

María Teresa Vila  
Bormey

*El problema de la  
conciencia histórica  
en la historia de la  
filosofía*

Los problemas relacionados con la conciencia histórica son por sí mismos de la mayor importancia y actualidad. Como tal, el problema de la conciencia histórica no se reduce a los problemas técnicos de análisis de fuentes, etc., sino que como lo indica el término "conciencia" se refieren a la posibilidad del hombre de hacerse a sí mismo con conocimiento tanto del pasado como del presente. Tratamos por lo tanto de la posibilidad misma de tal conocimiento, de su significado y sentido en relación con la actividad de los hombres presentes. El tema gana en actualidad en la misma medida en que la historia se hace y la perspectiva de dejarla correr espontáneamente o ponerla bajo control consciente se presenta como decisión de la cual dependerá en gran parte la historia futura y la evaluación del pasado.

Antes de evaluar la historia del pensamiento cubano y latinoamericano, aun tomado en su circunstanciación, es necesario esclarecerse respecto a las principales propuestas y esquemas de la filosofía europea y continental. Por lo tanto, interesa exponer aquí los elementos fundamentales de la concepción materialista de la conciencia histórica, y del lugar de la filosofía en la toma de conciencia histórica como parte de la relación entre pensamiento y acción, dado el carácter polémico que muchas de estas concepciones encuentran en la propia literatura marxista.

El problema de la conciencia histórica muestra ya una larga trayectoria en el devenir del pensamiento y exhibe una galería de problemas sobre los que vuelven una y otra vez la ciencia

histórica, la política, el arte, tanto elaborados de forma sistemática, como espontáneamente.

El tema ha ido ganando en complejidad en la medida en que se han mostrado los matices del proceso histórico y el hombre se ha hecho autoconsciente de esa su capacidad de transformar conscientemente el mundo, de asumir frente a la tradición una actitud de conservación, o una actitud de ruptura y cancelación, sea de modo consciente o no.

La conciencia histórica sistematizada suele identificarse en la literatura filosófica con la Historia o historiografía en cuanto disciplina cuyo objeto es la historia como realidad, mientras que esta última (la historia real) se entiende en la trayectoria del pensamiento como pasado, como tradición (continuidad) o como mundo histórico en cuanto mundo específicamente humano, es decir, presente.<sup>1</sup>

Estos mismos significados atribuye el lenguaje común a las representaciones que sobre la historia se forma el hombre en su vida cotidiana y de los cuales, por tanto, se ha nutrido la conciencia sistematizada.

Como conciencia de sí del hombre, la conciencia histórica no puede ser anterior al hombre mismo y supone la aplicación de la propia perspectiva histórica al proceso de su formación. Desde esta perspectiva los diferentes significados del término "historia" y "conciencia histórica" no constituyen significados alternativos e inconexos entre sí, sino momentos que revelan que el desarrollo de la conciencia histórica como conciencia del hombre debe ser analizado en relación con el proceso mismo de constitución de esa realidad. Tal es el hecho que se expresa en la doble significación del término historia.

Basta fijarse en la diversidad de esas formas de la actividad espiritual que dan cuenta de la historia, sean teóricas o no, para constatar cómo conducen en la complejidad de sus relaciones mutuas al análisis de sus relaciones con el accionar práctico del hombre, y por tanto a la filosofía en tanto ciencia sobre el pensamiento como verdadero lugar de reflexión sobre la conciencia histórica, algo de lo que los historiadores no tienen siempre claridad.

<sup>1</sup> N. Abbagnano: *Diccionario de filosofía*, p. 609, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1972.

J. Ferrater Mora: *Diccionario de filosofía*, Editorial Sudamérica, Buenos Aires, artículos Historia, Historiografía.

De hecho, la originaria cosmovisión humana de la cual dan fe ciencias como la antropología, la etnología, etc. —la concepción mítica del mundo— representa una de las primeras formas de conciencia histórica.

Tal como se ha señalado en las disciplinas mencionadas, el mito constituye, de una parte, una determinada representación sobre el pasado humano en la cual lo real y lo sobrenatural se funden en las primeras representaciones acerca del hombre y su historia. En él se funden las representaciones sobre la historia y el tiempo expresadas en la idea de la existencia de diferentes edades y ciclos del desarrollo humano, cuya función no es ajena a la preservación del modo de vida que las engendra.<sup>2</sup>

El creciente dominio del hombre sobre la naturaleza, su desarrollo como fuerza productiva con la consecuente aparición de nuevos problemas sociales de los que no puede dar cuenta el pensamiento mítico, confluyeron en la sustitución de la mitología por nuevas formas de la producción espiritual que discurrían con relativa independencia unas de otras. Todas ellas (la crónica, la historiografía hasta la Historia como ciencia), el arte, y la política comienzan a influir sobre el proceso.

En su desarrollo especializado parecería difícil relacionar las formas científicas de la historia con los intereses y fines de los hombres preñados de subjetividad. Conviene por ello detenerse brevemente en la complejidad del término mismo de "historia". Originariamente el término historia se utilizó para designar la narración o informe que de los hechos humanos se hiciera en forma de crónica, bien fuese de aquellos considerados más notables, generalmente militares.<sup>3</sup> Sin embargo, un informe o narración es más fidedigno (adquiere carácter de ciencia) con respecto a algo que en su distancia del narrador puede gozar de cierta imparcialidad. En el terreno de los hechos humanos donde se avista la dificultad antes señalada, y en la medida en que la historia debió modelarse más bajo el signo de la política profesional, la conciencia histórica sistematizada pasó de la crónica a la conciencia del pasado, oficio retrospectivo cuyo objetivo principal era el acontecimiento ya hecho, y por hecho, descrip-

<sup>2</sup> A. Chanishev: *Curso de lecciones de filosofía antigua*, pp. 16-19, Escuela Superior, Moscú, 1981. (Edición en ruso)

