

El estado de la cuestión

La filosofía de la historia ayer y hoy

Cirilo Flórez Miguel

0.— Esta reflexión sobre la filosofía de la historia ayer y hoy trata de presentar los avatares de esa disciplina desde los tiempos de Hegel (ayer) a nuestros días (hoy). Y toma como punto de partida la reflexión que Hegel hace sobre las distintas prácticas históricas o formas de hacer historia.

Hegel pone a la razón como la sustancia de la historia y como consecuencia de este planteamiento la filosofía de la historia posthegeliana se va a ir configurando en una serie de etapas que pueden establecerse de acuerdo con el modo como replanteen lo que Hegel denomina razón. En una primera etapa se someterá la razón a la vida; en una segunda etapa se destacará el elemento dinámico poniendo en primer plano la acción, que se interpretará desde distintas perspectivas. Veremos en un tercer momento (& 8) una confrontación radical entre sociología y filosofía de la historia como metarrelatos que aspiran a dominar el ámbito de las ciencias humanas. En una especie de fase intermedia veremos adquirir relevancia a la cotidianidad y como consecuencia de ello el acceso de las masas a la historia. Para entrar así en el siglo XX, en el que se replantea, con el positivismo, el carácter epistemológico de la historia, que después de importantes polémicas acaba recuperando su dimensión narrativa y obligando a un replanteamiento general de la epistemología desde la perspectiva de las ciencias reconstructivas.

1.— La primera práctica histórica es la que Hegel llama «historia originaria», que tiene por objeto las narraciones de acciones y sucesos o acontecimientos que fueron presenciados por el que hace la narración. Esta práctica histórica recoge el concepto etimológico de historia de acuerdo con el cual el historiador es el testigo de lo acaecido; y como testigo que «ha visto» u «oído» lo acaecido lo cuenta, hace una crónica de lo visto u oído. En este sentido etimológico la historia sólo puede ser historia del presente, de aquello que el historiador como testigo ha vivido (visto u oído). Esta práctica histórica está íntimamente unida a una teoría de la percepción y en ella el

testigo (historiador) se limita a dar testimonio de lo vivido sin pretender ningún tipo de explicación. Esta práctica histórica considera la historia como mera narración, como mero relato y desde su perspectiva no puede hablarse de la historia como ciencia. Esta práctica histórica fue dominante en la antigüedad y edad media. Y por eso Aristóteles en la *Poética* contrapone la «historia» y la «poesía» y dice que esta última está más cerca de la filosofía que aquella, ya que la poesía trata sobre lo universal, mientras que la historia lo hace sobre lo singular¹.

1.1.— Este significado originario de la palabra historia pasó al campo jurídico dentro de cuyo contexto pasó a significar «informe», ya sea del testigo que ha visto el suceso o de aquel que toma la declaración del testigo presencial y da fe de la misma. Es así como el juez pasa a ser considerado como la persona neutral que da fe de que es verdad que se dijo algo. El criterio de verdad se apoya en la fiabilidad del juez y no tanto en la declaración en sí. Es el juez o tribunal el que estatuye la verdad.

1.2.— Con estos significados anteriormente indicados pasa la palabra historia al campo de la ciencia natural y al de la medicina. La historia clínica del enfermo es la descripción objetiva de la evolución de la enfermedad. Y lo que se ha llamado «historia natural» desde los tiempos de Aristóteles no es otra cosa que la descripción del comportamiento de los seres vivos.

1.3.— Este significado originario del término «historia» llega hasta Kant, que va a distinguir entre el conocimiento de «datos», que es el conocimiento propiamente histórico y es un conocimiento que el sujeto recibe de fuera o bien directamente como testigo presencial o bien a través de un relato; y el conocimiento racional, que es un conocimiento por medio de principios. Este consiste en la subsunción de los casos particulares bajo un concepto general.

1.4.— El resultado de esta primera práctica histórica es un relato, narración, crónica o informe gracias al cual las acciones, sucesos o acontecimientos son arrancados del olvido y pasan a formar parte del archivo de la memoria colectiva. Y así el resultado de la historia originaria, que sólo puede versar sobre el presente, lleva ya en su misma entraña la consideración de la historia como memoria del pasado. El relato del testigo pasa a ser un documento, una huella del pasado por cuya mediación sujetos posteriores pueden comprender y explicar acciones y acontecimientos de los que no han sido testigos, y de los que tienen un conocimiento indirecto a través del documento. Pero un conocimiento que como luego veremos es más completo que el del testigo, ya que no solamente percibe el acontecimiento, sino además los efectos del mismo que tienen lugar con posterioridad a él y en relación con los cuales el acontecimiento originario adquiere significado en el

¹ ARISTÓTELES: *Poética*, Edición trilingüe de V. García Yebra. Gredos, Madrid, 1974, 1451 b.

campo histórico. Desde esta perspectiva es muy importante lo que la hermenéutica ha denominado «historia de los efectos», que la hermenéutica aplica a los textos y cuyo significado podemos extender a todo acontecimiento. La historia de los efectos supone la realidad como efectividad o efectuación y da pie para distinguir entre crónica e historia. La historia es siempre historia del pasado y por eso el conocimiento histórico no es nunca un conocimiento inmediato como la crónica, sino un conocimiento mediato e inferencial de retroducción. Es decir, un conocimiento inferencial que va de los efectos a las causas por mediación de los testimonios, todo lo cual está condensado, según Danto, en la frase narrativa, que sería un componente fundamental del saber histórico sobre el que volveremos más adelante.

1.5.— La aparición del documento, que es simultánea a la narración del acontecimiento es la que trae consigo la más peculiar caracterización de la historia que es la de conocimiento del pasado y que está presente en la que Hegel considera como segunda práctica histórica, que él denomina «historia reflexiva», que ya no es un relato testimonial de lo acaecido, sino un conocimiento mediato practicado por sujetos distantes temporalmente del acontecimiento, que no se limitan a relatar lo vivido, sino que buscan una explicación significativa de algo que fue y sigue produciendo efectos en un tiempo posterior a su acontecer.

2.— La historia reflexiva de Hegel ya no se mueve en el campo de la percepción, sino en el del entendimiento.

2.1.— Dentro de la historia reflexiva Hegel nos habla de distintos tipos el primero de los cuales es el que él llama «historia universal», que es lo que tiene como sujeto todo un pueblo en su conjunto. Un paradigma de este tipo de historia es la «*Historia de Roma*» de Tito Livio. Dentro de este tipo de «historia universal» podemos situar las diversas historias de los pueblos que se han escrito a lo largo del tiempo, así como también las que hoy nosotros llamaríamos «historias de las sociedades» o formaciones sociales como la historia de la sociedad feudal, de la sociedad burguesa, de la sociedad maya, etc. También incluiría en este apartado las historias de las naciones. Este tipo de historia reflexiva toma como paradigma la categoría de pueblo, sociedad o nación y articula en una totalidad todos los sucesos que han tenido que ver con la misma.

2.2.— El segundo tipo de práctica dentro de la historia reflexiva es la «historia pragmática», que es la que reconstruye el pasado desde los intereses del presente. Esta categoría de «intereses del presente» es el paradigma fundamental de esta práctica histórica, dentro de la cual hay que situar todas las historias de tipo hagiográfico, así como su contrario: todas las historias de tipo descalificador. Ejemplos característicos de historias pragmáticas son *La Ciudad de Dios*, de S. Agustín, y sus correspondientes interpretaciones políticas desde un punto de vista religioso y *El Esbozo del Progreso Humano* de Condorcet, desde un punto de vista secularizado. Todas las historias «ideo-

lógicas», es decir, que narran la historia como confirmación de una ideología, caen dentro de este apartado.

2.3.— El tercer tipo de historia reflexiva es el de «la historia crítica», que toma como paradigma no los intereses del presente como ocurriría en el caso anterior, sino la «conciencia histórica», que sería como una especie de conciencia trascendental o epistemológica, que tiende a reducir a cero tanto la subjetividad del historiador como los intereses y la perspectiva de la propia ideología. El historiador crítico tiene muy en cuenta el contexto y realiza su reconstrucción e interpretación del pasado de acuerdo con las exigencias objetivas de la realidad en la que acontecen los sucesos. Esta práctica histórica es la más estricta epistemológicamente hablando y viene a coincidir con la consideración de la historia como ciencia explicativa. Desde esta perspectiva la historia no solamente comprende, sino que también explica. La historia no se limita a narrar acontecimientos, sino que además pretende explicarlos. Es decir, busca en las relaciones estructurales de todos ellos el paradigma de acuerdo con el cual esos acontecimientos funcionan. La historia crítica como historia científico explicativa se constituye en la Ilustración y tiene su ejemplificación más acabada en el Historicismo para el que la historia es la ciencia suprema.

2.4.— El cuarto y último tipo de historia reflexiva es «la historia fragmentaria», que es la que se ocupa de las formas particulares de la historia. Dentro de este apartado encajan las historias que se ocupan de una parcela del ámbito de la cultura o de la sociedad: historias del arte, de la ciencia, de la religión, de la filosofía, de la política, etc.

