

TEORÍA FILOSÓFICA DE LA HISTORIA:
RUDIMENTOS PARA EL ESTUDIO DEL FENÓMENO COMUNICATIVO

Julio Horta*

RESUMEN. El propósito de este ensayo es mostrar un ámbito especulativo, necesario para el investigador social de la comunicación, para el entendimiento e investigación del fenómeno comunicativo en tanto hecho histórico-cultural. En razón de esto, se intenta describir una parte de Filosofía Alemana de la Historia, para exponer la utilidad de su lenguaje, categorías y relaciones, como instrumento teórico en la actividad analítica e interpretativa del comunicólogo, en aras de poder determinar, de manera general e integradora, el proceso histórico de la comunicación, entendida esta última como manifestación semiótica de una cultura, pueblo, nación...

PALABRAS CLAVE: Fenómeno comunicativo, cultura, sistema de signos, filosofía alemana de la historia, categorías analíticas, interpretación, sentido universal.

INTRODUCCIÓN

En la “Modernidad”, durante el proceso de construcción de la idea del hombre, resulta de importancia antropocéntrica el hecho de poder determinar no sólo la posición de éste en el universo, sino también el orden humanista de lo Universal. Posibilidad, pues, que ha llevado al hombre occidental a buscar por aventurados caminos el fundamento,¹

* Comunicólogo por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales/Universidad Nacional Autónoma de México. Correo electrónico: julio_horta@hotmail.com

¹ Se habla aquí de *fundamento* en el entendido de que la determinación del mundo es un ejercicio ontológico, tal y como lo refieren las corrientes posmodernas. Sin embargo, no es este aspecto teórico lo que se pretende desarrollar en el presente trabajo. Así pues, al

primero y último, que establezca con certeza las dos naturalezas —*natura naturans/natura naturata*, por ejemplificar esta dicotomía— que conforman el mundo cultural.

En este sentido, la Cultura, en términos generales, es la forma del desarrollo de lo humano: no como representación individual, sino en un sentido de colectividad. La Historia se presenta, en relación con la Cultura, por un lado, como el ámbito en que se manifiesta la “forma específica” de un pueblo, pues ésta se realiza sólo de manera histórica, y por otro, atendiendo a lo anterior, el estudio de la Historia posibilita, necesariamente, el estudio general de los diferentes elementos en los cuales se conforma la Cultura.²

Hasta este punto, se pretende mostrar dentro de un ejercicio especulativo, la relación entre dos nociones; a saber, en donde la Historia es la condición suficiente para el desarrollo de la Cultura. Efectivamente, al abordar el presente tema, no se trata de establecer relaciones entre hechos, ni culturales ni históricos, sino más bien se toma la acepción teórica en la cual la especulación filosófica ha establecido ciertos vínculos que posibilitan la determinación general y universal en los procesos de lo humano.

La precisión anterior resulta importante, pues no puede negarse la inclinación a pensar la Historia dentro del estudio delimitado al hecho particular y cronológico. En ello se evidencia un planteamiento problemático: “por una parte, se desarrolla el nivel del estudio concreto de la historia, aparentemente distanciado e indiferente al nivel de análisis teórico efectuado por las filosofías o teorías de la historia. Éstas, en otro nivel de análisis, elaboran conceptos o teorías sin tomar en cuenta el estudio de los hechos concretos.” (Reyes, 1999: 136).

No obstante esta problemática, el ámbito construido por la Filosofía de la Historia proporciona para el científico social las herramientas

remitirse al vocablo *fundamento*, en realidad se busca referir la idea de una explicación universal que, a lo largo de la historia de la filosofía, ha traído consigo las más posibles denominaciones: axioma, ley, causa primera, causa de sí, sustancia, objeto en sí.

² Hasta aquí, se habla de Cultura, pues la reflexión filosófica busca el sentido universal del conocimiento, y en este entendido, la especulación acerca de la Historia apunta hacia la comprensión de una Cultura, como el carácter propio de lo humano en general, sin especificaciones regionales o temporales.

analíticas que determinan, de manera general —y en sentido universal—, el proceso histórico del hombre. Si bien en principio pareciera que la Filosofía reflexiona sobre objetos esenciales (no presentes), cierto es que sus planteamientos y conceptos derivan de circunstancias concretas. Pero, la especificidad del conocimiento filosófico dimana de su finalidad teórica: tomar en consideración la humanidad, en virtud de que esta noción no es un hecho, sino un concepto y, en todo caso, el fin más alto del conocimiento en el hombre. En razón de esto, se habla de un lenguaje especulativo, proveniente de la Filosofía, cuyas categorías teóricas se articulan en un discurso argumentativo capaz de dar cuenta, por sí mismo, de la causa primera de los sucesos.

Antes bien, cabe destacar que el término “categoría” se utiliza aquí en el sentido kantiano: como los modos por medio de los cuales se manifiesta la actividad del entendimiento, la cual consiste en ordenar diversas representaciones bajo una representación común, es decir, juzgar. Entonces, partiendo de esta postura, se puede plantear el sentido del término en correspondencia con una definición más general: “cada uno de los conceptos más abstractos que expresan los aspectos y relaciones esenciales de la realidad.” (Abbagnano, 1980: 340).

En realidad, la temática de este trabajo se expone partiendo de tres premisas hipotéticas: 1) la Filosofía Alemana de la Historia proporciona categorías analíticas que permiten identificar elementos fundamentales y esenciales de la Historia; 2) en razón de sus relaciones teóricas, estas categorías analíticas articulan, dentro un saber universal, los conocimientos que surgen de la diversidad de hechos particulares; 3) la Filosofía de la Historia posibilita la explicación (generalizante, atemporal, teleológica) de los fenómenos humanos culturales en su devenir histórico. Por consiguiente, esta postura teórica edifica una idea general de la Historia, necesaria para el investigador social, pues su sentido filosófico integrador supera la segmentación cronológica y la sobreinformación del estudio historiográfico.

Ahora bien, este enfoque teórico supone la interpretación de formas, pues el científico social no encara al hecho como un acontecimiento presente (histórico, cultural...), sino que, en todo caso, se confronta con un entramado de signos, vinculados entre sí, generados en el interior de la estructura sociocultural, los cuales resultan evidentes en tanto

materia y forma del fenómeno comunicativo. Por consiguiente, desde esta perspectiva, Historia y Cultura constituyen realidades “linguales” específicas, pues es el Lenguaje la condición que permite razonar el devenir, en tanto edifica la presencia de estas realidades en el mundo propio de lo humano.

Desde este enfoque semiótico de la Cultura, ciertamente contemporáneo, la aseveración anterior se muestra con mayor claridad. En esta línea de investigación, los componentes del acto comunicativo (signos, hablantes, contextos...) se consideran estrechamente vinculados a la esfera socio-cultural; en términos amplios, la Cultura es por sí misma entendida como el lenguaje de una sociedad, con signos y sentidos propios, compuesta por diferentes sistemas de significación. En razón de estos planteamientos, se sostiene la posición de semiólogos como Umberto Eco (1978), quien al respecto concluye: “la Cultura por entero debería estudiarse como un fenómeno de comunicación basado en sistemas de significación”. (Eco, 1978: 58)

Partiendo de este mismo enfoque, Edward T. Hall (1976), define la Cultura como “el medio de comunicación del hombre; no existe ningún aspecto de la vida humana que la Cultura no toque y altere. Esto es lo que significa la personalidad, el cómo los individuos se expresan, la forma en que piensan, el cómo se mueven...” (Hall, 1976: 23).

Por lo tanto, si las Ciencias de la Comunicación analizan propiamente el hecho comunicativo —ya como proceso, o bien desde sus componentes—, y si la Cultura, entendida como sistema de signos, es el fenómeno comunicativo mismo, entonces puede establecerse, de manera concluyente, la siguiente tesis: la Filosofía de la Historia, en cuanto investiga el proceso de desarrollo del hombre, se muestra como un medio que, a través de sus planteamientos, inviste potencialmente a los estudios de Ciencias de la Comunicación para el análisis y comprensión históricos de la Cultura.

