

# Historiosofía: estructura del objeto y del discurso

Olga F. Rusakova

Entre los especialistas contemporáneos de la filosofía de la historia es difícil encontrar dos investigadores que tengan la misma interpretación del término “historiosofía”. A pesar de que existe un desacuerdo terminológico vinculado con la comprensión del objeto de la historiosofía y de su método, las investigaciones, definidas como “historiosóficas”, han adquirido en Rusia y en otros países del mundo una amplia divulgación, e incluso, se editan manuales sobre esta disciplina. Por eso es importante, desde nuestro punto de vista, realizar una exploración que aclare, sistematice algunas interpretaciones sobre esta materia y señale la peculiaridad de su campo. Esta tarea la haremos a partir del conocimiento acumulado por los filósofos rusos. Además, quisiéramos ofrecer nuestra propia versión sobre la estructura del objeto de la historiosofía y la comprensión de algunos parámetros de su discurso.

## 1. Interpretación del objeto de la historiosofía

El término “historiosofía”, usado para designar un determinado tipo de filosofía de la historia, se remonta a pensadores rusos como Nikolai Kareev, Nicolai Berdiaev y Vasilii Zenkovsky. En los trabajos de Kareev, este concepto se aplica para apuntar los principios generales de la reconstrucción del proceso global de la historia. Según Kareev, la historiosofía es nomología de la historia: una doctrina sobre sus principios y leyes generales. En su estructura incluyó, además, la deontología (teoría de los ideales) y la psicología social. A diferencia del esquema de Hegel sobre la determinación objetiva del proceso histórico, Kareev formula la teoría deontológica del proceso histórico y lo designa con el término “historiosofía”. Los ideales sociales, que están en el fundamento del desarrollo histórico, los considera como fenómenos subjetivos, inmanentes a la sociedad humana.

La historiosofía como concepción deontológica de la historia, presupone, en opinión de Kareev, el principio antropológico de la comprensión del pasado, pues sólo los seres humanos son capaces de crear ideales y aspirar a su realización. “Historiosofía parte, de modo natural, de un principio antropológico, ya que el hombre por su naturaleza está en el centro del mundo de la historia y a través de él pasa todo lo que acontece en la historia”.<sup>1</sup>

Kareev consideraba que un problema importante de la historiosofía es el de la interpretación de la idea del progreso, la cual constituye, en su opinión, el “alma” de la historiosofía nueva”. El progreso se entiende como el criterio de evaluación del proceso histórico exigido en el futuro por los ideales del presente. La pregunta referente a la dirección en la que camina la humanidad se convierte en el interrogante de si realizar o no la historia de nuestro ideal. Nuestras exigencias al futuro son lo que, en opinión de Kareev, constituyen el criterio de

la elección historiosófica del material histórico. “Son importantes los fenómenos que coadyuvan a la realización de nuestro ideal. El historiósófo no se limita a describir el destino general del proceso histórico, sino que intenta mostrar el costo y los frutos logrados para los agentes agobiados por la vida en el pasado”.<sup>2</sup>

Kareev sostiene que el historiósófo que investiga el problema del progreso histórico desde la posición de la deontología y la antropología, no debe ser ni optimista a la manera de Hegel, ni pesimista al estilo de Schopenhauer, sino poseer un poco de uno y del otro. “Si el progreso alegra su corazón, una investigación más profunda sobre su costo y lo poco que el hombre utilizó de sus frutos deberían bajar su entusiasmo. La historia no es un día brillante de verano ni lúgubres crepúsculos otoñales, y menos aún una marcha solemne de triunfadores, ni tampoco un llanto funerario. El historiador tiene que describir con imparcialidad objetiva sus lados claros y oscuros, la energía valiente y la añoranza angustiada de sus sonidos, porque todo eso forma parte de la vida de la humanidad”.<sup>3</sup>

Kareev propone su propia interpretación de la interrelación entre la historiosofía, la filosofía de la historia y la epistemología histórica. En su opinión, la filosofía de la historia se ocupa de la búsqueda del sentido de los fenómenos históricos y del juicio sobre ellos. En ésta se incluye la “histórica” (historiología), que es la teoría sobre las leyes del proceso histórico, y la epistemología, que es la doctrina sobre los métodos de esa investigación. La historiosofía abarca estas ramas de la filosofía de la historia; es una metaconcepción de la visión del mundo global, ya que el enfoque antropológico y deontológico constituye una síntesis de las actitudes objetivas del proceso histórico (el método de las ciencias nomológicas) y de las valorativas. “En otras palabras, la historiosofía es el planteamiento de los problemas de la historia, la filosofía y las ciencias nomológicas, sin el cual es inconcebible la misma filosofía de la historia. En nuestro tiempo se siente la necesidad de dicha disciplina, cuando la historia oscila entre un empirismo burdo y unas interpretaciones subjetivas y voluntaristas, cuando en las doctrinas filosóficas predomina una anarquía total y en la historia un filosofar asistemático”.<sup>4</sup>

