

¿PUEDEN LOS HISTORIADORES PREDECIR EL FUTURO DE SU DISCIPLINA? UNA RESPUESTA

José C. Bermejo Barrera
Universidade de Santiago de Compostela

RESUMEN. En este artículo se sostiene que sólo es posible realizar una predicción si existe una ciencia que define un tipo de acontecimientos y los puede tratar matemáticamente, mediante leyes. Hay ciencias que pueden predecir acontecimientos, pero ninguna ciencia puede predecir su propio desarrollo, ya que no existe una ciencia de la ciencia.

En el caso de la Historia es imposible predecir los acontecimientos debido a la inexistencia de leyes matemáticas, pero los historiadores pueden orientar el futuro de su disciplina en función del conjunto de los valores morales que asuman, puesto que, en el caso de la Historia, se da una fuerte vinculación entre conocimiento y valor.

Palabras clave: ciencia, predicción, ley, Historia, historiadores.

ABSTRACT. This article supports that it is only possible to make a prediction if there is a science for defining some kind of events and dealing with them mathematically, through laws. Some sciences can predict events, but none of them can predict its own development, because there is not a science of the science.

Regarding the History, it is impossible to predict the events due to the inexistence of mathematical laws, but the historians may design the future of their discipline according to the set of the moral values assumed by them, since in the History occurs a strong link between knowledge and value.

Keywords: science, prediction, law, History, historians.

ALGUIEN DIJO una vez que los historiadores son los únicos profetas que son capaces de predecir el pasado. Si dejamos a un lado el carácter irónico del aforismo podremos observar que en él reside una gran verdad, y es que es precisamente el pasado lo que

Trabajo recibido el 12 de enero de 2006 y aceptado para su publicación el 24 de febrero de 2006.

hasta ahora se venía definiendo como el objeto de estudio propio de la Historia, y una de las características ontológicas del mismo es precisamente su carácter inmutable. No se puede cambiar el pasado, sobre todo si se lo concibe como una sucesión de acontecimientos. Una vez que transcurre un acontecimiento y que sus consecuencias comienzan a desarrollarse ya no es posible volverse atrás y el peso de ese mismo acontecimiento caerá sobre nosotros como una losa.

Si partimos de estos presupuestos no tendría sentido plantearnos la cuestión de la relación entre los historiadores y algún tipo de futuro -en este caso el futuro de su propia disciplina-, ya que los historiadores podrían hacer historia de la historiografía con cierto método y seguridad, podrían tener opiniones sobre la forma de hacer historia en el tiempo presente, pero no podrían saber nada sobre el futuro. Sin embargo, este planteamiento clásico ha sido objeto de revisión desde hace ya algunos años. Desde la época de los primeros *Annales*, Bloch y Febvre no se cansaron de poner de manifiesto que la historia sólo puede plantearse desde el presente. Y un filósofo e historiador como Benedetto Croce acuñó una expresión feliz, según la cual “toda historia es historia contemporánea”. Y es más, algunos historiadores más recientemente, como por ejemplo Jerome Baschet (J. BASCHET, 2000) incluso se atreven a concederle a la Historia cierta competencia para opinar sobre el futuro. Por todo ello sería conveniente plantear a nivel histórico-teórico el problema de la predicción, distinguiendo dos niveles:

- a) la predicción de un acontecimiento a partir de una teoría
- b) la predicción del desarrollo futuro de esa propia teoría

I

Probablemente la necesidad de predecir el futuro sea casi tan antigua como la propia humanidad. En efecto, el conocimiento de los ritmos climáticos y cronológicos, la sucesión de las estaciones y los ritmos de los animales y las plantas fueron imprescindibles desde el Paleolítico para hacer posible el desarrollo de la especie humana, como ha puesto de manifiesto Martin P. Nilsson (M. P. NILSSON, 1920). Es más, incluso podríamos afirmar que el conocimiento de esos ritmos es compartido en cierto modo por el hombre y algunos animales, (pensemos, por ejemplo, en las aves migratorias).

Sin embargo, si queremos remontarnos a los orígenes de nuestra tradición cultural, tendríamos que tomar como punto de partida el Próximo Oriente antiguo, y más concretamente la Mesopotamia antigua, en la cual se desarrollaron dos modos de predicción del futuro que están íntimamente interrelacionados: la astronomía y la adivinación -por supuesto, la astronomía sería inseparable de lo que hoy en día llamamos astrología-, que permiten predecir tanto acontecimientos físicos como humanos o históricos.

La naturaleza no montañosa de Mesopotamia y la falta de nubes en los cielos durante la mayor parte del año facilitaron tanto a los mesopotámicos como a los egipcios la observación de los cielos, que estuvo impulsada básicamente por motivos religiosos. En estos dos ámbitos culturales, pero sobre todo en Mesopotamia, los sacerdotes pudieron elaborar tablas astronómicas muy detalladas a lo largo de un período varias veces secular, que permitieron predecir de un modo estadístico la aparición de futuros fenómenos astronómicos como los eclipses. Y ello a pesar de que en Mesopotamia no se desarrolló ningún modelo geométrico que explicase el movimiento de los planetas sobre la bóveda celeste. Esa misma minuciosidad y precisión se aplicaron a otros ámbitos, como la hepatoscopia, en los que el estudio de síntomas y signos permite predecir el futuro de un individuo -sobre todo un rey- o de su propio país, alcanzándose en ello un alto grado de formalización, como han señalado varios autores (J. P. VERNANT *et alii*, 1974), si bien es cierto que el carácter sistemático de esta semiología dista mucho de poseer la precisión de las tablas de eclipses de los sacerdotes astrónomos mesopotámicos, entre otras cosas porque los acontecimientos físicos poseen una naturaleza mucho más simple que los acontecimientos humanos e históricos.