<sup>3</sup> I. S. Kon: *El idealismo filosófico y la crisis en el pensamiento histórico*, p. 35, Editora Política, La Habana, 1964.

tible y objetivo. La descripción simple y despegada de toda realidad actual, no solo social, sino natural marcó — como señala I. Kon — los primeros pasos de la conciencia sistematizada de la historia, asociada a lo sumo a la idea de la sucesión lineal de los hechos y al mismo tiempo a la idea de la objetividad del pasado que corresponde a la visión espontáneamente materialista de cosmovisión.<sup>4</sup>

Sin embargo, en su capacidad prospectiva, por lógica ligada al futuro, la conciencia histórica no podía reducirse a la conciencia del historiador profesional. Hegel, por ejemplo, quien es por excelencia el teórico de la filosofía europea de la historia (forma a la que nos referiremos más adelante), señalaba, en relación con esto, el divorcio existente entre la ciencia historiográfica y la actividad de los políticos (gobernantes, hombres de estado y gente de autoridad), a cuyo cargo se consideraba tradicionalmente la posibilidad de cambio histórico. Precisamente por ello concebía la idea de una conciencia histórica no profesional (“no filológica”) que se hacía patente en el proceso real de la tradición, en el proceso de “rejuvenecimiento” que tenía lugar a través de la “variación” como constante del mundo histórico.<sup>5</sup>

La aparición de la política profesional, con la consecuente influencia sobre el resto de las formas de actividad espiritual, constituye por ello un elemento fundamental a tomar en cuenta. De ahí que Raymond Aron considerara que la política constituye “una forma de conciencia histórica por excelencia”.<sup>6</sup> De una parte — sostiene — porque la política se muestra esencialmente relacionada con la transformación del presente y, por tanto, influyente sobre el futuro. En consecuencia la conciencia histórica supone — para él — una finalidad, un proyecto a través del cual se entra en relación con la realidad heredada y presente del hombre, aunque la existencia de diversos proyectos y actitudes constatables frente a la historia supone también el cuestionamiento de la objetividad de tal conciencia. De otra parte, por el interés con que la política se vuelve, propicia o entorpece el proceso de formación de la memoria histórica del hombre.

<sup>4</sup> Idem.

<sup>5</sup> J. G. F. Hegel: “Lecciones de filosofía de la historia universal”, Introducción, en: *Revista de Occidente*, Buenos Aires, 1946.

<sup>6</sup> R. Aron: *Dimensiones de la conciencia histórica*, p. 33, Editorial Tecnos, Madrid, 1962.

Por ello, es en la teoría sobre el pensamiento, es decir, en la filosofía, donde se ha puesto en evidencia la relación del problema con la concepción (materialista o idealista) que de la historia se tenga, ya que en la historia, efectivamente, la conciencia en su capacidad transformadora aparece como momento distintivo en su diferencia respecto del mundo natural o de las cosas. Este hecho no hace más que mostrar las dificultades que se afrontan al conceptualizar un fenómeno en el que se es al decir de Marx, “espectador y autor del drama” al mismo tiempo, en el que la conciencia histórica no solo tendrá que dar cuenta de una realidad, sino de sí misma “del contexto de génesis y aplicación de la propia teoría”.<sup>7</sup> En su relación con la práctica, por tanto, el problema se plantea como problema genuinamente filosófico.

No es necesario adelantar posiciones sobre tal problema que es, precisamente, el que propuso a consideración la modernidad. El despliegue del principio de historicidad en la filosofía, hasta su transformación en relativismo historicista durante el siglo xx le permite, más allá de definiciones, un planteamiento del problema de la conciencia histórica que lo lleve hasta el nivel y la agudeza de la contradicción, o lo que es lo mismo, a su planteamiento objetivo.

A la luz del desarrollo del principio de historicidad en las formas filosóficas idealistas, la conciencia histórica ha representado, o bien el intento de captar la diversidad del proceso histórico en su legaliformidad y objetividad, o el verdadero artífice de lo temporal, transitorio y por lo mismo, verdaderamente histórico. Con ello queda expresado el problema real representado en la conciencia histórica en cuanto es conocimiento de la propia actividad y al propio tiempo punto de partida de la misma.

Claramente, el problema de la conciencia histórica no fue tampoco conceptualizado en esos términos desde los inicios. Así, para la antigüedad griega la historia y la actividad consciente que la caracterizan no fueron objeto de especial atención para la filosofía. Allí donde se reflexiona sobre el hombre, este es considerado siempre como manifestación del orden cósmico, su continuidad natural, incluso en el arte. La dialéctica antigua,

<sup>7</sup> J. Habermas: Teoría y praxis. *Estudios de filosofía social*, Editorial Tecnos S. A., Madrid, 1990. Capítulo 9, Consecuencias prácticas del progreso científico-técnico.

donde se incubó la idea del cambio y el desarrollo que son consustanciales a la noción de historia, como señalaba Federico Engels, discurrió paralelamente al desarrollo de la historiografía, sin comprometerse especialmente con esta, mientras tanto se producía el proceso general de acumulación de datos.<sup>8</sup>

La filosofía medieval, por su parte, si bien se refiere a la historia del hombre como un accidente temporal de la eternidad en cuanto divinidad, supuso que el hombre contingente comenzara a ser visto a través de su pasado pecaminoso del cual debe ser constantemente consciente. Al mismo tiempo, la historia en general conserva su carácter providencial, es decir, es concebida como resultado de un plan divino en virtud del cual solo a su autor es dado conocerla. De ese modo la conciencia histórica como "*Intelectus arquetipus*", constituye uno de los primeros planteamientos del problema de la conciencia histórica en toda su complejidad.<sup>9</sup>

El renacimiento europeo alumbró, implícita más que explícitamente, una nueva concepción sobre el asunto expresada en su espíritu de continuar la obra de los antiguos, más que en su filosofía propiamente. Esta última se ocupó más de rescatar el fundamento humano de la continuidad histórica a través de la cual el hombre y su historia vuelven a vigorizarse.<sup>10</sup> Al mismo tiempo, las condiciones económicas, políticas y sociales de gestación del capitalismo cristalizan en las conocidas utopías renacentistas. En ellas se muestra por el contrario una suerte de conciencia histórica por defecto, una actitud de ruptura que no deja de ser evidente en ausencia de toda referencia explícita al pasado mientras se regodea en el dibujo detallado del futuro.

