

## INTRODUCCION

*Reyes Mate*

A la filosofía de la historia no le soplan buenos vientos. Cada moderno movimiento filosófico se ve obligado a ajustar sus cuentas con las viejas pretensiones de la filosofía sobre la historia que son vistas ahora como insalubre caldo de cultivo de toda suerte de totalitarismos y terrorismos. Por si todo esto fuera poco, el estrepitoso derrumbe del comunismo, emparentado con la teoría marxista de la historia, parece sellar definitivamente el rechazo a las grandes construcciones filosóficas de la historia. Y no parece que el rechazo se contente con anatematizar la susodicha filosofía sino que va más lejos aún, pues alcanza hasta a la ocupación de la filosofía con la historia. Cruel capricho del destino éste que responde a las viejas pretensiones salvadoras de la filosofía de la historia con un ¡salvemos a la filosofía de (su querencia con) la historia!

Y, sin embargo, el escepticismo sobre las posibilidades de una filosofía de la historia es tan viejo como ella misma. Testigo, estas líneas de Kant:

Dado que los hombres no se comportan en sus aspiraciones de un modo meramente instintivo —como animales— ni tampoco como ciudadanos racionales del mundo, según un plan globalmente concertado, *no parece que sea posible una historia de la humanidad conforme a un plan* (Kant, 1987, 4).

Kant se pregunta cómo sistematizar hechos históricos en un plexo llamado historia. El mero recurso al sentido común le sume en un mar de dudas. Tenemos, por un lado, que el hombre no es un animal y que si éste actúa por instinto o mecánicamente, el hombre, no. Claro que, por otro lado, no parece que los hombres actúen conforme a un plan racional, ya que la historia de la humanidad es en buena parte la de la sinrazón. Esta doble constatación obliga a eliminar dos procedimientos a la hora de sistematizar los actos de los humanos: no vale la vía de la

*causalidad natural*, aplicable a los animales, ni la *lógica teleológica* de la acción humana, válida en el supuesto de que los hombres actuaran conforme a un plan racional.

¿Qué queda? Confiar que los actos humanos, en sí mismos y al margen de la intención del sujeto, constituyan una unidad de sentido. Como si un secreto *designio de la naturaleza* humana supiera la incapacidad reflexiva de los humanos en darse un sentido global. Nótese la modestia de todo este procedimiento. El *designio natural* es una manera de salir al paso o, mejor, del *impasse*, no pretendiendo mayor fundamentación que la de ser una hipótesis práctica para organizar de alguna manera la acción de los humanos. Kant llama sencillamente a esta hipótesis —y que nosotros rubricamos pomposamente como «visión kantiana de la filosofía de la historia»— *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*.

Es hora ya de llamar la atención sobre el doble registro en el que se mueve la filosofía de la historia: por un lado las *res gestae* que son los hechos vividos por los hombres y en los que Kant confía. Por otro, la *memoria rerum gestarum*, que es la organización de esos hechos conforme a un plan o una idea. La filosofía de la historia se mueve preferentemente en el registro segundo, es decir, en la representación del contexto global que componen los hechos. Hasta Kant, que coloca en los hechos el sentido global de la actuación humana en la historia, de lo que se está hablando es de un «plan» o «designio» global, es decir, de una *memoria rerum gestarum*.

Es difícil, pues, separar los dos registros aunque estén bien separados de hecho. Se da por descontado que la *historiografía* es una ciencia histórica que se atiene a los hechos, pretendiendo reconstruirlos «como realmente fueron», en tanto que la filosofía de la historia es una idea. Ahora bien, todo ese material histórico del que se ocupa la historiografía no constituye la base empírica de la filosofía de la historia. Eso lo reconoce hasta el mismo Kant:

No puede uno librarse de cierta indignación al observar su actuación [se refiere a la humanidad] en la escena del gran teatro del mundo, pues, aun cuando aparezcan destellos de prudencia en algún que otro caso aislado, haciendo balance del conjunto se diría que todo ha sido urdido por una locura y una vanidad infantiles; e incluso, con frecuencia, por una maldad y un afán destructivo asimismo pueriles; de suerte que, a fin de cuentas, no sabe uno qué idea debe hacerse sobre tan engreída especie (Kant, 1984, 5).

