

PRESENTACIÓN. PERSPECTIVAS ACTUALES DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

La filosofía de la historia se ha convertido en la última mitad de siglo en uno de los temas centrales del debate filosófico sobre el significado y alcance de la modernidad y de su presunta crisis o superación en el mundo tecnológico y consumista de nuestros días. En ese debate se ha tendido por lo general a ver en el discurso racional de la filosofía de la historia surgida a finales del siglo XVIII el origen de los principales males del mundo contemporáneos (totalitarismos y revoluciones sangrientas, catástrofes bélicas y humanitarias, «guerra fría», etc.) y a diagnosticar su final en nuestra sociedad «global» y desideologizada o a proponer al menos –así Marquard– el «cuidado» preventivo de ella. Pero tampoco han faltado en los últimos años propuestas de rehabilitación que aspiran a hacer de la filosofía de la historia una teoría de esclarecimiento y orientación de la acción colectiva en el presente. Para poner en claro ese debate y examinar las perspectivas que se abren para esta nueva filosofía «crítica» de la historia en la cultura y sociedad actuales se celebró en Salamanca, entre el 27 y el 30 de septiembre de 2010, un congreso titulado *La filosofía de la historia ante los retos del presente* gracias a la colaboración científica y académica del proyecto de investigación «Filosofía de la historia y valores en la Europa del siglo XXI» (FFI2008-04279/FISO), dirigido por la Dra. Concha Roldán Panadero (Instituto de Filosofía-CSIC, Madrid), del proyecto europeo «Enlightenment and global History» (ENGLOBE: Marie Curie Initial Training Network: FP7-PEOPLE-2007-1-1-ITN), y del Departamento de Filosofía, Lógica y Estética de la Universidad de Salamanca¹. En este número

1. Organizado por Cursos Extraordinarios de la Universidad de Salamanca, el congreso contó además con una subvención de la Consejería de Educación de la Junta de Castilla y León así como también con el apoyo financiero del proyecto «Filosofía de la historia y valores en la Europa del siglo XXI». A todas estas instituciones queremos expresar aquí nuestro agradecimiento. Lo hacemos igualmente extensivo a todos los miembros de los mencionados proyectos y del departamento de Filosofía que participaron o intervinieron en las sesiones del congreso, así como a todas las personas, en particular a los becarios, que colaboraron en su organización y difusión.

monográfico de *Azafea* se recogen ahora, reelaborados en forma de artículos, la mayor parte de los textos que se presentaron como conferencias o ponencias en aquel congreso. El lector tiene, pues, ante sí una amplia muestra de los resultados científicos de aquel evento, de los que pasamos a hacer breve recuento a continuación.

Tomando como hilo conductor de su reflexión precisamente el título del congreso, el profesor Antonio Gómez Ramos centra la filosofía de la historia en la pregunta por el presente en su artículo «¿Qué hora es? A propósito de la pertinencia de hablar del tiempo histórico». Pues lo que pretende esa disciplina es elaborar una «teoría del *tiempo histórico*» que ayude a medir los tiempos y a definir, mediante tales parámetros, la hora o el momento preciso en el que transcurre el presente. Pero la cuestión previa, fundacional, es la de averiguar qué es el tiempo histórico y cómo se mide. El Dr. Gómez Ramos previene al respecto contra la visión «ontológica» y fetichista del tiempo como una especie de «sustancia» u objeto real y subsistente que pudiéramos representar, a la manera moderna, como un flujo continuo y neutro en el que transcurren los acontecimientos. En su lugar, haciendo suya la concepción «sociológica» de Norbert Elias, asocia el tiempo a la praxis humana («hay tiempo porque los hombres actúan») y lo entiende, pragmáticamente, como un instrumento de orientación en medio de la densa red de los cursos de acción y de los acontecimientos, con una clara función social de integración y coordinación, sin más base natural en el ser humano que su potencial de recuerdo y síntesis de eventos diversos. Y puesto que lo que se halla esencialmente en juego en tales síntesis son experiencias y expectativas ligadas al obrar humano, es la índole y el cúmulo de estas lo que permite establecer la medida y ordenar, en función de ella, socialmente los tiempos históricos.