Al tratar de sistematizar los planteamientos de Kareev sobre la historiosofía como una metaconcepción o núcleo paradigmático de la filosofía de la historia, se pueden señalar los siguientes elementos conceptuales y metodológicos:

- la nomología histórica (teoría de las leyes del desarrollo histórico social),
- la deontología (doctrina sobre los ideales sociales),
- el principio antropológico en la interpretación de los procesos y acontecimientos,
- los métodos sociológicos y psicológicos en la reconstrucción del proceso histórico,
- el progreso como instrumento metodológico de evaluación de los acontecimientos históricos a partir de los ideales del porvenir, como un “criterio” con el que se revelan los sentidos del ser histórico.

La propuesta de interpretación del objeto de la historiosofía de Kareev, desafortunadamente no encontró seguidores entre los filósofos rusos, mientras que la versión propuesta por Nicolai Berdiaev y Vasilii Zenkovsky tuvo mayor repercusión en

el pensamiento ruso posterior. Para Berdiaev, la historiosofía es una tradición mental particular, un enfoque especial de interpretar la historia vinculado con el planteamiento de algunas cuestiones: "... ¿Qué pensaba el Creador sobre Rusia y cuál será su destino?... ¿Puede Rusia ir por su propio camino sin repetir todas las etapas transitadas por la historia europea?"<sup>5</sup> En el siglo XIX y en el inicio del siglo XX, se vivieron en Rusia infinitas disputas sobre sus caminos históricos, su destino y la posibilidad de repetir en su desarrollo las etapas recorridas por la Europa Occidental.

El lugar que ocupa Rusia en el mundo, su identidad y su destino histórico son, según Berdiaev, lo que constituye el origen de la filosofía rusa y lo que le otorga cierta originalidad. La primera etapa en la elaboración de la temática historiosófica, está vinculada con la disputa entre eslavófilos y occidentalistas y la segunda, con la obra de Nikolai Danilevsky. En su libro *Rusia y Europa*, la historiosofía adquiere un carácter de monadología histórico-natural en detrimento del enfoque universalista de los eslavófilos. Berdiaev escribe: "Danilevsky es un representante de las ciencias exactas, es realista y empírico. Su discurso sobre la identidad de Rusia es el discurso de un naturalista. En él desaparece el universalismo de los eslavófilos, ya que divide la humanidad en tipos histórico-culturales cerrados y, por tanto, la humanidad no tiene un destino común. Se trata no tanto de la misión de Rusia en el mundo, sino de la formación de Rusia como un tipo histórico particular de cultura. En este enfoque no se considera la civilización omnihumana ni tampoco la historia universal, pero se plantea un tipo histórico cultural que contiene una enorme diversidad y riqueza, y este tipo, según Danilevsky, es el eslavo-ruso".<sup>6</sup>

Un importante logro de la historiosofía de Danilevsky, en opinión de Berdiaev, es el poli centrismo en la interpretación del desarrollo histórico-cultural de la humanidad, y su deficiencia principal es la falta de reconocimiento de la unidad e integridad de la historia humana. "Danilevsky tiene razón cuando dice que la llamada cultura europea no es la única posible. Pero no tiene razón en la comprensión de la relación entre lo genérico y lo específico. Los rasgos universales de la humanidad están contenidos en lo nacional y en lo individual y esto le otorga su originalidad a lo universal y omnihumano".<sup>7</sup>

Según Berdiaev, el punto culminante en el desarrollo del pensamiento historiosófico ruso está en la obra de Vladimir Soloviev y específicamente en su teoría sobre la "omniunidad" y el Dios-Hombre. "Para Soloviev, el tema historiosófico fue central; toda su filosofía, en cierto sentido, se refiere a la filosofía de la historia, a los caminos de la humanidad hacia el Dios-Hombre, hacia la "omniunidad", hacia el Reino Divino. Su teocracia es una construcción historiosófica".<sup>8</sup> Los rasgos específicos de la historiosofía de Soloviev, según Berdiaev, consisten en incluir en el esquema de la historia universal la imagen de Sofía como un alma mundial, así como interpretar de modo escatológico el desarrollo de la historia.

