

La venganza del esclavo. Algunas apreciaciones sobre la relación Filosofía-Historia

◆ *Alberto Pérez*

La historia se encarga todo el tiempo de mostrarnos que las cosas no fueron siempre como hoy. Tratando de aprender de esta actitud cognitiva me gustaría revisar una serie de momentos de la relación entre historia y filosofía. Todavía en nuestra comunidad de historiadores suele hacerse oír la desactualizada queja por la penetración en el campo historiográfico de las competencias conceptuales de cuerpos de conocimientos vecinos. Aun cuando estas reticencias, cada vez más marginales, no producen ningún efecto especialmente perturbador de modo que se rechace el ingreso de unas disciplinas en el campo de otras, sin embargo, puede intentarse con provecho revisar algunas transformaciones propias de la relación entre historia y filosofía, procurando relevar algunas de las características de esta relación históricamente constituida y que, como veremos, rompe cualquier expectativa de existencia de un campo disciplinario químicamente puro. Trataré de dibujar cinco escenarios característicos del desarrollo de esta relación. Desde la consolidación de la posición de la burguesía como protagonista de la sociedad capitalista se pone en marcha un proceso de discusión intelectual en el que la posición de la Historia en el contexto de los saberes racionales es constantemente redefinida. Es en este juego de oscilaciones que quiero atender a la particular conexión que se establece entre Historia y Filosofía en diversas coyunturas.

◆ Docente e investigador de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata.

1

El punto de partida podría ser una búsqueda en la intrincada selva de transformaciones que pensamos como modernidad, donde puede reconocerse con éxito el surgimiento de un modelo de racionalidad característico del período moderno, a partir del cual se discuten las distintas problemáticas de los campos particulares del saber. En ese contexto, sin duda, las ciencias naturales fueron las primeras en romper la tutela secular que ejerció sobre ellas la teología y, rápidamente, a través de la revolución galileano-cartesiana se habilitó la autonomía de la ciencia y la filosofía modernas. La tarea de la emancipación de la historia como disciplina autónoma supone otro ritmo de transformaciones y otro tipo de problemas que de todos modos tendrá como base la experiencia de la constitución de autonomía seguida por la Física y la Filosofía.

La moderna razón, tanto física como filosófica, ya en el siglo XVII se plantea la búsqueda de los principios matemáticos, lógicos y formales que rigen el rumbo de los acontecimientos y la exploración de las funciones cognitivas del sujeto capaz de descomponer los problemas complejos en series más simples para su resolución y, acto seguido, a partir de ello, dominar la naturaleza para ponerla al servicio de los designios del hombre. Ahora bien, en el siglo XVIII la razón moderna toma otra fisonomía que va más allá de este afán abstracto y analítico, ya que entonces la razón es pensada como un asunto netamente humano vinculado a la sociedad y a su dinámica de cambio. Efectivamente, la razón pasa a convertirse, a partir de la ilustración francesa, en una fuerza real preñada de consecuencias políticas y sociales que pone un acento especial en la dimensión de la autoconciencia. En ese sentido Voltaire, que además es propagador de las ideas de Newton, difunde la noción de una razón ilustrada que le permitirá al hombre descubrir y realizar su papel en el desarrollo histórico y abrirse paso en el combate contra la oscuridad vigente en el orden social que debe ser reemplazada por un estado de cosas racional. La ilustración francesa es la primera en poner la razón moderna en el centro de la discusión social e intenta con la Enciclopedia de D'Alambert, Diderot y Condorcet, entre otros, una recopilación y sistematización del conocimiento que incluye la autoconciencia de la función política que todo conocimiento supone.

La razón ilustrada desliza entonces una doble consecuencia en el campo del proceso histórico. Por un lado, se hace tabla rasa del pasado con la doctrina del año cero de la república y, por otro, convierte a la filosofía ilustrada en vector impulsor del cambio histórico. En ambos aspectos se hace patente el mismo

principio: el proceso histórico está animado por una novedosa herramienta política que demuestra su capacidad al poner al antiguo régimen en entredicho en más de un terreno por las presiones que los cambios históricos encaminan contra sus instituciones más aberrantes. La filosofía ilustrada consagra el derecho de poner al mundo ante el tribunal de la razón; por su intermedio, la razón se integra al mundo social como una fuerza que debe pensarse integrada al proceso mismo de la historia. Esta transformación profunda de Europa pone a la filosofía ilustrada en una ubicación ideológica de mucha importancia y le hace jugar un papel fundamental en el establecimiento del canon racional de la contradictoria sociedad burguesa que termina estatuyendo los derechos del hombre y el ciudadano en forma universal y censitaria a la vez. El programa filosófico y la práctica política están unidos en la ilustración y el proceso histórico se instala como objeto privilegiado de reflexión.

