertenece al repertorio de temas indiscutibles de la filosofía práctica contemporánea. La "filosofía de la historia" se ha convertido en un mal que evitar, en una corrupción de la teoría social, en una deformación del pensamiento político en general. Por eso, distintos autores se distancian a través de diversas estrategias críticas específicas de la "filosofía de la historia". Se le atribuyen a esta muchos y diferentes efectos, todos siempre cuestionables, que voy abordar en detalle más adelante. El punto es que, en la actualidad, asistimos a una impugnación radical de la filosofía de la historia. No se trata tanto de una refutación de lo que sería una reflexión filosófica sobre la historia, sino de las concepciones de la historia que nacieron dentro de la matriz de la modernidad ilustrada eurocéntrica, caracterizadas por su pretensión de dar cuenta de la totalidad de la historia, reduciendo sus contenidos empíricos a la categoría de verdades necesarias.

Como afirma M. Reyes Mate, "a la filosofía de la historia (entendida en su sentido sustantivo) no le soplan buenos vientos". Y los movimientos filosóficos actuales se ven obligados a ajustar sus cuentas con las viejas pretensiones de las filosofías de la historia de la modernidad, que son evaluadas ahora no solo por sus insuficiencias epistemológicas y teóricas, sino también por sus efectos políticos, por haber sido "insalubre caldo de cultivo de toda suerte de totalitarismos y terrorismos"<sup>3</sup>. En esta línea, Luc Ferry ha señalado las estructuras y los efectos políticos de las diversas filosofías de la historia que se desarrollaron en el seno del idealismo alemán<sup>4</sup>. Por ejemplo, el fenómeno político del estalinismo (se toma como ejemplo en la medida en que, de alguna manera, el comunismo soviético, al estar emparentado con la teoría marxista de la historia, fue heredero de la filosofía hegeliana de la historia) resulta inteligible desde una determinada concepción histórica que le subyace, la cual se puede describir así: poder absoluto del partido, anulación de la democracia, predominio de la tecnocracia, ausencia de pluralismo son características que son comprensibles como fenómenos políticos en la medida en que se los relaciona con la filosofía de la historia heredada del idealismo alemán, según la cual la historia es un proceso simultáneamente *racional y dominable*, que, por consiguiente, puede ser objeto de una "ciencia", que, a diferencia de las otras ciencias, pretende llegar a conocer totalmente su objeto, así como marcar los fines de la acción humana. O como lo plantea Castoriadis:

*una historia filosófica de la humanidad*, de Herder, y se cerró un tiempo después con la aparición de las conferencias póstumas de Hegel sobre filosofía de la historia universal, en 1837. En lo fundamental, las filosofías de estos autores versaban sobre un estudio de la historia que tenía que ver más con una especulación metafísica. Su objetivo era lograr una comprensión del curso histórico en su conjunto para demostrar que, a pesar de las aparentes anomalías, negatividades e inconsecuencias que presenta dicho curso, la historia puede considerarse como formando una unidad que incorpora un plan global, un plan que, una vez comprendido, ilumina el curso detallado de los eventos y nos permite ver el proceso histórico con un sentido fundamental, satisfactorio para la razón.

3. M. Reyes Mate, "Introducción", en Reyes Mate (editor), *Filosofía de la historia*, Madrid, Trotta-CSIC, 1993, p. 11.
4. L. Ferry, *Filosofía política. El sistema de las filosofías de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

Si hay una teoría cierta de la historia, si hay una racionalidad que opera en las cosas, es evidente que la dirección de su desarrollo debe confiarse a los especialistas de esta teoría, a los técnicos de esta racionalidad. El Poder absoluto del Partido —y dentro del Partido, los “corifeos de la ciencia marxista-leninista”— [...] tiene un estatus filosófico, fundado en virtud de la “concepción materialista de la historia” [...]. Si esta concepción es verdadera, el poder debe ser absoluto y toda democracia no es más que una concesión a la falibilidad humana de los dirigentes o procedimiento pedagógico del que sólo ellos pueden apreciar las dosis correctas.<sup>5</sup>

Se puede establecer así una correlación entre filosofía política, filosofía de la historia y filosofía. Es decir, una determinada concepción de la política está vinculada a una forma específica de entender la historia y su desarrollo. Pero esta concepción depende, a su vez, de una determinada metafísica, de una filosofía; esto es, de cierta idea preconcebida acerca de la definición de lo que constituye la naturaleza y la textura misma de lo real en general (y por supuesto, de lo real histórico). Es obvio que lo que subyacía en la filosofía de la historia del estalinismo (como fenómeno político) era la afirmación, puramente filosófica, metafísica, de raigambre hegeliana, de que lo real en su totalidad es a la vez racional (es decir, todo lo que ocurre en ella es explicable) y dominable a voluntad (manipulable como es lo real con lo que se experimenta en un laboratorio científico) por los que conocían esa racionalidad intrínseca o las leyes mismas de la historia.

Esta secuencia la podemos apreciar y analizar también en otros fenómenos o pensamientos políticos de carácter totalitario que

se dieron en el siglo XX (como el nazismo y el fascismo), y que estaban sustentados en un metarrelato moderno de la historia. Pero, asimismo, la podemos apreciar en la justificación ideológica que hoy se hace de la globalización neoliberal y de sus procesos. Como lo sustenté en otro artículo, el neoliberalismo no es solo una teoría económica, sino un paradigma teórico sustentado en una metafísica, una epistemología, una antropología y una filosofía de la sociedad y de la historia, que se presenta con pretensiones cognoscitivas universales y reduccionistas y que proclama el agotamiento de las utopías y la imposibilidad de diseñar proyectos emancipatorios alternativos al capitalismo<sup>6</sup>. El neoliberalismo afirma que el movimiento de la historia, en sentido hegeliano, se ha estabilizado por la desaparición de la negación, y se ha llegado al “fin de la historia” y al futuro definitivo bajo la hegemonía de la ideología neoliberal, la democracia liberal y el sistema capitalista, sin otra opción que sea capaz o que tenga posibilidades reales de convertirse en su antítesis, a pesar de los muchos problemas sociales por resolver que afectan a grandes segmentos de población mundial, incluso en los países ricos, y la grave crisis medioambiental del planeta<sup>7</sup>.

Para entender mejor la crisis de la filosofía de la historia, es preciso aclarar más el concepto de dicha filosofía, que hoy está en cuestión. Se trata de un tipo de filosofía que expresa la forma específica de reflexión sobre la acción, el acontecer y el conocimiento histórico que surge en la modernidad europea a partir de 1750 como consecuencia de experiencias históricas concretas en las que se transforma radicalmente la relación tradicional existente entre las experiencias

5. C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, París, Seuil, 1975, citado por L. Ferry, *op. cit.*, p. 11.
6. H. Samour, “Crítica radical del neoliberalismo”, *Estudios Centroamericanos* (ECA), n.º 552, 1994, pp. 1069-1101.
7. F. Fukuyama, “The End of History”, *National Interest*, 1989; F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York, 1992. El tema del fin de la historia en Fukuyama está basado en una interpretación muy particular de la filosofía hegeliana de la historia, que le debe mucho a la interpretación de A. Kojève. En su exposición, Fukuyama se mueve entre la exposición metafísica y la observación sociológica, la estructura de la historia humana y los detalles de los acontecimientos en la década de los noventa. Para un análisis crítico de la posición de Fukuyama, puede consultarse el texto de Perry Anderson, *Los fines de la historia*, Bogotá, TM Editores, 1992.

pasadas y las expectativas de futuro de los actores sociales, que proclama la existencia de una historia universal única, con una misión y una finalidad peculiares, la libertad de todos los seres humanos<sup>8</sup>. Es una filosofía que pretende luchar contra la supuesta fatalidad de que unos seres humanos vivan a costa de otros; “que ve y quiere el progreso y somete a crítica la realidad existente mediante la distinción entre aquello que alienta ese progreso y aquello que no lo alienta, y que además cuenta con una crisis final y con su solución definitiva; en pocas palabras, es aquella formación teórica que exhorta a los seres humanos a salir de la minoría de edad de la que ellos mismos son culpables, a liberarse de heteronomías y a volverse ellos mismos, de modo autónomo, dueños del mundo”<sup>9</sup>.

Esta formación filosófica es obra de los clásicos modernos, de Turgot y Condorcet, de Kant y Herder, de Fichte y Schelling, de Hegel y Marx, y de Comte, entre otros. Sin embargo, hay autores que ubican su nacimiento con el del cristianismo o el de la apocalíptica profética, de tal modo que la filosofía moderna de la historia sería una prolongación de esa teología de la historia como proceso de secularización<sup>10</sup>. Las construcciones cristianas de la historia representan una novedad en la historia del pensamiento occidental, pues si bien algunos filósofos griegos elaboraron reflexiones sobre el acontecer natural y humano, dando lugar así a concepciones cíclicas, por ejemplo del destino de los estados y de las constituciones políticas, la historia, para los griegos, es un fenómeno contingente y no esencial, nunca fue un tema genuino de la filosofía griega clásica, al estar concentrada esta en la conceptualización de lo esen-

cial y sustancial, dentro del horizonte de la naturaleza<sup>11</sup>. En la visión cristiana, basada en el pensamiento bíblico hebreo, se construye la historia universal como una serie de épocas en las que Dios realiza un plan de salvación de y con la humanidad. El cristianismo representa la reafirmación del tiempo lineal, la universalización de la promesa de salvación de la humanidad —un paso decisivo hacia la unidad de la historia en todos sus sentidos—, pero también una nueva cronología que ubica el arranque del tiempo a partir de un acontecimiento central (Jesús de Nazaret), según la formulación de Isidoro de Sevilla en el siglo VII, en lugar de hacerlo desde el comienzo, como hasta entonces<sup>12</sup>.

Para Karl Löwith, la aparición de la fe moderna en la historia coincide con la secularización del cristianismo y el consiguiente desplazamiento de la salvación ya no como algo que trasciende la historia mundana, sino como una salvación inmanente a la historia. La modernidad tendría sus primeros representantes en Vico, Fontenelle, Lessing, pero habría hallado su máxima expresión en el marxismo, el cual es definido por Löwith como una doctrina de salvación colectiva, inspirado por una “fe escatológica, que, a su vez, determina el alcance y el contenido totales de todas sus afirmaciones particulares”<sup>13</sup>, y cuya diferencia profunda con la doctrina de la salvación cristiana radica en su esfuerzo por tratar de “realizar el reino de la justicia con medios mundanos”. En realidad, Löwith profundiza lo que en Max Weber se limitaba a ser un conjunto de comentarios agudos, pero dispersos, sobre la dimensión mesiánica del marxismo o sobre la manera en que cierta búsqueda de sentido había podido encontrar

8. Tomás Gil, “La problemática filosofía de la historia. Anotaciones a una interminable disputa”, *Thémata*, Revista de Filosofía, n.º 8, 1991, pp. 173-180.
9. O. Marquard, *Las dificultades con la filosofía de la historia*, Valencia, Pre-textos, 2007, p. 20.
10. K. Löwith, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Madrid, Aguilar Ediciones, 1956 [*Meaning in History*, Chicago, 1949].
11. V. K. Pomian, *L'Ordre du temps*, París, Gallimard, 1984 [*El orden del tiempo*, Júcar Universidad, 1990].
12. Jorge L. Venturini, *Filosofía de la historia. Enjuiciamiento y nuevas claves*, Madrid, Gredos, Biblioteca Hispánica de Filosofía, 1972, p. 62.
13. K. Löwith, *El sentido de la historia*, op. cit., p. 68.

en la historia occidental un sustituto de las antiguas creencias cristianas con la aparición de las filosofías progresistas de la historia<sup>14</sup>.

La crítica de Löwith expresa una de las críticas principales que se le ha hecho a la filosofía moderna de la historia, la cual señala la continuidad con el mesianismo y la escatología, el momento salvífico. El materialismo histórico, justamente porque incluye un proyecto de emancipación revolucionaria (“salvación”) y porque influyó potentemente en los intentos de realizarla, es la teoría sobre la que se ha hecho recaer con mayor insistencia la acusación de mantener supuestos teológicos ocultos<sup>15</sup>. Las posturas antimarxistas más lúcidas han sabido captar que la desactivación más eficaz del materialismo histórico consiste en desenmascararlo como mito o forma religiosa. Así la idea de Marx sobre la emancipación queda conceptualizada como pura metamorfosis de las representaciones soteriológicas de la religión y expuesta a la acusación de que políticamente no puede ser realizada por su pretensión “ilusoria” de querer realizar el cielo en la tierra. Esta línea argumental fue la labor que inauguró Löwith, seguida después por los críticos liberales y neoliberales<sup>16</sup>.