Será posteriormente en la antigua Grecia, donde partiendo de este tipo de conocimientos astronómicos se llegue a fundir la observación con la teoría. En efecto, si nos remontamos a los orígenes del pensamiento filosófico y científico griego veremos que con la figura de Tales de Mileto, al que se le atribuye un viaje a Egipto, los griegos tuvieron conocimiento de las tablas de eclipses provenientes del antiguo oriente [Th. GOMPERZ, 1912 (2000)]. Y esa capacidad de predicción, con la que Tales asombró a sus conciudadanos, se vería completada con otra capacidad de previsión en el orden económico. Decía Platón que una noche Tales cayó en un agujero mientras caminaba, por ir mirando al cielo, lo que, le costó la burla de una esclava tracia que por allí pasaba. Para demostrar que el filósofo también podía orientarse y desenvolverse en el mundo meramente humano, Tales, conociendo que la próxima cosecha de aceitunas habría de ser excelente, alquiló todas las prensas de aceite de su ciudad, con lo que al disfrutar de su monopolio llegó a hacerse rico en el momento de la cosecha [H. BLUMENBERG, 2000 (1987)].

En este segundo caso vemos que la capacidad de predicción no sólo afecta a los acontecimientos físicos, sino también a los económicos e históricos. Será a partir del siglo IV a. C. con Eudoxo de Cnido y luego con la sucesión de los grandes astrónomos helénicos que culmina en Ptolomeo cuando esas predicciones se relacionen con una teoría, la teoría geocéntrica de las esferas concéntricas o de los epiciclos, de tal modo que la predicción del acontecimiento ya no sólo se basa en una sucesión estadística, sino que puede ser matemáticamente predicha a partir de un modelo geométrico, con lo cual estaríamos ya dentro del campo del conocimiento científico, que luego se continuará desarrollando a partir del siglo XVII.

En lo que afecta a la vida de los seres humanos los griegos desarrollaron el arte de la observación en otro campo, el de la medicina. Si examinamos el conjunto de textos conocido como *Corpus Hippocraticum* veremos que dentro de las distintas escuelas que lo conforman hay una cosa en común y es que al médico le interesan fundamentalmente dos cosas: el diagnóstico, o lo que es lo mismo, la clasificación de una enfermedad y el hecho de otorgarle un nombre, y el pronóstico, es decir, el conocimiento del desarrollo futuro de esa enfermedad. Al médico le interesa predecir la salvación o la muerte del enfermo y en esa capacidad de predicción residirá su prestigio. Si además de ello se encuentran las razones fisiológicas o anatómicas -en la medida incipiente en la que se desarrollaron la anatomía y la fisiología en los hipocráticos- mejor, pero lo fundamental es catalogar la enfermedad y predecir su futuro (G. E. R. LLOYD, 2003).

Naturalmente, junto a estas formas de predicción en Grecia desempeñó un papel determinante la adivinación, que podríamos clasificar en dos grandes grupos: la adivinación inspirada, mediante oráculos revelados por una divinidad en el sueño o en el éxtasis de una sacerdotisa (Delfos) o sacerdote; y la adivinación técnica, basada, como en la antigua Mesopotamia, en la observación del vuelo de los pájaros, los planetas o diferentes tipos de signos naturales. Sin embargo, ya que el cristianismo puso fin a estos tipos de adivinación, por considerar que intentar conocer el futuro suponía pretender conocer anticipadamente la voluntad de Dios, estas formas de conocimiento no continuaron en la tradición occidental nada más que en el caso de la astrología, en cuyo caso el aparato matemático en el que se basaba le otorgó el prestigio de ser un saber posible sin la intervención de demonios u otros espíritus que había que invocar en el caso de otros tipos de adivinación. La astrología sería utilizada básicamente por los reyes y las clases gobernantes, lo que también ayuda a explicar su perduración hasta épocas muy tardías (recordemos que a ella se dedicaba el canónigo Nicolás Copérnico).

Será a partir del siglo XVII, con el desarrollo de la física matemática con Galileo, y sobre todo con I. Newton, cuando se pueda llegar a una situación en la que el conocimiento de los hechos físicos y astronómicos predecibles pueda ser encuadrado en el marco de una teoría formal, basada en el desarrollo de leyes matemáticas, como la ley de la gravitación universal, que en su momento fue considerada como la auténtica clave de ese inmenso reloj que era el universo, tal y como era concebido en la Europa de los siglos XVII y XVIII. A partir de ella pudieron desarrollarse predicciones que serían célebres como las referidas al cometa Halley, llevada a cabo por el astrónomo de este nombre, y ello no sólo en lo que en su momento se llamó el mundo supralunar, sino también en el propio mundo sublunar, ya que el desarrollo de la física matemática podía predecir las trayectorias de los proyectiles y, en general, el movimiento de los cuerpos en el espacio.

Esta capacidad de predicción es lo que define a la física europea y a la ciencia en general, hasta el punto de que en la filosofía actual de la ciencia, sobre todo a partir

de la obra de K. R. Popper se considera que, ya que no puede establecerse una teoría de la verdad a nivel global, un conocimiento será científico en tanto que posea la capacidad de predecir un acontecimiento x en un conjunto de condiciones dadas: C (a, b, c, \dots). Si la teoría predice con éxito, podrá, según Popper seguir siendo utilizada; si fracasa en su predicción deberá ser abandonada, al resultar falsada.