2

A partir de la perspectiva ilustrada, el idealismo alemán llevó adelante una nueva articulación muy definida en la relación entre Filosofía e Historia que permite cuestionar la interpretación de la producción historiográfica, así como la lectura del sentido del proceso histórico. Kant es el que propone la posibilidad de una Filosofía de la Historia que abra las puertas a la superación de un tipo de producción historiográfica concentrada en la recopilación de meros acontecimientos aislados carentes de sentido alguno y que no hacen otra cosa que sumarse sin orden ni jerarquía al conocimiento disponible. La filosofía kantiana propone la perspectiva del progreso como categoría articuladora que unifique el campo de la historiografía y le permita reflexionar sistemáticamente sobre la humanidad como sujeto del acontecer histórico. Kant entonces, con su inicial inspiración newtoniana, muestra un enriquecido mapa de la complejidad de la razón moderna fundando la particularidad de los emprendimientos racionales en distintos territorios específicos a partir de la naturaleza universal del sujeto trascendental que aparece como base de la actividad racional. El impulso iluminista kantiano explica los términos en que la actividad racional cubre las posibilidades de consolidar producciones consistentes en los terrenos particulares de la física, el derecho y el arte. Amén de estos logros, puede pensarse la expansión de la actividad racional legítima justamente al campo disciplinario de una futura Filosofía de la Historia, en la que aquella razón convertida en fuerza real política y

social por los iluministas franceses deje pensar la formación del derecho como punto de partida para la regulación racional de la vida interna de las naciones y su proyección progresiva a las relaciones internacionales para constituir una federación de estados soberanos e independientes. Esta expansión triunfante de la moderna razón ilustrada a cada esfera que toca dejaría pensar la historia como una totalidad contradictoria en la que el género humano como sujeto conjunto desarrolle su esencia en el escenario real del tiempo histórico. La Historia Universal es para Kant el campo de la acreditación lenta y plausible de una paz perpetua para el género humano que irá ampliando los alcances del funcionamiento racional, verdadero eje de la esencia humana en despliegue.

Hegel será el encargado de convertir esta hipótesis posible en una convicción manifiesta desde la que llevar adelante la construcción de la Filosofía de la Historia como un campo especializado de la teoría racional, articulando la estructura completa del sistema filosófico hegeliano. Hegel emprenderá esta búsqueda dotando al nuevo campo disciplinario de la Filosofía de un abanico de categorías que constituirán la brújula conceptual con la que pensar el objeto propio de la Historia. Efectivamente, “totalidad”, “progreso”, “autoconciencia” y “libertad” son algunos de los índices más notorios del impulso programático hegeliano hacia la articulación teórica de la historia desde la filosofía. Por otra parte, el pensamiento hegeliano instala una transformación clave en el campo de la discusión racional al poner en marcha la noción moderna de dialéctica, intentando conectar la discusión filosófica con la realidad dinámica de la constitución de los estados nacionales de la Europa posrevolucionaria. La dialéctica, entonces, sirve a la tarea de recoger y desarrollar el programa universalista kantiano de la filosofía de la historia universal y también, para integrar la mirada particularista sobre la historia proveniente, sobre todo, de la vertiente romántica herderiana.

Efectivamente, además de la profundización y recomposición de varias temáticas universalistas kantianas, Hegel incorpora en su sistema la preocupación por el individuo, por las particularidades culturales que animan a cada pueblo y por la forma en que a su turno los distintos pueblos van aportando su marca irrepetible en la fisonomía histórica en la que se coagulan las expresiones del espíritu de los pueblos. El hemisferio romántico del pensamiento hegeliano concurre con el idealista para definir un universalismo espiritualista desde el que se explora el sentido de la historia universal.