La interpretación de Löwith y, en general, de la crítica liberal, malentendiende y deforma el

discurso marxiano cuando lo presenta como una unidad sistemática inteligible en clave de teología mesiánica. Ahora bien, esto no contradice la tesis de que lo “mesiánico” sea solo una de las inspiraciones de Marx, como lo sostiene Derrida<sup>17</sup>. Lo mesiánico no sería una faceta mítica o religiosa de Marx, sino una afirmación liberadora que no se asienta sobre la esperanza teológica ni sobre ninguna otra forma de certidumbre, sino en la experiencia profunda del sufrimiento, la desesperación y la promesa emancipadora, sustentada en la convicción de la historicidad de lo real, su apertura y, por consiguiente, de la transitoriedad —o dislocación— del presente y de lo dado en una situación concreta. En otras palabras, en Marx se trataría de lo “mesiánico sin mesianismo”. Lo mesiánico late en el espíritu que se confronta con lo establecido y sus injusticias como algo transitorio, pero no como un programa escatológico, sino como parte de una experiencia crítica, “abierta al porvenir absoluto de lo que viene, es decir, de una experiencia necesariamente indeterminada, abstracta, desértica, ofrecida, expuesta, brindada a la espera del otro y del acontecimiento”<sup>18</sup>.

La interpretación de la filosofía moderna de la historia como secularización del cristianismo no es compartida por otros autores,

14. K. Löwith, *Max Weber y Karl Marx*. Gedisa, México, 2007; Jean Claud Monod, *La querrela de la secularización*, Buenos Aires - Madrid, Amorrortu Editores, 2002, p. 259 y ss.
15. La temática escatológica es una noción teológica auténtica, a diferencia de la noción de “Providencia”, que se integró al cristianismo a través de la Patrística por efecto de cierta influencia helenística, más precisamente estoica. Esto explica la preferencia dada a la escatología sobre la providencia en los teoremas de secularización.
16. C. Mesa, *Emancipación frustrada. Sobre el concepto de historia en Marx*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, pp. 125 y ss. Según Löwith, en el materialismo histórico hay una historia secreta, que es la del espíritu religioso y el mesianismo, el cual fue asumido inconscientemente por Marx; una forma de autoengaño basada en posiciones idealistas y teológicas, y que se debe a la represión por Marx de su condición de judío, que hace que lo reprimido se instale en su inconsciente, y que desde allí condicione y oriente todo su discurso. La interpretación de Löwith tiene varios defectos, pero el más grave es el haber creído posible explicar el conjunto del materialismo histórico a partir del mesianismo, desde el que quedarían determinados en su totalidad los contenidos de sus tesis principales.
17. J. Derrida, *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 2012, pp. 42, 88 y 103 [*Spectres de Marx*, Paris, Éditions Galilée, 1993].
18. *Ibidem*, p. 124. Según el autor, esa experiencia mesiánica que late en Marx se nos hace tanto más necesaria hoy, en un mundo donde el discurso dominante quiere imponer el capitalismo y sus injusticias como una fatalidad, en una época en la que el capital ha maximizado su carácter abstracto, su espectralidad. Lo mesiánico sería el espíritu de la crítica que quiere resistirse al endurecimiento y a la fijación de la sociedad

como Hans Blumenberg, para quien la época moderna no es una mera expropiación del cristianismo y defiende la legitimidad y la especificidad de la modernidad<sup>19</sup>. La nueva forma de reflexión sobre la historia de la humanidad y sobre la praxis histórico-social, que se expresa en la filosofía de la historia, se presenta como una expresión de la configuración mental moderna, que es a su vez producto y resultado de una serie de transformaciones y procesos no solamente mentales. Diversos cambios socioeconómicos, socioculturales y políticos que se producen en las sociedades europeas occidentales a partir de un cierto momento<sup>20</sup>, generan una mentalidad nueva en tanto que fenómeno cognitivo de convergencia, que a su vez contribuye a la aceleración del proceso global. Lo que caracteriza principalmente a la constelación mental moderna es una relación específica entre experiencias y expectativas, que se configuró en diversos procesos socioeconómicos, políticos y culturales, y en

la que predominaba la presencia del futuro anticipado en proyectos e intenciones frente a la presencia del pasado objetivado en instituciones y modos de comportamiento. Las esperanzas relacionadas al futuro eran, en ese momento, más importantes que la memoria del pasado.

La filosofía clásica de la historia es, precisamente, reflejo y producto de esa configuración mental moderna y, a través de ella, de los diversos cambios y transformaciones de la modernidad occidental. Dicha filosofía teoriza las transformaciones que revolucionaron las sociedades tradicionales europeas corroyendo sus fundamentos y sirve de orientación a los actores sociales, al darles una interpretación global de su presente dinámico al expresar la nueva relación del individuo moderno con la naturaleza, con la historia, con la sociedad, mediante una lógica orientada al futuro, concebido como un futuro

capitalista, a una realidad tenebrosa que la dinámica científica del discurso tiende a congelar. En esta concepción de lo mesiánico que propone Derrida se pueden ver familiaridades con el concepto de redención que pensaron W. Benjamin y Th. Adorno, aunque en ellos lo mesiánico entra en sus respectivas teorías por caminos y experiencias distintos. En general, se puede decir que lo mesiánico entra en la Teoría Crítica a partir de la percepción de una objetividad petrificada que no encuentra en la realidad las fuerzas históricas necesarias para enfrentarse a la constitución "demoníaca" que va cobrando el mundo.

19. H. Blumenberg, *La legitimación de la edad moderna*, traducción de Pedro Madrigal, Valencia, Pre-textos, 2008. El tópico examinado críticamente aquí es el de la supuesta "secularización" de la sociedad medieval como origen de la modernidad, la cual quedaría así integrada en una teoría general de la historia, a la vez que impregnada de ilegitimidad histórica. Ahora bien, el gran logro de la modernidad, según Blumenberg, consistió, precisamente, en librarse de la necesidad de legitimaciones, necesidad que subyace también a la supuesta categoría histórica de "secularización". No es que se afirme que todos los supuestos teológicos están definitivamente superados en la filosofía moderna de la historia, pues conceptos como "desarrollo", "evolución" o "progreso" requieren de ciertos presupuestos teológicos, como, por ejemplo, una determinada representación del tiempo y de la naturaleza, tal y como se expresa en la cosmovisión científica moderna. La concepción del acontecer histórico como una continuidad acumulativa presupone la existencia de un tiempo ilimitado que transcurre hacia delante de forma lineal y continua y dentro del cual se inscriben los acontecimientos y se encadenan entre sí. Sin embargo, en la modernidad las categorías y los conceptos tradicionales experimentan innovaciones semánticas importantes, de acuerdo a las nuevas circunstancias históricas, que ya no son meras traducciones secularizadas de los contenidos conceptuales de la teología cristiana de la historia.
20. Hay opiniones divergentes sobre el comienzo de la modernidad occidental. Hay autores que afirman que la modernidad comienza en el siglo XII y XIII, con el proceso de acumulación primitiva de subjetividad en los monasterios medievales y con la autoafirmación de dicha subjetividad. Hay otros que localizan el comienzo de la modernidad en el año 1500 (con la conquista de América, la invención de la imprenta, la utilización de la pólvora, la Reforma, la revolución científica iniciada por Copérnico y Galileo y la expansión del capitalismo). Un tercer grupo de autores ve en el siglo XVIII el comienzo de la modernidad. Véanse, por ejemplo, B. Nelson, *On the Roads to Modernity*, Totowa, New Jersey, Rowman & Little-field, 1981 y R. Koselleck, *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós, 1993. Independientemente de la posición que se tome en relación con el comienzo de la modernidad europea, se puede afirmar que es en el siglo XVIII cuando se constituye la constelación mental moderna en su forma madura.

abierto y lleno de posibilidades inéditas. La filosofía moderna de la historia transformó radicalmente las tradicionales categorías de la filosofía social y política<sup>21</sup>.

Los conceptos clave sobre los que se basa el discurso de la filosofía de la historia ("el" progreso, "la" razón, "la" humanidad, "la" libertad, "el" derecho, "la" historia, etc.) son fundamentalmente conceptos político-morales, orientaciones fundamentales para la acción social, programas de acción<sup>22</sup>. Incluso los conceptos tradicionales de los que se sirve la filosofía de la historia se ven asimismo dinamizados moralmente dentro del discurso de la filosofía de la historia, por lo que la tesis según la cual la filosofía clásica de la historia no es más que el resultado de una secularización de los tópicos de la teología de la historia no tiene en cuenta el carácter novedoso de esta forma de pensar y de ver la historia, y suponen ahistóricamente que hay un canon fijo de preguntas a las que las diferentes épocas dan su respuesta respectiva<sup>23</sup>.

La filosofía clásica de la historia se presenta en distintas versiones, pero se puede sostener que, a pesar de todas las diferencias existentes entre ellas, dicha filosofía representa un código peculiar de construcción de distintos discursos sobre la historia universal, un estilo discursivo del pensamiento histórico, siempre identificable, y cuyo tema principal, como ya se señaló, es "la historia de la humanidad en la que los hombres se convierten cada vez más en sujetos

de sus propias historias al liberarse de antiguos yugos, pasando de la barbarie a la civilización, del despotismo a la libertad, de la ignorancia a la razón, de la corrupción a la moralidad, de un pasado malo a un futuro mejor"<sup>24</sup>.

Desde esta temática fundamental, aparecen las incoherencias internas de las distintas versiones de la filosofía moderna de la historia. Ellas expresan la ejecución concreta de la autonomía y la libertad; su objetivo es demostrar la tesis de que el ser humano mismo hace su mundo y, en tal medida, incluso en aquellas situaciones donde supuestamente tiene que aceptar lo dado, cuando ha olvidado que él mismo es su creador (enajenación). Aquello que aparentemente no es más que una imposición para el ser humano, aquello que le acontece, debe reconocerlo como producto de su propia acción, un reconocimiento o toma de conciencia necesaria para poder consumir su emancipación y llevar su historia hacia un buen fin. Pero el problema es que ese buen fin no llega y el progreso infinito se experimenta como el peso de una demora infinita y las condiciones de posibilidad "se inclinan a la impaciencia y a la dispersión"<sup>25</sup>. Frente a este problema, la filosofía de la historia asume dos posiciones fundamentales: o se mitiga el problema afirmando que el buen fin ya se ha alcanzado en principio (Hegel) o se afirma que ese buen fin no ha sido alcanzado ni siquiera por principio, y que aún es necesario obtenerlo finalmente por medios revolucionarios de un modo definitivo (Marx). Ambas posiciones,

21. Tomás Gil, "La problemática filosofía de la historia", *op. cit.*, pp. 179-180.

22. R. Koselleck ha analizado una serie de innovaciones conceptuales (formas singulares como "la" historia, "el" progreso, "la" humanidad, etc.) que surgen a partir de 1750, así como diversas transformaciones semánticas de conceptos tradicionales que tuvieron lugar entre 1750 y 1850. R. Koselleck, "Historia conceptual e historia social", en: *Futuro pasado*, *op. cit.*, pp. 105-126.

23. Véase K. Löwith, *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires, Katz, 2006; y la crítica a la tesis de Löwith en H. Blumenberg, *La legitimación de la modernidad*, *op. cit.* Además, W. Kamlah, *Utopía, escatología y la teología histórica. Estudios críticos sobre el origen y el pensamiento futurista de los tiempos modernos*. Instituto Bibliográfico, Mannheim, 1969.

24. Tomás Gil, "La problemática filosofía de la historia", *op. cit.*, p. 180. En esta línea, I. Ellacuría interpreta la modernidad como un esfuerzo del subjetivismo postcartesiano por tratar de fundamentar una metafísica ya no sobre la naturaleza, sino sobre la realidad humana, lo cual representa una aproximación a la historia como concepto de lo último, la cual, tras Hegel, habría adquirido plena vigencia como horizonte de la filosofía. Véase I. Ellacuría, "Curso de Metafísica", en *Cursos universitarios*, San Salvador, UCA Editores, 2009.

25. O. Marquard, *Las dificultades con la filosofía de la historia*, *op. cit.*, p. 80.

como lo expresa Marquard, participan de un terror al fracaso: "Hegel y los hegelianos se ven amenazados por la desilusión de que la consumación no sea mejor de lo que es; Marx y los marxistas se ven amenazados por la desilusión de no disponer manifiestamente de los medios para obtener esa consumación por la fuerza, en general, y sin una insoportable demora"<sup>26</sup>.