Es evidente que la capacidad de predicción en el ámbito de las ciencias actuales de la naturaleza es muy elevada y se ha llevado a algunos extremos en los que el conocimiento físico se mezcla con el conocimiento especulativo, como es el caso de la cosmología. En ella, partiendo de la ley de Hubble y de la física de partículas, se intenta reconstruir a partir del presente, que es el tiempo propio de la física (ya que un experimento siempre se realiza en el presente), el pasado y el futuro del universo, que irían del Big Bang, o la gran explosión inicial, al Big Crunch o colapso final [S. W. HAWKING: 1988 (1988)].

En este caso ya no se trata de predecir un acontecimiento, sino el proceso más global, ya que lo que se describe es nada más ni nada menos que el comienzo y el fin del tiempo, o lo que es lo mismo, el comienzo y el fin de la Historia, del cosmos, marco en el que se desarrolla la historia humana, minúsculo acontecimiento en el marco de esa historia global. Partiendo de la astronomía, otros autores como Michael Boulter (M. BOULTER, 2002) pueden incluso desarrollar una teoría que permite establecer modelos de extinción de la especie humana a consecuencia del probable impacto, más pronto o más tarde, de un meteorito con la tierra. En función de su diámetro pueden establecer modelos matemáticos de la extinción, total o parcial, de la vida humana sobre la tierra. En este caso también tendríamos un modelo de predicción que señalaría el fin de la historia humana, debido no a causas endógenas del desarrollo histórico de esa especie, sino a un acontecimiento catastrófico externo.

Sería discutible si es lícito pasar de la predicción de un acontecimiento físico en unas condiciones experimentales definidas a predicciones de carácter tan global, entre otras cosas porque los físicos no controlan la totalidad de las condiciones en las que se ha de producir el acontecimiento futuro, por ser muy elevado el número de variables matemáticas necesarias para lograr una formalización, pero esta discusión nos alejaría de nuestro propósito principal. De acuerdo con él hemos establecido que en el campo de las ciencias físico-químicas es posible llevar a cabo predicciones de acontecimientos en marcos previamente definidos. Es más dudoso que eso pueda ser así en las ciencias de la vida, puesto que la teoría de la evolución no puede predecir el futuro de las especies, y en el campo de la genética el número de genes y proteínas que se manejan es tan elevado que en él las predicciones únicamente podrían ser meras aproximaciones. Pero dicho esto, tendríamos que pasar a la segunda pregunta, que consiste en inquirir si una teoría que predice acontecimientos puede también predecirse a sí misma.

Una teoría se compone de un conjunto de enunciados. Esos enunciados pueden estar sintácticamente conectados entre sí en un lenguaje natural -una lengua hablada- o en un lenguaje formalizado, de tipo matemático. Pero esos enunciados se refieren a algo, el referente es exterior al lenguaje y se corresponde con una situación en el mundo, con algún tipo de acontecimiento. En la medida en que el orden y la disposición de las palabras se corresponden con el orden y la disposición de las cosas, de acuerdo con un conjunto de reglas, esa teoría es un lenguaje bien hecho que nos sirve para analizar y predecir la realidad.

El lenguaje de la teoría es un lenguaje-objeto, que posee un referente externo. Si queremos hablar de la teoría tendremos que pasar de un lenguaje objeto a un metalenguaje: un lenguaje que habla de otro lenguaje. Existiría un metalenguaje universal si existiese una teoría de la ciencia válida para todas y cada una de las disciplinas. Ese lenguaje podría ser la filosofía de la ciencia, la lógica o las matemáticas. La filosofía de la ciencia es una reflexión sobre la ciencia, pero no puede dar cuenta de un modo adecuado de la naturaleza interna de todas las teorías científicas, sino únicamente aproximarse a ellas. La lógica y las matemáticas son meramente formales. En contra de lo que pensaba Bertrand Russell las matemáticas no pueden ser reducidas a mera lógica y no pueden unificarse, por lo tanto, en un metalenguaje único. Por ello tendremos que enfrentarnos a la pluralidad de las propias matemáticas y de las diferentes ciencias.

Si partimos de esta pluralidad y de la no admisión de un metalenguaje universal, tendríamos que enfrentarnos a la situación siguiente. Una teoría puede dar cuenta de un sector de la realidad y, en algunos casos, llevar a cabo predicciones de acontecimientos en el ámbito del mismo, pero esa teoría no puede dar cuenta de sí misma, ya que no se refiere a sí misma. No hay ninguna teoría perfecta que cumpla las condiciones de completud y conectividad, como ya señaló Gödel. Es decir, que no existe ninguna teoría formal que abarque totalmente su propio ámbito y en la que sintácticamente estén conectados de un modo perfecto todos sus enunciados.

Cuando un científico trabaja dentro de una teoría se sitúa en el ámbito de lo que T. S. Kuhn [T. S. KUHN, 1975 (1962)] llamo un paradigma. Trabajar dentro de un paradigma o una matriz disciplinar impide trabajar en otros alternativos. El científico no es consciente de que trabaja dentro de un paradigma. Él considera que lo que hace es ciencia, sin más, que lo que conoce es la realidad, y que no hay otra alternativa mejor en el campo científico en el que él trabaja.

Los cambios de paradigma (dos en toda la historia de la física) se deben a dos tipos de razones: unas internas, las contradicciones dentro del propio paradigma y su incapacidad de predecir y explicar ciertos hechos; y otras externas: ideológicas, sociales y políticas, que son las que facilitan la ruptura por parte de un científico con el paradigma anterior y la realización de una "revolución científica". Las circunstancias internas son formalizables y enumerables; las externas no, porque son circunstancias históricas.