En opinión de Berdiaev, el pesimismo escatológico abarca todo el esquema historiosófico de Konstantin Leontiev. Los motivos apocalípticos de Leontiev, en sus reflexiones filosóficas sobre el futuro de Rusia, en muchos aspectos, resultaron proféticos y se confirmaron en los cataclismos sucedidos en el siglo XX. Berdiaev señalaba que la temática historiosófica pasa como un hilo rojo en todas las reflexiones ideológicas de los populistas, socialistas y marxistas rusos. Esto se explica por el hecho de que la "intelligentsia" rusa revolucionaria estuvo muy preocupada por encontrar las nuevas vías del pueblo ruso, y estuvo cargada de una fe mesiánica que indicaba la predestinación particular del país en el camino de su liberación.

“La idea mesiánica marxista, vinculada con la misión del proletariado, se unía y se identificaba con la idea mesiánica de Rusia. En la revolución comunista rusa predominaba no el proletariado empírico, sino la idea o el mito sobre el papel del proletariado. Pero la revolución comunista, que fue la verdadera revolución, tenía un carácter mesiánico universal, pretendía otorgarle al mundo el bienestar y liberarlo de la opresión”.<sup>9</sup> La verdad es que el mesianismo revolucionario se transformó en un nuevo yugo para el pueblo, y esto, según Berdiaev, se explica por la falsedad de la ideología comunista que “condujo a un proceso de deshumanización en el que se negó el valor del ser humano y se estrechó la conciencia del hombre...”.<sup>10</sup>

Berdiaev percibía su propio desarrollo filosófico en el contexto de la tradición historiosófica rusa. En su última obra *Autobiografía espiritual*, escribió: “Siempre experimenté un interés especial por los problemas de la filosofía de la historia. Me llamaron, frecuentemente, historiósofo y, por tanto, estoy en la tradición del pensamiento ruso que siempre ha estado teñido de un matiz historiosófico”.<sup>11</sup> Como historiósofo, Berdiaev ha tenido una aportación significativa en el desarrollo de nuevos temas y problemas de la filosofía de la historia. Su historiosofía combina la antropología con la escatología. El problema central de sus planteamientos fue la trágica dialéctica del libre espíritu humano y del destino de su país. Este último tema se concretiza con su tesis sobre la “idea rusa”, el dualismo dinámico del pueblo ruso, las escisiones catastróficas en su historia, el origen y el sentido de la revolución rusa, las raíces nacionales del bolchevismo y los métodos de su superación. Los trabajos de Berdiaev, como *El alma de Rusia*, *El destino de Rusia*, *Filosofía de la desigualdad*, *Una Nueva Edad Media*, *El origen y el sentido del comunismo ruso* y *La idea rusa* son, en realidad, una verdadera enciclopedia-guía sobre la problemática de la historiosofía rusa.

El término “historiosofía”, como rasgo específico del pensamiento filosófico ruso, fue usado tanto por Berdiaev como por Vasilii Zenkovsky. En la introducción de su trabajo *Historia de la filosofía rusa* esta última destaca: “Casi todo el pensamiento ruso tiene un carácter historiosófico; siempre está dirigido a los problemas sobre el “sentido” y el fin de la historia, etc. Las concepciones escatológicas del siglo XVI tuvieron repercusión en las utopías del siglo XIX y en las reflexiones historiosóficas de los diferentes pensadores. Esta atención exclusiva a la filosofía de la historia no es casual y evidentemente radica en esa actitud que emana del pasado ruso y de las particularidades nacionales de su “alma””.<sup>12</sup> Zenkovsky explicaba el carácter historiosófico de la filosofía rusa por la predilección de sus pensadores por buscar el ideal de la integridad tanto en la teoría como en la vida real. El portador de esa integridad es el ser humano como factor subjetivo del proceso histórico transformador. La unión de la filosofía con la práctica social constituye, en opinión de Zenkovsky, la peculiaridad de la filosofía rusa como pensamiento historiosófico. Destaca: “Los filósofos rusos, a excepción de algunos, buscan la integridad, la unidad sintética de todos los aspectos de la realidad y de todos los movimientos del espíritu humano. Precisamente en el ser histórico, más que en el estudio de la naturaleza o en los conceptos abstractos, la llamada a la integridad es algo imprescindible. El carácter antropocéntrico de la filosofía rusa permanentemente se dirige a la revelación de la integridad dada y prescrita”.<sup>13</sup>