En la medida en que esta desilusión actúa, el ser humano en su conferido papel de sujeto autónomo de la historia, se ve confrontado sin ambages a la acusación de ser él mismo el responsable de que el buen fin no haya sido realizado o simplemente de que no existe, de que permanece en la experiencia del mal en el mundo en todas sus manifestaciones (la opresión, el mal moral, la angustia, el dolor físico, los antagonismos y las antinomias inevitables). "Desde el punto de vista de la filosofía de la historia, tras la absolución de Dios mediante la despedida de su puesto y en nombre y bajo el signo de la autonomía, el hombre es ahora el que lo hace todo, aunque sólo fuera en la medida en que debería transformarlo y no puede llevar a cabo esa transformación"<sup>27</sup>. El ser humano aparece así no solo como sujeto libre, autor de la historia, con la misión de llevarla a un estado bueno y pleno, sino también como autor de atrocidades y productor de males.

Esta fragilidad y ambigüedad del obrar humano concreto hará que las filosofías modernas de la historia busquen una compen-

sación y garantía para viabilizar el progreso y alcanzar el buen fin, una especie de acción o plan inmanente de la historia misma, una acción meta-individual de un macro-sujeto, que dichas filosofías tematizan como "designio de la Naturaleza", "astucia de la Razón", y hasta "movimiento real" debido al desarrollo de las fuerzas productivas. Instancias todas ellas en las que el ser humano concreto pierde identidad y en las que queda subsumido de una forma abstracta y vacía<sup>28</sup>. Las categorías de sujeto autor más concretas de la filosofía de la historia, como el espíritu universal en Hegel o la clase en Marx, "elevan al hombre al papel de actor de la historia tanto como le ahorran identidad"<sup>29</sup> y protagonismo real. Paradójicamente, la filosofía de la historia, devenida absoluta en nombre del ser humano, se consume con la eliminación del ser humano, que ahora es sustituido por los representantes de la supuesta racionalidad absoluta que rige la historia o de aquellos que presuntamente la conocen a profundidad. Los seres humanos de carne y hueso, cuya emancipación se pretende, quedan cada vez más fuera del juego de la historia y acaban, finalmente, sometidos a las instancias de poder a la que ellos mismos les han concedido el papel de ser sus tutores<sup>30</sup>. Todo este artificio especulativo de la filosofía de la historia termina por justificar la negatividad histórica —el mal, en definitiva— como un momento necesario de la supuesta lógica intrínseca que rige el proceso histórico, orientado teleológicamente hacia la emancipación definitiva y al logro de la plena positividad<sup>31</sup>.

26. *Ibidem*, p. 81.

27. *Ibidem*

28. Jean Claud Monod, *La querrela de la secularización*, op. cit., p. 270. Según el autor, el esquema de la providencia (que se remonta a antes de la filosofía cristiana, con el estoicismo, como ya se dijo) se introduce subrepticamente en la filosofía moderna de la historia en la medida en que el actuar humano fracasa en sus objetivos emancipadores. "La Providencia viene a alojarse en el punto en que el actuar desfallece, allí donde éste, por su irracionalidad, por su arbitrariedad, que es la otra cara de su libertad, hace sentir su amenaza sobre toda garantía de inteligibilidad, sobre toda seguridad de progreso".

29. O. Marquard, *Las dificultades con la filosofía de la historia*, op. cit., p. 83.

30. *Ibidem*, p. 25. Por esta razón, Marquard sostiene que la filosofía de la historia es, en realidad, la antimodernidad, el mito de la emancipación, y justamente por eso no conlleva una emancipación real.

31. Se puede aducir que el esquema providencialista no opera en la teoría de la historia de Marx, sino principalmente en la filosofía de la historia del idealismo alemán (especialmente en Kant y Hegel). Sin embargo, en la obra de Marx hay una ambigüedad en relación con este punto, que después se reflejará en la dialéctica de la naturaleza de Engels, en el marxismo economicista de la Segunda Internacional y en la filosofía del *Díamata* soviético, con la postulación de supuestas leyes universales que rigen la evolución de la

Estos supuestos superracionales son lo que exponen a la filosofía de la historia a los más contundentes desmentidos de la experiencia concreta, como de hecho ocurrió en el último siglo. El proceso real de la historia ha falsificado muchas de las tesis de las teorías filosóficas clásicas de la historia. Por eso es comprensible la oleada de teorías críticas de la filosofía moderna de la historia en la actualidad. Esta había prometido progreso, felicidad individual, igualdad y autonomía, pero pronto se manifestaron las discordancias entre las promesas hechas y la realidad histórica<sup>32</sup>. Lo que ella preveía no se realizó o se realizó de manera diferente a lo previsto, y muchas de sus tesis sirvieron para justificar y legitimar todo tipo de atrocidades y barbaries contra la humanidad<sup>33</sup>.

La historia aconteció, más bien, como resultado de la interferencia entre distintas estrategias de acción, intenciones, planes y sus consecuencias no previstas. Los sujetos

autónomos que pretendían racionalizar todas las esferas sociales de acción fueron pronto víctimas de racionalizaciones y modernizaciones parciales, en las que dichos "sujetos" quedaban sometidos a la lógica de distintos sistemas de dominación. Las crecientes posibilidades de participación social, política y cultural se fueron constriñendo, víctimas de una lógica de poder omnipresente por la que los derechos una vez concedidos y las reivindicaciones una vez alcanzadas perdían su valor rápidamente. Rousseau fue uno de los primeros autores que reflexionaron sobre la dialéctica del progreso y de las distintas racionalizaciones de la modernidad, mostrando la ambigüedad de un proceso de cambio que pretendía realizar emancipación y libertad, pero que terminaba generando precisamente lo contrario<sup>34</sup>. Muchos de los motivos críticos que Rousseau apuntó serían después desarrollados por M. Horkheimer, Th. W. Adorno y W. Benjamin, en heterogéneas teorías críticas de la racionalidad instrumental moderna<sup>35</sup>.

naturaleza y la historia hacia una etapa final de plena positividad, que se alcanzaría con el advenimiento del comunismo y la supresión definitiva de las contradicciones.

32. B. de Sousa Santos, *El milenio huérfano*, Madrid, Trotta, 2005, pp.36 y ss. Según el autor, las grandes promesas de la modernidad, la de igualdad, de libertad y la de dominio de la naturaleza, no se han cumplido o su cumplimiento ha terminado por provocar efectos perversos en el actual orden global, como puede apreciarse en la alta concentración de la riqueza, el aumento de la desigualdad y la pobreza, las violaciones a los derechos humanos, la violencia y la discriminación contra grupos de población, que se manifiestan principalmente en la explotación del trabajo infantil, la violencia sexual contra las mujeres y los homosexuales, el racismo, la limpieza étnica y el fanatismo religioso, incluso en países que formalmente viven en paz y en democracia. A todo lo cual habría que añadir la destrucción de la naturaleza misma y la generación de una grave crisis ecológica sin precedentes en la historia de la humanidad. En este sentido, también es contundente la crítica de Ignacio Ellacuría a la civilización del capital y la negatividad multidimensional que generan sus estructuras y procesos. Véase I. Ellacuría, "Utopía y profetismo", en *Mysterium Liberationis*, San Salvador, UCA Editores, 1993, pp.393-442 [Madrid, Trotta, 1990]
33. J. Beriain (ed.), *Modernidad y violencia colectiva*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), 2004. Según la tesis central de este libro, la civilización moderna contiene una serie de dispositivos de racionalización social y cultural que han hecho imposible la promesa de una modernidad sin violencia, y que provocan hoy la persistencia de la violencia colectiva en su diversidad de expresiones, como en una especie de perverso eterno retorno o de espiral sin fin.
34. Alain Touraine, *Crítica de la modernidad*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy.; Carlos Alberto Ospina, "Jean-Jacques Rousseau: la modernidad cuestionada", Revista *Aleph*, n.º 161, Manizales, Colombia, 2012. El diagnóstico de Rousseau expuesto en sus dos discursos, *Sobre las ciencias y las artes de 1750* y *Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres de 1755*, son textos provocadores y críticos de la modernidad occidental: la restauración de las ciencias y las artes no solo no ha servido, sino que ha alienado la vida de los seres humanos. Lo que ha hecho la cultura moderna con el ser humano ha sido desnaturalizarlo, afectarlo en su condición natural y convertirlo en un esclavo del lujo, de la suntuosidad, de la apariencia y el prestigio de un conocimiento que ha "usurpado el nombre del saber". Un esclavo quien, además, aprende a amar su esclavitud.
35. Benjamin, Adorno y Horkheimer censuran una posición que tiene graves consecuencias: entender la historia como un progreso continuo equivale a hacerse cómplice de los vencedores, lo cual invisibiliza a las víctimas

El pensamiento filosófico latinoamericano más reciente también ha realizado una crítica radical a la modernidad occidental, al adoptar una perspectiva planetaria para explicarla y no entenderla como un fenómeno fundamentalmente intraeuropeo<sup>36</sup>. En esta línea, los autores del llamado “giro decolonial”<sup>37</sup> localizan y enfatizan los orígenes de la modernidad en la conquista de América y el control del Atlántico después de 1492, antes que los más usualmente aceptados hitos, como la Ilustración o el final del siglo XVIII. Para ellos, el colonialismo y el desarrollo del sistema mundial capitalista son constitutivos de la modernidad, lo cual incluye la determinación de no soslayar la economía y sus formas de explotación afines. Esto los lleva a subrayar la identificación de la dominación de los otros, afuera del centro europeo —colonialidad—, como una intrínseca dimensión de la

modernidad, con la inseparable subordinación del conocimiento y las culturas de esos otros grupos o colectivos sociales. Así, el término “colonialidad” contiene un aspecto analítico y crítico que tiene que ver con involuntariedad, dominación, alienación y asimetría de estructuras políticas, injusticia social, exclusión cultural y marginación geopolítica en la era de la globalización neoliberal, como la expresión más consumada de la modernidad capitalista<sup>38</sup>. En este contexto, el eurocentrismo sería la forma de conocimiento de la modernidad/colonialidad, una representación hegemónica y modo de conocimiento que arguye su propia universalidad y que descansa en “una confusión entre una universalidad abstracta y el mundo concreto derivado de la posición europea como centro”<sup>39</sup>. La filosofía moderna de la historia, especialmente la filosofía hegeliana de la

de los conflictos y las opresiones del pasado. Cf. M. Horkheimer, “Teoría tradicional y teoría crítica”, en *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974; M. Horkheimer, *Crítica de la Razón Instrumental*, Buenos Aires, SUR, 1969; M. Horkheimer y Th. Adorno, *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1969; W. Benjamin, *Tesis sobre el concepto de historia y otros fragmentos*, México, Itaca, 2008.

36. Desde una perspectiva filosófica y sociológica, la raíz de la idea de una creciente y omnipotente globalización descansa en la concepción de la modernidad como un fenómeno esencialmente europeo, esto es, de que la modernidad puede ser explicada totalmente por referencia a factores internos de Europa. Las concepciones de Habermas y Giddens han sido particularmente influyentes ese sentido, dando origen a un género de libros sobre modernidad y globalización en las últimas décadas. Cf. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989; y A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, 1990.
37. En términos generales, este grupo está asociado con el trabajo de unas pocas figuras centrales, principalmente, el filósofo argentino/mexicano Enrique Dussel, el sociólogo peruano Anibal Quijano y el semiótico y teórico cultural argentino/estadounidense Walter Dignolo. Sin embargo, hay otro número de estudiosos asociados con el grupo (por ejemplo, Edgardo Lander en Venezuela; Santiago Castro-Gómez, Óscar Guardiola y Eduardo Restrepo, en Colombia; Catherine Walsh en Quito; Zulma Palermo en Argentina; Jorge Sanjinés en Bolivia; Freya Schiwy, Fernando Coronil, Ramón Grosfogel, Jorge Saldívar, Ana Margarita Cervantes-Rodríguez, Agustín Lao Montes, Nelson Maldonado-Torres y Arturo Escobar en los Estados Unidos. Cf. A. Escobar, “Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano”, *Tabula Rasa*, n.º 1, Bogotá, enero-diciembre de 2003, pp. 51-86.
38. Josef Estermann, “Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la Filosofía Intercultural”, *Revista Polis*, n.º 38, 2014, p. 4.
39. A. Quijano, “Coloniality of Power, Ethnocentrism, and Latin America”, en *Nepantla Views from South*, 1(3), Duke University, 2003, p. 549. Véase también E. Dussel, “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, pp. 345-358. Un número de tesis alternativas se desprenden de esta serie de posiciones: a) un descentramiento de la modernidad de sus supuestos orígenes europeos, incluyendo un cuestionamiento de la secuencia lineal que enlaza a Grecia, Roma, la cristiandad y la Europa moderna; b) una nueva concepción espacial y temporal de la modernidad en términos del papel fundacional de España y Portugal —la así llamada “primera modernidad”, iniciada con la Conquista— y su continuación en la Europa del Norte con la Revolución Industrial y la Ilustración —la “segunda modernidad”, en términos de Dussel—; la segunda modernidad no reemplaza la primera, sino que se le superpone hasta el presente; c) un énfasis en la exclusión y “periferialización” de todas las otras regiones del mundo por la “Europa moderna”, con Latinoamérica como la inicial “otra cara” de la modernidad

historia y sus ramificaciones, contribuyó a la legitimación de la colonialidad, que puede resumirse en el veredicto de Hegel sobre América Latina<sup>40</sup>, el cual se prolonga hoy bajo la forma de una colonialidad del saber y del pensamiento, por la cual se establece una especie de interdependencia asimétrica o complementariedad vertical entre el pensamiento colonizador y el pensamiento colonizado<sup>41</sup>.

