

ESTUDIOS ALEMANES

Colección dirigida por
Ernesto Garzón Valdés y Rafael Gutiérrez Girardot

B2948
825

Herbert Schnädelbach

LA FILOSOFIA
DE LA HISTORIA
DESPUES DE HEGEL

El problema del historicismo

Versión castellana de Ernesto Garzón Valdés



ALFA

Buenos Aires

Título del original:
Geschichtsphilosophie nach Hegel
Die Probleme des Historismus.

Versión castellana de
Ernesto Garzón Valdés

© 1974 Verlag Karl Alber, Friburgo-Munich.
© 1980 Editorial Alfa.
Luis Porcel, editor
Avenida de Roma, 101
Barcelona-29

Impreso en España por
Gráficas Diamante.

Realización técnica:
Victor Claudín.

ISBN: 84-85321-29-7
Depósito Legal: B. 10744-1980

Primera edición en castellano: marzo 1980.

INTRODUCCION

§ 1. *La filosofía de la historia después de Hegel*

La expresión «filosofía de la historia después de Hegel» puede ser entendida de tres maneras diferentes. Primero, en un sentido puramente cronológico: en este caso, indicaría la totalidad de las posiciones y debates histórico-filosóficos que, históricamente, son posteriores a Hegel. Segundo, con esta expresión podría hacerse una referencia más precisa a aquellas teorías que se distinguen de las filosofías de la historia que cronológicamente están situadas después de Hegel, por el hecho de que se encuentra bajo la influencia de Hegel y en sus puntos más importantes adoptan una posición positiva o crítica con respecto al sistema hegeliano. Por último, «filosofía de la historia después de Hegel» podría designar sólo una situación teórica: es decir, aquella que resulta cuando la sistemática de la historia de tipo hegeliano pierde su plausibilidad y obligatoriedad y se plantea la cuestión acerca si es o no posible un análisis filosófico de la historia.

Es obvio que, en una monografía, es imposible considerar la filosofía de la historia después de Hegel en el primer sentido puramente cronológico. Esto vale también aún cuando se

prescinda de la razón trivial de esta imposibilidad: como la historia de filosofía de la historia no ha concluido, ningún contemporáneo puede aprehenderla íntegramente en su tramo posthegeliano ya que a él pertenece, desde luego, todo el futuro. La consideración puramente cronológica no ofrece un objeto identificable de investigación; permite las delimitaciones más arbitrarias y confusas, que sólo pueden ser evitadas si uno ya cuenta con puntos de vista concretos para la selección de lo que se ha de investigar. La segunda propuesta acerca de cómo ha de entenderse la expresión «filosofía de la historia después de Hegel» formula como criterio de selección una característica, tomada de la historia de las ideas, que deben poseer aquellas teorías que han de ser tematizadas. Pero aquí se plantea de inmediato el problema de la completitud o, por lo menos, de los límites del objeto de la investigación así caracterizado. Debido a la extraordinariamente amplia, y a menudo indirecta, influencia del sistema de Hegel en las filosofías de la historia del pasado reciente y recientísimo, todo intento de definir con esta categoría de la historia de las ideas la temática de una monografía más o menos legible, está condenado al fracaso. Por esta razón, se habrá de partir aquí del tercer significado de la expresión «filosofía de la historia después de Hegel». Esta decisión se basa no sólo en razones de practicabilidad: nuestro interés primordial no se centra en la historia de las ideas. La filosofía se distingue de la mera historia de las ideas, entre otras cosas, por el hecho de que se preocupa por la aclaración y solución de problemas *teóricos*, cosa que, desde luego, muy pocas veces es posible si no se toma en cuenta la dimensión histórica.