Los planteamientos para tratar la historiosofía propuestos por Berdiaev y Zenkovsky han resultado muy aportadores para los filósofos rusos contemporáneos quienes continúan con esa tradición, colocando el énfasis en la singularidad

civilizatoria de Rusia y en su futuro destino. Entre los paradigmas principales, que están en el centro de atención de la filosofía de la historia contemporánea, se encuentran tanto el análisis de la idea rusa como la teoría de oposición “Rusia - Occidente”.<sup>14</sup> Se amplió la lista de los corifeos de la historiosofía nacional y entre ellos destacan los partidarios de la filosofía de la historia euroasiática: Lev Karsavin, Nicolai Trubetskoy, Piotr Savitsky, entre otros. Se considera que las construcciones conceptuales de esta corriente son una nueva etapa en el desarrollo fructífero de la historiosofía, ya que ésta elaboró cuestiones concretas como la relación de Rusia con el Oriente y el Occidente, la peculiaridad del camino histórico de Rusia (idea de la “tercera vía”), el futuro geopolítico del país en el periodo poscomunista, etc. Se dedica una atención especial al paradigma “Euroasia” como un lugar del desarrollo de la civilización rusa y un tipo peculiar de síntesis cultural e histórica. El término “Euroasia” ha recibido gran aceptación no sólo en la filosofía, sino también en los amplios círculos de la sociedad civil y política. Hoy en día este término frecuentemente se aplica para designar un nuevo modelo de la convivencia social y organizativa de la sociedad rusa. En los trabajos dedicados a la historiografía euroasiática destacan los siguientes elementos:

- la afirmación de camino específico del desarrollo de Rusia como Euroasia;
- la “ideocracia” como parte de un nuevo tipo de estado euroasiático;
- la “personalidad sinfónica” como célula de un mundo íntegro y global en la variedad de las culturas interrelacionadas;
- la pérdida de liderazgo de la civilización europea y el tránsito a la iniciativa geopolítica de la cultura euroasiática, donde Rusia es el centro de esta civilización.

Las construcciones de los euroasiáticos han contribuido al arsenal conceptual de la historiosofía, asimismo han provocado numerosas discusiones tanto al interior como al exterior del país. El interés por los postulados de la historiosofía euroasiática se explica por su carácter práctico y por sus estrategias ideológicas. Esta historiografía contiene una posición conceptual muy atractiva para la “intelligentsia” rusa, ya que aspira a vincular sus construcciones teóricas con las prácticas políticas. En cierto sentido esta corriente ha constituido una seria alternativa a la doctrina marxista comunista que fue desacreditada por la práctica social del bolchevismo. También tenía y tiene la cualidad de ser una escatología optimista, provocando un gran interés por su argumentación científica (la peculiaridad del continente “Euroasia” se deduce sobre la base de investigaciones geográficas, etnológicas, económicas, y culturoológicas), lo que incluso ha conducido al uso de un epíteto: “tentación euroasiática”. Al crecimiento del interés por la historiografía euroasiática coadyuvaba también la actividad teórica y científica de León Gumiliov, cuya concepción de etnogénesis se basaba, en muchos aspectos, en los paradigmas de la historiografía euroasiática. El mismo Gumiliov se autodenominó con cierto orgullo como el “último euroasiático”.<sup>15</sup>

Gumiliov enriqueció el discurso historiosófico con el concepto de “passionariad”. En su opinión, los impulsos pasionarios determinan los ritmos históricos de Euroasia, el predominio de unas u otras fuerzas sociales en diferentes periodos de

la historia y la formación de las comunidades geopolíticas y las superétnicas. Según Gumiliov, el principio metodológico, inherente a la historiosofía euroasiática es el policentrismo etnocultural. “La existencia de una cultura omnihumana, que sea igual para todos los pueblos, es imposible, ya que todas las etnias tienen diversos medios ambientes y diferente pasado histórico, lo cual condiciona su presente. La cultura de cada etnia es particular, y justamente este “mosaico” plural de la humanidad como especie es lo que le otorga la plasticidad, una virtud por la cual el *Homo sapiens* ha sobrevivido en el planeta Tierra”.<sup>16</sup> En la base del concepto “passionaridad” y en el de etnogénesis, Gumiliov desarrolló su propia versión del proceso histórico, del destino y del lugar de Rusia en la polifonía de los otros mundos culturales. En su historiosofía etnocéntrica destaca dos regularidades básicas, dos dominantes políticos y culturales: mimesis (aspiración a imitar a los vecinos) y “eutorofilia” (amor a la Patria). Esta última se determina por el carácter común de los destinos históricos, por el cual se unen diferentes etnias en una superetnia. En este proceso se forma otra regularidad que no le permite a la superetnia convertirse en hiperetnia, es decir, impide la fusión de las superétnias (europeas, euroasiáticas y otras) y su transformación en un sistema único y total con valores homogéneos. “Mientras que se conserven diferentes niveles de tensión pasionaria en las superétnias ya existentes, y mientras existan diferentes medios ambientes en la Tierra, (que exigen una adaptación específica en cada caso concreto) tal fusión es poco probable y el triunfo de los valores omnihumanos, afortunadamente será una de tantas utopías. Pero si hipotéticamente imagináramos una fusión de la humanidad en una hiperetnia, como un hecho, hasta en ese caso tendríamos no los “valores omnihumanos”, sino la dominación étnica de alguna superetnia concreta”.<sup>17</sup>