3.— Esta reflexión hegeliana sobre las principales prácticas históricas posibilita dos cosas. Por una parte, la demarcación clara del territorio de la historia; por otra parte, la constitución de la filosofía de la historia como disciplina o saber autónomo sustantivo, que para Hegel estriba en la articulación de todas estas prácticas históricas en torno a la idea de la razón, que sería la sustancia de la historia y sobre la que trataría la filosofía de la historia, que de acuerdo con el esquema hegeliano viene a ser el cierre de todos los saberes, que es el sentido en el que cabe entender esa frase de Hegel:

«Reconocer que la historia universal es este curso evolutivo y la realización del espíritu, bajo el cambiante espectáculo de sus acontecimientos, tal es la verdadera teodicea, la justificación de Dios en la historia. Desarrollar ante ustedes esta marcha del espíritu universal ha sido mi aspiración»².

3.1.— La filosofía especulativa de la historia tal como se constituye dentro del sistema enciclopédico de Hegel aspira a ser la conciencia de la totali-

² HEGEL: *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, 701.

dad y a dar razón del conjunto del acontecer. La filosofía de la historia, pues, sería la verdadera historia universal. ¿Es posible una tal ciencia de la historia como saber de la totalidad? Este es el punto que va a cuestionarse a partir de Hegel y cuya negación va a llevar consigo la ruptura del sistema especulativo idealista de la totalidad y la consiguiente reorganización del sistema enciclopédico de las ciencias.

4.— La ruptura del sistema especulativo idealista, al menos en su formulación hegeliana, va a gestarse dentro de la misma tradición alemana del romanticismo, que frente a la idea ilustrada de razón va a proponer como paradigma articulador la idea de vida. La vida es algo más originario que la razón y es ésta la que debe estar subordinada a aquélla y no a la inversa. Es la famosa contraposición que Nietzsche va a establecer en la segunda de las *Intempestivas* entre el problema del conocimiento y el problema de la vida. Pero esta contraposición está ya muy bien planteada en la filosofía de Schelling:

«No puede explicarse el politeísmo sucesivo a no ser admitiendo que la conciencia de la humanidad había sido afectada realmente por cada uno de sus momentos sucesivos. Los dioses que se iban sucediendo iban dominando verdaderamente paso a paso la conciencia. La mitología, como historia de los dioses es decir, en tanto que mitología propiamente dicha, no puede haber sido más que un producto de la vida, ella ha debido ser algo vivido, experimentado, probado»³.

4.1.— Al monoteísmo hegeliano que enarbola la razón como un camino de dirección única en la historia y además como su sustancia, Schelling va a contraponer un politeísmo que interpreta la razón bifurcándose en una pluralidad de caminos que enriquecen considerablemente la realidad de la historia. Schelling destaca el elemento de la individualidad en la historia y enraíza a ésta en la naturaleza, en una naturaleza orgánica en cuyo contexto va a aparecer el concepto de vida como un concepto más radical que el de razón. La vida es una fuerza orgánica dotada de potencias que tienden a expresarse en una pluralidad de direcciones. Esas potencias van a ser especificadas de diferentes formas según los autores: unos van a poner el acento en el lenguaje, otros en los mitos, otros en el estado, la religión y la cultura, etc. Pero aquello en lo que todos van a coincidir va a ser en referir esas potencias a lo que van a llamar o «formas de vida» o «modos de vida». Es decir, a la vida como el suelo originario a partir del cual hay que explicar las distintas manifestaciones de la cultura. El mismo Marx recoge esta idea en *La ideología alemana* cuando escribe:

³ SCHELLING, F. W.: *Philosophie der Mythologie*, Darmstadt, 1976, I, 125 (Ausgewählte Werke).

«El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que trata de reproducir. Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida* de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con *lo que* producen como con el modo *cómo* lo producen»⁴.

4.2.— En esta nueva dirección el concepto de la vida predomina sobre el de la razón, lo que va a traer consigo una reorganización del territorio de la filosofía de la historia como se ve muy bien en Ranke, Burkhard y Nietzsche por un lado y en Marx y el marxismo por otro. Una y otra dirección están en la base de lo que va a ser el historicismo moderno, que se consolida y diferencia a partir del historicismo romántico, que está en la base de ambas direcciones. La concepción romántica de la historia surge en polémica con la concepción ilustrada y su núcleo se centra en la individualidad. Todo fenómeno histórico se caracteriza por su individualidad, la cual es entendida como la expresión de una fuerza universal, que en el proceso histórico va concretándose en una multiplicidad de formas particulares. En cada una de esas formas particulares se da la necesaria coincidencia de lo universal y lo individual. Este núcleo del historicismo romántico va a ir evolucionando en dos direcciones diferentes a lo largo del siglo XIX que se van a distinguir por la importancia que cada una de ellas concede a la individualidad y por el tipo de principio absoluto que consideran como la fuerza que va realizándose en el proceso histórico. Una de esas direcciones va a desembocar en la escuela histórica alemana con Ranke a la cabeza; y la otra va a desembocar en Hegel a través del idealismo postkantiano. La primera dirección va a cargar el acento sobre la comprensión de la individualidad como elemento fundamental de todo fenómeno histórico y va a acudir para ello a la intuición; la segunda, en cambio, va a centrarse sobre una filosofía de la historia y se va a esforzar por explicar racionalmente todo el proceso histórico, haciendo de la razón la sustancia misma de la historia, como hemos visto al comienzo de este trabajo.

4.3.— Esta segunda dirección del historicismo hegeliano es la que va a entrar en crisis en los años 1840-1850 y la que va a recibir la crítica de la izquierda hegeliana, la cual va a cargar el acento sobre el carácter humano de la historia, con lo cual se rompe el núcleo de toda forma de historicismo, incluida la propia filosofía de la historia de Hegel, basado en la relación finito-infinito y su expresión individual en el proceso histórico.

4.4.— La izquierda hegeliana, con Feuerbach a la cabeza, ve la historia

⁴ MARX, C., y ENGELS, F.: *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1970, p. 19.

como un conjunto de relaciones humanas. El individuo, como ser individual sensible, y su relación con la naturaleza es la base de la historia, que deja de ser el escenario de las relaciones entre lo finito y lo infinito y pasa a ser el escenario de las variaciones de las relaciones del hombre con la naturaleza y de los hombres entre sí (relaciones sociales), como dijera Marx. Esa crítica de la izquierda hegeliana es similar a la que Kierkegaard lleva a cabo desde el punto de vista de la religión. Kierkegaard reivindica la singularidad de la existencia humana y la no coincidencia entre lo finito y lo infinito en el ámbito religioso.

5.— Es dentro de este contexto de crítica de la concepción romántica de la historia en el que va a aparecer el historicismo contemporáneo, que es el que aquí nos interesa. El contexto cultural de esta nueva forma de historicismo supone la crítica de la filosofía especulativa tanto romántica como hegeliana y un planteamiento filosófico preocupado por la teoría del conocimiento y no por la metafísica y representado por dos tradiciones que van a ser las relevantes a partir de 1860: el positivismo y el neokantismo. La preocupación de Dilthey, con quien el historicismo se modifica profundamente, lleva consigo una crítica de la filosofía de la historia y un intento de elaborar una teoría del conocimiento de la historia que permita fundamentar las ciencias del mundo humano. Con los planteamientos diltheyanos el historicismo contemporáneo se presenta como una alternativa al historicismo romántico y lo que intenta es analizar la historia como el producto de las obras finitas de los hombres; la historicidad es el horizonte dentro del cual vive el hombre y construye su propio mundo de relaciones humanas. Por eso su investigación no se orienta a las relaciones finito-infinito, sino al estudio de la metodología de las disciplinas histórico-sociales, que son las que pueden dar razón de las relaciones entre los hombres. Una de las pretensiones fundamentales de Dilthey es la de construir una crítica de la razón histórica, cuyas categorías son muy distintas de las de la razón pura. El núcleo de las categorías de la razón histórica es la vida como el escenario temporal de las relaciones sociales entre los hombres. Y para analizar esas relaciones es fundamental la sociología, que en la segunda mitad del siglo XIX está constituyéndose como ciencia. En relación con la sociología está Max Weber que es otro de los autores del historicismo contemporáneo que ha jugado un decisivo papel en el apartamiento del mismo de la consideración metodológica de las ciencias sociales y en concreto de la sociología. Para este autor el problema del comprender está unido a la posibilidad de la explicación causal de los fenómenos, la cual viene como desvinculada de un sistema de leyes generales y asimilada a la explicación teleológica bajo la forma de la relación individual entre un medio o un conjunto de medios y el fin producido; y asimismo queda modificada la intelección misma que ya no tiene nada que ver con alguna forma de *Erlebnis* o penetración simpatética, sino que exige ser verificado empíricamente. El conocimiento histórico puede ser caracterizado como interpretación, la cual se cumple gracias a la determinación del nexos

causal que permite dar razón de todo el proceso histórico en su conjunto.

«Para la historia en particular, la forma de la explicación causal deriva de su postulado de una "interpretación" inteligente... La interpretación histórica no se reduce a nuestra capacidad de subsumir los "hechos", tomados como específicos, a conceptos de especie y a fórmulas, sino a nuestra confianza con el objetivo, que aquí se presenta cotidianamente, de entender el hacer humano individual en sus motivos»⁵.