Son los siglos XVIII y XIX aquellos en que la filosofía se vuelve con mayor interés sobre la historia en compleja relación de crítica y duplicación de funciones con la historiografía. Si bien la historiografía idealista daba cuenta del papel que correspondía a la conciencia del historiador (o al de la ciencia histórica en general) que se enfrentaba al estudio del pasado, la filosofía acaba por mostrarse insatisfecha con el empirismo historiográfico y su incapaci-

<sup>8</sup> F. Engels: *Anti-Dühring*, p. 133, Editorial Pueblo y Educación, La Habana, 1979.

<sup>9</sup> J. Habermas. ob. cit., p.403.

<sup>10</sup> N. Abbagnano: *Historia de la filosofía*, t. II, p. 12, Editorial de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro, La Habana, 1971.

dad para dar cuenta de su propio oficio consciente. Por ello se erige ella misma en expresión autoconsciente de la historia.

Dentro de los marcos de la filosofía, antes que en los dominios de la sola historiografía, comenzará a plantearse una teoría de la conciencia histórica como autorreflexión sobre la capacidad del sujeto histórico para construir su mundo y aprehender su propio hacerse en la complejidad de lo transitorio y lo imperecedero. La conciencia filosófica de la historia tiene su máxima expresión en la conformación de las *filosofías de la historia* que como cuerpos de doctrina formarán parte de los grandes sistemas filosóficos de la época moderna y cuya paternidad se atribuye a Voltaire.<sup>11</sup>

El hombre mismo había sido considerado ya desde J.B. Vico como un ser histórico, resultado del quehacer humano, de la tradición anterior, sobre el cual, con una u otra actitud, ha de volverse. La historia deja de ser un pasado congelado para revelarse como continuidad, tradición condicionada por la actividad de la razón de un sujeto que a través de ella realiza su libertad.<sup>12</sup>

Es precisamente la filosofía de la historia de los tiempos modernos la que muestra, aunque invertidamente, el vínculo existente entre la producción de fines (proyectos, ideales, etc.), a través de los cuales se hace la historia y la capacidad de conocer los hechos pasados y presentes en su facticidad. La conciencia es aquí histórica en cuanto fundamento del mundo proyectado por ella y al mismo tiempo como autoconciencia, es decir, como reflexión sobre el despliegue de sus propias formas pasadas y su continuidad en el presente.

Por ello dentro de los marcos de las clásicas *filosofías de la historia* el problema de la conciencia histórica se presenta como problema de la posibilidad de una visión de la historia como proceso dotado de sentido, lo que implicaba una relación entre las dimensiones pasada, presente y futura del mundo cambiante del hombre. Al existir una legaliformidad en el conjunto los hechos que precisa la dirección del futuro, ante la filosofía de la historia se presentan como real la existencia de una concatena-

<sup>11</sup> I. S. Kon: ob. cit., p. 15.

<sup>12</sup> L. Rensoli: *Quimera y realidad de la razón*, pp. 197-199, Ed. Ciencias Sociales, La Habana, 1987.

ción y sentido determinados en el proceso histórico en su conjunto, que, generalmente, se presenta progresivo.

No obstante, la comprensión de la historia y de la conciencia histórica de la cual da cuenta la filosofía clásica de la historia, muestra diferencias importantes que es necesario precisar por cuanto ellas constituyen en su contradictoriedad, expresión de las reales disyuntivas a las que se aboca la intelección de la historia, tal como se apreciara también en el pensamiento filosófico contemporáneo cubano y latinoamericano.

La filosofía clásica de la historia surgida durante los siglos XVIII y XIX cumplía con la doble función de “poner ante sí” (término de Hegel) como pensamiento sobre la historia a través del análisis del proceso histórico mismo, aunque fuese bajo el ropaje de su falsificación. En ese sentido, hizo clásica la problematización del tema de la historia presentando dos posiciones antinómicas que constataron, aunque del modo más abstracto, las disyuntivas objetivas a las que se ve abocada la reflexión sobre el tema de la conciencia histórica. Estas disyuntivas giran alrededor de la comprensión de la historia como *tradición*, dada la doble connotación que acompaña a este concepto. *De una parte, por la medida en que el concepto de tradición apunta hacia una cierta legaliformidad y objetividad del proceso histórico. De otra parte, por la carga ideológica, en el sentido de falsedad y prejuicio que al mismo tiempo se le asigna.*

Una notable diferencia se muestra en las concepciones del materialismo francés que apuntan ya hacia una concepción materialista de la legaliformidad del proceso histórico y del progreso. No obstante, al desentenderse de los problemas planteados por la actividad consciente y transformadora del hombre este materialismo se mantenía, en cuanto a la historia se refiere, dentro de los cánones del Iluminismo, es decir no rebasa los marcos del criticismo empirista.<sup>13</sup>

Una de las posiciones más importantes fue, por lo tanto, la de la filosofía iluminista de la historia que parte de Voltaire. Para ella, a la conciencia del hombre en su capacidad subjetiva de crítica, le corresponde el papel fundamental en la consecución

<sup>13</sup> K. Marx: “Tesis sobre Feuerbah”, en Marx. C.; F. Engels: *Obras Escogidas*, 3 tt., t.1, p. 5, Editorial Progreso, Moscú, 1973.



del progreso, frente a cuya llegada la historia anterior resulta, como señalara F.Engels, una carrera de errores.<sup>14</sup> La conciencia histórica es aquí una *conciencia crítica de la tradición*, que se emparenta, no obstante, con la filosofía de la historia posterior de inspiración romántica, tanto en su punto de partida idealista, como en la fe con que se asume la noción de progreso, aunque el progreso resulte de desentenderse críticamente del pasado lejano y reciente, de acuerdo con lo que tal noción de crítica significa para la historia y para la filosofía moderna.