Un paradigma es una determinada forma de ver y analizar la realidad. Los científicos están, en cierto modo, presos de él. De ellos puede afirmarse, de acuerdo con el conocido aforismo de Ludwig Wittgenstein, que “los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo”. Al estar presos de su paradigma los científicos no son capaces de ser plenamente conscientes de las limitaciones del mismo y, consecuentemente, están radicalmente incapacitados para predecir su futuro. Un científico no puede predecir el futuro de su propia ciencia, ya que en realidad la concibe bajo la forma de la eternidad. Los científicos admiten el progreso del conocimiento: cada vez se sabe más, pero, como señala Kuhn, dentro de su paradigma. Lo que no están preparados para admitir es que ese corpus de conocimiento puede reorganizarse a partir de un conjunto de premisas radicalmente diferentes a las que ellos manejan. Por ello creo que se puede afirmar claramente lo siguiente: no existe ninguna teoría científica que tenga la capacidad de referirse a algún aspecto de la realidad y a sí misma a la vez; no existe ninguna teoría científica que cumpla los requisitos de completud y conectividad de una manera perfecta. En consecuencia, si no existe ninguna teoría perfecta ni ninguna teoría que pueda referirse a sí misma, ninguna teoría podrá predecir su propio futuro, ni en el campo de las ciencias formales ni en el de las ciencias que estudian los diferentes aspectos de la realidad natural.

Los científicos podrán intentar predecir, no sabemos con cuanto acierto, el futuro y el devenir del universo físico o del mundo de la vida humana; sin embargo no podrán ni siquiera intentar predecir su propia capacidad de predicción. Y si no se puede prever el futuro de ninguna teoría tendremos que admitir que no existe ningún saber absoluto, sino que todos nuestros conocimientos únicamente son válidos para el tiempo presente, más o menos inmediato. El conocimiento científico no es, pues, más que una solución provisional que la humanidad desarrolla para adaptarse al mundo en el que vive en un determinado momento. Ese conocimiento, en el ámbito del mundo físico, es válido en tanto que es eficaz. Ese conocimiento es válido en tanto que puede dar cuenta del mundo, pero en modo alguno puede dar cuenta de sí mismo.

Esto es así en el campo de las ciencias formales y en el campo de las ciencias de la naturaleza inorgánica y orgánica, pero, ¿qué ocurre en el campo de la Historia?

II

Es evidente que no es este el lugar para plantear el ya viejo problema de la relación entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias de la cultura. Sin embargo, de un modo indirecto sí que tendremos que hacer referencia a él, sobre todo en lo que se refiere a dos concepciones diferentes del tiempo, a las que Paul Ricoeur (P. RICOEUR, I-III, 1983-85) denomina como “tiempo del mundo” y “tiempo del hombre”.

Es un hecho indiscutible que la especie humana vive sobre la tierra y en el marco del cosmos y que un acontecimiento del tiempo cósmico o terrestre puede alterar, e incluso poner fin a su destino histórico. Sería el caso del calentamiento y posterior explosión del sol y el mencionado impacto de un meteorito de determinadas dimensiones. Es más, la vida humana es posible gracias a un cúmulo complejísimo de circunstancias que han sido analizadas por Peter D. Ward y Donald Brownlee (P. D. WARD; D. BRONWLEE, 2000) y alguno de cuyos cambios podrían suponer claramente su fin.

A ese orden de cosas corresponde el llamado tiempo del mundo o tiempo físico, al que Aristóteles, en un celebre pasaje, definió como la “medida del movimiento en relación con la anterioridad y posterioridad”. Ahora bien, junto a ese tiempo está el tiempo vivido o el tiempo de la conciencia, que ha poseído excelentes analistas a lo largo de la historia de la filosofía, siguiendo un amplio recorrido que abarcaría desde san Agustín a Martin Heidegger.

Decía San Agustín en las *Confesiones* que le resultaba muy difícil definir el tiempo, si lo que se le pedía era una definición clara, aunque sí que tenía una conciencia clara de lo que el tiempo fuese. Señala San Agustín una paradoja en relación con la naturaleza del tiempo que consistiría en lo siguiente. Se compone el tiempo de un flujo en el que podemos distinguir tres momentos: pasado, presente y futuro. De estos tres momentos únicamente el presente existiría en acto, ya que el pasado ya ha dejado de ser y el futuro aún no es. Pero el presente, por sí mismo, se reduciría a un instante infinitesimal, por lo que podríamos decir que prácticamente casi tampoco existe.

Para resolver esa paradoja San Agustín relaciona la naturaleza del tiempo con la conciencia y define al pasado como el recuerdo, el tiempo de la memoria y al futuro como el tiempo propio del deseo, puesto que todo deseo se realiza en él. Ese tiempo de la conciencia, al que Edmund Husserl llamó el tiempo inmanente, y al que Henri Bergson definía como la *durée*, el tiempo propio de la vida, es el tiempo específicamente humano, es un tiempo percibido, que se enmarca, a su vez, en el tiempo cósmico; y en ese mismo tiempo, como ha puesto de manifiesto Martin Heidegger, el futuro posee prioridad sobre el pasado y el presente.

Señala Heidegger, en contra de San Agustín, que lo característico del pasado es el olvido y el presente sólo es posible en tanto que en cada momento pueda desarrollarse a partir del futuro, por lo que, concluye, si dejase de existir el futuro dejaría de existir el tiempo, y ese futuro en el hombre estaría también en Heidegger, como en San Agustín, asociado al deseo.

El tiempo de la historia es en primer lugar el tiempo cósmico, o el tiempo del mundo, pero ese no es el tiempo que es objeto del interés de los historiadores, ya que lo que a estos le interesa es el tiempo concebido como duración (a pesar de que el concepto braudeliano de duración no parezca querer deberle nada al concepto bergsoniano). Este

hecho posee para nosotros un gran interés porque abre una perspectiva de acceso al futuro por parte de los historiadores. Veamos cómo puede desarrollarse esa perspectiva.