Empero, la investigación histórica en Ciencias de la Comunicación evidencia un problema: la sobreinformación de fechas y datos —en los diversos estudios de los procesos comunicativos—, lejos de construir un cuerpo histórico, genera un conocimiento atomizado, sin articulación relacional, lo cual evidencia el creciente interés por la

historiografía³ (narratología, monografías, cronología de hechos...), por el manejo cuantitativo de la información (descriptivismo), y en donde lo culto es cuestión de cantidad, en tanto se es apto y veloz para realizar esa captura.⁴

En todo caso, resulta conveniente precisar el sentido de la noción “hecho histórico” para resaltar cierta distancia filosófica frente a la historiografía. Para R. G. Collingwood (2004), este concepto es un acontecimiento sin realidad actual, pero con existencia ideal, en tanto su “materia” es el pasado, no la ocurrencia. Y entendido como acontecimiento ideal, el hecho histórico alude a un entramado de signos pretéritos (vertidos en libros, fotografías...) que se vinculan y corresponden en el sentido ideal del estudio concreto. Así entonces, este aspecto en el estudio de la Historia no contradice, en modo alguno, la pretensión del actual ensayo; por el contrario, refuerza la intención de mostrar un modo de articulación del material particular histórico, como instrumento teórico en la actividad analítica e interpretativa del investigador del fenómeno comunicativo.

Como superación de la historiografía en la investigación social, la Filosofía de la Historia, en su indagación acerca del devenir del hombre, desarrolla los medios interpretativos y reflexivos que permiten la comprensión general —y universal— de la diversidad de acontecimientos que conforman el horizonte cultural. En efecto, el orden especulativo de la Historia implica una determinación teórica de lo particular, posible a través de los signos y categorías conceptuales del discurso filosófico. De ahí que, en los siguientes apartados sólo se referirán las categorías (conceptos y relaciones) dentro del ámbito propio de la Filosofía de la Historia, con la intención de exponerlas como

³ Aquí se entiende por “historiografía” el estudio bibliográfico de los escritos sobre la historia y sus fuentes. En este sentido, el “historiógrafo” es aquel “cronista” que cultiva y escribe la historiografía. De acuerdo con el diccionario, también se entiende por historiografía como el conjunto o acervo de libros de Historia. En razón de esto, cuando se alude a la historiografía, en realidad se busca resaltar el aspecto cuantitativo de esta forma de estudio de la Historia.

⁴ Al respecto, nos apegamos a la crítica nietzscheana acerca de la cultura moderna, en que lo culto se refiere a una acumulación de conocimientos, lo cual genera, ciertamente, una cultura muerta, escindida desde su propio seno.

herramientas —analíticas, por supuesto— que orienten la interpretación de los sucesos culturales particulares, en tanto fenómenos comunicativos

Ahora bien, estas categorías analíticas se presentarán en el sentido propuesto por Collingwood (2004), a propósito del esbozo de un sistema de corte “constructivista” que enlace las líneas más importantes de la teoría de la Historia. Partiendo de las aportaciones kantianas,⁵ se plantean cuatro líneas que disponen el orden del material histórico: calidad, cantidad, relación y modalidad.

Para ampliar, por *calidad* se entiende el objeto ideal del pensamiento, sin existencia real en tanto condición que caracteriza al objeto mismo. En el sentido de la teoría de la Historia, es la cosa ideal, definida como recreación del hecho histórico dentro del pensamiento. Por *cantidad*, en cambio, se establece la relación de continuidad del conjunto, en la que se esboza si la Historia es universal, o es una pluralidad de particularidades. Aunque, ciertamente si se parte de un objeto ideal, entonces la distinción desaparece, pues el problema histórico se entiende como único y universal, desde la mirada particular de quien lo estudia.

La *relación* refiere la estructura interna del hecho histórico como un sistema organizado que da unidad a la diversidad de elementos, en virtud de ciertos principios y causas con significación (histórica); en tanto que *modalidad* es la condición de certeza, es decir, la interpretación de la evidencia presente para resolver problemas históricos particulares, que se hacen evidentes en la interioridad del pensamiento de quien realiza tal actividad interpretativa.

Hasta aquí se ha hablado de la Filosofía de la Historia en general; en cambio, en el presente trabajo sólo se abordarán las posturas de la Filosofía Alemana de la Historia —sin por ello suponer el pensamiento

⁵ El orden categorial kantiano que refiere la propuesta de Collingwood es el siguiente: 1) de *cantidad*: es la unidad, pluralidad, totalidad; 2) de *calidad*: realidad, negación, limitación; 3) de *relación*: inherencia y subsistencia, causalidad y dependencia, comunidad; 4) de *modalidad*: posibilidad-imposibilidad, existencia-no existencia, necesidad-contingencia.

⁶ Por supuesto, la Historia, como investigación racional, proviene de la cultura griega, con Herodoto (siglo V a .C.), quien plantea la cualidad humanística como el eje de la indagación histórica.

filosófico hacia la Historia como propio y único del pueblo alemán.⁶ En otras palabras, a pesar del vasto círculo reflexivo que ofrecen las diversas corrientes de la Filosofía de la Historia, aquí sólo se considerarán algunas posturas desarrolladas por los pensadores alemanes. Lo anterior, en virtud de dos consideraciones: desde una perspectiva teórica, por el peculiar enfoque teleológico de las corrientes alemanas de la Historia, el cual integra la diversidad de hechos particulares en razón de categorías determinantes, y desde un aspecto histórico, por el carácter crítico del pensamiento germano hacia su propio desarrollo.

En un sentido más preciso, este enfoque teleológico se vislumbra en dos acepciones: primero, como categoría causal que ordena el acontecer dentro de una Historia Universal de la humanidad, y segundo, en calidad de ideal histórico, lo cual permite especular sobre la apropiación individual de la Historia.

Al aparecer la cuestión de la Historia en el mundo Moderno, se rompe con la doctrina de la sucesión de las Edades (desarrollada en la Grecia antigua), en su sentido pesimista como decadencia del género humano —decadencia que deviene de la Edad de los Dioses hasta la Edad de los hombres—; y en este sentido, se replantea la esencia de la Historia como un orden de progreso. En este marco filosófico, Vico consideraría que el proceso histórico es una espiral a través de la cual el hombre construye y se desarrolla en las instituciones, dentro de ciertos periodos históricos que tienen un carácter general, que resulta repetirse en periodos posteriores del desarrollo humano.

Posteriormente, durante la Ilustración, los ámbitos teleológicos de la Historia vincularían en sentido universal el desenvolvimiento del sentido histórico alemán. En razón de esto, se ha retomado en este ensayo la corriente idealista por el carácter general y científico de sus propuestas, pues en el siglo XVIII, la postura teleológica del idealismo aportaría un pensamiento integrador —metafísico— de los diferentes periodos de la humanidad,⁷ en su esfuerzo por construir una teoría

⁷ A diferencia de las corrientes anteriores de pensamiento, las cuales negaban, de manera considerable, los periodos medievales de la Historia, determinándolos como etapas que no contribuyeron al desarrollo humano.

universal del hecho histórico y de la Naturaleza, caracterizándolos como realidades con sus propias leyes, principios y relaciones.

Luego, en los siglos XIX y XX, se mostraría un importante cambio en el pensamiento alemán: el orden de los sucesos no es cuestión externa, sino que se resuelve en el interior del individuo. Las ideas de conciencia, voluntad y libertad representarían esa vuelta hacia la intimidad particular, cuya consecuencia es la apropiación (nuevamente individual) de la Historia.⁸ Para exponer este cambio filosófico, se han elegido las corrientes Vitalista y Marxista, buscando cierta continuidad en el devenir crítico del pensamiento.⁹

De acuerdo con las proposiciones anteriores, en el siguiente apartado se expondrán algunas de las categorías y relaciones que derivan de las propuestas de la Filosofía Alemana de la Historia. Así pues, la presentación de esa información discurrirá en el siguiente orden: 1.- enfoque lógico y sistemático de las ideas (Idealismo), y 2.- crítica al enfoque sistemático (Materialismo histórico y Vitalismo).