Así pues, en lo que sigue, la «filosofía de la historia después de Hegel» habrá de ser entendida como la filosofía de la historia en la situación teórica que, desde el punto de vista histórico-filosófico, fuera producida por el derrumbe de los grandes sistemas idealistas (especialmente del hegeliano) y, des-

de el punto de vista científico, por la aparición y la influencia del historicismo. Aunque es innegable que la aparición del historicismo contribuyó también al descrédito de la especulación idealista en la filosofía, el sostener que estas dos importantes líneas genéticas son, en gran medida, recíprocamente independientes no significa una simplificación tosca de las relaciones genéticas de aquella situación teórica. Al menos, desde el punto de vista metódico, parece ser aconsejable un procedimiento de este tipo. Por ello, hemos de considerar, en primer lugar, la situación del problema tal como se presentara después que el idealismo alemán —personificado en Hegel— se retirara de la filosofía de la historia, y esbozar el conjunto de posiciones que suelen ser resumidas bajo la expresión «historicismo», a fin de poder comprender por qué y en qué sentido los problemas de la filosofía de la historia después de Hegel son, al mismo tiempo, problemas del historicismo, en un doble sentido del genitivo: problemas que el historicismo ha planteado a los filósofos de la historia y problemas en los que está envuelto el historicismo mismo como posición.

a) *Escepticismo histórico-filosófico*

La situación de la filosofía de la historia después de Hegel está caracterizada, por lo pronto, por un profundo *escepticismo* que, la mayoría de las veces, se articula bajo la forma de objeciones y dudas críticas en contra del gran proyecto sistemático de Hegel de presentar una «filosofía de la historia universal», pero que, en verdad, se centra en la posibilidad de una consideración filosófica de la historia. A qué se refiere *objetivamente* este escepticismo puede ilustrarse claramente con la versión que Kant presenta de los problemas fundamentales de la filosofía de la historia en su escrito «*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*»: «Co-

mo los hombres en sus esfuerzos y afanes no proceden, en general, de una manera puramente instintiva como los animales y tampoco, como ciudadanos racionales del mundo, de acuerdo con un plan acordado, no parece posible una historia planificada de ellos (como de los castores o de las abejas)... No es ésta ninguna otra información para el filósofo como sea que, dado que en los hombres y en sus juegos en general no puede presuponer una *propia intención* racional, debe intentar descubrir una *intención natural* en esta disparatada marcha de las cosas humanas; a partir de ella sería posible, con respecto a creaturas que proceden sin ningún plan propio, trazar una historia de acuerdo con un determinado plan de la naturaleza. Queremos ver si podemos obtener un hilo conductor de una historia de este tipo; y queremos luego dejar librado a la naturaleza el que produzca un hombre que sea capaz de concebirla de esta manera. Así, por ejemplo, ya ha producido un Kepler que sometió, de manera inesperada, las órbitas excentricas de los planetas a determinadas reglas; y un Newton que explicó estas leyes a partir de una causa natural general.» (1.121,34). El problema con el que se ven confrontados los filósofos con respecto a la historia no consiste primariamente, según Kant, en la constatabilidad de hechos históricos particulares, sino en su *sistematización* en una unidad, en aquello que en singular llamamos «la historia». El hecho de que en Kant este singular suela ir acompañado del predicado «planificada» indica un presupuesto que define ya el enfoque de Kant con respecto a la historia misma: la tesis de que los hombres, en la historia de su especie, no proceden ni meramente guiados por sus instintos ni como «ciudadanos racionales del mundo». Según Kant, lo que distingue a los hombres de los castores y de las abejas es que actúan planificadamente, es decir, que pueden *actuar*; pero no actúan «como ciudadanos racionales del mundo», o sea, no existe ninguna acción del hombre que, «en general», sea realizada de acuerdo con un

plan «acordado», es decir, que no se base en una mera programación natural. La premisa antropológica de Kant que, en principio, confiere a los hombres la capacidad de proceder planificadamente, trae como consecuencia, en su opinión, que el objeto de la historia —en tanto historia del hombre y no mera historia de la naturaleza— sea el *actuar humano*. Pero la unidad de este objeto de la historia estaría sólo garantizada si existiera un actuar racional, propio de ciudadanos del mundo, de acuerdo con un plan acordado; y a ello se opone la evidencia de la experiencia histórica. El objeto de la historia no es un sistema del tipo «acción de acuerdo con un plan». Como, según Kant, por razones antropológicas, tampoco es posible una sistematización de las experiencias históricas de acuerdo con el modelo de las ciencias naturales, el problema fundamental de la filosofía de la historia se plantea bajo la forma de la siguiente pregunta: ¿Cómo es posible sistematizar la historia si no se puede recurrir ni a la casualidad natural ni a la lógica teleológica de la acción, como hilos conductores de esta sistematización?