5.1.— La interpretación weberiana del conocimiento histórico como un proceso de interpretación en el sentido anteriormente descrito cerraba una de las vías más polémicas del historicismo al evitar la dicotomía en los modos del conocer entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu; y al mismo tiempo liberaba a la explicación histórica de la posible caída en el intuicionismo, que siempre le acechaba desde el lado romántico y elevaba a la misma a un tipo de dignidad en consonancia con la explicación causal. La peculiaridad del conocimiento histórico hay que buscarla en el propio campo de investigación, que tiene que ver con fenómenos del mundo humano, históricamente condicionados y que siempre son interpretables. La explicación histórica está íntimamente ligada al ámbito del hacer humano, que tiene su contexto en un proceso temporal. Y por eso el mismo está definido y demarcado por el conjunto de las ciencias histórico-sociales que tienen por objeto al hombre y a los fenómenos del mundo humano, destacando entre ellas la sociología, cuyo objeto es el hacer humano con sentido, para cuyo análisis Weber elabora su peculiar metodología de los tipos ideales.

5.2.— La crítica weberiana del historicismo en el campo de las ciencias sociales coincide con otras críticas del mismo: la hermenéutica, la pragmática, la fenomenológica y la analítica, por no citar sino alguna de las principales. Lo importante de todas estas críticas es que en ellas se muestra muy bien el giro de las filosofías contemporáneas hacia un paradigma distinto del de la filosofía moderna y que no es otro que el paradigma del sujeto agente que va a sustituir al del sujeto pensante de la filosofía moderna. En consecuencia, con este cambio de paradigma la acción pasa a primer plano en sustitución de la conciencia. El filósofo que mejor ha descrito este cambio de paradigma es, sin lugar a dudas, Habermas. En su consideración de la acción como el paradigma fundamental de la realidad Habermas rompe con la tradición historicista y neohegeliana que afirma el primado de un espíritu activo que se despliega y autointerpreta en la realidad que va constituyendo. El concepto idealista e historicista de espíritu es sustituido por el concepto realista y fenomenológico de «mundo de la vida» como el sustrato de todas las otras formas de realidad y de conocimiento. La tarea del historiador a partir de ese sustrato es una tarea reconstructora que unos interpretarán ar-

⁵ WEBER, M.: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 136. Tomado de Rossi.

queológicamente, otros estructuralmente o hermenéuticamente y otros teleológicamente. Este desplazamiento del paradigma filosófico desde el espíritu como sujeto de la historia hacia el mundo va acompañado de una revalorización de la acción, que siempre ha sido una de las categorías centrales de la historia. La dimensión poiética de la historia fue especialmente destacada en el siglo XVIII por Vico al resaltar la facultad creadora del sujeto humano tanto en el ámbito de la verdad (*verum factum*), como en el del bien y la belleza.

6.— La dimensión creadora del sujeto humano como sujeto agente se va a ir configurando en la filosofía contemporánea en una serie de ámbitos en los que se va a tematizar el concepto de acción.

«La desacralización de la naturaleza y el descubrimiento de ella como un conglomerado de fuerzas mecánicas, como objeto de explotación y dominio, marcha a la par con la desacralización del hombre, en la que se descubre un ser al que se puede modelar y formar, o, traducido al lenguaje correspondiente: un ser manipulable»⁶.

6.1.— En línea con este proceso el concepto de práctica que era fundamental en la filosofía moderna va a llegar a su culminación en la filosofía contemporánea, en la que la praxis va a ser considerada como la determinación fundamental de la existencia humana entendida como eficiencia y transformación de la realidad. En esta interpretación práxica de la existencia humana el marxismo va a destacar el trabajo como la fuerza fundamental del hombre y va a elevar a primer plano la economía política como la ciencia fundamental de la historia. En consonancia con esta importancia de la praxis lo que va a resaltar el marxismo en el ámbito político es precisamente la acción revolucionaria como transformadora de la realidad social y política. Esta sobrevaloración marxista de la praxis culmina en la importancia que va a conceder a la técnica. Kosta Axelos defiende que el marxismo puede ser interpretado como un pensamiento de la técnica. El hombre, según esa interpretación, es un ser eminentemente técnico y en consecuencia transformador del medio y creador de nuevos espacios eminentemente humanos y culturales.

6.2.— La interpretación técnica del hacer humano no es exclusiva de la tradición marxista, sino que se encuentra profundamente arraigada en otras tradiciones occidentales de filosofía que tematizan en una antropología toda una serie de ideas que vienen del Renacimiento. Un filósofo que recoge muy bien la interpretación técnica del hacer humano es Ortega y Gasset, que interpreta al hombre como futurización, proyecto y agente transformador del medio. El hombre, en lugar de adaptarse a la naturaleza como el

⁶ KOSIK, K.: *Dialéctica de lo concreto*, Trad. A. Sánchez Vázquez, Grijalbo, México, 1967, 238.

resto de los animales, adapta la naturaleza a sí mismo, creando una «sobrenaturaleza».

«La técnica es lo contrario de la adaptación del sujeto al medio, puesto que es la adaptación del medio al sujeto. Y esto bastaría para hacernos sospechar que se trata de un movimiento en dirección inversa a todos los biológicos»⁷.

La vida humana, que es la que aquí nos interesa, es primariamente producción. No es, en principio, contemplación, pensamiento, teoría como han pensado muchos filósofos. El hombre es autocreador de sí mismo y por eso lo más originario de su vida es el ser producción. El hombre transforma la naturaleza adaptándola a sus necesidades. Este proceso de transformación de la naturaleza va marcando la conformación del hombre que se caracteriza por ser

«un ente cuyo ser consiste, no en lo que ya es, sino en lo que aún no es, un ser que consiste en aún no ser»⁸.

De aquí que el hombre no sea ninguna cosa fija y definitivamente hecha, sino radicalmente una pretensión de ser. Y por eso su vida es un drama. Porque se encuentra con que él aún no es lo que tiene que ser y que la naturaleza tiene que ser transformada para que él pueda llegar a ser sí mismo. Ese drama, esa tensión que es constitutivamente el hombre se manifiesta, en primer lugar, en su relación con la naturaleza, entendida esta palabra como sinónimo de circunstancia.

«Naturaleza no significa aquí, sino lo que rodea al hombre, la circunstancia»⁹.

6.3.— Estas ideas de Ortega pueden conectarse perfectamente con una filosofía de la técnica que está surgiendo en los últimos años y que se diferencia de la filosofía de las ciencias en cuanto que ésta está estrechamente unida a la epistemología y a la lógica, mientras que la filosofía de la técnica se relaciona con la ética y con la filosofía práctica. Y plantea una serie de problemas filosóficos de gran radicalidad tanto desde el punto de vista de la cultura como de la filosofía misma. La filosofía definió al hombre como un animal logocéntrico; mientras que la tecnociencia contemporánea le define como demiurgo. ¿Tiene límites la acción demiúrgica del hombre? ¿Dónde y cómo establecerlos?

⁷ ORTEGA Y GASSET, J.: *Obras Completas*, V, 326.

⁸ *Ibidem*, 338.

⁹ *Ibidem*, 322.

7.— Además de la tematización práxica y técnica de la acción, la filosofía contemporánea ha tematizado también la acción desde una perspectiva narrativa y dramática. La interpretación narrativa de la acción destaca el poder configurador y fabulador del lenguaje.

La racionalidad narrativa pretende construir el texto en base a una intriga (acción o acciones de uno o varios personajes) compuesta como una fábula (siguiendo un modo de expresión) y formando una historia (ordenación de acontecimientos y acciones de los actores) para recrear un mundo a través del cual se nos transmite un significado. La peculiaridad de la inteligencia narrativa está en el uso creador que hace del lenguaje con vistas a transmitirnos no un sistema lógico de signos, ni una serie interesada de usos, sino una configuración literaria que recrea un mundo que es el que nos transmite el sentido de los acontecimientos y de las acciones que van articulados en la historia.

8.— En la *Introducción a las ciencias del espíritu*, Dilthey dice que las dos ciencias que han pretendido explicar la historia universal han sido la filosofía de la historia y la sociología. Partiendo de esta afirmación podemos decir que la sociología toca una temática que está íntimamente unida a alguno de los planteamientos de la filosofía de la historia. En concreto, el planteamiento que trata de explicar las acciones o interacciones humanas. La sociología de raíz «comprensiva» a la hora de explicar las mismas atiende al mundo latente que es algo más de lo que aparenta y por eso se centra en buena medida en el acto de la interpretación, partiendo del hecho de que toda acción está revestida de una serie de aspectos latentes que son los que nos permiten captar la referencia a la hora de buscar el sentido de la acción.

Al tratar el significado de las acciones podemos hablar de un significado que está a mano o al alcance de la persona en el mundo cotidiano de la vida y otro significado que está fuera del alcance de la persona que depende de estructuras anónimas constituyentes del entramado social. Este segundo tipo de actos es el que necesita la interpretación. Interpretar el significado de otro lleva consigo modificar mi propio sistema de significado. Este doble proceso de asimilación y ajustamiento se hace acudiendo al acervo de conocimientos de que estoy dotado y que me ofrece una gama de diferentes interpretaciones posibles. Todo esto que acabo de indicar es válido en el proceso de interacción directa. El proceso de interpretación se complica más cuando pasamos a la comunicación anónima como puede ser el texto de un periódico, cuya historia lleva ya consigo una forma de interpretación; cosa que incluso ya puede afirmarse de las historias narradas en una conversación. Puede también darse el caso de interpretaciones totalmente anónimas, como el de una institución cualquiera, pongamos por caso.