El idealismo viene entonces a coronar un movimiento en el cual se apropia de aquella herramienta del cambio político social que fue la razón para los ilus-

trados y la convierte en el soporte de una disciplina filosófica desde la que se proyecta un impulso especulativo que ilumina el sentido del proceso histórico, la clave de la Historia Universal. Ahora bien, el precio de este aporte es bien claro: la filosofía es la que provee el concepto de razón a partir del cual se articula el desciframiento del sentido del proceso histórico; en esta etapa triunfante, el idealismo espiritualista hegeliano se siente pujante para emprender el proyecto de tutela de una disciplina histórica, informándola del alcance de miras que puede tener y dándole fundamentación al aparato categorial articulador del conocimiento histórico. La dialéctica hegeliana diseña un modelo de totalidad histórica en el que se integran las categorías de sujeto, progreso, libertad, espíritu, autoconciencia, etc., consagrando la posición rectora de la Filosofía sobre la Historia, un verdadero imperialismo de la una sobre la otra o, para no sonar anacrónico y decirlo con los sonidos de la retórica hegeliana, un escenario en el que la Filosofía se convierte en el amo del sentido último de la historia y la Historia en el esclavo que debe lidiar con el conocimiento del material empírico para incorporarlo al gran cuadro interpretativo que la Filosofía construye con certeza hasta el presente histórico en el que reflexiona.

3

El tercer escenario lo representa el materialismo histórico, que pone en juego un cuestionamiento de la herencia filosófica pero bajo la forma de una recomposición sintética muy particular. Recupera la dialéctica y critica las figuras de la autoconciencia en términos de praxis y cambio social. Marx y Engels ponen en juego la perspectiva de un iluminismo radicalizado que se instala en la certeza del develamiento de la lógica de la revolución social y que abre nuevos horizontes al pensamiento crítico a partir de la detallada y rigurosa lectura de la matriz de funcionamiento del modo de producción capitalista. El cambio de paradigma que propone el materialismo dialéctico es el del reemplazo de la programática de la Filosofía de la Historia por una teoría empírica del proceso histórico en la que se ponen en acción las clases sociales como verdaderos protagonistas de la historia, dejando de lado las figuras del espíritu como construcciones relevantes.

El pensamiento y la praxis materialistas retomaron la visión de la totalidad dialéctica pero incorporando una lectura crítica de la ideología burguesa, por ejemplo, bajo la forma de la crítica de la economía política clásica, abriendo así, además, el capítulo de la comprensión de las condiciones necesarias para la ges-

tación del cambio social a partir del conflicto de clases. Ahora bien, no se podría hacer un balance provisorio de las relaciones entre materialismo e historia si no se destacaran al menos dos aspectos: por un lado, el abandono de los restos especulativos de la noción de totalidad provenientes del espiritualismo hegeliano a partir de las distinciones que introduce la crítica ideológica materialista y, por otro lado, la forma en que el materialismo impone un rumbo de problematización de los tratamientos históricos que permite elaborar una definición completamente empírica de la Historia. Si bien puede discutirse que lo haya logrado completamente, es cierto que el materialismo histórico del siglo XIX impulsó el ideal de depuración de los contenidos especulativos de la Historia pero, simultáneamente con ello, señaló un camino de salida de la Filosofía por vía de su realización práctica. El progreso ahora tiene una fórmula más rotunda que en el idealismo burgués: ahora, la revolución social puede acabar de una vez con la estructura inhumana de la sociedad capitalista; recién entonces comenzaría la verdadera historia humana en la que desaparecería la explotación del hombre por el hombre. En definitiva, en el desarrollo materialista de la Filosofía se vislumbra ya una importancia menguada de la Filosofía, o bien, un camino de emancipación de la historia que conduce fuera de los horizontes de la filosofía misma.

Marx y Engels, que no por casualidad fueron militantes políticos de robusta formación intelectual, proponen esta nueva articulación interdisciplinaria en la que la Historia intenta desprenderse del yugo especulativo que le ha impuesto la Filosofía habilitando un tratamiento rigurosamente empírico de la Historia y una reubicación de la Filosofía en el marco de la ideología de la sociedad burguesa. La Historia puede recuperar de la Filosofía la orientación teórica que propone la dialéctica pero, una vez escogido ese rumbo, el campo que se abre no es el de la teoría, sino el de la resolución práctica, a través de la revolución, de los problemas sociales que la Filosofía sólo se atreve a enunciar.