CORRIENTES FILOSÓFICAS DE LA HISTORIA

Idealismo Alemán

Dentro del Idealismo se sintetizan diferentes posturas, tanto del racionalismo como del empirismo, que llevan a la construcción de un aparato crítico filosófico. Se recoge la desconfianza sobre el objeto, entendido como cosa en sí, dando pertinencia a su identificación en el concepto o bien en la idea. Con ello se establece el predominio de las

⁸ Cabe señalar que los dos sentidos teleológicos de la Historia encuentran justificación, dentro del plano de estudios históricos, en razón de ser objetos de pensamiento, es decir, ideales, cuya realidad está dada por el hecho de ser pensados en sentido histórico (Collingwood, R.G. [2004], *Idea de la Historia*. México: Fondo de Cultura Económica).

⁹ Evidentemente, la diversidad corrientes filosóficas no se agota aquí en modo alguno. Contrariamente, lo anterior se expone con intención de referir una parte del sentido histórico del pensamiento alemán, expresado críticamente en los diferentes textos de filósofos e historiadores, lo cual evidencia el profundo interés de un pueblo por comprenderse a sí mismo en el acaecer de su Cultura.

ideas y del espacio interior del hombre como la condición que determina la realidad.

Esta determinación supone, pues, una actividad subjetiva, y por tanto, una distancia con respecto a los objetos de la experiencia. De esta actividad se genera una primera apropiación de la conciencia, en actividad con los fenómenos que son ajenos y distintos. En este sentido, para Kant (2004) la Naturaleza se presenta como un orden apriorístico formal.

En palabras más extensas, la Naturaleza es una determinación en tanto que hay una composición orgánica de sus elementos dispuestos en relación con fines que le son propios; es de carácter apriorístico, pues el orden resulta anterior a la posibilidad del hombre mismo en su facultad de juzgar, y, finalmente, resulta formal, pues tanto la sensibilidad, como la inteligencia, se rigen por estructuras subjetivas para captar los fenómenos, a través de las cuales se ponen en juego las facultades para determinar el carácter fenoménico de las sensaciones emanadas de la realidad.

Por ello, la Naturaleza se define como objetiva, como unidad orgánica que, por su independencia con respecto a los actos humanos, se establece en razón de sus propios fines y disposiciones (y se dice objetiva, pues lo subjetivo, en Kant, es la adecuación de las sensaciones en el Espíritu del hombre); de ahí que, con toda certeza, se señale: “no se imaginan los hombres en particular ni tampoco los mismos pueblos que, al perseguir cada cual su propósito, según su talante, y a menudo en mutua oposición, siguen insensiblemente, como hilo conductor, la intención de la Naturaleza, que ellos ignoran...” (Kant, 2004: 40). De donde se sigue, en este orden natural, como unidad orgánica, que el sujeto debe descubrir “en este curso contradictorio de las cosas humanas alguna intención de la Naturaleza” (Kant, 2004: 41), y entonces se halla inmerso en un mundo dispuesto según principios que determinan sus acciones hacia algún fin.

Por consiguiente, la Historia se comprende, a la luz de este filósofo, como el ámbito que permite contemplar el curso regular del hombre. Contemplación, pues, que mira hacia el conjunto de la especie, y es esta vista del conjunto lo que permite inferir ese hilo conductor de la Naturaleza, ese juego de disposiciones —presentado por la Historia

como unidad comprensible para el hombre— que en su articulación develan las intenciones propias del orden natural: “conducir por grados nuestra especie desde el plano de la animalidad más bajo hasta el nivel máximo de humanidad” (Kant, 2004: 51). O lo que es lo mismo: el fin primordial es constituirse como seres moralizados, en plena libertad, pero por eso mismo universales, capaces de trascender las particularidades de las costumbres y culturas regionales.

Para argumentar esta postura, Kant refiere la perfectibilidad del hombre como el eje de su propuesta: la constitución perfecta sobre la cual el hombre puede alcanzar su plenitud, y así, cumplir con el “secreto plan de la Naturaleza”, como suprema causa, es el establecer una sociedad que administre y piense en el derecho general, no en lo particular; en la libertad bajo leyes exteriores justas, y no internas justas. Se establecen así dos componentes del proceso: por un lado, la presencia de lo ideal, con arreglo a fines naturales, que dispone al hombre a perseguir ese estado de perfección, y por otro, la consideración de la insociable sociabilidad como el medio a través del cual se sirve la Naturaleza para lograr el desarrollo de las disposiciones humanas.

Este último desarrollo encamina al hombre hacia la sociabilidad, por efecto necesario de la insoportable libertad indeterminada, y posteriormente hacia la sociabilidad cosmopolita, en tanto que lo universal es efecto de aquellas causas y condición necesaria para el desarrollo pleno —y claro está, supremo— de las disposiciones de la Naturaleza en la especie humana. Así pues, la realización histórica del hombre, en la cual no se puede suponer ningún “propósito racional” en su curso contradictorio, se piensa en sentido teleológico, dada una causa natural que dirige los actos hacia un Estado (República) que conforme el desarrollo de las disposiciones naturales de la especie humana.

En último término, y en palabras de Kant, “se puede considerar la Historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un secreto plan de la Naturaleza, para la realización de una constitución estatal interiormente perfecta, y, con este fin, también exteriormente, como el único estado en que aquélla puede desenvolver plenamente todas las disposiciones de la humanidad.” (Kant, 2004: 57).

De manera diferente, en la postura del Idealismo absoluto, Hegel inaugura una nueva manera de enfrentarse con los objetos. La filosofía

hegeliana logra una conciliación entre el sujeto y el objeto, pues, en diferentes momentos del recogimiento del Espíritu, se presenta la condición humana, no la individual, al tiempo que se responde por el ser de la cosa.

Hegel contempla tres pasos dialécticos (tesis, antítesis y síntesis) en los que el Espíritu se recupera como Subjetivo, a través del alma y la autoconciencia; Objetivo, en tanto inmediato y como revelación histórica, y Absoluto, a través de sus elementos intuitivos (el arte), representativos (la religión) y conceptuales (la filosofía).

La primera etapa del reconocimiento del Espíritu frente a lo opuesto es Estética: se considera entonces lo bello, en todo caso, como una manifestación sensible de la Idea, la cual aparece como forma activa en esta dialéctica histórica entre sujeto/objeto. La síntesis del planteamiento hegeliano versa como sigue: “en el proceso estético, lo sensible se espiritualiza y lo espiritual aparece como sensibilizado.” (Hegel, 1965: 128).

Ahora bien, este desarrollo estético deviene del proceso histórico dialéctico del Espíritu en su reconocimiento y superación de sí mismo. Entendido así, la dialéctica hegeliana supone una forma de progreso a partir de la negación entre opuestos, a saber, Naturaleza y Espíritu. En este sentido, el desarrollo a través de la dialéctica plantea tres estadios: la unidad abstracta del Espíritu (tesis); la escisión frente a lo opuesto y finito, la Naturaleza (antítesis), y la superación de la escisión en una unidad, en que el Espíritu, ahora Absoluto, se comprende a sí mismo, sin negar las particularidades (síntesis).

De esto último se desprende que el Espíritu, al formarse como existencia externa natural (lo opuesto), queda situado en el tiempo y en el espacio, y, por tanto, se establece como una forma particular. Así, estas formas particulares están determinadas por un principio; a saber, la peculiaridad, en términos de tiempo/espacio, por el estado natural en que el Espíritu se forma en este segundo momento de su proceso. Por ello, esta manifestación particular, adquiere la forma de lo natural: la diversificación dada por la singularidad de las determinaciones naturales.