«En todos los casos examinados, incluso en el de una conversación ordinaria en la vida cotidiana, lo que se da es una interpretación de los signi-

ficados de los otros por medio de una interacción e interpretación complejas de estructuras de pertinencia, de sistemas de significado y de cuerpos de conocimiento»¹⁰.

Interpretar una acción, en definitiva, es encajarla en un sistema de significado que nos abre todo un mundo dentro del cual se desvela la acción a interpretar. Esto quiere decir que tanto en la ciencia como en la vida cotidiana no se dan hechos desnudos, sino que todos ellos están incorporados en un marco conceptual gracias al cual los hechos adquieren significación. Tanto la vida cotidiana como las distintas ciencias están pobladas de cuasi-conceptos que forman estructuras o marcos dentro de las cuales insertamos las acciones de los otros y al hacerlo quedan interpretadas. Lo que ocurre es que las significaciones de las acciones tienen un gran nivel de movilidad, cosa que problematiza mucho la interpretación y la une con nuestro sistema de intereses.

La constitución de la sociología como una de las ciencias humanas fundamentales en los finales del siglo XIX va a llevar a una confrontación fundamental entre dicha ciencia y la filosofía de la historia. ¿No debe la filosofía de la historia quedar disuelta en teoría de la sociedad? He aquí una pregunta a la que algunas tradiciones del siglo XX (neopositivismo, escuela francesa de los Annales) van a responder positivamente. Un reflejo de esta confrontación puede verse en la cultura española en la solapada polémica entre Fontana y Santos Juliá. Al final de esta confrontación, sociología e historia limitarán sus pretensiones y buscarán una complementariedad en lugar de buscar la imposición de una u otra perspectiva dominante.

9.— El concepto de mundo de la vida que la fenomenología puso en circulación nos permite pasar al de cotidianidad, que ha adquirido gran relieve con el advenimiento de las masas a la historia. Los siglos XIX y XX conocen el surgimiento de las masas e introducen una importante novedad en la historia: ¿cuál es y ha sido el papel de las masas en la historia? Reconocer que las masas han jugado un papel en la historia es, a su vez, valorar como elemento histórico la cotidianidad, cosa que han hecho, sobre todo, dos tradiciones filosóficas: el marxismo y la fenomenología.

9.1.— La cotidianidad es esa situación originaria con la que todos nos encontramos, que fundamenta lo que Husserl llama «actitud natural» y configura el «mundo del sentido común», un mundo «dado» con el que cada uno de los individuos se encuentra al nacer, que le proporciona el acervo de conocimiento a mano para poder valerse como individuo. Dicho mundo es también el primer campo de acción del individuo. El mundo del sentido común nos ofrece una «imagen del mundo» que lleva asociada una gran cantidad de presupuestos y creencias, que se acumulan en la base de nuestros sa-

¹⁰ BERGER, P. L., y KELLNER, H.: *La reinterpretación de la sociología*, Trad. R. García Cotarelo, Austral, Espasa-Calpe, Madrid, 1985, 73.

beres. Podemos caracterizar este ámbito de la cotidianidad como la «plataforma» en la que a cada individuo o grupo se le ofrecen el conjunto de posibilidades que le llevan a permitir el constituirse y el diferenciarse. La formación social en la que se nos da determinado el ámbito de la cotidianidad es una realidad histórica concreta y como tal variable, que incorpora el pasado en una línea muy concreta y determinada, y que cristaliza en una serie de «conjuntos estructurales», aunque no independientes. Entre los distintos conjuntos estructurales que se especifican por diferenciación a partir de la cotidianidad podemos destacar aquí el arte, la ciencia y la ética. A cada uno de ellos le corresponde un tipo peculiar de atención propia de la conciencia.

10.— La primera guerra europea es el final efectivo del siglo XIX y el comienzo del XX. En los años en torno a ella tienen lugar una serie de transformaciones filosóficas que van a configurar la que nosotros podemos llamar filosofía del presente, entendiendo esta expresión no como un instante sino como un ámbito de cierta elasticidad. Una de esas transformaciones filosóficas importantes es la que tiene a Viena como escenario, La Viena de los años 20.

10.1.— En la década 1920-1930 surge el Círculo de Viena, que poco a poco va a convertirse en movimiento filosófico de ámbito internacional y de una gran significación dentro de la cultura contemporánea. Para la designación de este movimiento va a acuñarse el término de «positivismo lógico». Esta nueva forma de positivismo coincide con el anterior positivismo de Comte en el intento de supresión de la metafísica como concepción del mundo. Pero se va a distinguir de él en su afán de construcción de lo que estos pensadores van a llamar «la ciencia unificada». Con la cual estos pensadores, además de intentar construir una «ciencia sin concepción del mundo», van a esforzarse por liberarse del dogmatismo en que cayó el anterior positivismo. Este gran intento, nos dirán, no es obra de un individuo, sino que se trata de un trabajo colectivo. Es obra de generaciones. Esta es una de las grandes conquistas del movimiento positivista. Que no podemos mirar como conjunto de individuos aislados, sino como un grupo, que como tal, intenta llegar a la verdad. Se trata de una concreción práctica de su sano relativismo.

Como resultado de ese intento positivista, estos hombres van a construir un Método. Método que en sentido general podemos denominar «racionalismo empírico».

Este nuevo positivismo supone un cambio radical en cuanto al problema del conocimiento. El problema del conocimiento, a partir de esta corriente de pensamiento, ya no se nos presenta «como el problema de la relación de una dualidad: yo-mundo, sino como un hecho que es aceptado por los demás o no lo es». Es decir, que el problema del conocimiento, a partir de este momento, se hace problema de «significado» y problema de «lenguaje». Como dice Schlick, «el criterio de verdad o de falsedad de la proposición se

hallará en el hecho de que en circunstancias definidas (dadas en la definición) ciertos datos estarán presentes o no estarán presentes»¹¹.

Con lo que el método de la verificación viene a ser un tema fundamental de la epistemología. Para la cual la gran pregunta no estriba en si podemos conocer, y cómo conocemos; sino en qué se *significa* cuando afirmamos algo de algo. Lo cual sólo es decidible mediante la experiencia. Ya se trate de la experiencia de la vida diaria o la de la ciencia.

El problema fundamental a tratar dentro del conocimiento es el de la conversión de los datos del conocimiento vulgar en «hechos de conocimiento». El paso de un nivel a otro de conocimiento se cumple mediante un sistema de referencia. Sistema que para el positivismo, según Neurath, no es el de la metafísica como concepción del mundo. Ni tampoco el de la confrontación del lenguaje considerado como un todo, con las «vivencias», el «mundo», o lo «dado»; sino que el único sistema de referencia que permite este paso es el de los enunciados de la ciencia unificada. Y en este sentido afirma este autor: «Si llegara a consagrarse esta palabra, sería entonces aconsejable hablar de "fisicalista" cuando se tenga presente una descripción espacio-temporal estructurada en el sentido dado por la física contemporánea, por ejemplo, una descripción conductista»¹².

La tarea, pues, de la sociología, dentro del positivismo, como la de toda ciencia, está en la formulación de unos enunciados protocolares u observacionales mediante una descripción fisicalista. A partir de lo cual hay que establecer correlaciones entre estos enunciados, para poder enunciar leyes, que son las que nos permitirán hacer predicciones. ¿Qué pasa en este contexto con la historia?

10.2.— En el campo de la teoría de la historia esta tradición se preocupa por los planteamientos epistemológicos y se plantea la dicotomía entre el explicar y el comprender. Un artículo paradigmático de esta tradición es el de Hempel de 1942: *La función de las leyes generales en la historia*, en el que se reduce la historia a una forma de explicación. A partir de dicho artículo va a abrirse una interesante discusión sobre la explicación y su aplicación a la historia.

Explicar un acontecimiento consiste en proyectar una tentativa para asociar unos acontecimientos a otros gracias a principios fundados sobre la experiencia, aunque ellos no sean demostrables por ella. La diferencia entre unos y otros tipos de saberes puede buscarse en los distintos modelos de reconstrucción racional de la explicación. Podemos distinguir tres modelos fundamentales de explicación:

— explicación formal,

¹¹ SCHLICK, M.: «Positivismo y realismo». En *El Positivismo Lógico*, Trad. L. Aldama, FCE, México, 1965, 93.

¹² NEURATH, O.: «Sociología en Fisicalismo». En *El Positivismo Lógico*, 291.

explicación causal,
explicación razonada.

Con relación a la explicación formal el modelo más común es el de Hempel y Oppenheim. Según este modelo, en el sistema de la ciencia podemos distinguir dos tipos fundamentales de enunciados:

- enunciados universales ----- A
- enunciados singulares (particulares) o existenciales ----- B

Dentro de los enunciados A podemos distinguir dos tipos:

- enunciados T (teorías),
- enunciados L (leyes).

En el caso de los enunciados B tenemos:

- enunciado i (condiciones iniciales),
- enunciados p (predicciones).

Teniendo en cuenta la anterior clasificación de enunciados podemos establecer el siguiente esquema como el esquema general de la estructura lógico-deductiva de la ciencia: $(A \wedge i) \Rightarrow p$. Es decir, que toda explicación o predicción científica se realiza conectando un fenómeno concreto conocido (i) con otro que queremos explicar (p), para lo cual utilizamos una teoría (T) o una ley de la naturaleza (L); es decir, un enunciado universal.