4

El cuarto escenario se presenta hacia fines del siglo XIX, ya que después de la disputa idealismo-materialismo, se abre otra línea de confrontación que resultará en una nueva configuración de la relación entre historia y filosofía, sólo que esta vez el horizonte de las perspectivas del progreso moderno se verá profundamente revisado por los embates de posiciones que podrían ser pensadas en conjunto como variantes que resisten, por distintas vías, la prioridad de la totalidad como

instancia explicativa. Pienso particularmente en el vitalismo nietzscheano y en el comprensivismo neokantiano que repensarán esta relación entre Filosofía e Historia.

Sin duda, el pesimismo cultural de Nietzsche es el que arremete con más intensidad contra las certezas del racionalismo moderno ya que, desde su trabajo filosófico, se pone en marcha una drástica modificación del proyecto iluminista. Nietzsche ve a la Filosofía de la Historia y a sus derivaciones como el intento fallido del proyecto kantiano. Para él, la tarea de la Filosofía tiene más que ver con el espíritu libre de la crítica que con la construcción de sistemas racionales desde los que interpretar la vida y junto con ella la moral, la religión, el conocimiento y, naturalmente, la historia. Desde su individualismo vitalista, Nietzsche construye una filosofía dirigida a criticar la cultura del presente como una fuerza declinante, colocándose en la perspectiva nihilista que trata de superar los valores consagrados en la sociedad europea y que da por tierra con las categorías construidas en las etapas afirmativas precedentes. Uno de los blancos de esta crítica es justamente la noción de progreso que, desde el optimismo racionalista, marca el rumbo que debería seguir la historia hacia la consagración de la esencia humana. Nietzsche pone en juego la noción del eterno retorno desde la que se piensa el devenir histórico como recurrencia sin sentido en la que la voluntad de poder va coagulando configuraciones vitales ante las que no es posible establecer preferencia valorativa alguna. Así como en tiempos de Hegel el mundo fue puesto ante el tribunal de la razón, Nietzsche inaugura un tiempo en el que la idea de “poder” enfrenta todas las formaciones reales y desde allí cuestiona su pertinencia. Podría decirse que Nietzsche incorpora la razón al curso caótico de la vida sustrayéndole toda prioridad sobre la interpretación de la historia. Nietzsche podría suscribir la noción consagrada de que todo lo racional es real, pero con la aclaración de que en tanto real, es una formación particular más en el huracán azaroso de la existencia. En Nietzsche, fuera de cualquier preocupación disciplinar, la relación Filosofía-Historia apunta a una liberación recíproca; la Filosofía no tiene nada que prescribirle a la Historia, salvo la certeza de que no hay certeza y, por su parte la Historia, ahora libre del tutor de la Filosofía, es completamente inútil para la vida, al menos en su forma presente. En cualquier caso, no hay perspectiva disciplinaria desde la que pueda sostenerse la expectativa de recuperar intelectualmente el sentido de la historia. La crítica de Nietzsche denuncia directamente la enfermedad histórica, la posición del hombre moderno sobrecultivado en la historia con una ambición erudita desligada de la vida y

proclama el remedio de lo ahistórico y lo suprahistórico en un giro vitalista que debería dejar atrás la decadencia de la cultura contemplativa envejecida y dar paso a su rejuvenecimiento.

La filosofía nietzscheana no tarda en propagar sus conclusiones a otros campos y podemos encontrar en la sociología de Weber un ejemplo interesante del abordaje de los conocimientos históricos con una mirada que reúne: el desplazamiento de la totalidad como objeto posible del discurso científico; la aceptación de la pluralidad valorativa nietzscheana; un rotundo rechazo de la noción de progreso como fetiche de los hombres cultos; y un afinado talante comprensivista desde el que descifrar el sentido histórico proveniente de la acción individual. Con su Sociología, Weber aborda las cuestiones centrales de la Teoría Social prescindiendo del recurso a la Filosofía de la Historia iluminista y abordando la explicación histórica desde los supuestos teóricos comprensivistas neokantianos con marcas de la influencia nietzscheana.