Otra línea importante de la filosofía clásica de la historia es la filosofía alemana que nace con Herder. Esta línea, si bien cuenta con una brillante excepción en Kant y Fichte, coincidentes en torno al idealismo de corte subjetivo, se nutre básicamente del principio romántico de identidad de lo finito y lo infinito en la comprensión de la historia como tradición.<sup>15</sup>

El apriorismo kantiano constituyó no solo una de las posiciones fundamentales en las respuestas a la pregunta por el sentido de la historia, tal como señala Junger Habermas, sino el despliegue máximo de las posibilidades del criticismo.<sup>16</sup> Con él se mostraba la transformación del principio iluminista en su contrario: la limitación de la razón y del hombre como ser capaz de conciencia histórica a favor de la fe.

En el caso de Kant, escribe Habermas, la “separación [...] de razón teórica y razón práctica, le impone la necesidad de mantener escrupulosamente apartadas entre sí también por lo que respecta a la historia, la ratio de la consideración científica y la praxis de la acción moral. De las experiencias morales obtiene la fe en el sentido de la historia, y de las máximas de la razón práctica la convicción de que a la historia subyace la idea de la realización de la razón; que “la sociedad cosmopolita y de la paz perpetua” es la determinación de la humanidad. Por otra parte, los límites de la razón teórica nos impiden poder saber realmente el sentido de la historia [...] Las construcciones del sentido de la historia siguen siendo hipotéticas. El origen de la historia solo puede conjeturarse como hipótesis y su meta esbo-

<sup>14</sup> F. Engels: *Anti-dhuring*, ed. cit., pp. 25-26.

<sup>15</sup> J.G. Von Herder: *Idea para una filosofía de la historia de la humanidad*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1959.

<sup>16</sup> J. Habermas: ob. cit., p. 404.

zarse como idea".<sup>17</sup> En este sentido, agregamos, la noción kantiana de "idea" no va a coincidir con la hegeliana.

Del mismo modo, Fichte había separado cuidadosamente la "historia empírica" de la llamada "historia cósmica" que debía correr a cargo de la filosofía. De ese modo ambas podían discurrir de manera absolutamente independiente, siendo la primera una historia "*a posteriori*" y la segunda "una historia *a priori*".<sup>18</sup> Esto le confiere a su concepto de la historia un carácter subjetivo. La idea central que defiende, fructífera en cierto sentido, de no ser por el subjetivismo que la fundamenta, reside en la posibilidad de coincidencia entre la autoridad, fundada en una visión moral de la religión y del derecho, expresados en una cuarta era de la humanidad, tal como se expresa en "Los caracteres de la edad contemporánea".

Entre las posiciones de Fichte y Hegel y en polémica con este último defiende la idea de "Los principios para una vida feliz", J. Schelling. Las bases de su concepción habían sido expuestas en la "filosofía de la identidad" con la naturaleza por principio activo de tono panteísta. La vida como consumación de la actividad de la naturaleza se expresaba en el principio de creación del arte, especialmente en la poesía. Tal principio, sin embargo, se cumplía solamente en Dios.

Por esa razón es bien conocida la oposición de Hegel al criticismo de la filosofía iluminista en sentido general de una parte, y al idealismo subjetivo y la filosofía de la identidad de Schelling de otra. Las pretensiones de predicción con respecto a la realidad le impiden al Iluminismo, en opinión del clásico alemán, rebasar el tradicionalismo que critica. La superación del pasado que pretende la "conciencia crítica" kantiano-fichteana de corte subjetivista se torna, en verdad, mera reiteración de un "deber ser" que a fuerza de su superioridad respecto al ser no puede llegar nunca a realizarse si el sentido de la historia se mantiene solo como un ideal regulador externo a ella. De esa forma el criticismo se privaba también, en su opinión, de evaluar el material empírico de la historia.

Es precisamente en la reelaboración de la filosofía criticista de la historia que desarrolla Hegel su concepción racionalista dialéctica de la tradición, así como de la forma de conciencia

<sup>17</sup> Idem.

<sup>18</sup> J. G. Fichte: *Los caracteres de la edad contemporánea*, Madrid, 1935.

histórica que a tal tradición corresponde: la conciencia idealista dialéctica de la historia y la filosofía de la historia universal como su expresión teórica.<sup>19</sup>

Al oponerse al criticismo y reelaborar el principio romántico desde el punto de vista racionalista, la filosofía hegeliana intentó, no obstante, una concepción de la conciencia histórica de pretensión dialéctica y objetiva, lo mismo que del proceso histórico que construía.

La historia en su concepción deviene un proceso dialéctico de superación del pasado. La transmisión que conforma la substancia histórica no es una estafeta, sino un proceso infinito de desarrollo que tiene lugar gracias a la actividad consciente del espíritu. Debido a ello la conciencia histórica coincide con la historia real que hace posible la liberación del espíritu, ligada directamente a su actividad, es decir a su capacidad activa consciente, a su proyecto emancipador.