Aclarado así el concepto, Antonio Gómez presta especial atención al tiempo histórico *específicamente moderno*, surgido con la noción misma de Historia en el último tercio del siglo XVIII a partir de la experiencia (y expectativas correspondientes) del «progreso». En su análisis trata de mostrar la paradoja o ambigüedad entre un «tiempo cualitativo» y pleno, y un tiempo «cuantitativo» y mecánico que traspasa a la temporalidad moderna y a su conciencia bajo diversas formas: primero, como tiempo cualitativamente distinto del progreso y cuantitativamente homogéneo y vacío del *continuum* newtoniano; después, como conciencia aguda y propia de la plenitud del presente (Baudelaire) y conciencia estresante, «impropia», del tiempo cotidiano marcado por los procesos colectivos de racionalización social; finalmente (tras la Primera Guerra Mundial), como diferencia insalvable o imposibilidad de sincronía entre el «tiempo de la vida», propio, de orientación individual, y el «tiempo del mundo», abstracto y universal, determinado por un desarrollo tecnológico imparable (Blumenberg). Esta dificultad actual de integrar aquel «tiempo individual en estructuras de

tiempo colectivo que no sean las de la mera cotidianidad impersonal» muestra hasta qué punto no hay una medida ni una conciencia precisa del tiempo, «no hay un presente que pueda decir hoy qué hora es». En este aspecto –concluye Antonio Gómez– la opción benjaminiana por un «tiempo alegórico, incompleto e incompletable», parece anticipar adecuadamente la deriva actual del mundo moderno hacia la «producción infinita y continua de imágenes simultáneas, que se perciben con una atención distraída» y sin distancia temporal, tal como lo acredita el espectador televisivo de nuestros días, tan diferente en esto del espectador kantiano de la Revolución Francesa.

En conexión con este diagnóstico de la pérdida de conciencia del tiempo histórico, que supone la disolución de la filosofía de la historia, se halla una concepción del quehacer del historiador y de la historia misma como construcción narrativa de «imágenes del pasado», más que como reconstrucción representativa de lo acontecido. A esta visión de la historia desde la sola perspectiva de la «poética» y del «relato» discursivo en que lingüísticamente se formula el conocimiento histórico está dedicado el artículo «Historia y narratividad», con el que el profesor Cirilo Flórez Miguel nos acerca, por un lado, al «realismo figurativo» de Hayden White, que entiende el texto histórico como un artefacto literario resultante de la creación de una trama significativa de hechos en la que se hacen presentes los acontecimientos ausentes como si estuvieran ocurriendo de verdad; y, por otro lado, a la «hermenéutica» de la historia de Paul Ricoeur, en la que, de manera similar, el discurso histórico se comprende como una «representación narrativa» que «suple» la ausencia de lo que fue, haciéndolo presente mediante la palabra escrita del historiador. En ambos casos estamos ante dos aplicaciones del «giro lingüístico» al saber histórico, que lleva a considerar la historia exclusivamente bajo la forma del «relato» (*historia rerum gestarum*) y de la *ficción* verbal que lo construye, dejando en un segundo plano, renunciando incluso a la realidad histórica misma, a lo acontecido con sus propias formas de conciencia (*res gestae*). Es en este punto, sin embargo, donde el «realismo crítico» de Ricoeur –como subraya Cirilo Flórez– se aparta del puro narrativismo histórico de H. White al invocar el «testimonio» y la «atestación» del sujeto singular de la identidad narrativa como garante de lo acontecido, de la realidad de la representación histórica.

Es evidente, no obstante, que la filosofía de la historia, aun cuando ya no pueda sostenerse como el discurso del progreso único y emancipatorio de la razón en el mundo, tampoco puede rehabilitarse como una mera teoría metodológica centrada en la dimensión meramente formal de la producción narrativa del texto histórico, sin entrar en los procesos reales de la historia misma y sin discernir dentro de ellos los tiempos que marcan la posibilidad de una orientación práctica. En esta línea se sitúan precisamente las propuestas de una «filosofía crítica de la historia» en la actualidad, de cuya definición, de manera

diferenciada, se ocupan en buena medida los restantes trabajos de este monográfico, pero especialmente los de Tomás Gil, Jean-Claude Leveque y Johannes Rohbeck.