«Así pues, la relación de (A) e (i) en dirección a (p), es la relación premisas/conclusión en un argumento válido. Esta es una de las más interesantes características de este modelo de explicación, gracias a él puede considerarse la explicación de un suceso como la deducción, según un argumento válido, del hecho del suceso a partir de una serie de premisas verdaderas. Por consiguiente, lo que es verdadero para argumentos deductivamente válidos será también correcto para explicaciones de este tipo... Dentro de este modelo no hay diferencia entre el método de explicación de sucesos particulares y el de explicación de leyes»¹³.

Cada enunciado es deducible (explicable) a partir de otro u otros, de un nivel superior de generalidad, hasta llegar a los primeros principios del sistema, los axiomas, que en la ciencia no serán meros enunciados formales, sino enunciados empíricos, es decir, con base empírica, aunque no sean comprobables directamente, sino a través de sus consecuencias.

10.3.— El segundo tipo de explicación consiste en la explicación parti-

¹³ Según palabras de TAYLOR en su *Explanation and meaning*, Cambridge University Press, 1970.

cular de un hecho. En este caso podemos hablar de explicación, porque se describen *patterns* dentro de los que puede ser encajado un suceso particular. Existen sistemas y modelos con respecto a los cuales puede relacionarse el hecho particular cuya explicación se intenta, y obtener de esa manera ciertas generalizaciones. Al tratar de este tipo de explicación hay que distinguir entre el valor científico de una explicación y el interés teórico o práctico de la misma. Puede ocurrir que una explicación causal (*what-explanation*) se encuentre relacionada con la actividad de la explicación formal. En tal caso podemos decir que la explicación causal es una explicación formal de estructura elíptica. Ahora bien, es muy importante observar a este respecto que para que esto ocurra se requiere una condición.

«No puede afirmarse que una explicación causal (*what-explanation*) puede asimilarse a una explicación científica a no ser que en dicho campo exista realmente una teoría bien formulada»¹⁴.

Cuando esto ocurre, para actualizar el carácter científico de la explicación causal, basta «reescribir» la misma mostrando que puede emplearse según el «*covering law model*». En cambio, no siempre es posible la «reescritura» de una explicación causal conforme al modelo deductivo de la ciencia.

10.4.— El tercer tipo de explicación, que denominamos razonada (*reason-giving explanation*), hay que ponerla en relación con los puntos de vista valorativos; y podemos caracterizarla como ese tipo de explicación en el que se aduce la experiencia en apoyo de las creencias, debido a lo cual se logra una conexión especial —mediante razonamientos (*good reason*)— entre un acontecimiento y su realización.

10.5.— La historia no se construye según el modelo de explicación formal, sino según el modelo de explicación razonada. Este tipo de explicación no se lleva a cabo mediante el envío a un principio que haría inteligible el contenido, sino a través del sentido que el historiador proporciona al relato. Explicar un hecho histórico es relatarlo de una forma más penetrante haciendo explícitos los aspectos no «acontecimentales».

10.6.— Muchos filósofos de la tradición analítica han considerado que la explicación histórica, que no es nomológica, ni causal, sino razonada, no es propiamente explicación, sino descripción. Su tarea es describir cómo han sucedido las cosas y hacerlas comprensibles.

Arthur C. Danto, en su obra «*La filosofía analítica de la historia*», dice que dicho tipo de filosofía es esencialmente una teoría de las descripciones. Y, en consecuencia, con esta caracterización de la filosofía analítica interpreta el análisis lingüístico aplicado a la historia como una descripción metafísica de la existencia histórica.

10.7.— La tarea de la filosofía analítica de la historia tal como la en-

¹⁴ *Ibidem.*

tiende Danto es la de estudiar las frases narrativas como expresión caracterizadora del conocimiento histórico. La característica de las frases narrativas es que ellas se refieren al menos a dos acontecimientos separados en el tiempo, aunque solamente describen el primero al que se refieren. Otra característica es que los dos acontecimientos deben ser pasados en relación al tiempo de la enunciación. En toda frase narrativa, pues, están implicadas tres posiciones temporales: la del acontecimiento descrito, la del acontecimiento en función del cual el primero es descrito y la del narrador. Un ejemplo paradigmático de la frase narrativa puede ser el siguiente: El año 1788 nació el autor de *El Mundo como voluntad y representación*. El año en que esto ocurre nadie puede pronunciar tal frase que reescribe el nacimiento de Schopenhauer a la luz de su famosa obra.

La peculiaridad de las frases narrativas nos muestran que el carácter significativo de las acciones no puede ser explicado estrictamente en términos causales, sino a la luz de acontecimientos futuros. ¿Qué significa en este contexto ser causa de?: que E_2 es una condición necesaria para que E_1 , con una descripción apropiada, sea una causa.

Otra consecuencia del estudio de las frases narrativas es que el mismo nos permite distinguir entre la descripción narrativa y la descripción ordinaria de la acción. Esta última no se ve afectada por el resultado de la acción, mientras que en el caso de la descripción narrativa sí que ocurre eso. De ahí que el discurso histórico venga caracterizado por un tipo de enunciados que dan razón del significado de un acontecimiento en función de acontecimientos ulteriores y de consecuencias muchas veces no queridas por los autores. En este sentido podemos decir que la historia tiende a debilitar el acento intencional de las acciones. La tarea principal de la historia no es la de reconocer las acciones como podrían hacerlo los testigos de las mismas, sino como lo hacen los historiadores: en relación a acontecimientos ulteriores y en tanto que partes del todo temporal. En esta misma línea podemos decir que desde la perspectiva de la teoría narrativa no puede haber historia del presente.

El relato sólo menciona aquellos acontecimientos que considera significativos. El relato, en definitiva, es siempre una reorganización del pasado, es siempre una reconstrucción. Y esa reconstrucción del pasado se hace siempre en función de los aspectos significativos de las acciones.

11.— Las líneas de filosofía de la historia que hemos visto surgir de Hegel o bien para seguir su desarrollo o bien para criticar ese desarrollo se quiebran radicalmente el año 1927 con *El Ser y el Tiempo* de Heidegger. Este texto rompe la tradición filosófica occidental que venía de los griegos y se reformulaba en la modernidad y pretende replantear esa misma tradición filosófica desde otras coordenadas que en lenguaje heideggeriano habían sido olvidadas. Las nuevas coordenadas desde las que Heidegger intenta restablecer la tradición filosófica occidental son las del ser, que habían sido olvidadas en favor de las del pensar. El pensar, interpretado como LOGOS, do-

minó la escena filosófica occidental y colocó en el primer plano de la filosofía las categorías de sujeto y de conciencia, articuladas en la categoría hegeliana de razón, que, como hemos visto en la primera parte de este trabajo, pasaba a ser la sustancia de la historia, interpretada como espíritu. Heidegger, en contraposición con esta larga tradición, va a colocar en el primer plano de la filosofía el ser y, en consecuencia, con ello va a interpretar la filosofía no como la historia de la razón o del espíritu, sino como la historia del mundo y de sus diversas manifestaciones epocales.

11.1.— Esta categoría filosófica de MUNDO había aparecido en el filósofo positivista Avenarius y había sido tematizada en Dilthey (concepción del mundo) y Husserl (mundo de la vida). Lo importante del planteamiento de Heidegger es la radicalidad con la que va a plantear esta categoría y las consecuencias filosóficas de su planteamiento. El hecho de poner como categoría nuclear el «ser-en-el-mundo», exige dos cosas: una deconstrucción de toda la filosofía del pasado y una reconstrucción de la filosofía del presente.

11.2.— Estas dos tareas van a ser seguidas con más o menos éxito por los filósofos occidentales a partir de la década de los años 30. En este trabajo voy a dejar a un lado la tarea de la deconstrucción, que tiene a Derrida como su gran corifeo, y voy a fijarme en las tareas rectoras, que son las que pueden darnos idea de la situación de la filosofía de la historia en el presente.

12.— El primer intento de reconstrucción digno de reseñar es el de la tradición fenomenológica, sobre todo en su manifestación como «filosofía de lo mundano», que desde distintas perspectivas ha intentado tematizar el concepto fenomenológico de «mundo de la vida». Podemos citar, a título de ejemplo, a Landgrebe, Merleau-Ponty y Schütz entre otros.

12.1.— La tradición fenomenológica ha jugado en la filosofía contemporánea un papel de confluencia con las otras dos grandes tradiciones de la filosofía occidental: el marxismo y la analítica. La confluencia de la fenomenología con el marxismo muestra su gran fecundidad en la obra de Enzo Paci: *Función de las Ciencias y Significado del Hombre*.

13.— La confluencia de la fenomenología del mundo de la vida y la ontología heideggeriana va a dar como resultado la hermenéutica contemporánea que pretende articular la razón en la historia (sustancia) y la razón histórica (relatos) en la lingüística haciendo del texto el objeto fundamental de la filosofía. Pero el texto de la hermenéutica contemporánea no es una estructura cerrada sobre sí misma como en el caso del estructuralismo, sino una obra abierta, que sólo puede ser interpretada desde el mundo que la constituye como tal obra abierta. Esta es una de las tradiciones más fecundas de las filosofías del presente, que se construye a partir de una crítica del historicismo, para lo cual se apoya en Aristóteles, como reconoce Gadamer en el artículo sobre *Hermenéutica e Historicismo*.