La realidad empírica de la actuación humana está más cerca de la locura y de la maldad que de la razón. Y, a pesar de todo, Kant no renuncia a una hipótesis razonable que tiene que ver más con la *memoria* que con las *rerum gestarum*.

La filosofía de la historia es, pues, un constructo filosófico, un modo de recordar y no tanto una teoría científica de la realidad tal y como ha sido. Lo que no significa, empero, que pueda haber un conocimiento

empírico del pasado sin un contexto globalizador, sin una *memoria*, aunque no sea «mundial». Tomemos el ejemplo de una historia sobre la guerra civil española. Se la puede enfocar desde muchos ángulos: desde sus protagonistas, desde la lucha de clases, desde las ideologías enfrentadas o desde las estrategias militares empleadas. Estos distintos enfoques son los *contextos* necesarios para encuadrar los hechos. Pues bien, esos contextos no los dan los hechos sino que los pone el historiador. Y ¿cuál es la diferencia entre un contexto particular, como los anteriormente citados, y el contexto total propio de la filosofía de la historia? No es una diferencia cuantitativa, algo así como si la filosofía de la historia fuera la suma de todas las historiografías existentes. En ese caso las historias particulares se ofrecerían como material empírico de la filosofía de la historia. Ahora bien, por la misma razón que un contexto no es la suma de hechos concretos es por lo que tampoco la filosofía de la historia es la suma de contextos particulares. La filosofía de la historia es siempre cualitativamente diferente respecto al material empírico del que parte y respecto a los contextos particulares. Esa diferencia cualitativa afecta igualmente al tipo de conocimiento que un registro y otro proporcionan, tal y como ya vimos: «científico» el de la historiografía y «práctico» el de la historia. Es una diferencia con fronteras muy difusas, pues la «razonabilidad» del designio histórico está siempre tentado a revestirse de racionalidad pura y dura, tanto más cuanto que la cientificidad de la historiografía amenaza a la filosofía de la historia con el sambenito de lo irracional. La invocación de una «absoluta racionalidad de la teleología», en Hegel, o la pretensión de una cientificidad del materialismo histórico, en Marx, eran estaciones inevitables de este peregrinar de la filosofía por la historia.

Decíamos antes que el escepticismo respecto a las pretensiones de la filosofía de la historia viene de lejos, por más que luego se haya cargado de razón. Ese escepticismo —cuyo espacio ideológico suele identificarse con el mote de «historicismo»— se articula bajo tres figuras distintas. Veamos.

A la filosofía de la historia se opone, en primer lugar, *un tratamiento científico de la historia*. Se trata de conocer el pasado como realmente ha sido. Los críticos de esta primera modalidad escéptica echarán en cara a los cultivadores de este trato científico de la historia una cierta pasividad del historiador ante la información del pasado, falta de interés por relacionar el pasado con el presente o renuncia a ocuparse del tejido que urden los hechos del pasado. Pero nuestro «historicista» replicará diciendo que nada de eso merece consideración científica.

Otra modalidad del escepticismo respecto a las grandes construcciones de la filosofía de la historia reza así: la historia que merece la pena debe entenderse como enmienda a la totalidad, sea de la metafísica premoderna, sea, de una manera más general, de todo pensamiento sistemático. Este segundo «historicismo» sería un talante filosófico dispuesto a aceptar la validez de conceptos y normas tan sólo como «algo histórico». «Histórico» connota aquí relativismo en asuntos de verdad y moral.

Hay un aire de familia entre la concepción de la historia como ciencia y la reducción de la verdad a la historia. En efecto, si los conceptos y las normas son datos *históricos* —y por tanto relativos—, eso significa que no hay que deducir las normas y los conceptos de un *a priori* trascendental y siempre válido. Todo lo cual acaba significando que la almendra del concepto y de la norma es el *dato*, el *hecho*. Y la especulación tiene que atenerse a la facticidad, de suerte que este relativismo histórico sería la legitimación filosófica del positivismo histórico.

El tercer grupo lo constituyen quienes entienden por historia la crítica y negación de la historicidad ilustrada. Es la crítica romántica de la Ilustración.