En su artículo «Saber histórico y filosofía de la historia», Tomás Gil se propone indicar algunos rasgos básicos de lo que podría ser hoy una «filosofía crítica de la historia». Su punto de partida es, ciertamente, la constatación de que tras las catástrofes del siglo XX ha perdido vigencia aquella visión teleológica del curso histórico como realización progresiva e irreversible de la razón en el mundo que caracterizaba a la «filosofía clásica de la historia», surgida a finales del siglo XVIII, pero también la convicción de que algunas de las «perspectivas formales» de comprensión de la vida social del hombre abiertas por aquella disciplina, y algunos de sus «temas» o contenidos propios siguen siendo actualmente válidos y pueden formar parte del esqueleto teórico de la nueva filosofía crítica, «postclásica», de la historia. Entre aquellas perspectivas formales el profesor Gil señala, siguiendo al sociólogo Hans Freyer, la conciencia histórica e «historicidad» que define el contexto temporal, dinámico y cambiante, de las «formas de vida» socioculturales de los individuos y las colectividades, así como el pensar «dialéctico» de Hegel, entendido como ese «pensamiento concreto» (y de lo concreto), atento a las diversas y complejas mediaciones de la realidad histórica, que ha de poner en juego una filosofía genuinamente crítica de la historia en nuestros días. Y por lo que se refiere a sus principales contenidos, Tomás Gil insiste en la vigencia de la idea moderna de «historia universal» en una época, como la nuestra, en la que la globalización económica y la consiguiente internacionalización de la cultura, la política y la sociedad la han convertido en una realidad empírica, cotidiana incluso, en vez del mero ideal de la razón que fue para los filósofos ilustrados e idealistas. Pero igualmente subraya, frente a las tendencias narrativistas y a las meramente hermenéutico-comprensivas tan en boga, la necesidad de la «explicación» en la historia, la cual, sin embargo, lejos de basarse en «leyes» del espíritu o de la razón que permitiesen aventurar predicciones –como en la filosofía clásica–, consistiría en poner de manifiesto los diversos «mecanismos históricos» que operan *de facto* como cadenas causales de los acontecimientos y que, no obstante, solo pueden identificarse *a posteriori*. De esta manera, en la nueva filosofía crítica, se salvaguarda al mismo tiempo la contingencia de la historia y el carácter «no determinado» del futuro, de los cuales tomamos conciencia claramente a través del «pensamiento contrafáctico».

Ahora bien, esta falta de determinación del futuro puede entenderse de diversas maneras y, en función de ellas, cabe hablar de diferentes desarrollos posibles de una filosofía crítica de la historia y de las prácticas políticas correspondientes. Los trabajos de Jean-Claude Leveque y de Johannes Rohbeck ofrecen dos vías bien distintas al respecto. Así, en su artículo «El concepto de “acontecimiento”

en Heidegger, Vattimo y Badiou», el Dr. Leveque trata de pensar la novedad como ruptura radical en la historia a partir de la noción de «acontecimiento» (*événement*) de Badiou, presentándola en contraste con las de Heidegger y Vattimo, las cuales, al estar ligadas a la idea nihilista de la superación o final de la metafísica occidental, bien como «apropiación» del Ser, bien como «debilitamiento» hermenéutico del mismo anunciado ya por la historia de la salvación cristiana a través de la Encarnación y la «edad del Espíritu», bloquean la posibilidad de un cambio radical a favor de la «piedad» y la resignación, así como cualquier práctica política capaz de alterar las actuales relaciones de poder. En Badiou, por el contrario, el concepto de acontecimiento, en la medida en que supone la irrupción de un suplemento imprevisible en el «estado de cosas» con el cual no solo aparece o se realiza una «posibilidad interna» del orden legal vigente sino que más bien se crean nuevas posibilidades y, en este sentido, se abre incluso la posibilidad de lo «imposible» (en la situación dada), permite entender la historia como un devenir de discontinuidades impredecibles (frente a la visión moderna clásica del progreso continuo y universal) y se abona con ello la perspectiva de un «sujeto político», por raro que sea, del cambio radical en el futuro. Es claro que éste ha de ser concebido entonces bajo la forma de su indeterminación total para que sea posible la «sorpresa» y la ruptura imprevisible con el presente que entraña la irrupción del acontecimiento, lo cual –como Badiou reconoce y Leveque constata al final del artículo– no deja de ser otro modo (problemático) de hacer valer lo infinito en la finitud de la realidad humana, de articular la «eternidad» de las verdades «con la contingencia propia de la historicidad».