El objeto de estudio del historiador es el pasado, como parece evidente; pero también es evidente que ese pasado está siempre contemplado desde un presente, y podríamos decir que en función de un deseo, o de un proyecto de futuro, individual o colectivo. Si nos remontamos a los orígenes de la historiografía occidental con Herodoto veremos que es a partir del impacto que en el propio historiador y en el mundo griego provocan las Guerras Médicas, cuando Herodoto decide hacer la crónica de las mismas y llevar a cabo su reflexión sobre la antítesis griego-bárbaro, dos conceptos que se definirán claramente a partir de este momento, y sobre lo que nosotros llamaríamos la idea de cultura, y que los sofistas y el historiador designan como el *nómos* y su contraposición con la *physis*.

Lo mismo podría decirse del caso de Tucídides, para quien la experiencia de la Guerra del Peloponeso y el trauma de su destierro serán el motor de su reflexión historiográfica, o en otro ámbito de Flavio Josefo, un judío que cambia de bando en la guerra del año 70 d.C., y que pasa a justificar en una lengua que no es la suya y en el ámbito de la cultura de los vencedores la derrota de su propio pueblo. Podríamos citar también el caso de Flavio Arriano, analizado junto con Josefo por Pierre Vidal-Naquet (P. VIDAL-NAQUET, 1990) que escribe en griego una historia sobre Alejandro para comprender el poder romano, bajo el que sirve.

Si el pasado es el dominio del olvido, para rescatar de él algún conjunto de acontecimientos hace falta un cierto interés y ese interés, en tanto que proceso psicológico, individual o colectivo, es imposible si no existe un deseo de ambos tipos que lo mantenga. Pero ese deseo evidentemente se enraíza en el presente y como todo deseo está orientado hacia el futuro, por lo cual podremos seguir desarrollando esta perspectiva que permite unir la historia al futuro.

El interés y el deseo de los historiadores van unidos a programas de acción éticos y políticos, y esos programas de acción es evidente que se desarrollarán en el futuro. Para comprender la naturaleza de la historia podría sernos útil en este sentido el concepto de ideología entendido en un sentido muy amplio. Es bien sabido que cuando este concepto se desarrolló en el siglo XVIII no poseía ningún cariz negativo. El ideólogo era un estudioso de las ideas y éstas se entendían como formulaciones meramente racionales diferentes a los dogmas de las religiones establecidas. Será con Marx y Engels cuando el concepto de ideología adquiera un cariz negativo, al estar relacionado con las ideas de falsa conciencia y de percepción errónea de la realidad.

En el pensamiento de Marx podemos distinguir claramente dos fases, que pueden ser juzgadas de modo diverso según el estudio del marxismo del que partamos. Denominaremos a estas dos fases como la de Marx juvenil o hegeliano de los *Ma-*

nuscritos histórico filosóficos, que admite como posible una ética, como ha señalado entre otros Erich Fromm [E. FROMM, 1962 (1961)]. Una ética que se entiende, en sentido hegeliano, como la realización en la tierra de la esencia humana y en la cual la realización del deseo colectivo va unida a un proyecto político, como ha señalado Philip J. Kain (1988), proyecto que se desarrollaría en la Historia. Y una segunda fase científica, según Louis Althusser [L. ALTHUSSER, 1969 (1966)], y que a mí me gustaría llamar sencillamente positivista, dominada por la idea de ciencia, y en la que la ética dejaría de ser posible y en la que se establece una contraposición tajante entre conocimiento científico o verdadero y conocimiento falso o ideología.

La idea positivista de ciencia, que compartió Marx en la segunda etapa de su pensamiento, es hoy inaceptable, puesto que como habíamos señalado el conocimiento científico es por definición provisional y no es más que una respuesta adaptativa de las sociedades humanas a sus situaciones históricas. En este sentido cabría reformular el concepto de ideología, dejando de entenderlo como una creación de una falsa conciencia determinada por los intereses económicos de la clase dominante y pasando a entenderlo como un conjunto de representaciones colectivas que una sociedad en un momento histórico dado comparte. Representaciones formadas básicamente por sistemas de creencias tal y como las ha definido Ortega y Gasset (J. ORTEGA Y GASSET, 1955).

Una creencia, de acuerdo con Ortega, no es algo que se tenga o se maneje, como una idea, sino algo dentro de lo que uno vive. Las creencias orteguianas, como las representaciones colectivas de Durkheim, son aquellos pensamientos que actúan como el cemento de una sociedad. Y a partir del siglo XIX ese cemento social, primero en Europa y EEUU, y luego en el resto del mundo pasó a ser progresivamente la Historia (J. C. BERMEJO BARRERA, 1987).

Aceptar la Historia como ideología, en sentido positivo del término, supone abandonar el concepto de historia ciencia, en el que siguen asentados muchos historiadores, y reconocer que la apelación al carácter científico de la Historia no es más que un argumento de autoridad utilizado con el fin de dar validez al conocimiento histórico, cuando ese conocimiento se utiliza como ideología del estado nación, en el siglo XIX y XX, o de los sistemas llamados socialistas y del capitalismo en el siglo XX.

Para aclarar una posible confusión convendría establecer claramente estos dos sentidos de la noción de la Historia como ideología. La Historia es ideología en sentido marxista clásico cuando justifica las relaciones de poder, que suelen ir unidas a la existencia del estado o de un determinado sistema de producción económica. Pero frente a ese valor ideológico de la Historia, que lleva consigo un componente de dominación, habría que establecer otro sentido de la Historia entendida como una ideología de los procesos de emancipación. Se llama también ideología, y no ciencia,

porque no existe una ciencia de la moral o de la política, sino únicamente opciones morales y políticas, que pueden ser excluyentes o convivir en un sistema democrático en un momento dado. Lo que diferencia la ideología de la dominación de la ideología de la emancipación es el conjunto de valores de los que se parte.