La base teórica de la crítica ilustrada a lo preilustrado reside en la representación de una naturaleza humana permanente y universal. Esa constancia y universalidad permite explicar las leyes naturales, descartar lo sobre-natural por anti-natural, distinguir entre racional o irracional, etc. Pues bien, la crítica romántica apunta al corazón de la primera Ilustración, basada en la común creencia de una naturaleza humana, pero sobre cuyos contenidos los ilustrados no lograban ponerse de acuerdo. Esta tercera forma de «historicismo» opone historia a naturaleza. En efecto, si la Ilustración coloca a la permanente naturaleza humana como principio básico explicativo, lo que está haciendo es supeditar el ideal científico (que busca la explicación de lo mutable) a las leyes de lo inmutable. Bien es verdad que no falta a la Ilustración sentido histórico, tal y como atestiguan las visiones filosóficas de un Voltaire o de un Condorcet. Pero ahí «lo histórico» es el despliegue en el tiempo de lo que el hombre es, de la naturaleza humana, esto es, de la especie humana. Y eso es lo que llamamos historicidad.

La crítica romántica replica a esa inmutabilidad de la especie humana —por más que sus virtualidades se desplieguen en el tiempo— reivindicando la historia concreta, la de los individuos y las de los pueblos. Se historiza la historicidad. Las biografías individuales o el «espíritu de los pueblos» (*Volksgeist*) sustituyen de momento la abstracción de la naturaleza humana y, más tarde, al «espíritu del mundo» (*Weltgeist*). Por más conservadora que fuera esta crítica romántica —que lo fue: ¿no se apeló al *Volksgeist* para poner freno al frenesí modernizador napoleónico? (Schnädelbach, 1974, 26)—, hay que reconocer su inspiración ilustrada, aunque fuera dirigida contra la Ilustración, ya que se llevaba al terreno de la historia la pretensión ilustrada de la autonomía del sujeto. Esta forma de «historicismo» aplica a la Ilustración la misma medicina que ésta aplicara a la metafísica premoderna. En efecto, si la Ilustración replica a la naturaleza trascendente de la pre-modernidad con una naturaleza inmanente, este historicismo opone a esa inmanencia natural el devenir histórico.

El escepticismo relativo a las pretensiones de las grandes filosofías modernas de la historia se articulan, pues, sobre tres ejes: a) reducción de la historia a ciencia, b) tratamiento histórico del dato en el sentido

de que la realidad está conformada por hechos, irreducibles unos a otros, de ahí el relativismo histórico, y c) historización de la naturaleza en el sentido de que no existe un núcleo esencial de la especie humana que se desarrolle en el tiempo, permitiendo entonces un macrorrelato de la vida humana bajo el epígrafe, por ejemplo, de «historia de la humanidad». No existe la humanidad, sólo hombres. Lo que hay son historias particulares, de los individuos y de los pueblos, historias inconmensurables entre sí y que obligan a trocar los «grandes relatos» por «historias fragmentarias».

Es evidente que hoy estamos más cerca de la sensibilidad «historicista» plasmada en estas tres figuras que de la representada por las grandes construcciones de la filosofía de la historia. Conviene en cualquier caso detenernos en ellas para poder sopesar el precio de su rechazo y ver si ese precio se puede y se debe pagar.

Podemos entender a la filosofía de la historia como la mediación entre las puras exigencias filosóficas de una época y la esfera de lo político. Nosotros hemos sido testigos, en efecto, de cómo numerosos planteamientos *políticos* reclaman para sí una determinada representación de la *historia* y de cómo ésta, a su vez, legitima sus exigencias en base a una articulación científica con la realidad, lo que implica una determinada *filosofía*. La filosofía de la historia, pues, hunde, por un lado, sus raíces en firmes postulados filosóficos pero alarga sus ramas, por otro, hasta las contingencias políticas. Supongamos —*dato non concesso*— que el postulado mayor de la filosofía moderna es el «principio de razón», esto es, la indagación de razones en virtud de las cuales poder pensar la objetividad del objeto o poder definir la realidad de lo real (tal y como hace L. Ferry 1991, 10 ss.). Pues bien, desde ese postulado filosófico —el del «principio de razón»— podríamos armar el complicado edificio de las modernas filosofías de la historia.