En el sentido hegeliano, el Espíritu unifica los conceptos de libertad, razón y autoconocimiento, y de ahí consigue el orden y reunión de estos tres conceptos desde lo abstracto a lo concreto, como si fueran

principios vigentes en la Historia, que se revela en las instituciones humanas. En cada una de las etapas en que se manifiesta el Espíritu, se constituye el Espíritu particular de un pueblo como autoconciencia de su verdad y su esencia, y cuya forma, bajo la cual produce cuanto existe, es su cultura misma.

Ello en virtud de que, en palabras del propio Hegel, “en su primer despertar, el hombre es conciencia natural inmediata, en relación con la naturaleza [...] Toda evolución supone una reflexión del espíritu sobre sí mismo y frente a la naturaleza; es una particularización de lo espiritual en sí, frente a esta su inmediatez, que es precisamente la naturaleza. En esta particularización se presenta también el momento de lo natural [...] y se manifiesta la oposición entre lo espiritual y lo externo.” (Hegel, 1980: 256).

Este proceso de autoconciencia del Espíritu tiene lugar en el escenario de la Historia, es decir, deviene históricamente en la realización y superación concreta de sí mismo, donde se vislumbran las formas particulares del Espíritu Absoluto y su consecuente desarrollo. Es decir, la síntesis dialéctica es devenir, pues es la unidad del ser y el no ser, en un proceso de autodesarrollo que se realiza activamente en la Historia.¹⁰ De esta forma, el Espíritu conserva su ser, pero llevado a mayor plenitud, y este proceso sintético es el que sigue del abstracto, entendido como concepto.

Entonces, el proceso de la Historia, como reconocimiento y autoconciencia, tiene también un sentido teleológico: que el concepto del Espíritu sea satisfecho sólo en sí, es decir, como naturaleza propia que se ha reconocido frente a lo opuesto. En todo caso, se habla del progreso como la continuidad del Espíritu, en la comprensión de sus propias particularidades, como “el alma que dirige los acontecimientos mismos, el Mercurio de las acciones, individuos y acontecimientos, el guía de los pueblos y del mundo...” (Hegel, 1980: 252).

¹⁰ Es importante señalar que sólo la Historia Universal es aquella que representa propiamente la idea del Espíritu, en tanto se establece como la síntesis de la conciencia para sí y de sí. Las diversas divisiones de la historia, planteadas por Hegel, responden al orden inductivo de la visión histórica que el hombre tiene desde el reconocimiento de lo particular, hasta la aceptación de lo universal.

A grandes rasgos, se distinguen cuatro tesis de la dialéctica hegeliana: 1) tesis de totalidad, donde cada determinación es inteligible en la totalidad de sus relaciones (lo concreto); 2) tesis del devenir; el concepto —como conciencia de sí del Espíritu— se constituye en todas sus determinaciones por un proceso; 3) tesis de contradicción: la unión entre contrarios hace posible el devenir (síntesis), y 4) tesis de transformación cualitativa: la acumulación cuantitativa se transforma en una nueva cualidad.

Es importante destacar la tesis de contradicción, pues éste es el motor del proceso dialéctico en la Historia de los pueblos hacia la conciencia Universal. Esta relación entre naturalezas distintas permite entrever, asimismo, una mutua implicación: condición dada por la coherencia establecida entre dos ordenes (Espíritu/Naturaleza). Esta correspondencia plantea una conexión entre lo natural y lo espiritual: “la idea especulativa muestra cómo lo particular está contenido en lo Universal, sin que por esto se vea este último oscurecido. Desde el momento en que los pueblos son espíritus con una forma particular, su manera de ser es una determinación espiritual, pero corresponde, por otra parte, a la manera de ser de la Naturaleza. Lo que es en sí mismo existe de modo natural; así el niño es hombre en sí, y siendo niño, es hombre natural, que sólo posee las disposiciones para ser, en sí y por sí mismo, hombre libre.” (Hegel, 1980: 255).

En síntesis, el Idealismo alemán nos enfrenta con planteamientos en los que la Cultura puede analizarse, en una primera delimitación factible, a través del lenguaje de la Filosofía de la Historia, como manifestación formal (del Espíritu), cuyas determinaciones naturales (geografía, clima...) la particularizan de manera diversa, conforme a un fin dispuesto de manera teórica. Luego entonces, considerando esta perspectiva, se abre la posibilidad de estudio de la Cultura, definida anteriormente como sistema de signos, estableciendo relaciones conceptuales entre categorías analíticas de la Filosofía (suprema causa, insociable sociabilidad, lo en sí, de sí, para sí, finalidad, Naturaleza, Espíritu) y las manifestaciones particulares de una Cultura. En general, el esquema conceptual del Idealismo Alemán refiere las siguientes categorías:

		IDEALISMO		
Categoría Corriente	CALIDAD (ideal, objeto de la Hist.)	CANTIDAD (continuidad)	RELACIÓN (sistema, unidad)	MODALIDAD (evidencia)
Idealismo Subjetivo (E. Kant)	Historia Universal. Unidad del pensamiento histórico y filosófico. Sociedad Cosmopolita	Progreso de la especie humana hacia un Fin. Evolución de acuerdo con un Plan de la Naturaleza Sentido Universal de la Historia	Acontecimientos → Fin Fin: Libertad moral, Racionalidad humana. Medio: insociable sociabilidad a través de la cual se realiza el fin	Isociable sociabilidad. Irracionalidad humana.
Idealismo Objetivo (F. Hegel)	Historia Universal. Realización y desarrollo absolutos del Espíritu	Progreso histórico del Espíritu particular hacia su síntesis como absoluto Sentido Universal de la Historia	Subjetivo Objetivo Tesis Antítesis ↓ Síntesis Absoluto Realización Superación Correspondencia/Oposición De sí Por sí Para sí	Desarrollo del Estado al interior de los pueblos.

Para la identificación de estos elementos en el estudio práctico de la Historia, se exponen las siguientes preguntas, a manera de guía en la investigación de los hechos históricos que resultan de interés para el comunicólogo. Con respecto al idealismo subjetivo, ¿cómo relaciona y ordena el hombre los objetos externos?, ¿cuáles son los fines que dirigen esas relaciones? y ¿cuáles son los medios para alcanzar dichos fines? En relación con el idealismo objetivo, además de las anteriores, se anexan: ¿qué instituciones se desarrollan en el devenir histórico de un pueblo?, y en razón de esto, ¿qué manifestaciones institucionales permiten detectar las etapas de desarrollo del Espíritu de un pueblo?

Por último, estas categorías filosóficas, extraídas del lenguaje de la Filosofía de la Historia, bien pueden funcionar como herramientas de estudio en razón de dos criterios posibles: 1) consideradas conceptos, derivados de relaciones lógico-conceptuales desde su matriz filosófica, como instrumentos analíticos que ayuden en la determinación e investigación de los hechos culturales, y 2) mediante las relaciones causales que se establecen en el ejercicio especulativo, como parámetros de identificación y ordenación del material representativo de una Cultura.

De ahí que un estudio reflexivo, en el sentido Universal propuesto por el Idealismo, acerca de las manifestaciones que subyacen tras la Historia de los pueblos, puede alcanzar potencialmente una perspectiva que se dirija hacia la comprensión de la Cultura en el recogimiento de lo Universal, y generar, finalmente, la posibilidad de un conocimiento integrador acerca del quehacer humano en sus procesos de significación y comunicación.

REACCIÓN CRÍTICA:¹¹ TRANSFORMACIÓN DEL PENSAMIENTO ALEMÁN FRENTE AL IDEALISMO

Ante el carácter Absoluto del Idealismo Alemán, Marx, mediante su concepción materialista (siglo XIX), establece, en principio, planteamientos diferentes y opuestos al idealismo: el objeto sobre el cual reflexiona no es el Espíritu ni el alma entregada a sus propias facultades, sino el ser social que se desarrolla y piensa en la materialidad dinámica de un modo de producción real y existente, no ideal.