La filosofía intercultural enfatiza precisamente esta colonialidad epistémica, vinculada al eurocentrismo, que se expresa hoy en la cultura científica dominante, representada en la tecnología moderna, la cual se impone como imparable fuerza de creación única de realidad y de trato con la realidad, incluida en esta la realidad específicamente humana. Según Raul Fernet-Betancourt, la tecnociencia globalizada ha llevado a un desequilibrio epistemológico sin precedentes en la historia de la humanidad; un desequilibrio amenazante que es necesario remediar, si es que se pretende que una propuesta intercultural liberadora se

pueda desplegar “como una fuerza alternativa de configurar el mundo contemporáneo en la dirección de un mundo de alteridades que se respetan y que se expresan su solidaridad”<sup>42</sup>.

## 2. Críticas contemporáneas a la filosofía de la historia

El cuestionamiento filosófico contemporáneo más radical a las filosofías modernas de la historia ha venido principalmente de los autores que se enmarcan dentro de lo que se denomina en un sentido amplio postmodernidad filosófica<sup>43</sup>, y que, desde diversos supuestos y perspectivas, cuestionan los principios de los grandes metarrelatos que se construyeron dentro de los parámetros de la modernidad ilustrada. Su crítica va dirigida especialmente al sujeto fuerte y constituyente de la realidad que se inaugura con el *cogito* cartesiano, y la imposibilidad, por tanto, de situarse en un punto de vista privilegiado (el del sujeto trascendental o de un presunto sujeto absoluto) desde el cual sea posible construir un discurso racional fundante que dé

—el dominado y encubierto—; y d) una relectura del “mito de la modernidad”, no en términos de cuestionar el potencial emancipatorio de la razón moderna, sino de la imputación de superioridad de la civilización europea articulada con el supuesto de que el desarrollo europeo debe ser unilateralmente seguido por toda otra cultura, por la fuerza si es necesario —lo que Dussel denomina “la falacia desarrollista”.

40. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza Universidad, 1980, pp. 170 y ss. En una parte del texto, Hegel afirma: “La conquista [...] señaló la ruina de su cultura de la cual conservamos noticias; pero se reducen a hacernos saber que se trataba de una cultura natural, que había de perecer tan pronto como el espíritu se acercara a ella” (p. 171). Como lo señala Fernando Coronil, en esta representación occidentalista las culturas occidentales y no-occidentales aparecen como entidades radicalmente opuestas y su oposición se resuelve por la absorción de los pueblos no occidentales en un Occidente triunfante y expansivo. Este enfoque se reproduce en la visión de Marx sobre el movimiento de capitalismo. En la concepción marxista de la historia, la relación dialéctica-emancipatoria entre el capital y el trabajo se desenvuelve al interior de las naciones europeas avanzadas, cuyo desarrollo lo sustentan las sociedades no europeas a través del colonialismo, la acumulación primitiva y el comercio mundial. A diferencia de Marx, para Hegel estas sociedades periféricas tienen un significado limitado en el movimiento de la historia. Véase. F. Coronil, “Más allá del occidentalismo: hacia categorías geohistóricas no-imperialistas”, en S. Castro-Gómez, E. Mendieta (coordinadores), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*, México, Porrúa-Universidad de San Francisco, 1998, p. 135.
41. F. Coronil, “Más allá del occidentalismo”, *op. cit.*, pp. 127 y ss.
42. R. Fernet-Betancourt, “La pluralidad de conocimientos en el diálogo intercultural”, en D. Mora (ed.) *Interculturalidad crítica y descolonización*, III-CAB, Bolivia, La Paz, Bolivia, 2009, pp. 9-20.
43. Hay múltiples acepciones del concepto de postmodernidad. A nivel filosófico, se trata de un movimiento que surge en Europa occidental en la década de los setenta, de la mano de autores como Lyotard, Baudrillard, Vattimo, y otros, y que es deudor de otras corrientes y autores filosóficos contemporáneos enmarcados dentro del llamado “post-estructuralismo” (Foucault, Derrida, Deleuze), del giro epistémico (Welsch, Feyereabend, Khun) y del giro pragmático-lingüístico (Wittgenstein, Rorty). Véase al respecto S. Arriarán, *Filosofía de la posmodernidad. Crítica a la modernidad desde América Latina*, UNAM, México, 2000.

cuenta de la totalidad de lo real y, por ende, del proceso histórico<sup>44</sup>.

Las grandes tesis de la modernidad ilustrada (fundamentación, verdad, ciencia, progreso) son inservibles para la mayoría de autores postmodernos (Lyotard, Vattimo, Deleuze, Derrida, Rorty, Foucault, entre otros) y representan aporías irresolubles. Para estos autores, no es posible una fundamentación última, trascendental, de la realidad, ni mucho menos de la historia. Desconfían del olvido de la singularidad del presente y de la autonomía individual en nombre de una racionalidad fundamentalmente universal, y tratan de recuperar los elementos corporales, estéticos, retóricos, narrativos y marginales que habían sido reducidos a mera accidentalidad dentro de la filosofía clásica de la historia. Critican, por lo tanto, sus paradojas historicistas (universalidad-particularidad, tiempo soteriológico-tiempo histórico, progreso de la idea-mundo de la vida, evolución-azar, necesidad-contingencia, emancipación-opresión, revolución-restauración, etc.) que, para afirmar el despliegue de la Idea, del Progreso, de la Utopía, niegan paradójicamente o dialécticamente la historia concreta, el presente real y las contingencias de su realización.

Para Gianni Vattimo, por ejemplo, la historia no es un proceso unitario ni avanza hacia un fin, realizando un plan racional de emancipación<sup>45</sup>. Además, “no existe una historia única, existen imágenes del pasado propuestas desde diversos puntos de vista, y es ilusorio pensar que exista un punto de vista supremo, comprehensivo, capaz de unificar todos los demás”<sup>46</sup>. Por eso es mejor hablar de diversas historias, a saber, de diversos niveles y modos de reconstrucción del pasado en la conciencia y en la imaginación colectiva. Esto es lo que permite hablar del “fin de la historia” como tal, es decir, de la historiografía como reflejo de un curso unitario de acontecimientos<sup>47</sup>.

Por esta razón, una filosofía de la historia se revela como una empresa metafísicamente sospechosa<sup>48</sup>. La filosofía de la historia, desde el punto de vista posmoderno, no es sino un relato entre otros muchos posibles y sometido a todas las contingencias y condicionamientos de la narración<sup>49</sup>. Además, el cuestionamiento de la historia como metarrelato implica la crisis de lo social “en cuanto traducción práctica de la cohesión en torno a un proyecto común y universal. Este hecho se expresa en la pluralización y complejidad creciente e imparable de

44. D. Bermejo, “Posmodernidad y cambio de paradigma”, en *Letras de Deusto*, n.º 82, 1999. En la filosofía contemporánea, el paradigma metafísico clásico se revela insuficiente para dar cuenta de las transformaciones acontecidas en el pensamiento y en la realidad. Se trata del pensamiento metafísico caracterizado por la pregunta del ser del ente y/o del Ser supremo, y en el que la metafísica se entiende como ciencia básica de lo universal, necesario, incondicionado e inmutable, y que cristalizó en un pensamiento sustancialista / esencialista, fundamentalista, logocéntrico y abstracto/idealista. Su método ha sido la fundamentación última y absoluta por medio de la abstracción, bajo el supuesto de que la multiplicidad y el devenir de lo real son fenómenos, apariencias o manifestaciones superficiales derivadas de algo sustancial, nouménico, profundo, que representa la verdadera realidad de las cosas. Esta crisis de la metafísica se manifiesta en la crisis de la idea de fundamento, la crisis del sujeto (moderno) y en la crisis de la historia.

45. G. Vattimo, “Postmodernidad: ¿una sociedad transparente”, en AAVV, *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1994, pp. 11 y ss. Para Vattimo, la modernidad se caracteriza por la idea de historia y su corolario, progreso y superación. Vattimo enfatiza la lógica del desarrollo —la creencia en el perpetuo mejoramiento y superación— como crucial para la fundación filosófica del orden moderno. Su crítica va dirigida, justamente, a ese núcleo que él considera esencial de la modernidad.

46. *Ibidem*, p. 11.

47. G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, octava reimpresión, Barcelona, Gedisa, 2000, p. 16

48. J. F., Lyotard, “Reescribir la modernidad”, *Revista de Occidente*, n.º 66, 1987, pp. 23 y ss.

49. G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, *op. cit.*, pp. 15-16.

formas de vida, sistemas de sentido, modelos de conducta y diseños de la existencia que se resisten a la simplificación, a la unicidad y la definitividad"<sup>50</sup>.

Michel Foucault también ha cuestionado, desde sus primeros escritos, una forma de historia continuista y teleológica, tal y como aparece en las filosofías modernas del sujeto<sup>51</sup>. Para él, es un error entender la historia como una evolución en la que el pasado se integra en el presente, y en la que se va desvelando progresivamente la verdad de la realidad. La concepción hegeliana de la historia es la expresión más comprobada de la forma de historia que Foucault critica. Para Hegel, las distintas esferas de la vida de un pueblo histórico, el derecho, la moral, la religión, el arte, la filosofía, etc., son desarrollos de un único principio esencial; y constituyen de ese modo las manifestaciones concretas del Espíritu que se expresa y encarna en la historia<sup>52</sup>; en ellas se plasma la actividad de autoconocimiento propia de dicho Espíritu. Una categoría clave en esta concepción es la de *negación de la negación*: el proceso histórico es la expresión del devenir de una totalidad dialéctica que se constituye a partir de la contradicción o negatividad y su superación en un modo superior a través de un proceso de negación de la negación, que llega a una nueva afirmación, una nueva totalidad, que a su vez debe ser negada en su negatividad para que logre expresar mejor la naturaleza del Espíritu en un nivel superior del desarrollo histórico; es una doble negación que permite que la negatividad no acabe en la pura nada. El ser concreto existe siempre como unidad de identidad y negación:

es una totalidad que siempre está en devenir hacia formas más ricas de expresión del principio que la dinamiza. Las determinaciones negadas son suprimidas-conservadas-sublimadas (*aufgehoben*) y, por ello, la realidad negada es una realidad positiva determinada<sup>53</sup>.

Para Foucault, por el contrario, la historia es una experiencia "sin sujeto", o, mejor dicho, de una subjetividad no constituyente, sino constituida<sup>54</sup>. Por consiguiente, la historia no tiene sentido. Se trata de una posición crítica del modo dialéctico de entender la historia, pero que no implica la completa irracionalidad de la historia o la demostración de la imposibilidad de la reflexión histórica, sino simplemente la negación de la filosofía clásica de la historia en su sentido sustantivo. La concepción de la historia de Foucault desecha la pregunta típica de dicha filosofía, que es la pregunta por el sentido de los acontecimientos o, si se quiere, por el fin o destino de la historia. No hay un sentido de la historia diferente de la explicación histórica. La historia no existe, solo hay historias. No hay una realidad singular llamada historia, porque no hay una instancia universal de síntesis o de totalización. El principio teleológico (llámese Sujeto Trascendental, Espíritu Absoluto, Materia, Ser) no es empíricamente verificable, ni tampoco aplicable regulativamente como ideal de la razón, tal y como era entendido en la visión kantiana de la historia.

Según esto, lo importante es analizar el fenómeno de la verdad en su vinculación con determinadas relaciones de poder, regímenes prácticos o formas de "gobierno"<sup>55</sup>.

50. D. Bermejo, "Posmodernidad y cambio de paradigma", *op. cit.*, p. 43.

51. M. Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 1986; *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 2006; *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, Madrid, 1984; *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1984; *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Madrid, Siglo XXI, 1987; *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí*, Madrid, Siglo XXI, 1987.

52. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, *op. cit.* Véase especialmente la introducción.

53. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México, Juan Pablos Editor, 1974, párrafos 81 y 82.