El «principio de razón» lo que plantea es la relación entre pensamiento y realidad. Esa relación se puede concebir de tres maneras:

a) el «modelo hegeliano» en el que lo real es racional; lo real está en sí sometido a la estructura ontológica;

b) El «modelo heideggeriano» según el cual la existencia no se compeadece con el «principio de razón»; mejor se la define con términos tales como «diferencia», «misterio», etc.;

c) El «modelo kantiano» para el que lo real, sin ser en sí exhaustivamente racional —es decir, idéntico a la estructura ontológica—, es, de todos modos, racionalizable hasta el punto de utilizar la estructura ontológica para explicar lo real no tanto con la pretensión de desvelar así los secretos de la realidad cuanto, más bien, para indicar hacia dónde podría dirigirse la acción humana.

Si ahora aplicamos esas variantes a la filosofía de la historia, tendríamos los siguientes modelos:

1. Si se plantea lo real conforme al «principio de razón», tendremos una visión racionalista e hiperrealista de la historia. Si cada hecho se aco-

pla al sentido global, no hay lugar para que las cosas sean de otro modo a como son, es decir, no hay lugar para «una visión moral del mundo». La única moral concebible es la que se agota en la «inteligencia de la necesidad».

2. También se puede, en referencia al «modelo kantiano», concebir la historia como el resultado de una praxis humana libre. Esto significa que el hombre actúa *desde el exterior* de la realidad sobre lo real, en nombre, por ejemplo, de un ideal moral universal. Nada garantiza, sin embargo, que ese ideal acabe siendo el destino final de la humanidad, ya que ese ideal tiene que habérselas con la frágil voluntad humana y con las resistencias de la realidad.

3. La tercera modalidad sería un precipitado de la primera figura —la filosofía hegeliana de la historia— y de la segunda —las ideas kantianas de una historia universal—. El resultado es una explosiva «ciencia revolucionaria» de la historia tal y como aparece en el «socialismo científico».

Se trata de una conjunción astral de dos líneas de fuerza. Por un lado, la pretensión de interpretar científicamente la historia, una tarea siempre posible desde el momento en que suponemos hegelianamente la racionalidad de lo real. Por otro, la voluntad kantiana de intervenir desde fuera en la marcha de la historia. Estas dos líneas de fuerza, tomadas aisladamente una de otra, no representan ninguna amenaza. El hegelianismo conlleva un cierto *quietismo*, pues espera que los hechos le den la razón, ya que la tienen, lo que excluye la necesidad de intervenir en la marcha de los acontecimientos. La visión kantiana de la historia sí que connota intervencionismo de la voluntad en los acontecimientos. Este intervencionismo podría conllevar cierta violencia, pero no más allá del humanitario deber ser que la inspira.

Otra cosa es cuando las dos fuerzas se funden. Entonces la voluntad se pone al servicio de la necesidad y nace el rigor totalitario: hay que hacer que el destino se cumpla. Es la conocida historia del «socialismo científico».

4. Ahora se trataría no ya de fundir las dos primeras modalidades sino de suprimirlas dando a luz la deconstrucción heideggeriana de la ontología. La substancia de la historia está constituida por interrupciones, por lo extraordinario. Se liquida todo recurso al «principio de razón» o de causalidad, considerando lo real como irreal y a la historia «como el milagro del ser» siempre inexplicable e indomable.

Si esto fuera así, las modernas filosofías de la historia estarían abocadas a un callejón sin salida, sin otra escapatoria que la necesidad de responder satisfactoriamente a la siguiente doble cuestión: ¿cómo imaginar un uso del «principio de razón» que no conduzca ni al racionalismo (modelo 1) ni al irracionalismo (modelo 4)? y ¿cómo conservar una mirada ética sobre la política sin que lleve al totalitarismo (modelo 3) o a la indiferencia respecto al sufrimiento individual (modelo 2)?

Parece que estamos atrapados. Si optamos por una filosofía de la historia, nos acechan las tentaciones racionalistas, irracionales, totalita-

rias y progresistas. Si nos desentendemos de la misma, entonces o bien se reduce la historia a ciencia o bien se priva a la historia de razón (su inevitable pretensión de universalidad), tal y como ocurre en los «discursos fragmentarios» de la posmodernidad. ¿Es eso posible? ¿Es posible reducir la *memoria* a ciencia y la «comprensión» a «explicación»? ¿Es posible sustituir los macrorrelatos por los microrrelatos sin que quede afectada la misma razón caracterizada por su pretensión de universalidad? A la primera cuestión responde el narrativismo declarando que la ciencia puede darse cuenta de lo que hay que regular y legaliforme en la sociedad, pero no puede hacerse cargo del sentido inherente al acto humano que depende de la voluntad.