La corriente marxista de pensamiento consta de dos disciplinas distintas en principio, pero unidas en razón de su objeto: por un lado, el Materialismo Histórico, que es la Ciencia de la Historia, y cuyo objeto de estudio son los modos de producción que existan en el decurso histórico (producción económica), y por otro, el Materialismo Dialéctico, que es, con toda propiedad, la Filosofía marxista, que tiene como objeto específico la producción de los conocimientos en el desarrollo de la Historia (producción ideológica).

¹¹ Como parte de esta reacción crítica, cabe mencionar las posturas fenomenológicas de los siglos XIX y XX, con especial acento en las propuestas trabajadas por Max Scheler. En los planteamientos de este filósofo alemán, al igual que en muchos de sus contemporáneos, se recurre a los actos de conciencia como elemento para superar las concepciones Universales de las Historias Absolutas. Frente a estas, Scheler establece que si un individuo contempla lo Absoluto, no lo contempla en sí, sino que contempla su propio pensar de lo Absoluto; así pues, se plantea el valor de persona, no como un sujeto metafísico, ni como un sujeto definido por sus actos, sino como un hombre que se hace, sin determinaciones causales, en su propio mundo de valores.

Con respecto a esta última, la Teoría del Conocimiento marxista no refiere, como en el idealismo kantiano, las condiciones de posibilidad, sino más bien las condiciones materiales de realización. En este sentido, la dialéctica materialista difiere de manera opuesta con el método dialéctico de Hegel, pues la denominación de “absoluto” no se relaciona con el concepto, Idea o Espíritu, sino el completo materialismo.

En efecto, la Dialéctica Materialista tiene como elementos básicos, en sentido ontológico, los siguientes principios: lo real es la Materia, no el Espíritu; éste último surge de las condiciones materiales (económicas); todos los hechos sufren de una constante transformación; las ideas tienen su origen en las cosas y se revierten hacia ellas (*praxis*).¹²

De los principios de la Dialéctica, aplicados a la sociedad, surge el Materialismo Histórico, que sostiene como fundamentos prácticos los siguientes: que la sociedad tiene una base económica (estructura); esta base es, en todo caso, dicotómica, dado que comprende las fuerzas materiales (instrumentos, técnica, métodos, mano de obra) y las relaciones económicas (cambio, propiedad, distribución...); y de la dinámica económica de esta base, surge la superestructura (entendida como el conjunto de formas de gobierno, leyes, artes, ciencias, religiones, filosofías...).¹³

En relación con esta última disciplina del marxismo, en franca crítica con las filosofías anteriores, Marx (1973) entiende a la Naturaleza como un poder ajeno, que engendra un comportamiento hostil en el hombre. En este sentido, frente al idealismo subjetivo de Kant, el filósofo materialista plantea que el modo de lo natural —y su consecuente

¹² El término *praxis* surge en la filosofía griega para designar la actividad práctica, en oposición con la actividad contemplativa. Sin embargo, en el sentido marxista, el término se define como la actividad del hombre en cuanto sujeto histórico y social, que se enfrenta con determinadas condiciones materiales de existencia, y se inserta en el proceso de producción y en las estructuras sociales para transformarlos activamente. Puesto que el desarrollo histórico supone un momento teórico, sustentado en determinaciones materiales reales, en rigor la *praxis* es la expresión de la relación dialéctica de la teoría con la práctica.

¹³ Para ampliar la información acerca del Marxismo, ver: Copleston, Frederick. (1978) *Historia de la Filosofía*. Trad. Ana Doménech. Colección “Convivium”. Primera Edición, vol. VII (de Fichte a Nietzsche). Barcelona: Planeta. Parte II, capítulos XV y XVI.

“enajenación”— se presenta “no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar.” (Marx y Engels, 1973: 36).

De esto se plantea que la Naturaleza es, en un primer momento de la producción, el factor de explotación, o mejor dicho, el elemento de explotación. Pero se advierte en esto una relación: la Naturaleza dota al hombre, en esta instancia, de ciertos instrumentos naturales para la producción. De ahí que este vínculo dialéctico establezca una relación de complementariedad y mutua existencia, donde lo uno existe por la presencia de lo otro, y a la inversa.

En cambio, de esta relación hostil del hombre con la Naturaleza, Marx encuentra el cimiento de la conciencia de clase, presente en la sublevación y el dominio sobre las fuerzas que oprimen la voluntad: así, el individuo, tras actuar en su “proceso de vida real”, es el ser que ha tomado conciencia de su proceso histórico, en tanto la vida material permite el desarrollo de esta posibilidad. En este sentido, el hombre realiza, actúa y deviene en su Historia, en tanto su “proceso histórico” de vida tiene sentido en la materialidad del Modo de Producción que lo hace real, al tiempo que produce asimismo una Cultura, que se origina de la propia realidad económica, pues “los hombres tienen Historia porque se ven obligados a producir su vida y deben, además, producirla de un determinado modo.” (Marx y Engels, 1973: 31).

En palabras más precisas, Marx entiende a la Historia como un proceso real del hombre, cuyo fundamento es el Modo de Producción, en el devenir de su propio desarrollo hacia su conciencia de clase; y de ahí que la figura de la sociedad civil sea considerada como el fundamento material de la Historia misma: como materialización de las relaciones económicas establecidas en sus diferentes fases.

De aquella conciencia de clase, proyectada hacia la demás naciones, se desprende, inevitablemente, un conflicto entre estructuras. Y, desde la visión marxista, el cambio revolucionario no puede tener otros tintes, pues, al entrar en lucha, las fuerzas productivas surgen del seno de la revolución, nuevas superestructuras. En un sentido histórico, tres grandes momentos determinan la evolución social: tesis (capitalismo, sociedad clasista), antítesis (socialismo, la dictadura del

proletariado) y síntesis (comunismo, desaparición de la división de clases, del Estado...). En esto último se retoma una necesidad generada en el fragor de la crítica hacia el Idealismo: la toma de conciencia de la condición histórica de los individuos, que implica la inevitable realización de su propia Historia.

En igual sentido, pero desde una perspectiva diferente, Nietzsche (1959), contemporáneo de Marx, también plantea la toma de conciencia del individuo frente a su condición histórica, pero en un sentido diferente al materialismo, que por lo demás, resulta un problema ontológico imperante durante el siglo XIX. Desde su postura vitalista, sostiene la voluntad de la vida, reafirmada de todo pesimismo y puesta como valor supremo, frente al “devenir absoluto”. Con este concepto como principio, se propone la salvación y superación del fatalismo, generado por la determinación absoluta de la existencia, a partir de la voluntad de vivir, como fuerza capaz de mandar sobre el curso de las cosas.

Así pues, este filósofo decimonónico encuentra ciertos “servicios” que los estudios históricos le pueden brindar a la vida, pues “cada hombre, cada pueblo, según sus fines, fuerzas y necesidades, tiene precisión de un cierto conocimiento del pasado.” (Nietzsche, 1959: 110). De acuerdo con sus planteamientos, las maneras en que puede estudiarse la Historia son: “monumental”, cuando la necesidad de crear algo históricamente grande lo lleva a buscar la inspiración en el pasado; “anticuario”, cuando desea conformarse con lo ya establecido y convenido, y “crítica”, donde la angustia sobre lo presente obliga al hombre a juzgar y condenar.

En cambio, para que estas tres maneras de estudiar la Historia tengan utilidad alguna, deben sembrarse en el terreno de lo vital, es decir, con vistas a la vida misma, pues lo que no es útil para la vida de las personas, pueblos, civilizaciones... invariablemente “desarraiga los gérmenes vivos del porvenir”. Sin esta utilidad, los estudios históricos formarán parte del saber contemplativo de unos cuantos “sabios”.