54. J. de la Higuera, *Michel Foucault: la filosofía como crítica*, Editorial Comares, Granada, 1999, pp.109 y ss.

55. De manera similar al planteamiento de algunos autores del llamado posestructuralismo (Deleuze, Guattari, Lyotard), Foucault no intenta repensar las condiciones de posibilidad para construir un discurso legitimador, "verdadero", sino mostrar que todo discurso de saber remite a un mecanismo de poder, y que ningún

No existe “la verdad” como revelación histórica de un principio metafísico, sino “juegos de verdad” ligados a las relaciones de poder en un momento determinado. Frente a la historia teleológica, Foucault propone la *historia genealógica*<sup>56</sup>. Se trata de descubrir las fracturas sociales que han provocado los distintos discursos que se presentan con pretensión de verdad. Hay que indagar el conjunto de reglas o procedimientos de producción de dichos discursos en el contexto de las relaciones de poder vigentes en una sociedad determinada. La genealogía foucaultiana se centra así en la singularidad de los acontecimientos, sin tratar de interpretarlos como momentos del despliegue histórico de un principio abstracto. Por eso se opone a la búsqueda del “origen”, como si el ser de las cosas ya estuviera en potencia en el inicio y cada fase histórica consistiera en un mero despliegue mayor de lo que ya es así por esencia, criticando las concepciones que aplican a la historia el esquema aristotélico de acto-potencia, como sucede, por ejemplo, en la dialéctica hegeliana. Siguiendo a Nietzsche, la genealogía foucaultiana muestra que las cosas no tienen esencia, que en su comienzo histórico se halla lo dispar, lo absurdo, no la verdad<sup>57</sup>.

Al planteamiento de Foucault se le ha cuestionado que se ve atrapado en la auto-contradicción de su discurso, que incurre en el exceso de una crítica total de la razón en el que la pretensión de verdad no pasa de voluntad de poder (poder-dominio), y en el que no sale de las aporías de una teoría del poder donde la misma noción de poder es omniabarcante, ambigua, no contrastada

sociológica y políticamente, quedando, por tanto, ella misma bloqueada para la misma crítica que quiere sostener<sup>58</sup>. Además, esta capacidad englobante y homogeneizadora del poder imposibilita explicar la resistencia. Si bien el autor insiste en que las relaciones de poder, por definición, suponen resistencia, su abordaje es general. No ayuda a tratar el problema específicamente.

La genealogía crítica de Foucault permite desmontar la trama de poder en la que la subjetividad moderna se ubica y que le constituye, pero no sirve, en cambio, para pensar la reconstitución del sujeto, su autonomía y su capacidad para incidir en la transformación de las estructuras históricas y de las relaciones de poder que lo condicionan y lo configuran en un sentido determinado. Al planteamiento de Foucault le faltaría el enfoque dialéctico necesario para distinguir y apreciar la evolución del individualismo moderno, que ciertamente queda constituido ambiguamente en el contexto histórico en el que emergió, en una ambigüedad que también ha caracterizado a todo el proceso sociopolítico y cultural en el que se inserta su trayectoria<sup>59</sup>, pero que es capaz de desarrollarse desde el individualismo posesivo de la subjetividad solipsista hacia nuevas formas de individuación y subjetividad más solidarias y abiertas hacia el reconocimiento de los otros y sus identidades y, por lo tanto, de practicar acciones de resistencia y transformación sociopolítica<sup>60</sup>. En sus últimos escritos, Foucault retoma la cuestión de la subjetividad, profundizando en la capacidad de autonomía individual, pero no logra explicar la fuente de esta capacidad

discurso de saber está sujeto a una subjetividad constituyente; esto significa que ningún discurso de poder tiene su lugar apropiado en una cadena teleológica de significados universales.

56. M. Foucault, *Arqueología del saber*, México, Siglo XXI Editores, 2006, p. 20. J. de la Higuera, *Michel Foucault: la filosofía como crítica, op. cit.*, pp. 75 y ss.

57. El proyecto de Foucault es el de una historia del pensamiento liberada de la filosofía de la historia, una historia no filosófica; un proyecto en el que está muy presente la inspiración nietzscheana, que él mismo no oculta.

58. J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 285-318; J. A. Pérez Tapias, *Filosofía y cultura*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 266 y ss.

59. E. Fromm, *El miedo a la libertad*, Barcelona, Paidós, 1987.

60. J. A. Pérez Tapias, *Filosofía y cultura, op. cit.*, p. 266.

que habilita o posibilita la resistencia de los sujetos frente a las estructuras de poder que los oprimen o dominan<sup>61</sup>.

Por otra parte, y desde otros supuestos, el llamado *racionalismo crítico*, con K. R. Popper a la cabeza, también ha cuestionado la posibilidad de construir una ciencia o una filosofía sustantiva de la historia en la medida en que no existe un *destino* histórico con la consiguiente imposibilidad de hacer predicciones sobre el curso de la historia humana por métodos científicos o cualquier otra clase de método racional. En *La miseria del historicismo*, Popper define el historicismo como un punto de vista sobre las ciencias sociales que presume que la predicción histórica es el fin principal de dichas ciencias, y que supone, además, que este fin es alcanzable por medio del descubrimiento de "ritmos", "modelos", "leyes" o "tendencias" que yacen bajo la evolución de la historia<sup>62</sup>.

La historia como ciencia social es, para Popper, imposible, porque no puede formular leyes. En la historia no puede haber teorías, es decir, leyes o hipótesis válidas, porque, al no poder formularse experimentos cruciales que puedan falsar las teorías, no se puede establecer una distinción clara entre ciencia

y metafísica. Los historicistas (especialmente Marx y el marxismo), señala Popper, creen hallar leyes, pero en realidad son pseudoleyes, pues llegan a ellas utilizando procedimientos lógicos incorrectos, como el *esencialismo*, es decir, la pretensión de que podemos conocer el ser o la esencia de las cosas. En este sentido, la reflexión sobre la historia ha de reducirse a la *explicación* causal de acontecimientos singulares pasados, lo cual concuerda con la idea común de que explicar algo causalmente es explicar *cómo* y *por qué* ocurrió, es decir, contar su "historia", pero sin recurrir a explicaciones totalizantes y pretender formular leyes universales del desarrollo histórico.

Además, la historia, o una presunta ciencia de la historia, no puede llevar a cabo honestamente la tarea de predecir el futuro debido a la diversidad de los datos que maneja y a su carácter específico. Para Popper, la historia carece de sentido o significado; "la" historia no existe como tal, no hay historia, sino historias; los hechos humanos son infinitos y el número de seres humanos que ha existido es elevadísimo; y como debemos estudiarlos, en principio, a todos, no podemos formular ningún criterio de selección y, por lo tanto, el conocimiento histórico se halla vinculado al azar y a la contingencia<sup>63</sup>.

61. M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Altamira, 1982, pp. 95-96. De hecho, Foucault incluso plantea prácticas de libertad y el problema ético de su definición, pero su resolución e inscripción en las relaciones de poder no resulta consistente en vistas a trabajar sobre la resistencia y la emancipación, sus fuentes y alcances.

62. K. Popper, *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza, 1973, p. 17. Véase también, K. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 471 y ss.

63. C. Roldán, *Entre Casandra y Clío. Una historia de la filosofía de la historia*, op. cit., pp. 162 y ss. El planteamiento de Popper se puede enmarcar dentro del debate sobre la causalidad en la historia, que remite al planteamiento contemporáneo del determinismo e indeterminismo en la historia; esto es, saber si el proceso histórico está en manos de las leyes inexorables de un destino impersonal o, por el contrario, se haya sujeto a las decisiones voluntarias que quieran imprimirle individuos o colectivos sociales. La explicación causal entra a formar parte de esta polémica bajo la idea de que es posible deducir leyes de regularidad histórica a partir del conocimiento de los hechos pasados. El problema es que toda explicación causal provoca una ilusión de fatalismo: todo lo que ocurre en la historia ocurre con necesidad inexorable y es muy difícil cambiarlo. El *determinismo* sostiene que todo cuanto ocurre tiene una o varias causas, y no podría haber ocurrido de otra manera más que si algo, en la causa o en las causas, hubiese sido distinto, de manera que todo está de antemano fijado, condicionado y establecido. Por el contrario, la interpretación que niega que la realidad histórica se rija por regularidades, leyes o tendencias, puede ser llamada *indeterminismo radical*. Este principio choca con una pretensión científica para la historia. Un *indeterminismo moderado*, que combine azar y necesidad, podría ser compatible con una ciencia de la historia, porque admitiría regularidades estadísticas, leyes probabilísticas, válidas solo para determinadas épocas o situaciones históricas,

A Popper se le ha señalado que parte de una concepción muy laxa del historicismo, al no distinguir suficientemente entre leyes y tendencias, y todo intento de comprender estas últimas en el proceso histórico cae automáticamente bajo la condenación de "historicismo"<sup>64</sup>. Popper afirma, además, que el "historicismo" ignora por completo la acción consciente y libre de los seres humanos, la cual le imprimiría un movimiento no mecánico y un carácter abierto a los acontecimientos históricos; pero esta crítica resulta dudosa que se encuentre en las teorizaciones de la historia de Marx, haciendo abstracción, por supuesto, de las ambigüedades de Marx y Engels en este sentido. Puede llegar a admitirse que para un historicista no hay más tendencias que las leyes, pero esto sería aceptar que las supuestas leyes de la historia se encuentran más allá de la historia y se cumplen por encima de los individuos que hacen la historia, ¿pero esto es aplicable a la teorización en torno a la historia que hace Marx? Es una cuestión difícil de contestar afirmativamente al tratarse

de un autor muy preocupado por no extrapolar sus afirmaciones empíricas fuera de su contexto de descubrimiento, así como por mantener abierta la reflexión teórica por el lado de la praxis<sup>65</sup>.

Popper, como pensador liberal, critica el determinismo histórico y el dogmatismo de quienes se han creído en posesión del secreto de la historia y, por tanto, de estar exentos de cualquier cuestionamiento crítico. Señala con justeza la necesidad de una libertad de crítica capaz de liberarse del dogmatismo historicista a la hora de establecer cualquier género de política social. Pero Popper viene a decir más que eso. Tras una crítica acertada a las posturas historicistas, termina por defender una estructura social liberal nucleada en torno a un pluralismo social que, rebasando sus propios límites, se convierte en un peligroso elemento dogmático al identificar cualquier posibilidad de realizar o plantear una tarea común con la presencia de una actitud totalitaria, en donde supuestamente desaparece

junto a sucesos casuales o azarosos que se sustraen a la voluntad humana. Cf. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA Editores, 1990, pp. 574-577.

64. L. Martínez Velasco, *Conocimiento, dominio y emancipación*, Madrid, Editorial Fundamentos, 2002, p. 255. El historicismo ha significado otra cosa distinta a como lo caracteriza Popper. En la tradición alemana del historicismo, este significaba algo más, una preocupación por el carácter único de los fenómenos históricos o de los contextos históricos. Es una corriente que se interesa por los individuos históricos y desecha todo tipo de subsunción de dichos individuos dentro de leyes universales. Desde los historiadores románticos como Ranke, pasando por Dilthey hasta Troeltsch y Meinecke, se puede ver un rechazo a leyes universales y su consideración de unidades históricas, que eran totalidades, pero nunca universales.
65. *Ibidem*, p. 258. Es cierto que, si no de Marx mismo, sí es responsabilidad de los diversos "marxismos" habidos después de él el establecimiento de toda una serie de confusiones estructuradas en torno al hecho de no distinguir (o de no hacerlo suficientemente) entre las dos dimensiones fundamentales de dos de los términos más característicos del estudio de los desarrollos históricos heredado en gran medida de Hegel: racionalidad y necesidad. Que todo lo real es racional solo refleja la confianza en que la realidad histórica es comprensible y mantiene entre sus elementos unas relaciones que pueden ser explicadas desde un modelo lógico que subyace bajo ellas. En este sentido, el capitalismo es empíricamente racional, puesto que no carece de una determinada lógica interna. Pero desde un punto de vista ético-transcendental, es decir, en función de su mayor o menor contribución a la realización de los fines últimos de la vida humana, es profundamente irracional. En cuanto al término "necesidad" cabe decir algo similar. Si por necesidad (empírica) se entiende la capacidad interna de un sistema social de autorreproducirse manteniendo una identidad sistémica en medio de una gran cantidad de fenómenos cambiantes (lo cual, desde un punto de vista epistemológico, y en contra de lo afirmado por Popper, ofrece la posibilidad de emitir predicciones), el capitalismo es necesario en mayor o menor medida. Pero si por "necesario" entendemos la necesidad de que una acción liberadora ha de ser promovida con el fin de superar un estado de cosas existente, que niega o bloquea claramente la reproducción y la realización de la vida humana, entonces dicha acción es necesaria.

la diversidad individual, que a su vez injustificadamente se le vincula con diversidad de opiniones, fines y propósitos<sup>66</sup>.