Respecto a la segunda cuestión, parece obligado aceptar las razones del posmodernismo para despedirse de los «grandes relatos», pero no a costa de negar el nexo secreto que une a *todos* los actos humanos en una responsabilidad universal. Declarar incommensurables las historias de los distintos pueblos es negar pura y simplemente el sentido de la historia y declarar las configuraciones presentes como *hechos de la naturaleza*. Lo que no es de recibo. La desigualdad entre los hombres es un *hecho histórico*, algo que se produce en el tiempo y por la voluntad de los humanos: ¿pueden los herederos de injusticias pasadas desentenderse de la culpabilidad de sus antepasados? No pueden, por más que haya que hablar en su caso de responsabilidad hacia los «otros desiguales» y no de culpabilidad (que es personal e intransferible). No se puede renunciar a la universalidad, pero tampoco se la puede entender *positivamente*, tal y como querían las filosofías de la historia. ¿Por qué no pensar en una *universalidad negativa*? Ésa es la pista que sigue Walter Benjamin, aunque no la siga hasta el final.

El presente volumen está compuesto por una parte en la que se analiza el concepto de tiempo e historia en los diferentes períodos históricos o modelos filosóficos y una segunda parte en la que se abordan cuestiones teóricas específicas.

El volumen se abre con el escrito de Antoni Alegre, *El mundo griego: tiempo e historia*, en el que se cose la historia del ser con el hilo del tiempo. El ser, genial invento griego, surge al socaire de la *polis* que es un proyecto en el tiempo. Cuando aquélla se cuarteaa y se sustituye por el imperio, aparece otra época: la del hombre individual o la del ser que duda. J. Fernández Vallina, J. Trebolle y M. Abumalham analizan el *Tiempo e historia en la tradición bíblica, judía e islámica*. La concepción bíblica del tiempo es la de una historia sagrada que progresa hacia una consumación definitiva y deja, pues, de ser la historia de una conflagración que acaba con el cielo y la tierra, con los dioses y los hombres por igual. La concepción religiosa del islam, por el contrario, no se centra en un hecho histórico sino metahistórico: el Corán está por encima y al margen del tiempo. La realidad no se articula en historia que progresa sino que es pura teofanía. Julio Valdeón se ocupa de *El mundo cristiano (antiguo y medieval)*. La irrupción de la divinidad en la historia convierte al cristianismo en centro de la historia sin más. La figura centra! es la de Agus-



tín de Hipona para quien la sustancia de la historia del hombre, que es universal porque está unida y dirigida por un solo Dios a un solo fin, es un conflicto entre la *civitas Dei* y la *civitas terrena*.

En *El concepto de filosofía de la historia en la Modernidad*, de José María Sevilla, se ofrece una visión de conjunto aunque deteniéndose particularmente en Giambattista Vico quien, en *Principios de una Ciencia Nueva*, expone la nueva visión de la historia como ámbito de desarrollo de la conciencia humana donde los hombres crean su propia humanidad. Vico concibe que el hombre puede conocer lo que ha realizado y conocerse a sí mismo comprendiéndose como historia. Daniel Brauer se ocupa de *La filosofía idealista de la historia*. Dado que la concepción del devenir histórico es el marco del idealismo alemán, Brauer estudia a Herder, Kant y Hegel. De su exposición emerge la fuerza de un Herder: frente a una razón ilustrada cuyo origen pretendía asentarse en la autonomía del *cogito* cartesiano, Herder hace ver el enraizamiento del individuo en la tradición, en la comunidad y en el lenguaje. A Kant, Herder le resultaba un tanto vaporoso de ahí su propia oferta que Brauer rastrea en sus escritos más significativos al respecto. Para Hegel, finalmente, lo que da sentido al acontecer histórico es el progresivo descubrimiento por el hombre de su propia libertad. Tal descubrimiento suele escapar a la conciencia individual pero no a la «astucia de la razón» que es capaz de encaminar a la historia hasta su fin. *La filosofía postidealista (materialista) de la historia*, de Eduardo Vásquez es una exposición de la filosofía marxista de la historia que el autor desarrolla a partir de Hegel. Si en Hegel el sujeto histórico es el concepto, él es el que hace la historia: los hombres no saben lo que la historia realiza, no conocen el sentido de la historia. Pues bien, Marx quiso convertir a los hombres en seres capaces de dominar las fuerzas económicas y las relaciones sociales consiguientes. Fue una gran apuesta teórica y práctica, de ahí que lo que después sucedió deba interesar a la teoría, una teoría cuyo rigor el autor subraya.