De acuerdo con lo anterior, Nietzsche establece una clara crítica frente a la corriente idealista, en especial a la postura hegeliana. Con respecto a la objetividad del “proceso Universal de la Historia”, este filósofo refuta: “consideraciones como éstas han habituado a los alemanes

a hablar de un proceso universal y justificar su propia época viendo en ella el resultado necesario de este proceso universal. Consideraciones como éstas han destronado a los otros poderes intelectuales, el arte y la religión, para poner en su puesto a la Historia.” (Nietzsche, 1959: 145).

En un sentido más amplio, el devenir Universal y Absoluto implica la destrucción de la fuerza vital: genera en los individuos una posición de escepticismo frente su propio poder; y, lo que es peor aún, un estado de cinismo, donde se genera un desinterés hacia sí mismos. En consecuencia, el individuo se olvida de sí mismo, de sus necesidades, y se entrega a las necesidades históricas de un Estado o de una sociedad.

Por ello, para que el hombre pueda atender sus necesidades propias, debe “dejar de ser juguete” del devenir. Ello supone un despertar hacia el ser, en un estado en el cual deberá examinar profundamente sus relaciones vitales frente al devenir. Por eso, este “hombre heroico” obtiene su fuerza del olvido, para asistir a la creación de un nuevo día, en el cual quede destruido el devenir ajeno para conocer lo que hay de útil en la Historia.

En el advenimiento de esta nueva luz en la Historia presente del hombre, está el actuar para la conservación de una comunidad de seres que viven bajo una misma idea fundamental: a saber, la Cultura, aquella que está fuera de las determinaciones del individuo mismo (leyes, hábitos, instituciones...); pues ésta es “hija del conocimiento de sí mismo y del sentimiento de la insuficiencia individual” (primera consagración). Esta idea fundamental se contrapone a la continuidad animal que se muestra en el desarrollo histórico determinado: precisamente en el sentido de que esa animalidad, en tanto movilidad, supone el curso fijo de la vida.

Por consiguiente, la segunda consagración de la cultura refiere un proceso liberador para el hombre. Ello en razón de que el individuo debe utilizar sus deseos y aspiraciones para elevarse a un estado superior, en el que lucha en contra de todas las determinaciones e influencias exteriores que le impiden acatar a las necesidades propias de sí mismo. Y con ello, superar la barbarie de la Cultura moderna, de la cual Nietzsche dice: “nuestra cultura moderna no es una cosa viva... Lo

que equivale a decir que no es una verdadera cultura, sino solamente una especie de conocimiento de la cultura; que se contenta con la idea de cultura, con el sentimiento de la cultura, sin llegar a la convicción de la cultura.” (Nietzsche, 1959: 112).

Barbarie moderna que tiene su origen en la “antinomia” del ser íntimo frente al ser externo, y en sentido inverso. Pues, el hombre no asiste a una Cultura que le sea propia, y esta Cultura no reconoce los individuos particulares que la integran. De este modo, resulta necesario que el “impulso oscuro” sea remplazado por la voluntad constante, emanada de las relaciones puras y desinteresadas, de aquellos individuos culturales liberados y críticos; pues sólo la indispensable felicidad en la tierra hace necesaria la existencia de una Cultura, de una civilización, entendiéndola “como la unidad del estilo artístico en todas las manifestaciones vitales de un pueblo.” (Nietzsche, 1959: 113-114).

A partir de ahí, define un sentido positivo —en términos del vitalismo— de la Historia: lo a-histórico como un estado presente, capaz de romper con la continuidad del pasado, ostentando la posibilidad de fundar un nuevo tiempo vital para el individuo. Al respecto, nos dice: “la facultad de poder sentir de una manera a-histórica debería ser considerada por nosotros como la facultad más importante, como una facultad primordial, en cuanto encierra el fundamento sobre el cual únicamente se puede edificar algo sólido, algo verdaderamente humano.” (Nietzsche, 1959: 93).

Y para semejante tarea, es necesario despertar la fuerza plástica de un hombre, de un pueblo, de una civilización. Es decir, una fuerza vital presente, que se desarrolla fuera de sí misma, pero de manera propia, a través de la cual se mira y transforma el pasado, y entonces éste se incorpora, lejos de ser un orden apriorístico, como algo útil para la vida.

En términos generales, este regreso a la interioridad del individuo, en la toma de conciencia y voluntad, como condición de realización histórica, dentro del contexto real de existencia (socioeconómico-cultural), marca un cambio radical en la perspectiva filosófica de la Historia. Y desde este cambio de perspectiva, en los planteamientos del Materialismo y del Vitalismo se explicita una estructura conceptual que,

en el ámbito de estudio de la comunicación, puede aportar utensilios teóricos para el análisis del hecho sociocultural. El esquema de categorías en ambas corrientes es el siguiente:

Categoría Corriente	REACCIÓN CRÍTICA			
	CALIDAD (ideal, objeto de la Hist.)	CANTIDAD (continuidad)	RELACIÓN (sistema, unidad)	MODALIDAD (evidencia)
Marxismo (K. Marx)	<p>Historia Universal. Conciencia de clase mundial</p> <p>Superestructura generada sobre la base de la mundialización de fuerzas productivas</p>	<p>Proceso histórico hacia la Revolución. Transformación del modo de producción</p> <p>Sentido Universal de la Historia</p>	<p>Superestructura</p> <p>↓ Estructura ↓</p> <p>Fuérz. Mat. ↑ Reels. Eco.</p> <p>Modo de Producción</p> <p>Capit. ↓ Social.</p> <p>Comunismo</p> <p>Desaparición de la división de clases. (dominador/dominado)</p>	<p>Condiciones materiales de producción. Lucha de clases</p>
Vitalismo (F. Nietzsche)	<p>Sentido A-Histórico. Nuevo Tiempo Vital (presente)</p>	<p>Despertar la "fuerza plástica" de un hombre, pueblo, civilización... Voluntad del individuo en la Historia</p> <p>Sentido Particular de la Historia</p>	<p>Sentimiento A-Histórico: Ser interno ↓ Ser Externo</p> <p>Fuerza plástica</p> <p>Voluntad Constante de los individuos</p> <p>↓</p> <p>Cultura</p> <p>Unidad de las manifestaciones vitales de un pueblo</p>	<p>Barbarie Moderna</p> <p>Antinomia entre ser íntimo y ser externo</p>

Luego, se exponen algunas preguntas-guía derivadas de estos contenidos, para la articulación y análisis de los fenómenos y hechos históricos, dentro del ámbito de estudio de las Ciencias de la Comunicación: ¿cuáles son las relaciones que sustentan un modo de producción?, ¿cuáles son los modos y formas de liberación de los individuos?, ¿cómo se manifiesta esta liberación?

De manera más certera, por lo que se refiere al marxismo, esta postura bien puede aportar principios teórico-prácticos, en el análisis concreto del hecho cultural comunicativo, acerca de las condiciones socioeconómicas en un determinado desarrollo histórico. En el caso del vitalismo, el enfoque es distinto, pues proporciona asertos especulativos (a-histórico, fuerza plástica, voluntad) que hacen factible la reflexión acerca de la utilidad histórica de los productos culturales concretos de una sociedad determinada.

En resumen, estas concepciones decimonónicas de la Historia sitúan al hombre como el centro de su estudio, y a su condición histórica como el cimiento de su actividad social. De tal suerte que, para el estudio de la Historia, no sólo los acontecimientos externos importan (fechas, relatos, descripciones...), en tanto referencias que estructuran un orden metódico, sino, sobre todo, son de su interés los acontecimientos internos, entendidos como condiciones (conciencia de clase, voluntad, fuerza plástica), que se vinculan a factores externos (modo de producción, cultura moderna...) en la realización histórica de la humanidad.

PROPUESTAS DENTRO UNA AGENDA DISCUTIBLE

En realidad, deben plantearse preguntas: ¿cuál es la posición del investigador social, en general, y del comunicólogo en particular, frente a los estudios históricos?, o mejor aún, ¿tiene alguna utilidad el estudio filosófico de la Historia para la investigación en Comunicación?, y de ser así, ¿cuál?