De forma similar, Isaiah Berlin también critica el historicismo, porque, al afirmar el determinismo histórico, soslaya la importancia y el significado de la acción humana responsable. El determinismo histórico no se puede probar, pero, si es real, se movería en contra de la ética de la libertad. Este es el centro de la crítica de Berlin en contra de la idea de inevitabilidad histórica contenida en la faceta quiliástica del historicismo, que, al afirmar un fin redencionista de la historia, cualitativamente superior en su totalidad a todas las épocas pasadas, teorías de la historia como el marxismo terminan por deducir la realidad del proceso histórico de una teoría metafísica cuestionable<sup>67</sup>.

Por otra parte, dentro del campo de la investigación historiográfica actual, los historiadores se han ido alejando de las filosofías sustantivas de la historia y han optado por una conceptualización de la historia basada en la

reconstrucción de los hechos y los procesos ocurridos, a partir de modelos, esquemas, categorías y constructos teóricos, cuya función básica es seleccionar y ordenar la complejidad de los objetos, con el fin de comprenderlos o explicarlos<sup>68</sup>. En esta línea, el objeto y la tarea de la investigación historiográfica se ha entendido de dos maneras diferentes: por un lado, está la que sostiene que la historiografía tiene como fin el conocimiento o comprensión de lo individual, del acontecimiento singular, para captar su sentido o significado. Por otro, está la corriente de tonos neopositivistas, para la cual la investigación histórica tiene como objeto la indagación en el proceso histórico, tomado en su conjunto o en el interior de procesos más particulares, de tendencias generales enunciadas en forma de leyes causales, leyes de la historia, que expliquen el curso que ha seguido dicho proceso.

En la primera corriente, el problema que se abre es el de la vinculación entre sí de los distintos acontecimientos singulares de manera que adquieran sentido o significado más allá

66. K. Popper, *La miseria del historicismo*, op. cit., p. 159. Esta es una operación que pertenece al núcleo más tradicional del pensamiento conservador que, según Habermas, estima como imposible la superación del pluralismo metodológico, en el plano superior de una cosmovisión social racionalmente compartida. Que la perspectiva de la discusión exija siempre una apertura crítica no implica que tiene que permanecer atada a la mera individualidad, a no ser que, como en el caso de Popper, se introduzca injustificadamente una pluralidad social basada en una irrefragable diversidad de intereses previamente presentados como *inconmensurables* entre sí. Se caería así en un historicismo de signo contrario, pues se estaría dando por supuesto que el capitalismo y la organización liberal de la vida social refleja una etapa ya insuperable en la evolución de la racionalidad humana, en un planteamiento similar al de F. Fukuyama.

67. I. Berlin, "La inevitabilidad histórica", en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1988, pp. 175-176. Es por un punto de vista ético por lo que Berlin rechaza el determinismo histórico, ya que excluye la idea de responsabilidad personal y de libertad, pero no porque pretenda reducir los acontecimientos históricos a meros actos individuales o a las proezas de grandes personajes. Berlin puede aceptar algunas leyes y estructuras que dejen margen a la acción libre de los individuos. Por otra parte, el determinismo histórico en el marxismo fue una cuestión muy debatida a lo largo del siglo pasado, pero más que en Marx, la interpretación determinista de la historia ("historicismo") en el marxismo, que critica Berlin (y Popper), habría comenzado a fraguarse entre algunos marxistas de la Segunda Internacional que, aunando la teoría de los factores y la relación causalista-mecánica de la infraestructura con la superestructura abrieron el camino a una interpretación del determinismo económico como "determinismo histórico" e incluso como "fatalismo". Cf. E. Bernstein, *Socialismo teórico y socialismo práctico*, Buenos Aires, Claridad, 1966, p. 17; Alvin Gouldner, *Los dos marxismos*, Madrid, Alianza Universidad, 1989, pp. 315 y ss.

68. C. Yturbe, "El conocimiento histórico", en M. Reyes Mate (editor), *Filosofía de la historia*, Madrid, Trotta-CSIC, 1993, pp. 205-208.

de su singularidad. En la segunda, el problema es aclarar qué analogía o qué diferencias existen entre “leyes” de la historia y las leyes de las ciencias naturales. Desde la perspectiva de la primera, la historiografía sería esencialmente una narración, y como tal sería más afín al arte o la literatura que al conocimiento científico<sup>69</sup>. Para la segunda, la historiografía se presentará como ciencia, tal vez una ciencia *sui generis*, pero siempre con aspiraciones no puramente narrativas<sup>70</sup>.

En la actualidad, como consecuencia del *giro lingüístico*, estas investigaciones epistemológicas culminan en el análisis del lenguaje y del discurso, en la semiótica de los conceptos de tiempo<sup>71</sup> y en el análisis de las estructuras narrativas, es decir, literario- históricas<sup>72</sup>. El complemento de estas investigaciones son los análisis de la memoria histórica, de las culturas de la memoria, contemporáneas y pasadas.

### 3. Las posibilidades de una filosofía sustantiva y crítica de la historia hoy

Estamos, pues, en un contexto sociocultural donde hay un rechazo a las grandes construcciones filosóficas de la historia, y que se puede explicar por diversos motivos. Sin embargo, esta crítica generalizada a cualquier tipo de filosofía de la historia conlleva el peligro de caer en dos errores: uno, el de confundir bajo la expresión única “filosofía de la historia”, una pluralidad en realidad contradictoria de “filosofías de la historia”; y dos, la de inscribirse, para fundamentar la crítica a la “filosofía de la historia”, en una posición filosófica determinada, ya sea desde el vitalismo nietzscheano,

la fenomenología de Heidegger, la hermenéutica o el neopragmatismo, que hace imposible toda labor científica en el campo de lo social y toda visión ética acerca de la política y la historia, que oriente su transformación en un sentido liberador<sup>73</sup>.

Respecto al primer error, hay que señalar que no todas las filosofías de la historia (por lo menos las que se denominan “sustantivas” o “especulativas”) se pueden homologar y agrupar en una sola categoría. Incluso, dentro de las mismas filosofías ilustradas de la historia, hay diferencias importantes que permiten distinguir con nitidez distintas concepciones de la historia. Por ejemplo, dentro del idealismo alemán, la filosofía hegeliana de la historia presenta diferencias importantes con las filosofías de la historia de Kant y Fichte, y algunas de las tesis de estos autores son rescatables y valiosas para conformar un pensamiento crítico en la actualidad. Y a pesar de la deuda de Marx con la dialéctica hegeliana, no se puede decir sin más que su teoría de la historia sea una mera reproducción materialista de la visión hegeliana de la historia.

Ciertamente todas las filosofías surgidas en el seno de la modernidad ilustrada comparten algunas características comunes que hoy están en quiebra (eurocentrismo, visión teleológica de la historia, idea de un progreso siempre ascendente, confianza en el desarrollo científico-técnico como base para la humanización y el logro de la felicidad de todos los seres humanos, entre otras), pero también presentan diferencias, que son importantes considerar para no caer en simplismos. No se puede

69. A. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge University Press, 1965 [traducción castellana por E. Bustos, *Narración e historia*, Barcelona, Paidós, 1989]; M. White, *Philosophy and Historical Understanding*, Westport, Greenwood Press, 1965; P. Ricoeur, *Tiempo y narración*, Madrid, Cristiandad, 1983.

70. Por ejemplo, C. Hempel, “La función de las leyes generales en la historia”, en *La explicación científica*, Buenos Aires, Paidós, 1979.

71. R. Koselleck, *Tiempo pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, op. cit.

72. Geoffrey Rogers, *The History and The Narrative Reader*, London, Routledge, 2001; Frank Ankersmit y Hans Kellner (eds.), *A New Philosophy of History*, Chicago y Londres, 1995; P. Ricoeur, *Tiempo y narración*, México, Siglo XXI Editores, 2004.

73. L. Ferry, *Filosofía política. El sistema de las filosofías de la historia*, op. cit., p. 12.

meter en un mismo costal a todas las filosofías de la historia e impugnarlas por igual, generalizando así la crítica a un tipo de filosofías de la historia a toda posible filosofía de la historia de carácter sustantivo, invalidando *a priori* la posibilidad de una reflexión racional y crítica del actual curso de la historia de la humanidad y de su sentido<sup>74</sup>. Por lo menos sigue siendo válido rescatar el potencial emancipador de la razón moderna. El impulso filosófico-moral inherente a la filosofía clásica de la historia, así como su característico interés práctico en la constitución y supervivencia de sujetos racionales capaces de crear y mantener relaciones simétricas de vida y acción no han perdido en modo alguno actualidad. Por eso una teoría crítica de la sociedad y de la historia que pretenda ser fiel a los estándares contemporáneos de racionalidad haría bien en asumir este legado de la filosofía clásica de la historia, deshaciéndose, por supuesto, de sus teoremas problemáticos y conservando su interés práctico-emancipador en formas racionales de vida que permitan la constitución y supervivencia de sujetos libres y solidarios

no solo en el orden local, sino también en el orden mundial<sup>75</sup>.

La mayoría de las críticas a las representaciones ideológicas de la historia, sostenidas desde concepciones teleológico-metafísicas ya superadas, han asumido, por ejemplo, lecturas deterministas de Marx y lecturas especulativas y necesarias de Hegel, que hoy no son precisamente reconocidas por los estudios contemporáneos de Hegel y Marx<sup>76</sup>. La filosofía de Hegel ha vuelto a ocupar un lugar relevante en el marco de la discusión contemporánea —un escenario hasta hace poco dominado por la filosofía kantiana—, especialmente por la vigencia que sus teorías han adquirido, principalmente, en el terreno de la filosofía práctica. Su particular concepción de la libertad y su noción del “reconocimiento” han sido recuperadas como fuente de inspiración para teorías políticas alternativas. Incluso la *Ciencia de la Lógica* considerada hasta hace pocos años por muchos como una deficiente metafísica —entre otras cosas debido a las dificultades de interpretación

74. Algunos autores reprochan, con razón, a la crítica común de la concepción moderna de la filosofía de la historia, que no haya tomado en cuenta que la idea del “progreso hacia lo mejor” no fue formulada en un sentido empírico-descriptivo, sino con una intención moral. Este es el punto de partida de la filosofía de la historia de Kant, que intenta al menos abrir una perspectiva posible de esperanza, sin la cual sería absurdo esforzarse por incrementar la moralidad. Kant no elabora un “metarrelato”, sino que analiza la cuestión de si la lucha por la justicia y la paz que estamos obligados moralmente a entablar tiene posibilidades de éxito a la vista del curso violento que hasta ahora han tomado las cosas. Véase, en este sentido, el texto de Gregor Sauerwald, “Kant resucitado. Junto a un renacimiento de Hegel en las últimas generaciones de la Teoría Crítica. Por la necesidad de apostar a la idea de un progreso moral y a la utopía de una sociedad cosmopolita pluralista de derecho”, en *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, Revista anual de la Unidad de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas, INCIHUSA-CONICET / Mendoza, vol. 13, n.º 1, julio 2011, pp. 79–89. La actualidad de esta postura consiste en que las crisis y los conflictos actuales, así como las experiencias de injusticia, vuelven acuciante la cuestión del sentido de la historia. Con estas exigencias de sentido se intenta paliar la circunstancia de que no podemos disponer del curso histórico en su totalidad, basados en la convicción de que el tratamiento filosófico de este tipo de preguntas consigue ir, también hoy, más allá de lo meramente dado en el momento presente.
75. Boaventura de Sousa Santos, por ejemplo, plantea una “teoría crítica posmoderna” que asume la crítica posmoderna a la modernidad occidental, pero que a la vez rescata el potencial emancipador y crítico de esta misma modernidad. Para este fin, de Sousa Santos distingue entre una “posmodernidad celebratoria” de una posmodernidad de oposición”. Véase B de Sousa Santos, “Sobre el posmodernismo de oposición”, en *El milenio huérfano*, op. cit., pp. 35-51.
76. A. MacIntyre, *Hegel: A Collection of Critical Essays*, University of Notre Dame, 1976; M. Inwood, *Hegel. Arguments of the Philosophers*, Routledge, 2002; R. Espinoza Lolos, *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado*, Madrid, Akal, 2016; E. Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, México, Siglo XXI, 1988; C. Mesa, *Emancipación frustrada. Sobre el concepto de historia en Marx*, op. cit.

que suscita—, comienza a despertar el interés de una relectura en el ámbito anglosajón en el que se consideraba que su destino estaba definitivamente cerrado<sup>77</sup>.