La concepción hegeliana de la historia y de la conciencia histórica que a ella corresponde no puede buscarse, solamente en sus *Lecciones de filosofía de la historia universal*, al margen de su sistema filosófico general, pues en Hegel “la historicidad es la estructura esencial del reino del espíritu, aunque la historia objetiva, el mundo socio-cultural de los hombres sea su forma más plena.”<sup>20</sup>

La dialéctica y la actividad del espíritu y la historia, están aquí estrechamente ligados. Con ello, como señalara Zaira Rodríguez, la filosofía hegeliana de la historia universal se aleja, en efecto, de las posiciones del romanticismo literario y estético para acercarse así a uno de los planteamientos más profundos de los problemas de la historia y de la conciencia histórica,<sup>21</sup> la posibilidad de llevar la idea de “razón” a la historia a través de la idea de “historia universal” y de la libertad. Igualmente la idea de pueblo, como figura importante de la historia del movimiento de ese pensamiento.

La conciencia histórica no es aquí crítica del pasado o del presente, pues tanto uno como el otro en su concepción contienen los gérmenes de su negación. De ellos se tiene conciencia en la

<sup>19</sup> J.G. F. Hegel: *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, edición citada.

<sup>20</sup> Zaira Rodríguez Ugidos: Prólogo a la edición cubana de Hegel: *Fenomenología del espíritu*, p. XIX

<sup>21</sup> Idem.

medida en que se les comprende como momentos de la marcha necesaria y objetiva del espíritu, por lo tanto, en su real objetividad y significados para el presente.

La concepción hegeliana de la historicidad como historicidad dialéctica, toma cuerpo en el material histórico factual en las *Lecciones de filosofía de la historia universal*, dibujando el esquema de una historia universal que se teje a través del material fenoménico, sensible y casual de los hombres, pueblos, naciones y continentes en los que se realiza la actividad del espíritu. Con ello Hegel dio un gran paso de avance en cuanto a la consideración de la relación entre la historia “*a priori*” y la “*historia a posteriori*”, propia del criticismo.

No obstante, Hegel degrada la investigación empírica del pasado, y a los historiadores en general, a la condición de “*filólogos*”. En su opinión, para conocer la realidad sustancial de la historia era necesario llevar consigo la conciencia de la razón, es decir el concepto.<sup>22</sup> Solo la filosofía en cuanto pensamiento absoluto podía así dar cuenta de la historia verdadera.

El idealismo hegeliano frustra con ello el intento de abordar la conciencia histórica como conciencia de un proceso real. El principio de libertad inherente al espíritu como sujeto único y absoluto de la historia universal apenas se realiza fenoménicamente en el mundo de los hombres. Este último deviene apenas un recurso utilizado, si no con fines de ilustrar (como en el caso del *Intelectus arquetipus*), sí con el fin de “*demostrar*” una historia *a priori* concebida.

Si el futuro está netamente contenido en el pasado, la dialéctica como ley fundamental del contenido de la historia en realidad deviene reiteración del origen. El pasado es el único contenido de la historia real y de la conciencia histórica. Por lo mismo, la esterilidad como reproche dirigida por Hegel a la historiografía filológica se vuelve contra su propia concepción. El sentido progresivo de la historia como finalidad última de antemano presupuesta hace innecesaria la conciencia histórica.

En la concepción hegeliana toda la historia empírica no es más que una manifestación de la “*astucia de la razón*”. Ni siquiera los pueblos — grandes figuras de la historia fenoménica resaltados por él — pueden llegar a coincidir con esta razón histó-

<sup>22</sup> J. G. F., Hegel: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, ed. cit., p. 23.

rica. Por otra parte, tampoco el espíritu como verdadero sujeto histórico necesitará de su propia conciencia histórica. “El filósofo — señalaba al respecto Carlos Marx — solo aparece como el órgano en el que cobra conciencia *posteriormente*, después de transcurrir el movimiento, el espíritu absoluto que hace la Historia. A esta conciencia “aposteriorística” del filósofo se reduce su participación en la historia, pues el espíritu absoluto ejecuta el movimiento real inconscientemente. El filósofo viene pues “*post festum*”.<sup>23</sup> En efecto una conciencia que puede serlo solo del pasado que fue y siempre será, no puede dar cuenta del verdadero proceso de la tradición histórica al desentenderse de la capacidad prospectiva y consciente de los hombres realmente existentes.

Al tener como máxima expresión de la conciencia histórica a la filosofía de la historia universal, paralela e independientemente de la actividad de los hombres reales, el carácter especulativo de su propia concepción terminaba por volverse contra el principio consciente de la historia.

El siglo xx culmina con una reacción crítica contra la filosofía de la historia universal, especialmente la de Hegel. Este mismo espíritu abre las puertas de la conciencia filosófica del siglo xx como elemento novedoso. El marxismo, una de las más importantes de estas reacciones encabeza la crítica a la filosofía de la historia en cuanto concepción idealista de la historia.

La concepción materialista de la historia propuesta por Marx pone el énfasis en la crítica del “modo ideológico” de concebir la historia como lugar común donde se da la disyuntiva entre “crítica” y “tradición” para presentarla, al reelaborar el materialismo anterior, en su verdadera faz: como relación entre la actividad vital de los hombres que es base de toda su historia, y la conciencia como su momento constitutivo, es decir, como el problema de la objetividad y su vínculo con la práctica. De ese modo, la concepción materialista de la historia es al mismo tiempo una concepción dialéctico-materialista de la conciencia histórica.

La historia es aquí un proceso real que no tiene por base a la conciencia, aunque la conciencia es inalienable de la historia y es, al mismo tiempo, la clave de la complejidad de la historia humana.<sup>24</sup> En este caso, la conciencia histórica, no es más que

<sup>23</sup> C. Marx, F. Engels: *La sagrada familia*, p. 143, Editora Política, La Habana, 1965.

<sup>24</sup> F. Engels: *Dialéctica de la naturaleza*, p. 16, Editora Política, La Habana, 1979.