En virtud del auge que han tenido las ideas de los euroasiáticos y de los planteamientos de Gumiliov se enriqueció la problemática historiosófica y se ampliaron los estudios referentes a la geopolítica, etnogénesis, la teoría sobre los sistemas de equilibrio, las fuentes pasionarias de la dinámica histórica, etc. Los temas tradicionales de la historiosofía rusa (el destino histórico de Rusia, su lugar en el proceso mundial) obtuvieron una nueva interpretación a partir de la reelaboración de categorías, paradigmas y métodos de investigación de diferentes ciencias. Actualmente, muchos postulados de esta historiosofía sirven de base para la construcción de modelos originales del proceso histórico: geopolíticos, bioenergéticos, de noósfera, etc., y empezaron a construir nuevas versiones del futuro poscomunista de Rusia. A esta corriente se le llama “neoeuroasiatismo”.

El enriquecimiento conceptual y metodológico del pensamiento historiosófico ruso está conjugado con un intento de deslindarlo de otras esferas del conocimiento filosófico-histórico. Así, por ejemplo, en el trabajo de A. B. Malinov, *La filosofía de la historia en Rusia*, se destacan dos modos de comprensión de la historia: historiosófico y teórico-metodológico. La primera línea, según Malinov, está representada por la filosofía de la historia de Piotr Chaadaev, de eslavófilos, Vladimir Soloviov, Nikolai Berdiaev, Lev Karsavin y también por la culturosofía de la historia de Nikolai Danilevsky y Konstantin Leontiev. Y en la segunda se destacan: Vasilii Tatischev, Nikolai Karamzin, Trafim Granovsky, Konstantin Kavelin, Nikolai Kareev, y Nikolai Lappo-Danilevsky.

En orden cronológico, el enfoque historiosófico, según Malinov, es más antiguo y está vinculado con la concepción cristiana de la historia universal, que fue interpretada de modo peculiar en el Medioevo ruso. Entre los criterios de la historiosofía

sobresale la división de los pueblos en históricos y no históricos, el intento de definir el rumbo del desarrollo de la humanidad y planteamientos referentes al sentido de la historia. “Desde el punto de vista historiosófico, la historia se analiza como una estructura teleológica, y los sujetos de su proceso se comprenden por analogía con los organismos vivos. Según esta posición, la historia se desarrolla por leyes determinadas, pero éstas frecuentemente se entienden como guiadas por la providencia. El rumbo de la historia está dirigido por fuerzas sobrenaturales y su sentido y finalidad *a priori* están predeterminados...”<sup>18</sup> El enfoque teórico-metodológico presupone otra interpretación de la historia. El proceso se comprende como un conjunto de hechos que se interpretan sobre la base de métodos histórico-científicos. Se dedica una atención especial a los problemas epistemológicos de verificación.

En opinión de Malinov, la historiosofía es una tradición en el pensamiento filosófico ruso que se remonta a las visiones escatológicas y teleológicas cristianas sobre el proceso histórico. Desde tal posición, la historiosofía se contrapone al enfoque teórico del análisis de la realidad histórica y se presenta como una posición obsoleta que no posee el estatus de conocimiento científico. Esta interpretación, desde luego, tiene derecho a existir, pero, en nuestra opinión, estrecha los límites del objeto y las posibilidades metodológicas de las investigaciones historiosóficas. A este enfoque estrecho del objeto de historiosofía se le contrapone una postura demasiado amplia que la considera como sinónimo de la filosofía de la historia o la trata como un aspecto determinado de las exploraciones históricas vinculadas con el énfasis en cuestiones ontológicas y en la búsqueda del sentido. Nosotros nos unimos a aquellos que consideran la historiosofía como una esfera específica del conocimiento y creatividad filosófico-histórica.