La idea de que las ideologías se diferencian por los valores que les sirven de referencia tendría importantes consecuencias al ser aplicada a la Historia, ya que las diferentes escuelas historiográficas, más que definirse por la mayor o menor cantidad de documentación que manejan o por el carácter más o menos científico de sus métodos, se definirían por el sistema de valores morales de los que parten, valores que llevan necesariamente a la búsqueda de diferentes *corpora* de fuentes y a la aplicación de los métodos adecuados para su estudio. Así, por ejemplo, un historiador del estado-nación del siglo XIX como Ranke buscará en los archivos las fuentes adecuadas para su estudio, las fuentes diplomáticas, y las analizará partiendo de sus concepciones del estado, la nación, el poder y las relaciones humanas.

En toda obra historiográfica podríamos distinguir tres dimensiones (J. C. BERMEJO BARRERA, 1991): una dimensión analítica, que he denominado “entendimiento histórico”, en la que se lleva a cabo la lectura y análisis de las fuentes; una dimensión de síntesis, en la que esos datos son puestos en relación con los sistemas de valores que maneja el historiador, a la que he denominado “razón histórica”; y una dimensión estética, sobrevalorada por el posmodernismo, mediante la cual se representan esos datos, encuadrados en un sistema de valores en un cuadro de conjunto, en el que los valores morales se encuadran en un sistema de valores estéticos.

Pero ¿cómo maneja el historiador los valores morales de modo que pueda establecerse una diferenciación entre la Historia como ideología emancipadora y la Historia como ideología de dominación? Un historiador maneja simultáneamente tres sistemas de valores morales: a) el de su propia cultura, b) el de la cultura que estudia y c) el sistema de valores morales universales, cuyo conocimiento será necesario admitir. Lo que suelen hacer los historiadores es asimilar los valores del pasado a los del presente. Así, por ejemplo, un historiador nacionalista proyecta hacia el pasado de su nación los valores que definen los movimientos nacionales contemporáneos. O bien asimila culturas del pasado en el marco de las del presente, si de lo que se trata es de la historia universal y no de la historia nacional. Ese suele ser el proceder normal de la mayor parte de los historiadores.

Pero también puede darse el caso contrario y es que los valores del pasado sirvan como medio de extrañamiento o de evasión de los valores del presente, cuando se idealiza el pasado de la propia cultura o bien de otras culturas ajenas. Pensemos en la idealización de Esparta por parte de Jean Jacques Rousseau en el *Discurso sobre las artes y las ciencias*, o en la Grecia idealizada por Schiller en su poema *Los Dioses*

de Grecia, como paraíso de la corporalidad, de la luz, de la razón y de la ausencia del temor al pecado y la muerte. Imagen que condicionara la visión de Grecia en el Romanticismo alemán y en épocas posteriores.

Ambos procedimientos son, por igual, engañosos. No se trata de digerir el pasado en nuestro presente ni de perdernos simbólicamente en el pasado, sino de confrontar los valores del presente con los del pasado y con un sistema de valores que permita compararlos a los dos. Ese sistema es el formado por las leyes éticas de validez universal, que en el momento presente se formalizan en la *Declaración universal de los derechos del Hombre*. Esos valores no poseen existencia física y no pueden ser objeto de ninguna ciencia. Su modo de ser se caracteriza simplemente porque poseen validez y pueden servir como norma universal para ordenar nuestra conducta y juzgar las de los demás. Esos valores no son estrictamente conocimiento, como las leyes de la física o los datos de los historiadores, sino matrices que permiten generar el conocimiento.

Decíamos que para rescatar al pasado del olvido era necesario un interés y que ese interés estaba movido por un deseo. Pero ese deseo tampoco es un deseo físico o natural, sino un deseo simbólico, en el cual el objeto deseado lo es en tanto que posee un determinado significado, más que por su corporalidad en sí. Y ese significado va claramente unido a sistemas de valores en los que encuentra su sentido.

Para poder comprender lo que podríamos llamar la dimensión ética del conocimiento histórico, que es la única que nos permitiría relacionar a ese conocimiento con el futuro, deberíamos aclarar varios puntos. En primer lugar se trataría de ver qué relación existe entre los valores y el conocimiento, y en segundo lugar se trataría de saber si puede establecerse una jerarquía moral de las corrientes historiográficas (teniendo siempre en cuenta que en este proceso podemos caer en diversas tentaciones).

No puede afirmarse, en primer lugar, que asumir los mejores valores proporcione el mejor conocimiento y ello garantice nuestra superioridad. En esa tentación cayeron los historiadores de la antigua URSS y de los países del Este, así como sus epígonos supervivientes en la actualidad. En efecto, partiendo de la noción marxista -de tipo negativo- de ideología como falsa ciencia, algunos filósofos y dirigentes políticos, como V. I. Lenin, consideraron que la asunción del pensamiento de Marx garantizaba la posesión de las únicas ideas científicas posibles acerca de la sociedad y la historia. Y la posesión de esas ideas, unida al desarrollo de los partidos comunistas y su lugar en ellos de esos filósofos y líderes serviría de garantía de estar en la posesión de la verdadera ciencia de la historia unida a la asunción de una posición moral y política, que, por ser la única justificable, sería la única correcta. Frente a los intereses de clase se alzarían los intereses de la humanidad, depositados en la internacional comunista, y sería a partir de esa condición de pureza moral como se podría alcanzar el único conocimiento científico sobre la Historia, que, a su vez, sería la garantía de esa pureza moral.