*la conciencia de la práctica social y transformadora de los hombres que es base de toda su historia* tanto de su especificidad en cuanto mundo histórico, como del proceso dialéctico de la tradición, de su presente y de la relación real y objetiva entre las generaciones pasadas y actuales de los hombres, de sus momentos de continuidad y de cambio, de la relación real entre los hechos históricos y de los procesos conscientes que lo expresan. Al respecto, esclarecían Marx y Engels que “la historia no es sino la sucesión de las diferentes generaciones, cada una de las cuales «explota», por decirlo de algún modo, los materiales, capitales y fuerzas productivas transmitidos por cuantos la han precedido, es decir, que, de una parte prosigue en condiciones completamente distintas la actividad precedente, mientras que, de otra parte, modifica las circunstancias anteriores mediante una actividad totalmente diversa”.<sup>25</sup>

Este punto de vista continuó desarrollándose en trabajos posteriores en la comprensión del proceso histórico como relación dialéctica entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, entre estas y las formas de conciencia a través de las cuales los hombres hacen la historia.<sup>26</sup>

El punto de vista de Marx no se desentiende por ello de las ideas a través de las cuales los hombres desobjetivan la realidad objetivamente creada con anterioridad; pero sí extiende el punto de vista histórico del cambio a través del cual continúa la historia como mundo humano, hasta la producción de las ideas mismas, es decir hasta la conciencia.

La conciencia histórica solo puede ser entendida de forma materialista si se concibe como conciencia de los hombres realmente existentes. Siendo atributo de los hombres reales puede ser objetiva — tanto en los fines que se propone, como en la concepción de la historia pasada y la percepción general del proceso histórico y el conjunto de los hechos — siempre que la producción de ideas se entienda como momento natural del modo en que los hombres producen su vida de modo material. De tal modo que, al producir prácticamente su vida, el hombre ha pro-

<sup>25</sup> C. Marx, F. Engels: *Feuerbach: Oposición entre las concepciones materialista e idealista*, ed. cit., pp. 35-36.

<sup>26</sup> C. Marx: “Prólogo de la contribución de la Economía Política”: C. Marx; F. Engels, ed. cit., t. I.

ducido también las representaciones sobre su propio desarrollo, es decir, su conciencia histórica.<sup>27</sup>

La existencia y el desarrollo de la conciencia histórica no responde por ello a una innata predisposición del hombre a la contemplación de sí mismo, sino al hecho de que es ante todo un ser práctico que transforma la naturaleza y con ello se transforma a sí mismo. Karel Kosik señalaba en comentario a esto que el elemento constitutivo de la historia es el trabajo, y de este es la objetivación [...] Ello significa que el resultado del trabajo es un producto que tiene duración; que el trabajo tiene sentido si se trueca constantemente de inquietud en ser, de movimiento en objetividad [...] Lo que en el proceso del trabajo se manifiesta como progresión temporal, en el producto se manifiesta como condensación o eliminación de la temporalidad, como calma y duración en el presente, se transforman los resultados de trabajo pasado y se realizan los fines del trabajo futuro. La tridimensionalidad del tiempo y la temporalidad del hombre se fundan en la objetivación.<sup>28</sup>

Por cuanto el trabajo no es más que la objetivación de la capacidad humana en el material natural que retorna al hombre de forma ideal, esa objetivación es netamente social y se realiza a través de una herencia también social. En sus resultados, por tanto, crea un universo que trasciende al individuo y crea la historia no solo de una vida, sino de generaciones, pueblos, y del hombre socialmente concebido en cada peldaño o forma de su desarrollo.

Las formas en que el hombre ha tomado conciencia de su presente han implicado también, por tanto, determinadas representaciones sobre el pasado, sobre la herencia recibida de hombres anteriores desde una actitud objetivamente condicionada hacia ella por la producción real de su vida.

La conciencia, por así decir, que participa en la transformación real del presente es la misma que evalúa también el pasado. No es extraño así que los momentos de crecimiento de la conciencia histórica hayan estado asociados a la transformación revolucionaria del presente. De ese modo consideraba Marx relacionados el desarrollo de la filosofía de la historia y de la

<sup>27</sup> C. Marx; F. Engels: "Feuerbach. Oposición..." ed. cit., p. 20-21.

<sup>28</sup> K. Kosik: *Dialéctica de lo concreto*, p. 220-221, Editorial Grijalbo, México, 1967.

historiografía durante los siglos XVIII y XIX, con la fermentación ideológica del desarrollo del capitalismo.<sup>29</sup>

Esto explica el hecho de que la transformación cada vez más consciente del presente trajera aparejada, a su vez, una preocupación por la historia, y no un simple exceso de historiografía caprichosamente surgido en los últimos siglos.

Del mismo modo, la concepción materialista de la historia reinsertó la conciencia histórica en el proceso material de producción de la vida, especialmente en el proceso de división social del trabajo y de división clasista de la sociedad. Por una parte se esclarecían así las premisas reales que propician las representaciones aisladas sobre la historia (la separación del estudio de los hechos y la comprensión del sentido de los mismos, el estudio del pasado y las condiciones del presente), a través de diversas formas de actividad intelectual que parecieran excluirse al fijar aisladamente lo que solo son momentos de un proceso colectivo de pensamiento.

La concepción materialista de la historia encuentra por ello en la práctica, un criterio objetivo para comprender también los “ecos o reflejos ideológicos”, que forman parte inalienable de la historia real en toda su objetividad. Los intereses de los hombres, los de clase en primera consideración, aparecen aquí como substancia verdadera de la conciencia histórica pero sin que esta quede reducida a ellos.

Nacida como expresión de una práctica social, la conciencia histórica no puede aquí enfocarse como fenómeno puramente empírico (de un individuo, clase, pueblo) sino que haciéndose a través de las aportaciones de los hombres realmente existentes, de sus intereses, va conformando un hacerse colectivo que en su compleja trayectoria muestra un desarrollo tras la abigarrada diversidad de formas de la actividad espiritual, ligada en general al surgimiento y desarrollo de la ideología.