5

Hasta aquí hemos narrado de algún modo el apogeo y caída de la Filosofía como conocimiento rector del saber histórico, desarrollo característico de la fase de ascenso del proyecto racional moderno. En el siglo XX nos encontramos con otra configuración. La Filosofía que antaño se presentara como autopostulado amo en la articulación del conocimiento histórico, enfrenta un siglo en el que tiene delante a un esclavo autoconsciente de su relación con la Filosofía. Después de la consagración del carácter arbitrario y provisorio de la programática imperialista de la Filosofía sobre la Historia, en especial gracias a Nietzsche —aunque no sólo a él— el rumbo de la relación es ahora, en cierto sentido, el de la inversión o desarticulación del proyecto de la Filosofía de la Historia, sobre todo por la posición de la propia Filosofía que pierde su antigua autocerteza y apenas atina a presentarse como una caja de herramientas destinada a distinguir los verdaderos problemas de los falsos —a la manera wittgensteiniana— consolidando su desencanto imperialista. La Filosofía se encuentra programáticamente disminuida y orientada a convertirse en un surtidor de procedimientos analíticos y cognitivos antes que en un inspirador de modelos generales o estratégicos de orden social. Como ejemplo, puede pensarse en el trayecto que va desde el proyecto hermenéutico de Droysen, pasando por Gadamer hasta el giro lingüístico. Por otra parte, la recurrente presencia de la reflexión dialéctica sobre la totalidad

toma un giro marcadamente diferente que en el siglo XIX, abriendo una perspectiva metodológica con un fuerte distanciamiento de la práctica por lo que, por distintas vías, se va desarticulando la posibilidad de una culminación práctica para las aporías de la teoría. Podría decirse que ante la impotencia del amo, se abre el horizonte de la venganza del esclavo.

En este momento de flaqueza filosófica y de pujanza autoconsciente de la historia, hace su aparición un nuevo contrato de convivencia. Se puede tomar la filosofía de Foucault como un síntoma de esta situación en la que la Filosofía se ve obligada a descender al terreno de lo particular histórico en busca de prueba, evidencia o indicio de sus nociones generales como “razón” o “poder”, más aún, puede verse su producción teórica como señalamiento de nuevas historiografías posibles —sexualidad, locura, etc. Por supuesto que en el mismo sentido ya la obra de Benjamin, en su exploración de la superestructura de la sociedad capitalista europea, no dudaba en buscar en lo particular histórico el único terreno en el que pueden hacer pie los conceptos generales, desplegando desde los pasajes y los boulevares de París una lectura del desarrollo histórico en la que se hace audible la voz de los derrotados. Adorno ve culminar la historia de la metafísica occidental en Auschwitz imponiéndole a la Filosofía abrir los ojos a la historia para alcanzar una filosofía concreta, aquel ideal compartido con Benjamin.

Igualmente, desde la historiografía, se ve surgir una producción que dispone con soltura de la herencia filosófica con absoluta plasticidad, como es el caso de E. P. Thompson, quien en *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, aprovecha el estudio empírico de ese proceso para usarlo como banco de pruebas de la más importante batería de conceptos teóricos heredados del pasado imperialista de la Filosofía de la Historia; las nociones de proceso, conciencia, clase, sujeto, etc., son remodeladas en el laboratorio del investigador histórico y ponen a la teoría en trance de interrogación. Lo mismo podría decirse de Ginzburg y su microhistoria, que encuentra cómo localizar la totalidad en las configuraciones más diminutas y aparentemente insignificantes de la totalidad histórica produciendo el mismo rebote cuestionador sobre el desmembrado cuerpo de la filosofía. Creo que también debería agregarse a este paisaje otra formación que ya tiende a consolidarse, como es el caso de la historia intelectual que desde Quentin Skinner a Derrida, así como la historia conceptual de Koselleck, suponen un avance de la Historia sobre campos que habitualmente pertenecían a la Filosofía.

El recorrido que hemos propuesto desde la revolución galileano-copernicana al momento iluminista en el que la razón moderna se hace fuerza real para el cambio histórico y social; la instancia del idealismo hegeliano en que la Filosofía se atreve a la tutela programática sobre la Historia; la crítica materialista que convulsiona el canon de ambos saberes, poniéndolos de frente al sentido profundo de la praxis social; la piqueta crítica contra la noción dialéctica de totalidad; todos ellos son continentes problemáticos que enriquecen la complejidad actual de la relación que hemos tratado de pensar; en fin, creo que éste puede ser un itinerario significativo y el último momento de autoconciencia de la Historia, una configuración bastante próxima a la situación actual y, quizás, a la venidera.