«A lo que nos puede ayudar Aristóteles en este punto es, en cualquier caso, a no extraviarnos en una apoteosis de la naturaleza, de la naturalidad y del deseo natural, que no sería más que una crítica doctrinaria e imponente a la historia, sino a que ganemos más bien una relación objetiva adecuada con la tradición histórica y una mejor capacidad de comprender lo que hay. Por lo demás me parece que el problema que nos ha sido planteado por Aristóteles no está en modo alguno liquidado. Es muy posible que la crítica aristotélica —como más de una crítica— tenga razón en lo que dice pero no la tenga frente a quien lo dice. Sin embargo, éste es un campo muy amplio»¹⁵.

14.— Otra reconstrucción destacable de las filosofías del presente relacionada con el giro heideggeriano es la «filosofía de lo mundano» de Foucault y Deleuze. La diferencia de esta reconstrucción con respecto al textualismo de la hermenéutica reside en que estos filósofos franceses consideran los discursos de los textos y su voluntad de verdad en dependencia de los dispositivos mundanos de poder, que tienen que ser desenmascarados genealógicamente. Y junto a la voluntad de saber y la voluntad de poder está el sí mismo como un proceso de subjetivización que se cumple en la que Deleuze denomina la categoría del pliegue, que viene a ser, en definitiva, la piedra angular de esta «filosofía de lo mundano». En el pliegue queda superada la intencionalidad de la fenomenología y se hace posible un pensamiento topológico de influencia heideggeriana, que no tiene a la conciencia como referencia fundamental, sino al mundo.

15.— Llegamos así a la última gran filosofía de la reconstrucción, que además utiliza esta palabra con clara conciencia de su significado y que permite sintetizar muy bien el estado de la filosofía de la historia en el presente: estoy refiriéndome a la filosofía de Habermas, que entra en la escena filosófica en el contexto de la escuela de Frankfurt. En relación con ese entorno filosófico va a partir de la filosofía reflexiva que sigue las huellas de Kant y Hegel. E inspirado quizá por el ya declinado neokantismo va a analizar cómo la teoría del conocimiento se transforma en teoría social a partir de la crítica marxista de Hegel. Descubre así la insuficiencia de la teoría del conocimiento y orienta su investigación hacia la sociedad y su racionalidad, para lo cual va a elaborar su teoría de la acción comunicativa, que a semejanza de la categoría foucaultiana-deleuziana del pliegue, intenta articular lo empírico y lo trascendental y no contraponerlo como había ocurrido en la tradición filosófica kantiana. La articulación habermasiana de lo empírico y lo trascendental se aparta también de la concepción hegeliana de la totalidad, que a raíz de la disputa con el positivismo había comenzado a considerar como «una hipoteca excesivamente gravosa para una teoría social». La crítica de Albert a la posición de Habermas en la disputa del positivismo

¹⁵ GADAMER: *Verdad y Método*, Trad. A. Agud y R. Agapito, Sígueme, Salamanca, 1977, 639-640.

pone muy bien el dedo en la llaga del verdadero problema de la posición habermasiana procedente de la tradición filosófica de la reflexión.

«En el análisis dialéctico procede, pues, de un modo hermenéutico. Obtiene sus categorías de la conciencia de la situación de los sujetos actuantes, y se vincula así de un modo identificador y crítico al espíritu objetivo de un entorno social para, a partir de aquí, hacer patente la totalidad histórica de un nexo vital social, que hay que comprender como nexo objetivo de sentido. Uniendo el método comprensivo con el causal analítico en la perspectiva dialéctica se suprime la escisión entre teoría e historia»¹⁶.

15.1.— Para eludir esta crítica se va a apoyar Habermas en la distinción dialéctica entre demostración deductiva y argumentación. La estructura lógica del modo hermenéutico sería la argumentación, no reduciendo la misma al nivel de la conducta lingüística observable. Aquí el conocimiento no es meramente descriptivo, sino reflexivo.

El origen de las categorías con las que se entreteteje la teoría está en la conciencia de la situación de los sujetos actuantes. Los elementos integrantes de la totalidad social tienen como una de sus peculiaridades la conciencia cuya estructura tiene una dimensión psicológica integrada por un espacio interior, y una dimensión social expresada por el reconocimiento e integrada por un espacio exterior. Por analogía y en la dirección del tiempo puede hablarse de génesis, filiación, parentesco, influencias intersubjetivas; y en la línea del espacio cabe hablar de contexto histórico. Estas dos dimensiones no son duales, paralelas e irreconciliables; pueden articularse en el proceso social de la comunicación, cosa que os permite hablar de situación común de distintos individuos; lo cual puede ser incluso verificado empíricamente. No se trata, por lo tanto, de ningún halo místico sólo visible para miradas penetrantes. Esta situación común puede ser concienciada subjetivamente por cada individuo y reconocida en el espacio externo de la comunicación. Todo esto puede ser expresado por un lenguaje y llegar a ser individual y socialmente comprensible. Los caminos de llegada al acuerdo no son unívocos, dependen del proceso que nosotros concebimos como tal para la consecución del consenso. Hay que advertir que la coincidencia no es sinónimo de verdad. El problema de lo verdadero y lo falso está en otra dimensión.

«Albert me arguye que presupongo algo así como una discusión racional en los nexos metodológicos como *factum*. Lo presupongo como *fac-*

¹⁶ ALBERT, H.: «El mito de la razón total». En *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Trad. J. Muñoz, Grijalbo, Barcelona, 1973, 197.

tum porque siempre nos encontramos en una comunicación que ha de conducir a la comprensión»¹⁷.

El lenguaje en el que comunicamos esa situación común reconocida nos suministra las categorías y los standars sobre los que se entreteje la teoría. El significado de las mismas no queda fijado desde el principio por una definición, sino que depende de la estructura del objeto y va concretándose en el proceso de la comunicación.

El concepto de crítica que usa Habermas no puede reducirse a la verificación de sistemas deductivos, porque

«la argumentación, en cuanto sale de la verificación de sistemas deductivos, adopta un curso reflexivo; utiliza standars que a su vez sólo puede reflejar en la aplicación misma. La argumentación se distingue de la mera deducción por el hecho de que vuelve constantemente a someter a discusión los principios según lo que procede»¹⁸.

A la crítica lo que realmente le interesa no son las relaciones deductivas entre enunciados formales y empíricos, sino el contenido peculiar objetivo de las categorías.

«La crítica no es un método de verificación, sino que es el examen mismo de discusión»¹⁹.

Es precisamente en ella donde se supera el dualismo kantiano entre ámbito trascendental y empírico criticado por Hegel, o el moderno dualismo entre ámbito lógico-metodológico y empírico. Es, si puede decirse así,

«un hecho empírico con un papel trascendental que al realizar la crítica nosotros interiorizamos»²⁰.

15.2.— Esta disputa de la década de los 60 con el positivismo le va a llevar a Habermas a liberarse de la conceptualización de la filosofía de la conciencia y a introducir el «giro lingüístico» en la Teoría Crítica que va a culminar en su teoría de la acción comunicativa, que supone un profundo cambio en la investigación filosófica habermasiana.

«La teoría de la acción comunicativa que he publicado mientras tanto no es una prosecución de la metodología con otros medios. Esa obra rompe con el primado de la teoría del conocimiento, trata las presuposi-

¹⁷ HABERMAS, J.: «Contra un racionalismo menguado de modo positivista». En *La disputa del positivismo...*, 239.

¹⁸ *Ibidem*, 238-239.

¹⁹ *Ibidem*, 234-235.

²⁰ *Ibidem*, 243.

ciones de la acción orientada al entendimiento *con independencia* de los presupuestos trascendentales del conocimiento. Este giro desde la teoría del conocimiento a la teoría de la comunicación me ha permitido dar respuestas sustanciales a cuestiones que desde una perspectiva metateórica sólo podían iluminarse como cuestiones y aclararse en sus presupuestos»²¹.

15.3.— La transformación filosófica de Habermas a raíz de su polémica con el positivismo y de su estudio de la filosofía analítica le va a llevar a una variación de la consideración de las ciencias. Abandona la perspectiva de los intereses que diferenciaba a las ciencias en empírico-analíticas, histórico-hermenéuticas y sociales-críticas y adopta la perspectiva de la explicación distinguiendo entre ciencias empíricas (descriptivas), formales (normativas) y reconstructivas (articulan los dos elementos anteriores). La teoría habermasiana de la reconstrucción racional es una clave fundamental de su nueva plataforma filosófica. Esta teoría es decisiva para entender adecuadamente lo que él denomina acción comunicativa, que implica una peculiar forma de entender la pragmática, que él presenta como alternativa a la hermenéutica trascendental o pragmática trascendental de Apel. En sustitución de lo trascendental kantiano, interpretado de forma más o menos débil, él propone el concepto de reconstrucción, que combina lo empírico y lo trascendental y desplaza el análisis de lo a priori del sujeto hacia lo preteórico del mundo. Este desplazamiento del análisis hacia lo preteórico del mundo le permite a Habermas matizar la diferencia entre historia universal y evolución social en polémica con Luhmann. Este autor acaba disolviendo la historia en una ciencia social y reduce la historia a un proceso de evolución social de una serie de sistemas. Habermas, en cambio, pretende recuperar el elemento narrativo de la historia apoyándose en la teoría de Danto de las frases narrativas y su poder explicativo. Para Habermas no se trata ni de disolver la historia en sociología, ni hacer de la historia una simple crónica acontecimental; su teoría de las reconstrucciones racionales se presenta como una alternativa a estos dos extremos:

«Lo que antaño competía a la filosofía trascendental, es decir, el análisis intuitivo de la autoconciencia, pasa ahora a la jurisdicción del círculo de ciencias reconstructivas, que desde la perspectiva de los participantes en discursos e interacciones tratan de hacer explícito el "saber de reglas" (*Regelwissen*) preteórico de sujetos que hablan, actúan y conocen competentemente, mediante un análisis de elocuciones o manifestaciones logradas y de elocuciones o manifestaciones distorsionadas. Puesto que tales intentos de reconstrucción no se enderezan ya a un reino de lo inteligible allende los fenómenos, sino al "saber de reglas" efectivamente ejercitado, que se expresa en las manifestaciones generadas conforme a ellas, cae la

²¹ HABERMAS, J.: *La lógica de las Ciencias Sociales*, Trad. M. Jiménez Redondo, Tecnos, Madrid, 1988, 15-16.

separación ontológica entre lo trascendental y lo empírico. Como puede bien mostrarse en el estructuralismo genético de Jean Piaget, los supuestos reconstructivos y empíricos pueden articularse en una misma teoría»²².