En nuestra opinión, en los límites de la filosofía de la historia contemporánea, se pueden destacar dos esferas básicas, cada una de las cuales se especializa en un círculo determinado de temas y problemas, por lo cual tienen su propio territorio y sus propios instrumentos teórico-metodológicos. Estas esferas son la epistemología histórica y la historiosofía (otros nombres que designan esta última área son ontología histórica y la filosofía de la historia substancial). El objeto de la epistemología histórica es el pensamiento que explora principalmente cuestiones vinculadas específicamente con la lógica y la estructura del conocimiento histórico. A esta área le pertenecen también los problemas vinculados con la hermenéutica histórica, la semiótica y el análisis de las fuentes. Por su parte, el objeto de la historiosofía es un ser histórico objetivo, un proceso de producción y reproducción de la vida social.

## **2. Estructura del discurso historiosófico**

En nuestra opinión, el discurso historiosófico representa una red cognitiva estable cuya función es estructurar, modelar e interpretar el proceso histórico. Con otras palabras, el discurso historiosófico es una forma motriz que está en la base de la construcción teórica y contiene una visión propia de la realidad histórica. En la literatura contemporánea existen expresiones sinónimas de lo que nosotros denominamos “discurso historiosófico”. Por ejemplo, hace poco tiempo fue introducida la expresión “filtro de preferencia” que se puede interpretar como una construcción hipertextual o una imagen epistemológica, en cuya base se erigen diferentes modelos del proceso histórico. La red cognitiva o motriz del discurso historiosófico es un sistema complejo de filtros de preferencia: conceptuales, metodológicos, paradigmáticos y categoriales. Sobre éstos se forman las imágenes representativas

del proceso histórico. Ese filtro epistemológico es, simultáneamente, producto de ciertas tradiciones e innovaciones y por eso posee propiedades y atributos de un modelo transformador que reestructura y supera las ideas y representaciones sucedidas en el proceso histórico. Por este motivo se puede hablar no sólo de estabilidad, sino también de flexibilidad de la red de análisis del discurso historiosófico.

Esta “red cognitiva”, en nuestra opinión, tiene los siguientes parámetros claves: 1) un tipo de racionalidad, 2) una actitud enfocada a la visión del mundo, 3) una estrategia metodológica propia y 4) una intencionalidad ideológica. Todos estos elementos de la red del filtro se encuentran en conexión mutua, aunque puedan no estar abiertamente articuladas, pero revelarse como un trasfondo y expresarse en las prácticas historiosóficas.

El primer parámetro -tipo de racionalidad- define una actitud epistemológica en la estructuración y comprensión del ser como tal y del ser histórico en particular. Suelen destacarse tres tipos de racionalidad: clásica, no clásica y posclásica. Desde nuestro punto de vista, esta tipología triádica es demasiado esquemática para caracterizar los principales complejos metodológicos y paradigmáticos, con base en los cuales se construyen los modelos contemporáneos del proceso histórico. Lo que pasa es que en la historiosofía del siglo XX y del inicio del siglo XXI se pueden encontrar aquellos modelos del ser histórico que, al absorber en sí los paradigmas no clásicos y posclásicos dan la impresión de regresar a los tipos clásicos de la filosofía de la historia, por ejemplo, al hegelianismo o al marxismo. En este contexto nos parece oportuno destacar, además de los tres tipos ya mencionados, un cuarto tipo de historiosofía, llamémosle, neoclásico. Detengámonos un poco para ver el fundamento paradigmático de estos tipos de modelos.

El tipo clásico se caracteriza por los siguientes rasgos: 1) monista; 2) logocentrista; 3) determinista cíclico-lineal; 4) progresista; y 5) el teleológico. El rasgo monista presupone la existencia de un principio o fuerza primordial que guía y determina el desarrollo histórico. Por ejemplo, fuerzas transcendentales (espíritu absoluto, razón, libertad, voluntad, etc.); fuerzas cosmogénicas (energía cósmica, razón cósmica, impulso pasionario, etc.); fuerzas sociogénicas (producción social, crecimiento técnico, lucha social o solidaridad, etc.); fuerzas antropogénicas (razón humana, psique, necesidades del hombre, etc.); fuerzas culturogénicas (creatividad social, tradiciones y costumbres, creencias, etc.).

El monismo en los modelos clásicos se realiza a partir de logocentrismo, lo cual implica que significa el sometimiento de un esquema teórico a un principio básico. El logocentrismo frecuentemente está vinculado con una posición que pretende establecer leyes universales del proceso histórico mundial, en el cual se destaca un vector determinante del desarrollo. Este vector se considera como una dirección del movimiento del pasado al presente y de éste al futuro y su contenido progresivo crece cada vez más. El futuro se piensa como el tiempo donde habrá una realización plena de los principios básicos del proceso histórico en comparación con el nivel de sus realizaciones en el pasado y en el presente. En esta línea, el tiempo de la historia se representa como algo lógicamente ordenado, racionalmente organizado y en desarrollo progresivo. El azar, que introduce cierto caos y destructividad en este cuadro lógicamente ordenado, se considera como una exclusión caprichosa de las reglas, que en su totalidad no infringe el ritmo armónico del proceso histórico mundial.