Que cabe entender, sin embargo, la falta de determinación del futuro no como una indeterminación total que abone la idea de una historia absolutamente abierta, sino más bien como el horizonte de posibilidades de acción compatibles con el principio de responsabilidad en el presente, el cual impone a aquella apertura histórica la limitación ética de posibilidades, y, entre otras, la de un «cierre» o exclusión de peligros inminentes, es lo que se desprende del artículo titulado «Plazos de responsabilidad», con el que el profesor Johannes Rohbeck quiere contribuir a una redefinición «práctica» de la filosofía de la historia desde la perspectiva de una «ética del futuro». Este planteamiento implica el reconocimiento de la temporalidad intrínseca de la acción responsable del hombre así como la convicción de que caben «estructuras de reversión» del tiempo histórico frente a la imagen moderna de su irreversibilidad absoluta. Apoyándose en ambos presupuestos teóricos: el de la *estructura temporal* de la responsabilidad humana y el de la *reversibilidad* histórica, Rohbeck intenta elaborar una filosofía práctica del futuro que sea genuino punto de encuentro entre ética y filosofía de la historia. Naturalmente, ello requiere, en primer lugar, concebir el tiempo histórico a partir de una relación diferenciada pero a

la vez osmótica entre pasado, presente y futuro que haga posible una acción cambiante y responsable. Por ello el futuro se entiende precisamente como la «condición de posibilidad del cambio o la ruptura con el presente», y este último, por su parte, como «el tiempo de la acción» cuyo transcurso puede abarcar tanto el futuro como el pasado, y, por tanto, como un «presente extendido» que por su relativa duración no se reduce a un instante de fuga ni se prolonga indefinidamente. En esta distinción entre el presente y el futuro dentro de su conexión inseparable, en esa visión de un «presente con perspectiva de futuro», reside, para el profesor Rohbeck, la clave de una temporalidad histórica capaz de ofrecer una orientación práctica para el obrar responsable. De ahí que la primera parte del artículo se dedique a desautorizar críticamente aquellas teorías recientes del tiempo histórico que con su diagnóstico del «final de la historia» han sentenciado también el «final del futuro» al considerarlo indiscernible del presente, ya sea alejándolo constantemente de un presente que se considera «ilimitado» y absoluto («presentismo»), ya sea otorgándole una presencia constante y absorbente en un presente que se contrae y envejece de continuo por efecto de la aceleración («futuro anticipado»). Con agudeza J. Rohbeck muestra así las afinidades electivas, el efecto equiparable, inhibidor de la acción, que comparten los usuales «discursos del futuro y de la posthistoria», o, para ser más precisos, las teorías de la «colonización del presente por el futuro» y las que proclaman, en cambio, la «colonización del futuro por el presente».

Esta consideración de la relación diferenciada entre presente y pasado en perspectiva práctica tiene, en segundo lugar, su contrapartida ética: una visión temporalizada del obrar humano y de su carácter responsable, frente a las sobreexigencias morales que desde Hans Jonas han acompañado a un principio de responsabilidad sin «preferencias temporales». Más aún: Rohbeck se hace eco de los límites de la acción humana al poner en juego –kantianamente– las dos condiciones de su finitud –el espacio y el tiempo–, que exigen delimitarla tanto por «áreas» o ámbitos prácticos (finanzas, ecología, recursos energéticos, desechos nucleares, etc.) como en función de «plazos» temporales (cortos, medios, largos). Es precisamente este concepto de «plazo» el que permite definir en concreto el límite entre el «presente y el futuro», a la vez que el de «área» objetiva de actuación introduce la diferenciación en los plazos, y con ella una pluralidad de «presentes» y «futuros», en vez de una supuesta relación unívoca y única. Perfilada así esta graduación concreta del tiempo del obrar en «plazos» en función de los «ámbitos» objetivos de intervención, Rohbeck establece la distinción fundamental entre «plazos de responsabilidad» y «plazos de acción». Aquellos se miden por el dilatado efecto del obrar humano en el futuro que es característico de una sociedad de avances técnicos y económicos como la nuestra; estos, en cambio, miden la duración o extensión del presente por medio de la fijación del margen temporal dentro del cual cabe una

actuación responsable para evitar un daño o lograr un objetivo deseado. Mientras que los plazos de responsabilidad miran siempre al futuro y delimitan nuestro compromiso con las próximas generaciones, los plazos de acción pueden tener como referencia el pasado cercano y proponerlo como la meta futura del obrar en el presente. Esta reversibilidad del tiempo histórico ligada a la acción de un «presente (así) extendido», que, sin invertir el curso global de la historia, contempla la posibilidad de regresiones parciales, interesa especialmente a Rohbeck, porque suministra la cobertura teórica y práctica a la versión negativa que adopta en nuestro tiempo crítico el principio ético de responsabilidad: la de evitar daños irreparables y la de reparar los daños que aún pueden aminorarse, haciéndolos reversibles en el futuro.