En este sentido se planificaba el futuro de la Historia en la antigua URSS. Dentro de los Congresos del PCUS se establecían las claves para la interpretación correcta de la doctrina de Marx, de acuerdo con las directrices de los líderes del partido de cada momento. Y esas directrices políticas influían en aquellos aspectos de la interpretación histórica que los historiadores deberían seguir, orientados por la posesión de la verdadera “ciencia de la historia” o “materialismo histórico” por parte de la cúpula dirigente del partido. Así, por ejemplo, se eliminó del corpus doctrinal de Marx el modo de producción asiático; y así también historiadores de la Roma antigua, como Kovaliov, se vieron obligados a interpretar la caída del Imperio Romano como una revuelta generalizada de esclavos únicamente existente en la imaginación de J. Stalin.

Parece claro que ese no es un buen modelo de planificar o siquiera de imaginar la Historia del futuro, puesto que, entre otras cosas, y aparte de sus consecuencias morales y políticas, lo único que garantiza es la repetición *ad nauseam* del mismo modelo de conocimiento histórico, que, por ser el único verdadero, está llamado a no ser nunca sustituido.

Una vez excluida lo que irónicamente podríamos llamar la “planificación socialista” de la Historia, llevada a cabo a base de la celebración de Congresos de los diferentes partidos comunistas en el poder, deberíamos plantear la cuestión de la jerarquía de las corrientes historiográficas en un contexto democrático partiendo de dos principios: a) la jerarquía gnoseológica y b) la jerarquía moral.

Todo el mundo estará de acuerdo en que hay buenos y malos historiadores en función de su capacidad de manejo de las fuentes y la bibliografía y su capacidad de crear modelos explicativos de los diferentes tipos de acontecimientos. Pero puede darse el caso de que un historiador enormemente competente en el manejo de las fuentes esté inspirado por una serie de valores morales que hoy nos parezcan discutibles, como ocurre en el caso de los historiadores alemanes bajo el nazismo.

Esa jerarquía técnica carece, pues, de valor si no va unida a una jerarquía moral. Jerarquía de valores que tampoco servirá por sí misma, ya que un historiador bienintencionado, pero incompetente técnicamente, desacreditaría igualmente su labor.

Cuando esos dos requisitos vayan a la par, el único mecanismo de que disponen los historiadores en una sociedad democrática para determinar el futuro de su disciplina es la discusión racional que lleve a la aceptación de su visión historiográfica mediante el consenso. Ahora bien, sólo en unas condiciones ideales se llega a admitir por consenso la mejor teoría o la mejor corriente historiográfica. En las sociedades democráticas hay determinados mecanismos que generan el consenso y contribuyen a la formación de la opinión pública, como son los partidos políticos y los medios de comunicación. Pero esos partidos están controlados por unas oligarquías democráticas –aparentemente- y los medios de comunicación son de propiedad privada o

estatal, lo que se presta a que sean manipulados. Por ello la formación del consenso político sobre bases racionales es únicamente un ideal político pero un ideal al que, a pesar de todo, no debemos renunciar.

En el caso de las teorías científicas suelen funcionar también mecanismos similares. Tal y como ha analizado Kuhn en el caso de la Física y Barry Barnes en el caso de las Ciencias Sociales [B. BARNES, 1986 (1982)], las ciencias funcionan básicamente a partir de mecanismos de autoridad. La verdad científica se produce mediante el trabajo teórico y experimental, pero se plasma en libros, revistas y congresos, controlados por editoriales, corporaciones y sociedades científicas, que pueden funcionar como elementos de censura, en tanto que siempre tratarán de defender, en el caso de las ciencias, el paradigma existente y los intereses de poder científico, económico y militar que hoy en día se esconden tras la realización de la investigación científico-tecnológica. Lo que ocurre es que si esos intereses y esa autoridad chocan con los resultados experimentales o generan numerosas contradicciones se crearán las condiciones necesarias, pero no suficientes, para que se produzca una revolución científica, que de origen a un nuevo consenso y a la generación de nuevos sistemas de poder y de intereses de diferente tipo.

En este sentido podría afirmarse que aquella idea tan querida de Marx, según la cual el desarrollo de las fuerzas productivas condiciona el desarrollo de las relaciones de producción, y, a partir de ellas, del resto de la superestructura social, política e ideológica, no siempre es cierta, pues el desarrollo de esas fuerzas puede encontrarse con los obstáculos descritos por Kuhn.

Ahora bien, en el caso de la Historia tendríamos que preguntarnos si los mecanismos de generación de consenso de las sociedades democráticas y de las comunidades científicas funcionan exactamente en las mismas condiciones, y a cuál de ellos están más próximas. La Historia contribuye a la formación de la opinión pública mediante dos procedimientos básicos: la educación y la difusión del conocimiento histórico por medios de comunicación escritos o visuales. La educación histórica forma parte de *curricula* controlados por el estado, y en ese sentido la Historia, o bien contribuye a la formación de la ideología que justifica la existencia de ese mismo estado, o bien contribuye a la formación de ciudadanos racionales mediante la asunción de los valores cívicos, políticos y morales que la Historia puede transmitir. Y lo mismo ocurriría con la difusión de la Historia mediante libros o sistemas de comunicación audiovisual. Las dosis en que cada uno de los dos aspectos de la ideología que hemos señalado se difundan en estos procesos dependerán de las circunstancias políticas y del trabajo de los historiadores, que puede tomar diferentes formas en diferentes tipos de circunstancias, siempre dentro de unos límites de posibilidad establecidos por los sistemas. En una sociedad no democrática la transmisión de los valores emancipatorios con la educación o los medios de difusión es imposible.

De acuerdo con esto los historiadores son conformadores de la opinión pública, pero no científicos, situación que podría colocarlos, en opinión de algunos, en una posición de inferioridad. Sin embargo, si considerásemos las cosas de otro modo sería en ello en donde radicaría su superioridad en relación con la predicción del futuro.