Los métodos no clásicos de los modelos historiosóficos se caracterizan por el



rechazo del monismo. La imagen del mundo es plural y rechaza la deducción de regularidades universales históricas. El mismo término “ley” se pone en duda y se sustituye por “regularidades” y “casualidades”; se enfatiza el enfoque probabilístico y se usan los términos “tendencia”, “alternativa”, “trend”. Las unidades principales de cuantificación del ser histórico son las estructuras llamadas civilizaciones o tipos culturales. Hay que observar que el enfoque no clásico se usa también en los modelos clásicos de la historiosofía. Sin embargo, su sentido paradigmático es diferente. En los esquemas clásicos la civilización se trata como una suma de las tecnologías que crece en el tránsito de la estafeta de las innovaciones sociales y tecnológicas de una generación a otra (por tecnologías también se entiende las unidades intelectuales y espirituales). En los modelos no clásicos las civilizaciones se consideran como un mundo local cultural que presuponen la existencia de otros mundos culturales equivalentes en el aspecto histórico. En las imágenes clásicas de las civilizaciones se acentúa la atención en los estadios del proceso histórico y en las no clásicas se enfatiza el carácter polivariante y alternativo de la sociedad. Para el primero es importante el momento de sucesión y, para el segundo, la discreción y el polimorfismo histórico.

En la segunda mitad del siglo XX se da la convergencia de los tipos historiosóficos clásicos y no clásicos y surgen las hipótesis neoclásicas que se refieren a la existencia de hipercivilizaciones o civilización universal como el futuro de la humanidad. Este enfoque universalista se complementa con el modelo pluralista poscivilizatorio. El tipo posclásico de racionalidad está vinculado con la imagen probabilística del proceso histórico que se modela con los enfoques cibernéticos y comunicativos. En los últimos años ha tomado cierta popularidad el enfoque cinérgico.<sup>19</sup>

El segundo parámetro del discurso historiosófico está vinculado con las posiciones conceptuales que pueden ser clasificadas en correspondencia con el núcleo valorativo y el criterio de sentido que se adscribe al proceso histórico. En la historiosofía en el siglo XIX y XX se pueden destacar las siguientes tendencias conceptuales: teocéntricas (Pavel Florensky, Karl Bart y Paul Tillich y otros); culturocéntricas (eslavófilos, Nikolai Danilevsky, Gueorgui Fedotov, Oswald Spengler, Arnold Toynbee, Karl Jaspers y otros); sociocéntricas (Karl Marx, Augusto Comte, Herbert Marcuse, Raymund Aaron, Leonardo Hobhause y otros); antropocéntricas (Friedrich Nietzsche, Nikolai Berdiaev, José Ortega y Gasset, Johannes Huizinga, Jacques le Goff y otros); y policéntricas o integrativas, por ejemplo, psicosociocéntricas (Pitirim Sorokin) socioculturocéntricas (Norbert Elías).

El tercer parámetro de discurso historiosófico se refiere a las estrategias metodológicas que determina el método de construcción del proceso histórico. A finales del siglo XX y al principio del siglo XXI las estrategias metodológicas de este tipo, que han sido más utilizadas, son las siguientes: el análisis modernista (Max Black, Alvin Toffler y otros); comunicativo (Yuri Lotman, Jürgen Habermas y otros); y sistémico (Walerstein, Nikolai Rozov y otros). En años recientes ha sido muy divulgado el enfoque que combina estrategias modernistas con posiciones sistémicas para el tratamiento de problemas referidos a la globalización (Anthony Giddens, Samuel Huntington y otros).

Finalmente, como componente estructural del discurso historiosófico se puede señalar la intencionalidad ideológica, que frecuentemente no se declara, pero se presenta implícitamente en cada modelo historiosófico de la realidad histórica. Incluso las construcciones más científicas no están privadas de estas

intenciones. Hay que subrayar que con el concepto de “intencionalidad ideológica” entendemos no el hecho que uno u otro autor pertenezca a una corriente política determinada -liberalismo, radicalismo, conservadurismo, aunque las huellas de estas preferencias estén presente- sino que es un término correlativo entre la cultura metodológica y la imagen (arquetipo) del pensamiento social. Así, por ejemplo, el policentrismo conceptual se relaciona con las ideas del pluralismo y democracia y en pensar que las culturas son equivalentes, mientras que en el monocentrismo conceptual se vincula con la idea de un mundo unipolar, donde existe una desigualdad entre los actores del proceso histórico. El enfoque modernista y el análisis sistémico dividen todas las naciones entre las que tienen liderazgo en el mundo y las que tratan de alcanzarlo. La concepción de globalización también contiene semejantes matices ideológicos.