Entre estos daños que evitar o revertir a corto y medio plazo figuran los que afectan al medio ambiente, y a nuestras propias vidas, por efecto del cambio climático y de sus consecuencias sociales y políticas, ya perceptibles. En este sentido el artículo del profesor Luciano Espinosa bajo el título «Naturaleza e historia hoy: la crisis ecológica», está dedicado precisamente a poner de manifiesto la centralidad, y el desafío correspondiente, de los problemas medioambientales en el curso presente de la historia mundial, basándose en que la actual *crisis ecológica*, o mejor, la «policrisis» –en palabras del autor– que ella representa por la diversidad de sus factores y ramificaciones (económicos, tecnológicos, demográficos, energéticos, jurídico-políticos, ideológicos, etc.), constituye en realidad una «*crisis de civilización*», por cuanto cuestiona los modelos teóricos y prácticos de la modernidad imperante, orientados a la sola eficacia y sostenidos por la firme alianza entre el «positivismo científico» sacralizador de la tecnociencia, el «capitalismo económico», con su «productivismo a ultranza», y el «contractualismo político», que sigue haciendo del Estado el gestor institucional en un mundo globalizado. En la elaboración de este diagnóstico el profesor Espinosa parte, en primer lugar, del «axioma ontológico» de la «interdependencia» entre la naturaleza y la historia, que en nuestro tiempo se ha vuelto no solo más compleja sino también más extensa, al adquirir una dimensión global, planetaria y, por tanto, bioesférica. Y dado que el perfil propio de esa imbricación múltiple y amplia entre lo natural y lo histórico viene determinado por el hecho de que la economía y la técnica en los últimos siglos se han «*apropiado*» de bastantes más facetas de la naturaleza, hasta el punto de que «el artificio humano» suplanta ya parcialmente a «la *vieja* realidad espacio-temporal» por «realidades virtuales» (financieras, recreativas, médicas, informacionales, etc.) y sus efectos se proyectan, más allá de lo previsible y controlable, a todos los ámbitos y se retroalimentan con ellos, es indudable no solo que ante la crisis ecológica actual la «historia ha de hacerse cargo de la naturaleza», del medio ambiente y de la biosfera (uno de los olvidos de una filosofía moderna de la historia volcada en el progreso indefinido), sino que su cariz específico en una

época de disponibilidad técnica de la vida (física, biológica, planetaria...) puede ser, en términos foucaultianos, el de una «*biohistoria*». Este análisis teórico queda avalado en el artículo por multitud de datos empíricos, que sacan a relucir la conexión e implicaciones entre aspectos naturales e históricos así como los correspondientes peligros y amenazas de esa imbricación.

Es claro asimismo que el rumbo y orientación de esa «*biohistoria*» ha de dirimirse en el ámbito de lo político y por ello Luciano Espinosa plantea, en segundo lugar, la «necesidad de una *eco-bio-política*», que tome en serio el principio de que «lo natural también es político» y haga valer frente a la «razón mecanicista» dominante una «razón ecológica» responsable. El rostro concreto de esta propuesta se delinea al final del artículo como la búsqueda del «mal menor», bajo lo cual se entiende una práctica política de «realismo trágico», «pegado a la tierra», que en la línea del pensamiento griego, y sin renunciar a las conquistas modernas de autonomía en derechos y libertades, sustituya el dogmatismo de la razón abstracta por el juicio concreto y la prudencia de las propuestas provisionales e incómodas, así como las certidumbres absolutas y (falsamente) tranquilizadoras por la conciencia de los límites de la acción humana, siempre expuesta a la contingencia y a la inestabilidad. De esta manera se quiere ofrecer una alternativa saludable a la práctica política vigente que mediante la estrategia simbólica de convertir el capitalismo en «nueva naturaleza» prefiere el hundimiento del mundo a un cambio de modelo económico. En este aspecto el profesor Luciano Espinosa no deja de señalar como tarea del intelectual la de ofrecer «narraciones» del complejo mundo contemporáneo que combatan esta barbarie a la que nos conduce el pensamiento (y la praxis) único predominante, con su optimismo económico-tecnológico y a la vez su pesimismo apocalíptico, moralizante y punitivo, mediante los cuales se busca la desmovilización de los ciudadanos.