16.— Una última reflexión sobre el estado de la cuestión de la filosofía de la historia hoy tiene que llevarnos necesariamente a enfrentarnos, aunque sea brevemente, con la última de las grandes polémicas de nuestro siglo: la polémica sobre la modernidad y su proyecto. ¿Se trata de un proyecto inacabado o de un proyecto concluido? ¿Tiene algún sentido serio el término postmodernidad? Está claro que una respuesta mínimamente fundamentada a estas preguntas no puede hacerse en unos breves párrafos, pero también es cierto que esta es una cuestión que no puede ser eludida en el tema que nos ocupa.

16.1.— La tematización hegeliana de la historia, claramente dentro del proyecto ilustrado, ponía el acento en la «espera del futuro». La tematización heideggeriana, fuera del proyecto ilustrado, pone el acento en «la rememoración o recuerdo del pasado». La tematización de Hegel magnifica el futuro y en consecuencia el fin; mientras que la de Heidegger magnifica el pasado y en consecuencia el origen. Ambas filosofías de la historia pueden leerse como metarrelatos. En un caso un metarrelato apocalíptico y en el otro un metarrelato genésico. Pero entre el GENESIS y el APOCALIPSIS, siguiendo con la metáfora bíblica, está el EXODO, que podemos interpretar como el presente del tiempo, único momento en el que pueden tener sentido el origen y el fin. La filosofía de la historia hoy está centrada principalmente en el esclarecimiento del tiempo desde el presente, que es como cabe interpretar tanto la categoría del pliegue, como la de la reconstrucción o la lectura. Una de las posibles lecturas de la famosa expresión de Fukuyama «el fin de la historia» es precisamente la de que ha concluido una época en la que la historia era entendida y vivida desde una tensión apocalíptica y utópica hacia el futuro y se abre otra época en la que es fundamental la interpretación de la historia desde el presente, que no hay que entender como un instante efímero, sino como ese «entre» el origen y el fin que es donde se cumple la totalidad de la existencia de cada hombre en particular y de cualquiera de las totalidades que a partir de la existencia de los hombres puedan proponerse.

La interpretación de la historia desde el presente da primacía a una filosofía de la relación.

«Si se quiere saber en qué se traduce una filosofía de la relación, hay que verla aplicándose a un problema célebre, el del enriquecimiento del pasado y de sus obras en función de las interpretaciones que les dará el fu-

²² HABERMAS, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Trad. M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1989.

turo a lo largo de los siglos... Esa paradoja se llama hoy paradoja de las "lecturas" múltiples de una misma obra. Ahí radica todo el problema de la relación y, sobre todo, el de lo individual»²³.

La individualidad es fundamental en una interpretación de la historia desde el presente, porque es el individuo el que soporta las relaciones, que a su vez son las que van actualizando la individualidad. Aplicando la categoría de individuo no sólo a los sujetos humanos, sino también a las obras que esos sujetos humanos han ido creando en el tiempo. El mayor problema que hoy se le plantea a la historia es quizá el que según la interpretación de Veyne era el problema fundamental de Foucault. ¿Cómo superar una filosofía de la conciencia sin caer en las aporías del marxismo? O, a la inversa, ¿cómo escapar de una filosofía del sujeto sin caer en una filosofía del objeto?

La respuesta a estas preguntas está en eludir los metarrelatos racionalistas del origen y del fin y en concentrarse en las «constelaciones individuales» del presente preguntándose cómo son esas constelaciones individuales y no cuáles son las exigencias de la Razón. Se trata, en palabras de Nietzsche, de romper con el saber en favor de la vida. Esta ruptura modifica profundamente la palabra «historia».

«Ya no designa ninguno de los dos términos que nosotros hemos ensayado de unir después de haber separado, ni las *res gestae*, ni su relato, sino la "cultura histórica", el "sentido histórico"... Esta transferencia de sentido tiene como efecto mayor el de sustituir toda consideración epistemológica sobre las condiciones de la historia, en el sentido de historiografía, y más aún toda tentativa especulativa de escribir la historia mundial, por la cuestión de saber qué significa *vivir históricamente*. Enfrentarse a esta cuestión es, para Nietzsche, entrar en una contestación gigantesca de la modernidad, que atraviesa toda su obra»²⁴.

²³ VEYNE, P.: *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. Trad. Joaquina Aguilar, Alianza, Madrid, 1984, 233.

²⁴ RICOEUR, P.: *Temps et récit III. Le temps raconté*, Seuil, París, 1985.

Bibliografía

0

- CARR, D.; DRAY, W.; GERAETS, T. F.; OUELLET, F., y WATELET, H., editores: *La Philosophie de l'histoire et la pratique historique d'aujourd'hui*. Ed. Université d'Ottawa, Canadá, 1982.
- DRAY, W. H.: *On History and Philosophers of History*. E. S. Brill, Leiden, 1989.
- FLÓREZ MIGUEL, C.: *Génesis de la razón histórica*. Ed. Universidad de Salamanca, 1983.
- FONTANA, J.: *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*. Crítica, Grijalbo, Barcelona, 1982.
- LOZANO, J.: *El discurso histórico*. Alianza, Madrid, 1987.
- MARROU, H. I.: *El conocimiento histórico*. Trad. J. M. García de la Mora, Labor, Barcelona, 1968.
- SADOUL, G.; LE GOFF, J.; VILAR, P.; CASANOVA y otros: *La historia hoy*. Trad. J. M. Colomer, Avance, Barcelona, 1976.
- TOPOLSKY, J.: *Metodología de la historia*. Trad. M. L. Rodríguez Tapia, Cátedra, Madrid, 1982.
- VEDRINE, H.: *Les philosophies de l'histoire*. Payot, París, 1975.
- VOGT, J.: *El concepto de la historia de Ranke a Toynbee*. Trad. J. Pérez Corral, Guadarrama, Madrid, 1971.
- WALSH, W. H.: *Introducción a la filosofía de la historia*. Trad. F. M. Torner, Siglo XXI, México, 1968.

1. *La filosofía hegeliana de la historia*

- ARISTÓTELES: *Poética*. Ed. Trilingüe de V. García Yebra, Gredos, Madrid, 1974.
- HEGEL, G. W. F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. J. Gaos, Alianza, Madrid, 1986.
- HEGEL, G. W. F.: *La razón en la historia*. Trad. C. Armando Gómez, Seminarios y Ediciones, S.A., Madrid, 1972.

1.2

- PLINIO: *Historia Natural*. E. Littré, París, 1848-50.

1.3

- KANT, I.: *Crítica de la Razón Pura*. Trad. P. Ribas, Alfaguara, Madrid, 1978.

2.2

- CONDORCET: *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Trad. A. Torres. E. Nacional, Madrid, 1980.
- S. AGUSTÍN: *La Ciudad de Dios*. BAC, Madrid, 1964-65, n.º 171 y 172.

2.3

- RANKE: *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*. Leipzig, 1885.

La filosofía de la historia ayer y hoy

HEGEL, G. W. F.: *Lecciones de Historia de la Filosofía*. Trad. W. Roces, FCE, México, 1977, 3 tomos.

3

O'BRIEN, G. D.: *Hegel on reason and history. A contemporary interpretation*. University of Chicago Press, Chicago, 1975.

3.1

SCHNÄDELBACH, H.: *La filosofía de la historia después de Hegel*. Trad. E. Grazón Valdés, Alfa, Barcelona, 1980.

4

FUHRMANS, J.: *Schellings Philosophie der Weltalter*. Düsseldorf, 1954.
KASPER, W.: *Das Absolute in der Geschichte*. Maguncia, 1965.

4.1

MARX, C., y ENGELS, F.: *La ideología alemana*. Trad. W. Roces, Grijalbo, Barcelona, 1970.