Vimos en la primera parte cómo una teoría científica puede predecir acontecimientos o procesos, pero no puede predecir el advenimiento de otra teoría ni puede predecir su propio futuro. Si la Historia fuese una ciencia debería cumplir necesariamente esas mismas condiciones: predeciría el futuro de procesos y acontecimientos, como intentó hacer Marx con sus leyes acerca de la tasa de plusvalía y de la tasa de beneficio, pero no predeciría su propio futuro, del mismo modo que Marx no alcanzó a contemplar que llegaría un momento en el que el marxismo como teoría de la historia podría ser superado.

La Historia no es una ciencia. En Historia no hay un paradigma dominante; por el contrario en historiografía hay escuelas y corrientes de opinión condicionadas por las ideologías políticas, las religiones y los distintos sistemas de valores morales vigentes. En Historia conviven viejas y nuevas escuelas porque la Historia se acerca más a determinadas formas de literatura, como sucede con la biografía histórica o la historiografía político-militar, que al análisis científico. Esas corrientes no pueden ser unificadas debido a la carencia de comunidades científicas, al estar la Historia básicamente fragmentada por países y naciones, e intentar desarrollar un paradigma común para el futuro de la Historia es algo tan bienintencionado como irrealizable.

Lo único que tienen en común todas las escuelas históricas es la idea de que: a) existió o existe el pasado, b) que ese pasado es cognoscible, c) que los instrumentos para conocerlo son los documentos escritos y los restos materiales, d) que ese pasado puede ser explicado, y que e) el conocimiento del pasado es fundamental para comprender el presente.

Este conjunto de presupuestos no siempre han sido así entendidos ni compartidos, y de hecho muchas sociedades han sabido dar cuenta de su pasado sin recurrir a la Historia, cumpliendo esa misma misión de explicación del pasado la poesía épica (como en la India a lo largo de toda su historia precolonial), la religión o la mitología. Pero ello no puede ser ya así en el momento presente. En el mundo industrializado la Historia, por el momento, parece algo irrenunciable. No podemos saber si tendrá futuro en un tiempo más o menos lejano, como tampoco podemos saber si seguirá existiendo la termodinámica, o si los fenómenos que ella estudia serán analizados por otra nueva ciencia, si es que en el futuro se puede mantener el concepto de ciencia.

Lo que sin embargo sí podemos saber es que el futuro inmediato de las sociedades humanas depende en gran parte tanto de las decisiones de sus líderes políticos, enormemente condicionadas por la opinión pública, como de los comportamientos colectivos.

Y es en tanto que configuradores de la opinión pública y no como supuestos científicos como los historiadores pueden contribuir a la conformación, y por lo tanto, en cierto modo, a la plasmación, y por lo tanto la predicción del futuro. Un futuro en el que nada les garantiza el mantenimiento del saber con el que contribuyen a su realización.

La clave del éxito de los historiadores radicará en que contribuyan al desarrollo de la historia universal en un sentido cosmopolita, como quería Kant, es decir, en tanto que contribuyan al desarrollo de la Historia real como un proceso de emancipación de las cadenas que impiden la autorrealización material y moral de la especie humana con la ayuda de su saber. Un éxito basado en la realización de los deseos racionales y no en la búsqueda de un conocimiento que se limite a proporcionar poder sobre el mundo físico y humano.

BIBLIOGRAFÍA

- ALTHUSSER, L., BALIBAR, E., 1969: *Para leer El Capital*, México, Siglo XXI (1966).
- BARNES, B., 1986: *T. S. Kuhn y las ciencias sociales*, México, FCE (1982).
- BASCHET, J., 2000: "L'histoire face au present perpetuel. Quelques remarques sur la relation passe/futur" en *Historia a Debate*, I, Santiago, pp. 305/316.
- BERMEJO BARRERA, J. C., 1987: *El Final de la Historia*, Madrid, Akal.
- BERMEJO BARRERA, J. C., 1991: *Fundamentación lógica de la Historia*, Madrid, Akal.
- BLUMENBERG, H., 2000: *La Risa de la muchacha tracia*, Valencia, Pre Textos (Frankfurt am Main, 1987).
- BOULTER, M., 2002: *Extinction. Evolution and the End of Man*, London, Fourth Estate.
- FROMM, E., 1962: *Marx y su concepto de hombre*, México, FCE (1961).
- GOMPERZ, Th., 2000: *Pensadores Griegos*, I-III, Barcelona, Herder (3ª edic. 1912).
- HAWKING, S.W., 1998: *Historia del tiempo. Del big bang a los agujeros negros*, Barcelona, Critica (1988).
- KAIN, Ph.J., 1988: *Marx and Ethics*, Oxford Univ. Press.
- KUHN, T.S., 1975: *La Estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE (1962).
- LLOYD, G.E.R., 2003: *In the Grip of Disease. Studies in the Greek Imagination*, Oxford Univ. Press.
- NILSSON, M.P., 1920: *Primitive Time reckoning. A Study in the Origins and First development of the Art of Counting the Time along the Primitive and Early Culture Peoples*, Lund, Reg. Societas Humaniorum Lundensis, Acta I.
- ORTEGA Y GASSET, J., 1955: *Ideas y Creencias*, Madrid, Espasa.
- RICOEUR, P., 1983-1985: *Temps et Récit*, I-III, Paris, Seuil.
- VERNANT, J.P. et alii, 1974: *Divination et rationalité*, Paris, Seuil.
- VIDAL-NAQUET, P., 1990: *Ensayos de historiografía*, Madrid, Alianza.
- WARD, P.D.; BROWNLEE, D., 2000: *Rare Earth. Why Complex Life is Uncommon in the Universe*, New York, Copernicus.