Es característico de la filosofía moderna de la historia haber establecido una íntima conexión entre devenir histórico y racionalidad al someter la diversidad empírica de eventos y cursos reales de acción a la unidad comprensiva de la razón, interpretándolos como el proceso único de su realización progresiva en el mundo. Una vez desahuciada la idea de la razón única y universal tras las nefastas experiencias totalitarias de distinto signo en el pasado siglo, cabe preguntarse, no obstante, si tiene aún vigencia la filosofía de la historia en una sociedad, como la nuestra, que ha asumido la pluralidad de formas de cultura y de criterios de racionalidad. Este es el tema que abordan, en direcciones distintas, los artículos de Astrid Wagner y Elisabetta di Castro.

En su artículo «Historia y racionalidad. La filosofía de la historia ante los retos del pluralismo y del relativismo cultural», la Dra. Wagner, tras un repaso panorámico, a manera de estado de la cuestión, de los distintos modelos históricos de entender el sentido de la atribución de racionalidad (o irracionalidad)

a la historia, se plantea el problema de cómo es posible no ya solo la crítica y el diálogo interculturales si los criterios de racionalidad (epistémicos y normativos) para ejercerlos dependen de «imágenes del mundo» y «juegos del lenguaje» diferentes e incommensurables entre sí –tal como Wittgenstein ha mostrado–; sino también cómo es posible la tarea de la «comprensión histórica» misma del pasado y el aprendizaje de la historia, dada la disparidad y particularidad –como el historicismo subrayara– de las diversas épocas, de sus «formas de vida». Sin pretender soslayar esta dificultad, pero a la vez alejándose del silencio y la indiferencia que se seguirían de adoptar un relativismo radical, Astrid Wagner extrae, sin embargo, dos consignas de utilidad para una filosofía contemporánea de la historia, y, por supuesto, para el quehacer científico del historiador. La primera es que se ha de asumir la condición de «animal simbólico» del hombre como presupuesto antropológico de la diversidad de sus formas de cultura y épocas históricas, lo que se traduce en la reclamación ética de «respeto de la alteridad» frente a cualquier proclama de verdad absoluta, y, conforme al principio kantiano de un «pensamiento liberal», en una actitud de apertura a otras perspectivas e imágenes del mundo. La segunda es que forma parte de esa apertura a lo otro y de la inserción dentro del mundo cultural extraño la posibilidad de ejercer la crítica interna, esto es, de identificar las «creencias fundamentales» y las «prácticas» simbólicas y vitales características de cada imagen del mundo sin desmontarla por completo, pero calibrando desde ahí su nivel de hermetismo dogmático o su «capacidad de autocrítica», lo cual constituye ya un modo de discernimiento evaluativo.

Por su parte, Elisabetta di Castro, en su trabajo «Razón e historia, más allá de la posmodernidad», sugiere un concepto de «razón débil» para la comprensión de la historia en el presente, el único compatible con el reconocimiento de la «contingencia» del obrar humano y del horizonte de «posibilidades» de elección que se abren en cada momento histórico. Frente a la concepción moderna de la historia basada en una «razón fuerte», que explica de manera total el acontecer a partir de la «necesidad», esta apertura de lo posible permitiría a los individuos erigirse en genuinos sujetos de la historia, descargados del excesivo peso del pasado. La profesora di Castro entiende que esta integración de razón y contingencia, que formó parte, por cierto, del pensamiento de muchos filósofos modernos (Maquiavelo, Pascal, Hume...), sería la manera sensata de asumir la crítica posmoderna al racionalismo unívoco y lineal de la filosofía de la historia clásica, sin tener que admitir por ello la visión simplista y esquemática de la modernidad (como dominio de la sola «racionalidad científica») que en su polémica contra ella nos ha transmitido la posmodernidad.

He aquí un breve balance de lo que el lector puede encontrar en este volumen de la revista. Pues estos comentarios introductorios solo quieren servir de acicate para acometer la lectura de unos textos que reflexionan seriamente

sobre algunas de las cuestiones más relevantes que se están planteando actualmente en el ámbito de la filosofía de la historia, y que por ello nos han animado a dar el título de «Perspectivas actuales de la filosofía de la historia» a este número monográfico que les ofrece una buena muestra de las conferencias que se presentaron en el congreso celebrado en Salamanca en septiembre de 2010.

Maximiliano HERNÁNDEZ MARCOS
Universidad de Salamanca

Concha ROLDÁN PANADERO
Instituto de Filosofía - CCHS-CSIC (Madrid)