4.2

BURCKHARDT, J.: *Reflexiones sobre la historia universal*. Trad. W. Roces, México, 1961.
HEFTRICH, E.: *Hegel und Jacob Burckhardt. Zur Krisis des geschichtlichen Bewusstseins*. Francfort del Meno, 1967.
HEIMSOETH, H.: *Macht und Geist in Nietzsches Geschichtsphilosophie*. Colonia, 1938.
JIMÉNEZ MORENO, L.: *Hombre, Historia y Cultura. Desde la ruptura innovadora de Nietzsche*. Espasa, Madrid, 1983.
MASUR, G.: *Rankes Begriff der Weltgeschichte*, «Historische Zeitschrift». Beiheft 6 (1926).
RAGONIERI, E.: *La polemica sulla Weltgeschichte (letture di pensiero e d'arte)*. Roma, 1951.

4.4

ARON, R.: *La philosophie critique de l'histoire*. Vrin, París, 1969.
DILTHEY, W.: *Introducción a las ciencias de espíritu*. Trad. J. Marías, Revista de Occidente, Madrid, 1966.
DILTHEY, W.: *El mundo histórico*. Trad. E. Imaz, FCE, México, 1944.
DILTHEY, W.: *Crítica de la razón histórica*. Trad. C. Moya Espí, Península, Barcelona, 1986.
LÖWTH, K.: *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*. Trad. E. Estiú, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1968.
MEINECKE, F.: *Génesis del historicismo*. FCE, México, 1943.
ROSSI, P.: *Lo storicismo tedesco contemporaneo*. Einaudi E, Torino, 1971^o.

5.1

JANOSKA-BENDL, J.: *Max Weber y la sociología de la Historia*. Trad. R. Gutiérrez Girador, Sur, Buenos Aires, 1972.

VERICAT, J.: *Ciencia, Historia y Sociedad. Problemas de metodología e ideología de las ciencias sociales a partir de Max Weber*. Istmo, Madrid, 1976.

5.2

HABERMAS, J.: *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Trad. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1987.

HABERMAS, J.: *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*. Trad. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1988.

6

BERNSTEIN, R. J.: *Praxis y acción*. Trad. G. Bello Reguera, Alianza, Madrid, 1979.

6.1

ALTHUSSER, L., y BALIBAR, E.: *Lire le Capital I y II*. Maspero, París, 1969.

BERMUDO, J. M.: *El concepto de praxis en el joven Marx*. Península, Barcelona, 1975.

COHEN, G. A.: *Karl Marx's Theorie of History a defence*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1980.

FLÓREZ MIGUEL, C.: *Dialéctica, historia y progreso*. Sígueme, Salamanca, 1968.

MEHRING, F.: *Sobre el materialismo histórico y otros escritos filosóficos*. Trad. U. Köckmann, Ed. Pasado y Presente, México, 1976.

ROSSI, M.: *La génesis del materialismo histórico. La izquierda hegeliana*. Trad. J. A. Méndez, Comunicación, Madrid, 1971.

THOMPSON, E. P.: *Miseria de la teoría*. Trad. Joaquim Sempere Grijalbo, Barcelona, 1981.

KÄGI, P.: *La génesis del materialismo histórico. Karl Marx y la dinámica de la sociedad*. Trad. U. Moulines, Península, Barcelona, 1974.

AXELOS, K.: *Marx, penseur de la technique*. Ed. de Minuit, París, 1961.

6.2

ORTEGA Y GASSET, J.: *La historia como sistema. Obras Completas*. Alianza, Rev. Occidente, Madrid, 1983, T. VI.

ORTEGA Y GASSET, J.: *Meditación de la técnica*, en *Obras Completas*, T. V.

6.3

Revue Internationale de Philosophie, n.º 161, dedicado a la técnica.

JANICAUD, D.: *La puissance du rationnel*. Gallimard, París, 1985.

HOTTOIS, G.: *Le signe et la technique*. Aubier, París, 1984.

7

MINK, L. O.: «The Autonomy of Historical Understanding», en DRAY, W.: *Philosophical Analysis and History*. Harper and Row, New York, 1966.

La filosofía de la historia ayer y hoy

MINK, L. O.: «History and Fiction as Modes of Comprehension», en *New Literary History*, 1979.

8

BURKE, P.: *Sociología e historia*. Trad. B. Urrutia Domínguez, Alianza, Madrid, 1987.

DILTHEY: *Introducción a las ciencias del espíritu*. Trad. J. Marías, Revista de Occidente, 1966.

FREUND, J.: *Las teorías de las ciencias humanas*. Trad. J. Fuster, Península, Barcelona, 1975.

LE GOFF, J., y NORA, P., directores: *Hacer la historia*. Trad. J. Cabanes, Laia, Barcelona, 1979, V, I y II.

9

HELLER, A.: *Sociología de la vida cotidiana*. Trad. J. F. Ivars y E. Pérez Nadal, Península, Barcelona, 1977.

ORTEGA Y GASSET, J.: *La rebelión de las masas*. *Op. cit.*, Tomo IV.

VIARIOS: *Masses et Postmodernité*. Klincksieck, París, 1986.

9.1

SCHÜTZ, A., y LUCKMANN, Th.: *Las estructuras del mundo de la vida*. Trad. N. Míguez, Amorrortu, Buenos Aires, 1977.

10.1

AYER, A. J., compilador: *El Positivismo Lógico*. Trad. L. Aldama, FCE, México, 1965.

10.2

HEMPEL, C. G.: *La explicación científica. Estudios sobre la filosofía de la ciencia*. Trad. M. Frassinetti de Gallo, Paidós, Buenos Aires, 1979.

10.3

TAYLOR, D. M.: *Explanation and Meaning*. Cambridge University Press, 1970.

DRAY, W. H.: *Laws and Explanation in History*. Cambridge University Press, 1957.

HOOK, S. (ed.): *Philosophy and History*. New York University Press, 1963.

10.4

HENRIK VON WRIGHT, G.: *Explicación y comprensión*. Trad. L. Vega Reñón, Alianza, Madrid, 1980.

HINTIKKA, J., y otros: *Ensayos sobre explicación y comprensión*. Trad. Luis Vega, Alianza, Madrid, 1980.

10.6

DANTO, A. C.: *Narration and Knowledge. Analytical Philosophy of History*. Columbia University Press, New York, 1985.

DANTO, A. C.: *Historia y Narración* (selección de capítulos del libro citado anteriormente), Paidós, Barcelona, 1989.

11

HEIDEGGER, M.: *El Ser y el Tiempo*. Trad. J. Gaos, FCE, México, 1974³.

11.1

PATOPCKA, J.: *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*. Trad. A. Clavería, Península, Barcelona, 1988.

12

GÓMEZ HERAS, J. M.: *El apriori del mundo de la vida*. Anthropos, Barcelona, 1989.

LANDGREBE, L.: *Fenomenología e Historia*. Trad. M. A. Presas, Monte Avila, Caracas, 1975.

SCHÜTZ, A.: *Fenomenología del mundo social*. Trad. E. J. Prieto, Paidós, Buenos Aires, 1972.

MERLEAU-PONTY, M.: *La fenomenología y las ciencias del hombre*. I. Beatriz B. de González, Ed. Nova, Buenos Aires, 1969.

12.1

PACI, E.: *Función de las ciencias y significado del hombre*. Trad. E. de la Peña, FCE, México, 1968.

13

GADAMER, H. G.: *Verdad y Método*. Trad. A. Agud y R. Agapito, Sígueme, Salamanca, 1977.

14

DELEUZE, G.: *Diferencia y repetición*. Trad. A. Cardin. Jucar, Madrid, 1988.

— *Le Pli. Leibniz et le baroque*. Ed. de Minuit, París, 1988.

— *Foucault*. Trad. J. Vázquez, Paidós, Barcelona, 1987.

DELEUZE y GUATARI, F.: *Mil mesetas*. Trad. J. Vázquez, Pre-textos. Valencia, 1988.

FOUCAULT, M.: *Las palabras y las cosas*. Trad. E. C. Frost, Siglo XXI, México, 1968.

— *La arqueología del saber*. Trad. A. Garzón, Siglo XXI, México, 1970.

POSTER, M.: *Foucault, el marxismo y la historia*. Trad. R. Alcalde, Paidós, Buenos Aires, 1987.

15

HABERMAS, J.: *Conocimiento e interés*. Trad. M. Jiménez, Taurus, Madrid, 1982.

— *La lógica de las ciencias sociales*. Trad. M. Jiménez, Tecnos, Madrid, 1988.

— *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Trad. J. L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1975.

La filosofía de la historia ayer y hoy

- *Conciencia moral y acción comunicativa*. Trad. R. García Cotarelo, Península, Barcelona, 1985.
- *La reconstrucción del materialismo histórico*. Trad. J. N. Muñiz, Taurus, Madrid, 1981.
Teoría de la Acción Comunicativa (véase...).
- Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y estudios previos*. Trad. M. Jiménez, Cátedra, Madrid, 1989.
- *El discurso filosófico de la modernidad*. Trad. M. Jiménez, Taurus, Madrid, 1989.
- *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988.
- McCARThY, Th.: *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Trad. M. Jiménez, Tecnos, Madrid, 1987.
- GUIDDENS, A., y otros: *Habermas y la modernidad*. Trad. F. Rodríguez, Cátedra, Madrid, 1988.

15.3

- APEL, K. O.: *La transformación de la filosofía*. Trad. A. Cortina, Taurus, Madrid, 1985. 2 tomos.

16

- RICOEUR, P.: *Temps et récit*, Seuil, París, 1983. 3 tomos.
- VEYNE, P.: *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. Trad. J. Aguilar, Alianza, Madrid, 1984.