Si, como se ha señalado, el proceso de objetivación y desobjetivación que constituye la esencia del trabajo tiene un carácter social, con el enfoque de la actividad social donde se gestamos apartamos también del enfoque de la conciencia histórica como fenómeno puramente empírico. Con ello se hace más concreto el enfoque de la historia y de las representaciones que so-

<sup>29</sup> C. Marx; F. Engels: *Feuerbach. Oposición*, ed. cit., p. 26, y I. S. Kon, ob. cit., pp. 16-17.



bre sí mismo en su devenir se forman los hombres, es decir, el análisis de la propia conciencia histórica.

Georg Lukács señalaba en relación con esto la dirección hacia la que apunta la concepción dialéctica en cuanto “análisis concreto”, a saber, “la sociedad como totalidad concreta, la organización de la producción a un nivel determinado de la vida social y de la división social que esa sociedad produce [...]. Porque solamente en esa dirección aparece en sus determinaciones esenciales la conciencia que los hombres pueden tener de su existencia en cada momento. Aparece como algo que subjetivamente se justifica, se comprende y debe comprenderse partiendo de la situación social e histórica, y por tanto, como algo justo, y al mismo tiempo pasajero en relación con la esencia del desarrollo social, algo que ni se conoce ni se expresa adecuadamente, es decir, como falsa conciencia”.<sup>30</sup>

Efectivamente, C. Marx y F. Engels remiten en su concepción a la división social del trabajo, es decir a aquella que es espontáneamente impuesta por las condiciones de la producción y a sus expresiones resultantes —las formas de propiedad— como clave también para entender el fenómeno ideológico del cual forma parte la conciencia histórica.<sup>31</sup>

De una parte, no se exige aquí ahistóricamente a un proceso material de vida cuyas leyes se manifiestan de modo espontáneo una conciencia exacta de la historia que así se desarrolla sin que por ello dejara de ser un determinado modo de tomar conciencia de la historia.

De otra parte, la actividad práctica que discurre bajo la forma de la división social del trabajo, alcanza a la propia producción de la conciencia marcando con el sello de la perspectiva de los intereses creados en torno a la “profesionalización” y el aislamiento fijista, momentos dialécticamente relacionados de la apropiación del mundo por el hombre.

Se trata, en primer lugar, de la separación profesionalmente fijada entre el trabajo físico e intelectual a partir de la cual la conciencia puede representarse a sí misma como separada de la vida material de la sociedad y puede, con ello, representarse la

<sup>30</sup> G. Lukács: *Historia y conciencia de clase*, p. 80, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1970.

<sup>31</sup> C. Marx; F. Engels: *Feuerbach. Oposición*, ed. cit., p. 31.

historicidad como algo situado al margen de la historia profana de la vida, de la producción material de la misma.

Por otra parte, remite al divorcio entre el conocimiento fragmentario de los hechos del pasado o del presente y la comprensión de su relación y del sentido que contienen. Este fenómeno es el que ha justificado la compleja relación de duplicidad de funciones entre la historiografía y la filosofía de la historia, la invertida relación de la filosofía de la historia con la actividad práctica de los hombres y las formas científicas y no sistematizadas de la conciencia histórica.<sup>32</sup>

Desde este punto de vista se pueden representar las diferentes formas de la conciencia histórica en un proceso de desarrollo que hasta ahora se ha abierto paso a través de la misma espontaneidad con que se hace la historia, pero que puede ser comprendido en la relación de sus diferentes momentos.

Es este proceso el que hemos presentado a grandes rasgos evaluándolo desde la perspectiva de la concepción materialista de la historia, pero también como premisas que en su desarrollo relativamente independiente conducen a ella al germinar en el suelo fértil de las contradicciones agudizadas con la formación del capitalismo.

Al resumir la comprensión materialista de la historia F. Engels señalaba que, tras el descubrimiento de la misma, la filosofía de la historia como la de la naturaleza, no solo se hacía innecesaria, sino que se tornaba reaccionaria.<sup>33</sup> El idealismo filosófico es conceptualizado así como el verdadero padre de la filosofía de la historia, es decir, de la visión especulativa de la historia que se desentiende de la historia real como pasado y como presente o mundo histórico desde el cual se le evalúa. El fin de estas especulaciones se asocia a la idea de la superación de la distancia que separa a la conciencia de sus reales portadores y a su transformación en conciencia de la actividad práctica. Tal es el problema en tela de juicio respecto a la conciencia histórica de la modernidad.

El planteamiento histórico del problema no puede desconocer, sin embargo, que el siglo xx será testigo de una nueva reacción contra el hegelianismo pero también contra la revisión crí-

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>33</sup> F. Engels: "L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana", en *Obras Escogidas*, ed. cit., t. III, p. 394.

tica a que le había sometido el marxismo. No es necesario detenerse en todos los detalles de esta reacción sino tan solo en aquellos puntos que nos indican la vigencia de la problemática planteada por la filosofía en torno a la conciencia histórica: ¿Es la historia un proceso real, más aún dotado de sentido o una construcción consciente? Si es así, es tal construcción subjetiva o posee objetividad? ¿Es necesaria en cualquier caso una visión específicamente filosófica de la historia? Sería esta siempre en tal caso una filosofía de la historia?

El contrapunteo filosófico con el marxismo en el siglo xx muestra cómo las premisas sobre las que se ha asentado la crítica no marxista de la filosofía de la historia, o bien permite la reedición de nuevas filosofías de la historia, o ha convertido en innecesaria toda forma de conciencia histórica al desechar la objetividad de esta.