Los bloques de problemas antes mencionados no agotan la riqueza discursiva de la temática del pensamiento historiosófico. No nos hemos planteado la tarea de hacer una descripción pormenorizada de todos los tipos y métodos de la historiosofía. Pero esperamos que las consideraciones aquí expuestas resulten provechosas para la comprensión de una estructura muy ramificada de la filosofía de la historia y permitan renovar o reconsiderar los viejos planteamientos sobre la creatividad historiosófica.

*Traducción del ruso por Mijail Malishev y Manola Sepúlveda Garza*

Recepción del artículo: mayo de 2006.

## Notas

<sup>1</sup> Kareev N. I. *Filosofía, historia y teoría del progreso. Ensayos sobre la filosofía de la historia rusa. Antología*, Moscú, 1996, p. 228 (en ruso)

<sup>2</sup> Kareev N. I. “Cuestiones principales de la filosofía de la historia. Crítica de las ideas historiosóficas y observaciones sobre la teoría científica de la teoría del progreso histórico” // Gobozov I. A. *Introducción en la filosofía de la historia*. Moscú, 1993, p. 266 (en ruso)

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 269 (en ruso)

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 263 (en ruso)

<sup>5</sup> Berdiaev N. A. “La idea rusa. Los problemas principales del pensamiento ruso del siglo XIX y del inicio del siglo XX” // *Sobre Rusia y cultura filosófica rusa. Los filósofos del extranjero ruso después de la Revolución de Octubre*. Moscú 1990, p. 71 (en ruso)

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 99 (en ruso)

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 100 (en ruso)

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 195 (en ruso)

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 263-264 (en ruso)

<sup>10</sup> *Ibid.*, pp. 264-265 (en ruso)

<sup>11</sup> Berdiaev N. A. *Autobiografía espiritual*. Moscú, 1990, p. 286 (en ruso)

<sup>12</sup> Zenkovsky V. V. *Historia de la filosofía rusa // Sobre Rusia y cultura filosófica rusa. Los filósofos del extranjero ruso después de la Revolución de Octubre*. Moscú 1990, p. 385 (en ruso)

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 386 (en ruso)

<sup>14</sup> Véase: Groice B. “La búsqueda de la identidad nacional rusa // Cuestiones de filosofía”. 1992, No. 1 (en ruso); Karasev I. V. “La idea rusa (simbolismo y sentido)”. // *Cuestiones de filosofía*. 1992, No. 8 (en ruso); La idea rusa. Moscú, 1992 (en ruso); Joruzii S. S. *Después de la interrupción. Las vías de la filosofía rusa*. San Petersburgo. 1994 (en ruso); Novikova. L.I. Sizemskaya L. N. “Paradigma de la filosofía de historia usa”. // “Ensayos sobre la filosofía de la historia rusa”. *Antología*. Moscú, 1996 (en ruso); Kopalov V. I. “La filosofía de la historia rusa”. // *La idea nacional rusa: la herencia espiritual y la contemporaneidad*. Ekaterinburg, 1997. (en ruso)

<sup>15</sup> Véase: Notas del último euroasiático (Introducción de L. N. Gumiliov a la obra de N. S. Trubetskoy) // Gumiliov L. N. *Ritmos de Euroasia: épocas y civilizaciones*. Moscú, 1993, p. 33. (en ruso)

<sup>16</sup> Gumiliov L. N. *Ritmos de Euroasia: épocas y civilizaciones*. Moscú, 1993, p. 39. (en ruso)

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 181-182. (en ruso)

<sup>18</sup> Malinov A. B. *La filosofía de la historia en Rusia*. San Petersburgo, 2001, pp. 7-8. (en ruso)

<sup>19</sup> Véase: Bransky V. P. *La cinérgica social como la filosofía de la historia posmoderna*. // *Ciencias sociales y contemporaneidad*, 1999, No. 6 (en ruso); Nazaretian A. P. *Las crisis civilizatorias en el contexto de la historia universal (cinérgica, psicología y futurología)*, Moscú, 2001 (en ruso); Gomaiunov S. G. *De la historia de la cinérgica a la cinérgica de la historia // Ciencias sociales y contemporaneidad*, 1999, No. 2. (en ruso)