Evidentemente, la réplica se explicita tajantemente de manera ornamental. En efecto, la Historia, y su consecuente estudio, se abordan tan sólo como características secundarias de un ámbito considerablemente disminuido al desarrollo técnico-práctico, de donde se siguen algunos problemas: la posición, distante con respecto a la Historia, pero cerca de la historiografía; el interés, la erudición en el manejo cuantitativo de la información, y la utilidad, en tanto contextualización informativa con contenidos diversos y dispersos.¹⁴

Contrariamente a estos problemas, de manera particular, se considera que el estudio filosófico de la Historia tiene una utilidad más

¹⁴ No en sentido general, sin embargo, sino categorial; es decir, se consideran estos problemas en la reflexión particular acerca de los estudios en Ciencias de la Comunicación y su relación con la Historia, pero no como evidencias reales provenientes de ejemplos concretos, pues, de no ser así, entonces se estarían demeritando los muchos ejemplos de profesores, investigadores y estudiantes cuyos trabajos denotan lo contrario.

profunda: como herramienta analítica y sintética del desarrollo histórico, en la determinación de los signos y significados culturales que manifiestan el devenir de la cualidad (esencia) manifiesta de un pueblo.

Por otra parte, en relación con la labor de investigación del comunicólogo, se plantean dos órdenes potenciales dentro de su actividad: pasivo, en el sentido de estudiar la Historia a la luz de un modelo filosófico, y activo, en la posibilidad misma de configurar un modelo propio que responda a las exigencias individuales de la investigación propia.

De manera más extensa, en la actividad pasiva, se habla de la utilidad de herramientas analíticas provenientes de la Filosofía de la Historia, como criterios que orienten la investigación (desde la filosófica, sociológica... hasta la periodística) acerca del estudio de los hechos comunicativos en su sentido histórico. Con esto se establece un fundamento sobre el cual se edifican los objetos teóricos tendientes hacia el estudio filosófico-histórico del fenómeno comunicativo.

En este sentido, las corrientes de la Filosofía de la Historia permiten, además, como parte de la actividad pasiva, la interpretación y análisis de los hechos registrados; es decir, en un primer momento posibilita la estructuración de la información registrada en documentos históricos, con base en un modelo ideal dispuesto en relación con fines, para que, posteriormente, dada esta forma estructural, se realice la interpretación y análisis de los diferentes signos históricos evidenciados en los registros. Con ello, se muestra cómo, mediante las herramientas de la Filosofía de la Historia, el comunicólogo —y por supuesto, el investigador social— puede superar la historiografía y el conocimiento atomizado de la información de acontecimientos pasados.

En cambio, por lo que respecta al orden activo, resulta inevitable que, en el ejercicio dentro de este ámbito filosófico, el paulatino desarrollo intelectual conduzca hacia la configuración de objetos, métodos y modelos propios de las Ciencias de la Comunicación, abriendo así la posibilidad de edificar un “modelo comunicativo histórico integrador”.

Así pues, para el comunicólogo, en el desarrollo de su investigación, el modelo ideal de la Filosofía de la Historia, dispuesto en relación con fines, le abre un abanico de posibilidades teóricas y metodológicas

para la determinación interpretativa y analítica del fenómeno comunicativo en su cualidad de histórico.

Finalmente, cabe formular algunas precisiones. Hasta aquí se ha hablado de modelo, categorías, relaciones, conceptos..., pero en todo caso no es la pretensión de este trabajo mostrar una metodología específica para el estudio propio de la comunicación. El sentido del término categoría, tal como se definió con anterioridad, señala ya de antemano la dirección de nuestra exposición: mostrar, a través de ciertas representaciones filosóficas, la posibilidad de ordenar e integrar el conocimiento histórico. De acuerdo con esto, el único método para este cometido se plantea en dos sentidos: 1) en razón de la propia dinámica reflexiva establecida por los filósofos abordados, y 2) por el orden constructivista del esbozo —no método— elaborado por Collingwood.

Sin embargo, un tercer camino es el que se propone en el presente trabajo: partir de las categorías analíticas de la Filosofía de la Historia, trabajadas a la luz del esbozo de Collingwood, como primer fundamento de análisis filosófico del hecho histórico para el estudio del fenómeno comunicativo. Este último camino sugiere¹⁵ una forma, complementaria y dicotómica, de interpretar y analizar el material obtenido de los estudios sociales acerca de la Historia.

Con este aparato analítico, el estudio social del fenómeno comunicativo puede trazar hipótesis de trabajo en el sentido ideal de la Historia, en estos tres sentidos, a saber: a) estableciendo planteamientos hipotéticos acerca de hechos comunicativos pretéritos (medios, personajes, grupos, corrientes...), recreando un objeto ideal que integrará la investigación posterior (categorías de Collingwood); b) desarrollando la reflexión histórica del fenómeno comunicativo concreto (medios, personajes, grupos, corrientes...) en razón de categorías filosóficas específicas (lucha de clases, insociable sociabilidad, libertad

¹⁵ Y se habla de “sugerir”, pues nuevamente no se establece hasta ahora una metodología, ni un modelo propio para las Ciencias de la Comunicación. Si por modelo se entiende un planteamiento teórico *a priori* que se busca desarrollar en sentido deductivo hacia los hechos, entonces no puede entenderse el presente planteamiento como un modelo propio para los estudios en Comunicación. Pero sí como un modelo filosófico, cuyas categorías sirven como herramientas de análisis del fenómeno comunicativo, y como propuesta para ordenar e interpretar el material histórico.

moral, voluntad de individuos...), y c) realizando el ejercicio sintético de corresponder los dos niveles de lectura.

En realidad, este trabajo es tan sólo un primer planteamiento acerca de un problema vigente en los estudios históricos y sociales de las Ciencias de la Comunicación. En modo alguno se resuelve esta cuestión en las pocas líneas que aquí se ofrecen. En el último de los casos, se sugiere un tema discutible, cuyos matices deben ser abordados por los académicos, investigadores y estudiantes de la Comunicación, y resueltos en la medida en que el compromiso universitario nos lleve por las sendas de la reflexión desinteresada, pero ambiciosa, en aras de superar los límites de nuestro porvenir.

CONCLUSIONES

El planteamiento aún queda lejos de ser concluyente. Lo que se ha conseguido, después de todo, es el esbozo de un ámbito especulativo capaz de dar soluciones a la necesidad imperante de analizar, de manera teórica, el fenómeno comunicativo, para desarrollar un “concepto” propio que articule el proceso histórico, pensando en la Universalidad.

Pero seguramente se advierte una contradicción: ¿la filosofía alemana puede dar cuenta de los objetos singulares de la realidad social, de manera general, y del fenómeno comunicativo, en particular? La respuesta que podría proporcionarse en el terreno de la teoría filosófica es la siguiente: la Filosofía de la Historia piensa sus reflexiones en el sentido Universal, y en este orden sistematiza y da cuenta del conocimiento de la Humanidad, que es el fin trascendente de todo conocimiento.

No obstante, también se puede dar una respuesta asistiendo a las necesidades de conocimiento pertinentes de una Universidad: la formación académica debe proporcionar tanto los elementos reflexivos como las herramientas analíticas, para generar un conocimiento explicativo de los problemas nacionales e internacionales. Y esto refiere a uno de los sentidos conceptuales de la Universidad, como universalidad de pensamientos, como unidad del conocimiento.

Sin embargo, para el investigador social de la comunicación, el objeto de estudio no se muestra de manera clara. Contemporáneamente, el

problema de la globalización mercantil ha tenido como consecuencia la multiculturalidad; de tal suerte que, para el comunicólogo —y más ampliamente para el investigador social—, el conocimiento explicativo se reduce al nivel de la especificidad espacio-temporal, lo cual implica, de nueva cuenta, un saber atomizado.