*Historia e historicidad en el existencialismo y la hermenéutica*, de Félix Duque, tiene como base de referencia el pensamiento de Heidegger para quien la verdad del ser es histórica, claro que no en el sentido de que aquélla acontezca en el tiempo sino que «hace tiempo». La historicidad es asumir la situación concreta desde la facticidad y la mortalidad.

No podía faltar en este volumen un espacio dedicado a la concepción orteguiana de la historia. A ello se refiere *La razón histórica en Ortega y Gasset*, de Pedro Cerezo. Para Ortega la historia, esto es, el cambio, el tiempo y la facticidad, lejos del ser un obstáculo, como quiere el racionalismo, es el modo de nuestra participación en la verdad. Ortega opone su «razón histórica» a la «razón foránea» propia de aquellos sistemas que quieren imponer su verdad —abstracta o descarnada— a la vida de la historia. Y es que «para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia», dice Ortega, como queriendo terciar en el debate contemporáneo, sobre ciencia y narración.

En los últimos años hemos asistido a un fuego graneado contra las clásicas filosofías de la historia desde las trincheras del postmodernismo.



Es el tema que presenta Javier Sádaba, *¿El fin de la historia? La crítica de la postmodernidad al concepto de historia como relato*. El autor reconoce en ese fenómeno un síntoma del malestar o del fracaso de la razón moderna, convertida en poder. Pero es una oferta contradictoria, pues se contenta con la denuncia, renunciando, sin embargo, a las posibilidades de transformación de esta historia fracasada.

La parte correspondiente a cuestiones específicas que plantea el conocimiento de la historia se inaugura con el escrito de Corina Yturbe, titulado *El conocimiento histórico*. Ahí se ve cómo la filosofía de la historia se mueve dentro de la parábola que va de la aspiración a dar rigor científico a la investigación histórica hasta la recuperación de la narración como tarea esencial del historiador. Los términos de «comprensión-explicación-narración» se convierten en la tarea fundamental de este apartado. Así Oscar Cornblit se centra en *Las concepciones de Hempel y von Wright de la explicación en historia*. Si Hempel se rebela contra la distinción entre ciencias nomotéticas y ciencias ideográficas, en que se había fundamentado la distinción clásica entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, von Wright sale directamente al encuentro de la posición de Hempel, separando la explicación en las ciencias naturales de la explicación en las ciencias sociales, dado que en este último caso la comprensión es fundamental. *El narrativismo*, de Manuel Cruz, señala los límites del conocimiento científico, apostando por la narración como acción del sujeto narrador. La narración es el procedimiento que intenta captar esa realidad cargada de sentido en que los sujetos habitan. Para la faena del sentido los procedimientos científicos, especializados en preguntas sobre la verdad y falsedad, sirven de poco. También para Benjamin el sentido está allende el concepto y, por tanto, inaccesible al conocimiento científico. Es el relato lo que nos pone en contacto con la realidad oculta que permite la novedad hoy. Esa realidad oculta es la historia de los vencidos, el pasado irredento que clama por su actualización. Benjamin vuelve al centro de la filosofía de la historia, a la pregunta por el sentido del sinsentido, a la pregunta por el lugar del hombre en su destino. De eso se ocupa quien esto suscribe en *El tiempo como interrupción de la historia*.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ferry, L. (1991), *Filosofía política. El sistema de las filosofías de la historia*, FCE, México.  
 Kant, I. (1987), *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Tecnos, Madrid, introd. R. Rodríguez Aramayo y v.e. C. Roldán y R. Rodríguez Aramayo.  
 Mate, M.-R. (1991), *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona.  
 Schnädelbach, H. (1974), *Geschichtsphilosophie nach Hegel. Probleme* Karl Albert, München.  
 White, H. (1992), *El conjunto de la forma. Narrativa, discursos y representación histórica*, Paidós, Barcelona.