Mucho de lo que se ha destruido bajo el nombre de historicismo ha sido realmente una mala caricatura, o al menos un posible esbozo de la misma. Pero lo que es peor, el virulento ataque contra el historicismo pronto se cargó con un rechazo general a la historicidad como tal, en sus diversas modalidades<sup>78</sup>. Desde Husserl a Wittgenstein, los principales pensadores excluyeron la dimensión histórica de la realidad. Las descripciones “puras” de la fenomenología hacían abstracción de la historicidad de sus objetos. Heidegger explícitamente localizó su elevada historia del Ser, sus ocultamientos y esclarecimientos, muy por encima del polvo y ruido de la historia real. Los juegos del lenguaje de Wittgenstein frecuentemente parecen inmunes al tiempo y al cambio. El estructuralismo antihumanista de la década

de los sesenta y los argumentos nietzscheanos del posestructuralismo, después, vinieron a culminar toda esta saga antihistoria o de deshistorización de la realidad, que se había iniciado en la filosofía europea en las primeras décadas del siglo XX. Estas orientaciones eurocéntricas influyeron en el pensamiento latinoamericano con abordajes abstractos, formales y pretendidamente neutrales de los fenómenos sociales e históricos, ineficaces para pensar e iluminar una acción política crítica y liberadora, en el contexto de sociedades pobres, divididas y contrapuestas. Por esta razón, Ignacio Ellacuría sostenía que cualquier estudio de la persona o de cualquier otra realidad al margen de la historia se transforma en un estudio abstracto que no logra atinarle a su realidad plena. La historia no solo brinda un contexto para comprender o explicar las realidades sociales e históricas, sino también las constituye en su realidad y en su forma de funcionar y de ser<sup>79</sup>.

77. D. Brauer, “La filosofía de la historia de Hegel después del ‘final de la filosofía de la historia’”, en *Revista Electrónica de Estudios Hegelianos*, n.º 18, 2013.
78. J. G. Merquior, “Filosofía de la historia. Pensamientos sobre un posible renacimiento”, p. 76, en: [http://www.difusioncultural.uam.mx/casadeltiempo/98\\_mar\\_abr\\_2007/casa\\_del\\_tiempo\\_num98\\_74\\_80.pdf](http://www.difusioncultural.uam.mx/casadeltiempo/98_mar_abr_2007/casa_del_tiempo_num98_74_80.pdf); I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit.; H. Samour, “Zubiri y el proyecto de filosofía de la liberación de Ignacio Ellacuría”, *Estudios Centroamericanos* (ECA), n.ºs 737-738, 2014; H. Samour, “El legado filosófico de Ignacio Ellacuría”, *Estudios Centroamericanos* (ECA), n.º 744, 2016. Que la realidad y el ser no están dados de una vez y para siempre, sino que se constituyen históricamente, en consonancia con el devenir del proceso histórico real, entendido como un proceso abierto y dinamizado por la praxis, es una de las tesis principales de la filosofía de la realidad histórica de Ignacio Ellacuría, inspirado en la metafísica de Zubiri, pero también por las filosofías de Hegel y Marx.
79. I. Ellacuría, “El objeto de la filosofía”, *Estudios Centroamericanos* (ECA), n.ºs 396-397, 1981. Esto lo ha ido ratificando la epistemología contemporánea de las ciencias sociales, especialmente en la obra de I. Wallerstein, G. Therborn, P. Bourdieu y J.C. Passeron, que han encontrado en la historia el punto de unificación de las ciencias sociales. El contexto, lejos de constituir un simple encuadre o un marco exterior de los fenómenos histórico-sociales, los constituye y los define intrínsecamente como tales, sea porque los explica (si no en términos causales, por lo menos como su condición de posibilidad), sea porque permite conferirles determinados significados. Es decir, el contexto desempeña un doble papel con respecto a los fenómenos históricos: 1) un *papel explicativo*, ya que toda acción o interacción social se explica no solo por factores subjetivos (como la intención, las motivaciones o las disposiciones de los actores sociales), sino también por su situación contextual que funciona como disparador o fuerza inhibitoria de los mismos, y 2) un *papel hermenéutico*, ya que permite el acceso a las claves de interpretación o del desciframiento correcto de los hechos considerados. Cf. J. C. Passeron, *Le raisonnement sociologique*, Paris, Nathan, 1991. Passeron no entiende el “contexto” como una especie de “telón de fondo” frente a la cual se desarrollarían los eventos histórico-sociales, sino como una forzosa inscripción en el tiempo y en el espacio que sería constitutiva de dichos eventos y de su inteligibilidad.

El segundo error en la crítica generalizada a la filosofía de la historia consiste en realizar una crítica radical desde una posición filosófica que hace imposible todo intento de conocer y transformar la historia en un sentido liberador y humanizador. Esto es lo que ocurre con la crítica postmoderna de la filosofía de la historia que, al cuestionar toda posibilidad de una fundamentación racional del conocimiento y de la acción, hace imposible la inteligibilidad misma de los procesos sociohistóricos y la apreciación ética de la política y de la historia misma<sup>80</sup>. Pero también esto sucede con la filosofía de la historia anglosajona actual, la denominada "filosofía analítica de la historia", que está preocupada principalmente por la posibilidad del conocimiento histórico apropiado y los fundamentos y limitaciones epistemológicas del ámbito histórico. Este es un tipo de filosofía que está sustentada en un ánimo escéptico con el significado de la propia historia y motivada por la intención de implicar la ilegitimidad de cualquier filosofía de la historia en su sentido sustantivo, a la cual se la considera por principio una elucubración "especulativa" espuria<sup>81</sup>.

En la actualidad, existe una creciente insatisfacción con estas posturas, y muchos comienzan a sospechar que proscribir a la filosofía de la historia, en tanto ejercicio reflexivo y crítico del proceso histórico, bien podría ser una actitud inadecuada e incomprensible en un momento de la historia donde hay una intersección paradójica entre

progreso científico-técnico y catástrofe social y humana en el seno mismo de la civilización del capital, que se manifiesta en el aumento de la desigualdad, la pobreza y la exclusión de grandes segmentos de la población mundial, y en la progresiva destrucción del medio ambiente<sup>82</sup>. Ciertamente, ha concluido la concepción de una historia entendida como un proceso único, evolutivo, teleológico, coherente hacia una meta, pero no la reflexión filosófica sobre y a partir de la historia con el fin de iluminar alternativas y soluciones a los problemas prácticos que surgen de los acontecimientos históricos, especialmente de los derivados de las situaciones catastróficas que emergen en cada época o en la propia época. Las críticas a la filosofía moderna de la historia no implican que la historia haya de quedar fuera del ámbito de los temas filosóficos legítimos. De aquí que hoy se plantee la necesidad de una filosofía de la historia después del "final la filosofía clásica de la historia", que no se reduzca a puros aspectos metodológicos, sino que tematice crítica y sustantivamente el proceso histórico real, pero con supuestos metafísicos y epistemológicos distintos a los del proyecto moderno. El mismo rechazo de ese proyecto, ejemplarizado en la filosofía de la historia de Hegel y en la de Marx, ha sacado a la luz otros problemas, de modo que el concepto "filosofía de la historia" pueda ser definido hoy de otra manera<sup>83</sup>. Hay varios aspectos que se pueden considerar para respaldar este esfuerzo.

80. H. Samour, "Postmodernidad y filosofía de la liberación", *A Parte Rei*, n.º 54, 2007, pp. 4 y ss. H. Samour, "El significado de la filosofía de la liberación hoy", en *Diálogo Filosófico*, n.º 65, mayo/agosto 2006. Los grandes problemas y las crisis que plantea la modernidad en un mundo globalizado son tan profundos y tan complejos que no pueden ser resueltos apelando únicamente al sentimiento, el relativismo, el disenso y las paradojas. Se hace necesario rescatar dos aspectos fundamentales de la modernidad ilustrada: la crítica racional a lo existente y la transformación de la praxis desde y a partir de lo sabido racionalmente, independientemente de si la racionalidad que se pretende introducir en el proceso histórico sea el producto de una razón condicionada y limitada, sin garantías transcendentales y sin certezas definitivas.

81. J. G. Merquior, "Filosofía de la historia. Pensamientos sobre un posible renacimiento", *op. cit.*, p. 74.

82. I. Ellacuría, "El desafío de las mayorías pobres", *Estudios Centroamericanos* (ECA), n.º 493-494, 1989.

83. J. Rohbeck, "Por una filosofía crítica de la historia", *ISEGORÍA*, n.º 36, enero-junio, 2007, pp. 63-79

#### 4. Aspectos relevantes de una filosofía crítica de la historia actual

En primer lugar, hay que apuntar que la globalización, con todas sus asimetrías, contradicciones y patologías de todo tipo, ha posibilitado la unificación fáctica de la humanidad, dando lugar a un genuino proceso histórico de carácter mundial, a una real "historia universal", aunque estructurada y dinamizada de forma distinta a la que mistificadamente ha sido conceptualizada por la filosofía moderna de la historia y el neoliberalismo contemporáneo, bajo los parámetros del eurocentrismo. Hoy se reconoce el hecho de que el nexo práctico de acción se ha vuelto global y, por tanto, la historia mundial se ha vuelto real. Solo que la historia universal ya no significa el desfile triunfal de la civilización europea, sino la *vinculación contradictoria, asimétrica y excluyente* entre diversas culturas y pueblos, bajo la hegemonía de un capital financiero de alcance planetario, flexible, tecnológico, especulativo e inmaterial, que actúa cada vez más fuera de todo control político y financiero de carácter democrático<sup>84</sup>. Esto ha hecho que los historiadores, en la actualidad, vean en la historia universal un enfoque legítimo y particular cuyo objeto son los nexos de acción que se extienden por espacios amplios de la sociedad mundial<sup>85</sup>, lo cual representa

un punto de partida relevante para motivar una nueva reflexión filosófica sobre la historia en su conjunto.

En segundo lugar, una filosofía crítica de la historia hoy debe partir de la negatividad que caracteriza el curso histórico actual e iluminar soluciones viables que permitan cambiar las condiciones actuales de acuerdo a criterios éticos. Para hacer esto hay que poner en cuestión la presunta linealidad de la historia y su presunto final, a fin de pensar la historia como un proceso más complejo y abierto. Esto no significa abandonar la idea de continuidad histórica. No debemos pensar la historia como un progreso lineal ascendente, pero sí como un estricto proceso en el que se pueden concebir y realizar distintas posibilidades para modificar el curso histórico en una dirección emancipadora del ser humano<sup>86</sup>. La cuestión no es quebrar la continuidad, para solo quedarnos en un análisis sincrónico y pretender comenzar de cero, sino trazar líneas alternativas de acción para ir superando procesualmente el "mal común" dominante en la civilización del capital y promover la construcción histórica de una nueva civilización, ya no regida por las leyes del capital, que incluya a todos en sus beneficios, garantice de modo estable la satisfacción de las necesidades básicas y haga posible las fuentes comunes

84. O. Ianni, *La sociedad global*, México, Siglo XXI, 1998, p. 101. M.ª José Fariñas Dulce, *Mercado sin ciudadanía. Las falacias de la globalización neoliberal*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, p. 39; J. García Roca, "Globalización económica y solidaridad humana", en Foro Ignacio Ellacuría, *La globalización y sus excluidos*, Verbo Divino, Navarra, 2002, pp. 110 y ss.

85. Gangolf Hubinger, Jürgen Osterhammel, Erich Pelzer (ed.), *La historia universal y la historia nacional. Ernst Schulin en su 65 cumpleaños*, Friburgo, Rombach, 1994, pp. 345-361; A. González, "Orden mundial y liberación", *Estudios Centroamericanos (ECA)*, n.º 549, 1994. La sociedad mundial actual es un hecho bruto, que no es en principio nada positivo ni mucho menos la realización de la utopía de la sociedad mundial propugnada por el pensamiento ilustrado europeo, si es que la analizamos y la enjuicamos desde la perspectiva de las víctimas de las estructuras y procesos del orden global dominante. Es una sociedad que se ha logrado a costa de los recursos, de la dignidad, los derechos y las culturas de los pueblos más débiles.

86. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., pp. 492 y ss. El proceso histórico tiene tres momentos estructurales: el *momento constituyente*, que constituye la forma de estar en la realidad del ser humano o de todo un grupo humano en una situación concreta; el *momento continuante* por el cual lo recibido en la tradición es asumido y transformado; y el *momento progresiente* por el cual, lo recibido y transformado de la tradición es impulsado hacia adelante en la medida que sirve de base para la apropiación de posibilidades de reproducción y realización de la vida humana. El proceso histórico, por su propia estructura de transmisión tradente (Zubiri), empuja hacia adelante y lleva al cambio, aunque no necesariamente para lo mejor..

de desarrollo personal y las posibilidades de personalización<sup>87</sup>. Esta reflexión sobre las posibilidades ofrecidas en cada momento, así como sobre las que han sido apropiadas y las que han sido desechadas, puede servir para iluminar diversas acciones, tanto de resistencia como de emancipación, en diferentes contextos de la realidad histórica<sup>88</sup>.

Esta consideración de combinar las dimensiones diacrónica y sincrónica de la historia mundial lleva a plantear la cuestión del fin o sentido del proceso histórico (lo que se ha denominado teleología), asumiendo especialmente la experiencia histórica de la *contingencia y la finitud humana*<sup>89</sup>, por la cual sabemos que la historia considerada en su totalidad se sustrae a la planificación humana, siendo conscientes a la vez de que no hay instancias suprahistóricas que aseguren un final feliz del curso histórico. Los seres humanos no pueden prever qué consecuencias tendrán sus acciones dentro del proceso histórico. Los horrores del siglo XX y los efectos

perversos de la modernidad eurocéntrica capitalista y la colonialidad vinculada intrínsecamente a su despliegue histórico, con todo lo que eso ha implicado de asimetrías, dominación, exclusión y violencia colectiva, junto con la extensión del sufrimiento humano en la época actual, llevan a concluir que debemos despedirnos de la ilusión de que podemos hacer la historia según nuestra voluntad y de que es posible pensar en un futuro garantizado. No hay nada que nos garantice que el futuro será mejor, porque no existe una legalidad o necesidad histórica inexorable que determine fijamente el curso de la historia hacia una dirección determinada<sup>90</sup>. El futuro está abierto y no existe un guion predeterminado de la historia que los sujetos y los grupos sociales tienen que representar en el terreno de sus prácticas colectivas<sup>91</sup>.

Aunque en conjunto la historia no es planificable ni dominable, en cada momento se abren unos espacios definidos para intervenir en el curso de la historia. Para esto hacen falta unos criterios éticos que orienten el compor-

87. H. Samour, "El mal común y la crítica de la civilización del capital en Ignacio Ellacuría", *Estudios Centroamericanos* (ECA), n.º 732, enero-marzo 2013, pp. 7-18.

88. Sobre el concepto de posibilidad histórica, véase I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., pp. 519 y ss.; I. Ellacuría, "El sujeto de la historia", en *Cursos universitarios*, UCA Editores, San Salvador, 2009, pp. 311 y ss. No con cualquier cosa puede hacerse cualquier otra; solo transformando real y escalonadamente las condiciones dadas, se da lugar a la posibilidad activa. Para su realización, un requisito previo es que haya una anticipación libre de futuro desde el que se determine su realidad. Se requieren de todas las condiciones para que algo posible sea real, pero de estas, algunas las pone el sujeto por opción.

89. R. Koselleck y H.G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 85.

90. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, op. cit., p. 575. La necesidad histórica se presenta como azarosidad, la cual no surge exclusivamente de las posibles intervenciones de la libertad humana en los determinismos de la historia, sino de la pluralidad de elementos y fuerzas que en ella concurren. La incalculabilidad e imprevisibilidad de la historia no prueban de que la historia sea el reino de la libertad, sino tan solo de su complejidad, que todavía no somos capaces de dominar colectivamente. Por esta razón los procesos históricos no pueden equipararse con los procesos físico-naturales. El conjunto de las fuerzas históricas, caracterizadas por su diversidad cualitativa, por su carácter procesual que va incorporando las transformaciones logradas, por la multiplicidad de elementos concurrentes, por la presencia de elementos de libertad, hace que la historia sea necesariamente azarosa. Y este carácter azaroso, de indeterminación, no se elimina aun en el hipotético caso de que el proceso histórico estuviese dirigido racionalmente por fuerzas reflexivamente liberadoras y creadoras, ya que tal intervención implica una serie de elementos inmanejables, a la vez que una serie de efectos secundarios, que se introducen en el proceso más allá de las intenciones y de la racionalidad que se pretende introducir en su seno. Por esta razón, el análisis histórico tiene que ser creativo y no subsumirlo dentro de los parámetros epistemológicos de las ciencias naturales. Basta que las circunstancias coyunturales sufran un cambio relevante para que las leyes históricas o los esquemas interpretativos y proyectivos experimenten, asimismo, cambios importantes.

91. H. Samour, "Marxismo en tiempos de globalización", *Realidad*, n.º 115, 2008, p. 79.

tamiento práctico de las personas y de los colectivos sociales en una dirección emancipadora. Esta dimensión normativa de la filosofía de la historia se identifica ante todo con la utopía, que expone la meta de acuerdo con la cual hay que juzgar los acontecimientos del pasado y del presente y orientar las acciones del futuro, a través del discernimiento de las posibilidades reales de emancipación en una situación concreta<sup>92</sup>. Una utopía operante y no escapista tiende a negar lo injusto del orden imperante, y puede constituirse así por negación en una crítica a las ideologías que legitiman el orden dominante<sup>93</sup>.

Pero este "deber ser lejano" de la utopía, no debe bloquear el esfuerzo de determinar el "deber ser" actual a partir de lo que sea realmente posible. Un "debería ser" que no parta de las posibilidades reales en una situación histórica concreta no es más que un "posible puramente formal"<sup>94</sup>. En la crítica al orden vigente, hay que evitar una postura subjetiva que se expresaría en el intento de vincular la crítica a intenciones meramente utópicas, y vincularla estrechamente al análisis de la objetividad social, con el fin de identificar las posibilidades reales de una sociedad, ocultas en la objetividad petrificada de lo meramente dado, realizando así una crítica normativa inmanente. El supuesto fundamental para ejercer la crítica social de esta forma es saber que no basta investigar las política, la moral y la emancipación tal como aparecen en una sociedad determinada, sino hacerlo en el contexto de la

*producción de la sociedad*, que implica reconocer que la objetividad social es esencialmente una objetividad histórica, la cual se está continuamente rehaciendo por la praxis opcional de los individuos y los colectivos sociales, y que, por tanto, dicha objetividad es siempre más de lo que se muestra en su configuración presente. En este sentido, es necesario partir de aquello que estaría por detrás de las apariencias de la propia sociedad actual, que sería su contexto de producción, para captar sus posibilidades reales de ser otra cosa distinta<sup>95</sup>.

Finalmente, sobre la cuestión del sujeto de la historia, hay que rechazar de entrada la hipótesis histórica, ya sea como transcendencia de la Providencia con presencia y libertad, como transcendencia del Espíritu absoluto y de la Razón, porque lo real tiene que ser racional, o como afirmación y expansión de cualquier entidad abstracta ("la clase", "el partido", "la patria", etc.) que suplante mistificadamente la praxis opcional de los seres humanos de carne y hueso. El reconocimiento del proceso histórico como un proceso estructural, que incluye como momento suyo no solo elementos subjetivos, sino sujetos personales múltiples (por lo cual podemos hablar estrictamente de un subsistema personal dentro de la estructura de la realidad histórica), sitúa el problema del sujeto de la historia en su lugar adecuado<sup>96</sup>. El planteamiento en términos estructurales no permite hablar de un sujeto que estuviera fuera del proceso histórico. Los sujetos de la historia siempre serán intrahistóricos y condicionados,

92. H. Cerutti Gulberg, *Utopía es compromiso y tarea responsable*, México, Colegio de Estudios Científicos y Tecnológicos del Estado de Monterrey, 2010.

93. I. Ellacuría, "Ideología e inteligencia", en *Cursos universitarios*, op. cit., p. 374.

94. I. Ellacuría, "El sujeto de la historia", op. cit., p. 319.

95. G. Leyva (editor), *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*, México, Anthropos-Universidad Autónoma Metropolitana, 2005, p. 425 y ss.

96. I. Ellacuría, "El sujeto de la historia", op. cit., p. 284 y ss. A diferencia de la concepción clásica de la estructura sociohistórica que solo incluye la economía, la política y la cultura, Ellacuría incluye, además, el subsistema personal y el subsistema de la naturaleza, con el fin de destacar que la estructura histórica no solo tiene elementos subjetivos, sino un componente personal (personas y grupos de personas), con entidad propia y con autonomía suficiente para superar los condicionamientos de los otros subsistemas. Por otra parte, al destacar explícitamente el subsistema de la naturaleza, como parte de la estructura histórica, quiere mostrar que la historia tiene una base natural-material que condiciona en todo momento la marcha del proceso histórico, lo cual es un aspecto relevante si consideramos la destrucción de la naturaleza en el curso actual de la historia.

aunque esto no obsta a que puedan llegar a constituirse de alguna manera en sujetos autores determinantes del curso histórico en un espacio y tiempo definido.

Al desaparecer toda posibilidad de apelar a un único sujeto metafísico trascendente, se modifican los parámetros para definir hoy lo que debe ser una praxis liberadora o práctica política transformadora: se multiplican los temas (género, cultura, educación, etnia, identidad, medio ambiente, identidad sexual) y los sujetos de la acción política liberadora, que durante más de un siglo estuvieron subordinados o invisibilizados frente a lo que se consideraba la contradicción principal en la política socialista. De igual forma, se niega la posibilidad de apelar a un punto privilegiado epistemológico y político para determinar de antemano, desde una supuesta verdad ya dada de la historia y de su sentido, cuáles deben ser las acciones, posiciones y sujetos “correctos”, y cuáles son los “desviados” o incorrectos<sup>97</sup>.

Un pensamiento crítico actual tiene que reflexionar hoy especialmente sobre los temas de clase social, identidad cultural y género. Por ejemplo, la categoría ‘clase social’ ya no puede ser abordada de manera profunda si no se va más allá de las categorías sociológicas clásicas. Una gran parte de la población del planeta no forma parte del “sistema-mundo” del capitalismo neoliberal, sino que están fuera de la dialéctica de capital y trabajo y sobreviven precariamente como excluidos o población sobrante; una exclusión que se expresa también en términos de cultura, en un sentido étnico y civilizatorio: “Las y los pobres y excluidos/as tienen —en su mayoría— tez oscura y sexo femenino”<sup>98</sup>. El “colonia-

lismo” o la “colonialidad” ha transformado el significado de esos tres temas. A nivel económico, significa “globalización neoliberal” (con todo lo que implica de empobrecimiento masivo, hambre, exclusión y destrucción del planeta). A nivel cultural y civilizatorio, significa “etnocentrismo”, imperialismo cultural”, “racismo”. Y en clave de género, significa “patriarcado”, “machismo”, “sexismo”, “androcentrismo”<sup>99</sup>.

Una reflexión filosófica crítica de la historia debe considerar articuladamente estos tres campos principales de subordinación, dominación y violencia estructural que caracterizan el curso actual de la historia mundial, y empezar a trazar líneas de acciones emancipadoras, según las posibilidades reales, en los diferentes contextos de la realidad histórica. Para ello se deben analizar los procesos y las dinámicas políticas, sociales y culturales de las múltiples formas de resistencia que se manifiestan en contra del discurso y las prácticas uniformadoras de la modernidad capitalista global, así como las posibilidades históricas que esos procesos abren en una dirección emancipadora, superadora de la negatividad histórica. No se trata de proyectar *a priori* un horizonte normativo ni partir de discursos filosóficos con pretensiones universalistas, sino de elaborar interculturalmente una teoría y una normatividad desde un acompañamiento y un compromiso con las acciones de resistencia y de emancipación que emergen en cada contexto o situación concreta. Como decía Ignacio Ellacuría, una reflexión filosófica de carácter crítico y liberador solo puede ser eficaz desde su encarnación en praxis liberadoras, que en principio son independientes de ella<sup>100</sup>.

97. E. Lander, “Marxismo, eurocentrismo y colonialismo”, en A. Borón, J. Amadeo, S. González (compiladores), en *La teoría marxista hoy*, Buenos Aires, CLACSO, 2006, pp. 236 y ss.

98. J. Estermann, “Colonialidad, descolonización e interculturalidad”, *op. cit.*, p. 9.

99. *Ibidem*.

100. I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, en *Veinte de años de historia en El Salvador*, San Salvador, UCA Editores, p.112. Para Ellacuría, no es solo que la filosofía deba adscribirse críticamente “a los momentos liberadores” de la praxis histórica para poder contribuir *ex officio* a la liberación, sino que la filosofía se vería beneficiada de esa encarnación deliberada como filosofía. “La praxis liberadora es principio no solo de corrección ética, sino de creatividad, siempre que se participe en ella con calidad e intensidad teóricas y con distancia crítica”.