En consecuencia, la Cultura, como sistema y matriz de significación del fenómeno comunicativo, se manifiesta inevitablemente de manera confusa, designando un ámbito en el que se confrontan términos y contenidos contrarios: cultura popular, tradición, costumbre, lo culto, erudición, sabiduría, academia... Por supuesto, esta falta de una concepción clara hacia la Cultura, en tanto término necesario en los estudios de las Ciencias Sociales y las Humanidades, se resuelve en contradicciones que oscurecen la indagación propia sobre el hecho de la Comunicación.

Antes bien, no debe confundirse el sentido Universal de la Filosofía a partir del fundamento contemporáneo de la Globalización. Empero, este último proceso económico, no filosófico, impone a los individuos tener estrecho contacto impersonal, en una “cultura transnacional” con perfiles multinacionales, y en la que “lo otro ya no es lo territorialmente lejano y ajeno, sino la multiculturalidad constitutiva de la ciudad en que habitamos.”(García Canclini, 1995: 77).

En efecto, la globalización, producida por la mundialización, internacionalización y transnacionalización del capital, tiene una consecuencia sociocultural que, en principio, resulta, en su totalidad, opuesta a la tesis del presente texto: la revaloración de los regionalismos y las culturas populares. Así, “en estos casos novedosos se construyen respuestas a la desterritorialización y deshistorialización de la cultura transnacional, se buscan nuevas formas de arraigo: revalorar el barrio en algunos casos, el centro histórico en otros, etc...” (García Canclini, 1995: 83).

Cultura transnacional —Cultura Híbrida,¹⁶ en todo caso— cuya dinámica global, sustentada en la generalidad del “saber por el saber”,

¹⁶ Para profundizar acerca de la transnacionalización del arte y las manifestaciones culturales, en tanto culturas híbridas, consultar: García Canclini, Néstor (1994), *Culturas Híbridas*. México: Grijalbo.

ha sido el cimiento de un “relativismo cultural” que ha llevado a algunos antropólogos a la conclusión de que “no hay una vara universal de moralidad, sino que cada sociedad tiene la propia y es ilegítimo medir las costumbres de una cultura con el metro de la otra.” (Fronidzi, 1977: 136).

Para superar este relativismo, las categorías y relaciones descritas de la Filosofía de la Historia conforman grandes estructuras de pensamiento que, como fundamentos, son herramientas potenciales en la determinación del proceso histórico. Y en este sentido, la propuesta del presente texto se apega a los razonamientos expuestos por Fernand Braudel: “lo que le interesa apasionadamente a un historiador es la manera en que se entrecruzan estos movimientos, su integración y sus puntos de ruptura: cosas todas ellas que sólo se pueden registrar con relación al tiempo uniforme de los historiadores, medida general de estos fenómenos, y no con relación al tiempo social multiforme, medida particular de cada uno de ellos.” (Braudel, 1990: 100).

En correspondencia con lo anterior, para Braudel (1990), el estudio histórico debe analizarse a través de la “larga duración”, es decir, a través de los ciclos, ínter ciclos y estructuras que muestran regularidades y permanencias dentro del desarrollo de los sistemas sociales. Reconoce estructuras, incluso de orden mental, que sobrevienen y dificultan el estudio “gráfico” y cuantitativo de la Historia.

De ahí que el estudio de “larga duración” sea capaz de abarcar las diferentes relaciones en los componentes de una estructura, que crece en su propio proceso atemporal, en tanto posibilidad necesaria para abordar y comprender con amplitud una realidad histórico-cultural. En este ámbito, las categorías analíticas de la Filosofía de la Historia proporcionan, precisamente, los elementos para realizar un estudio general e integrador, capaz de analizar y sintetizar los grandes ciclos que conforman la espiral de la Historia en el proceso de la comunicación humana, entendido como hecho histórico-cultural.

Por esto mismo, Braudel justifica de manera enfática la necesidad de una teoría y filosofía de la Historia en la investigación de las Ciencias Sociales: “si la historia está abocada, por naturaleza, a prestar una atención privilegiada a la duración, a todos los movimientos en los que ésta puede descomponerse, la larga duración nos parece, en este abanico,

la línea más útil para una observación y una reflexión comunes a las ciencias sociales. ¿Es exigir demasiado el pedirles a nuestros vecinos que en un momento de sus razonamientos refieran a este eje sus constataciones o sus investigaciones?” (Braudel, 1990: 102).

En todo caso, una segunda conclusión se puede sugerir como reflexión final: la comprensión de lo diverso, la unidad e integración de los acontecimientos, dentro de la especulación, implica el conocimiento de lo propio. En efecto, en la Filosofía, desde la antigua Grecia, se busca el entendimiento de sí mismo como principio básico en la penetración el mundo.

El conocimiento de sí mismo es una pretensión ya vislumbrada en el ámbito de la Historia: “el auto-conocimiento es deseable e importante para el hombre, no sólo por amor del conocimiento mismo, sino como condición sin la cual ningún otro conocimiento puede justificarse críticamente ni fundamentarse con seguridad.” (Collingwood, 2004: 238).

Al final, mediante el conocimiento especulativo, el investigador social tendrá la posibilidad de brindar una solución al problema presente en las civilizaciones contemporáneas: “con objeto de evitar la locura masiva, la gente debe aprender a trascender y adaptar su cultura a los tiempos y a su organismo biológico... No se trata de que el hombre deba estar sincronizado o adaptado a su cultura, sino de que la cultura se desarrolle no sincronizada con el hombre. Cuando esto ocurre, la gente se vuelve loca y no lo sabe.” (Hall, 1976: 240)

BIBLIOGRAFÍA

- ABBAGNANO, N. (1980), *Diccionario de Filosofía*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- BRAUDEL, F. (1990), *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza.
- BEUCHOT, M. (1998), *Historia de la Filosofía*. México: Torres Asociados.
- COLLINGWOOD, R. G. (2004), *Idea de la historia*. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- COPLESTON, F. (1978), *Historia de la Filosofía*, vols. V, VI y VII. Barcelona: Editorial Planeta.

- ECO, U. (1978), *Tratado de Semiótica General*. Barcelona: Nueva Imagen.
- _____ (1999), *La Estructura Ausente*. Barcelona: Bompiani.
- FRONDIZI, R. (1977) *Introducción a los problemas fundamentales del hombre*. Col Breviarios del Fondo de Cultura. Primera edición. México: Fondo de Cultura Económica.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1994), *Culturas Híbridas*. México: Grijalbo.
- _____ (1995), *Consumidores y Ciudadanos*. México: Grijalbo.
- GÖRLICH, E. (1972), *Historia del Mundo*. Barcelona: Ediciones Martínez Roca.
- GUERRA, R. (1996), “Lenguaje e Historia”, en *Filosofía y fin de siglo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Facultad de Filosofía y LETRAS, pp. 131-149.
- HALL, E. (1976), *Más allá de la cultura*. México: Gustavo Gili.
- HEGEL, G. W. (1965), *De lo bello y sus formas*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- _____ (1980), *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Tecnos.
- HOBBSAWM, E. (2000), *Historia del Siglo XX*. Barcelona: Crítica.
- KANT, E. (2003), *Crítica del Juicio*. México: Porrúa.
- _____ (2004), *Filosofía de la Historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MARX, K. y F. ENGELS (1973), *La ideología alemana*. Buenos Aires: Ediciones Pueblos Unidos.
- MATTELART, A. (2000), *Historia de la Utopía Planetaria*. Barcelona: Paidós.
- NIETZSCHE, F. (1959), *De la utilidad y los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*. Buenos Aires: Aguilar.
- REYES, P. J. (1999), “El tiempo en la Filosofía de la Historia”, en Benítez, L. y J. A. Robles (coord.), *Materia, espacio y tiempo: de la Filosofía natural a la física*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Facultad de Filosofía y Letras, pp. 136-146.

Fecha de recepción: 31/10/2007

Fecha de aceptación: 23/01/2008