El desarrollo del historicismo de Dilthey hasta Ortega y Gasset, muestra cómo la preocupación por la transitoriedad y unicidad del hecho histórico hará desembocar una gran erudición histórica en la destrucción de la noción misma de historia, así como en la reivindicación del derecho a una interpretación subjetiva y voluntarista de la historia.<sup>34</sup>

La crítica desplegada por el neopositivismo al historicismo —tanto del xx como del xix—, como se podrá apreciar en los puntos de vista de K Popper,<sup>35</sup> coinciden al decir de un historiador de la filosofía de filiación historicista como N. Abbagnano en esa reacción, en el predominio del punto de vista del idealismo subjetivo sobre el problema.<sup>36</sup>

De hecho las concepciones del primer positivismo, especialmente las de A. Comte con su doctrina de los tres estadios de la historia, los de O. Spengler y A. Toynbee muestran que no se agotaron las filosofías de la historia en el siglo xx.<sup>37</sup>

Especialmente el existencialismo de M. Heidegger muestra como las puertas de la especulación filosófica de la historia no

<sup>34</sup> L. Skvortsov: "La concepción histórica del mundo y el idealismo contemporáneo", en *Problemas de metodología de la historia*, serie "Problemas del mundo contemporáneo", pp. 47-81, Moscú, 1975, V. Salov: "El hecho histórico y la historiografía moderna burguesa" en *Problemas de metodología de la historia*, ob. cit., pp.82-101.

<sup>35</sup> K. Popper: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1957.

<sup>36</sup> N. Abbagnano: *Historia de la filosofía*, 3 t., ed. cit., pp. 527-530.

<sup>37</sup> I.S., Kon: ob. cit.

han sido definitivamente cerradas adoptando la forma de la llamada Ontología o doctrina del ser, aunque todo el existencialismo no se reduzca exactamente a esta forma. Es además una forma que será muy influyente en el pensamiento del siglo xx. Se parte de la consideración de que existe una historia del ser en general, que precede a la historia óptica (de los entes individuales del mundo) que la determina soterradamente.

La idea que desarrolla es la de que la historia de los hombres reales, de los objetos y medios que componen su mundo, poseen con respecto a esta un carácter inauténtico, falso. Exactamente lo inverso a lo planteado en la comprensión materialista de la historia, no solo se anula la filosofía de la historia, sino la conciencia histórica a favor de una ontología del ser.<sup>38</sup>

El giro con que Heidegger reconoce al ser una historia, amparada en la historicidad o circunstancialidad de un ente específico —el hombre— no valida la idea de una historia o devenir del hombre si esa historicidad humana a su vez se resuelve en una historia de orden superior, un destino, alcanzable por medio de la rememoración y el olvido temporal de tal destino.

La tesis heideggeriana sobre el lenguaje como “morada del ser”, permitió nuevamente el replanteo del problema del sentido ( y relación) de la historia, no sin que, una vez más, se recurriera al idealismo filosófico como ocurre también con la hermenéutica desde J. Gadamer hasta P.Ricoeur.<sup>39</sup>

La idea de la historia como continuidad vuelve a revalidarse, pero sobre la base del “apalabramiento” de la realidad. El “olvido”, como lo pretendía F. Nietzsche, pasa a ser elemento consustancial a la conciencia histórica de acuerdo con el principio de interpretación que se defiende, aunque se conserve la idea de sentido.<sup>40</sup>

No es extraño así que la ontología heideggeriana del ser, junto a la idea de Nietzsche del “eterno retorno de lo igual” y la hermenéutica como “interpretación”, fundamenten en la actualidad la idea de la “deshistorización de la experiencia humana” y del “fin de la historia” como proceso de superación dialéctica,

<sup>38</sup> M. Heidegger: *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1951.

<sup>39</sup> P. Ricoeur: “La función narrativa y la experiencia humana del tiempo”, en *La narratología hoy*, Editorial de Arte y Literatura, La Habana, 1989.

<sup>40</sup> H.G. Gadamer: *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, p. 44, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1988.

como ocurre en buena parte del llamado pensamiento postmoderno del xx.

Tras el reclamo de una visión no esencialista del hombre y de su historia, la conciencia histórica pasa a ser en los exponentes del postmodernismo, conciencia de la experiencia deshistorizada, eternización de la "contemporaneidad" en el espíritu del más acabado "cierre de la historia". Solo puede existir apropiación de la historia a condición de que esta ni en cuanto pasado, ni en cuanto presente, posea sentido alguno.<sup>41</sup>

El llamado principio de la "deconstrucción" que podría interpretarse como conciencia histórica no pretende objetividad en la evaluación de la historia porque el "apalabramiento" terminaba, según Gadamer, por convertir la realidad en "fabula". El nihilismo asumido desde Nietzsche y la hermenéutica como interpretación devienen contenidos fundamentales de la conciencia histórica.<sup>42</sup> Asistimos así a la última posibilidad que se concedió la filosofía del siglo xx europeo influyente también en Norteamérica y América Latina. El fin de la filosofía de la historia se resolvió en fin de la historia real y en la negación de la posibilidad de conciencia histórica, en sentido general.

De ese modo la Filosofía del siglo xx, aun desde posiciones idealistas expresa la existencia de un problema objetivo, pero sin avanzar mucho respecto a las clásicas filosofías de la historia, es decir, sin solución. Con ello se mantiene el carácter contemporáneo de la alternativa dialéctico-materialista en torno al problema de la conciencia histórica.

<sup>41</sup> G. Vattimo: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, pp. 30-31, Editorial Gedisa S.A., Barcelona, 1990, "Postmodernidad ¿una sociedad transparente?", en G. Vattimo: *En torno a la postmodernidad*, pp. 10-15, Editorial Antrophos, Barcelona, 1990.

<sup>42</sup> J.F. Lyotard: *La postmodernidad explicada para niños*, pp. 27-33, Editorial Gedisa, Barcelona, 1990, Patxi Lancersos: "Apuntes sobre el pensamiento destructivo", *En torno a la postmodernidad*, ob. cit.