Según Kant, este problema se plantea bajo un doble aspecto: por una parte, como el problema del *hilo conductor* de una historia planificada del género humano que habría que encontrar en el mundo objetivo de las experiencias históricas mismas y, por otra, cómo la tarea de la *redacción* de la historia de acuerdo con un hilo conductor de este tipo. El problema de la sistematización, en tanto problema central de la filosofía de la historia, se refiere en Kant tanto a los acontecimientos en la historia como a su presentación. Kant sigue con esto implícitamente el doble sentido de la palabra «historia», que se refiere tanto a lo sucedido en el pasado como al informe acerca de estos hechos pasados: *res gestae* y *verum gestarum memoria*. Por lo tanto, quien se pregunte acerca de la posibilidad de una sistematización de la historia tiene que tener en cuenta simultáneamente, la problemática de la unidad del objeto «his-

toria» y la consistencia de la exposición de este objeto, a la que igualmente llamamos «historia».

Lo hasta aquí dicho debe ser completado con dos observaciones. Por lo pronto, en Kant no parece ser muy clara la distinción entre filosofía de la historia y ciencia de la historia. Podría objetarse que la cuestión acerca del todo de la historia no es un problema histórico-filosófico porque sólo se diferencia de las cuestiones del historiador cuantitativa y no cualitativamente. Brevemente puede mostrarse que esto no es correcto. El todo de la historia en sentido *cuantitativo* sería la totalidad de todos los acontecimientos históricos. Pero este concepto de totalidad no corresponde a lo que los historiadores pueden lograr: por una parte, en virtud de la incompletitud de la tradición, por otra, debido a la apertura de la historia con respecto al futuro, en virtud de la cual cada día pueden producirse nuevos acontecimientos «históricos». Así pues, el todo de la historia, en el sentido de una completitud de acontecimientos y de datos, es simplemente una idea y, por lo tanto, no puede ser objeto de una consideración científica por parte del historiador. Al mismo tiempo puede mostrarse que este concepto es, en sí mismo, absurdo (cfr. 10.2, especialmente VII). Por el contrario, la cuestión acerca del todo de la historia en sentido *cualitativo* surge cuando se intenta establecer *conexiones* entre las informaciones históricas particulares, a veces muy dispares. En contra de una opinión muy difundida según la cual los historiadores sólo tendrían que exponer lo que ya ha sido, ellos mismos consideran que su tarea más importante e interesante consiste en mostrar estas conexiones y en sostenerlas con argumentos científicos. La cuestión totalizante acerca del todo se presenta cuando uno trata de descubrir cuál es el contexto de todas estas conexiones que el historiador comprueba. Esta cuestión no es arbitraria pues el interés en las conexiones no queda satisfecho mientras nos enfrentemos tan sólo con contextos particulares sin vincula-

ción entre ellos. El interés en la historia universal en singular es sólo una consecuencia lógica de la búsqueda consecuente de conexiones y queda sólo satisfecho cuando el conjunto de los datos históricos son colocados en *un* contexto sistemático al que llamamos «historia universal». También la «historia universal» parece ser, por lo pronto, sólo un aumento cuantitativo de la labor de sistematización que realizan diariamente los historiadores. Pero el aumento cuantitativo tropieza con el carácter empírico-científico de la praxis de los historiadores: las conexiones que se establezcan tienen no sólo que ser postuladas sino también demostradas empíricamente. Sin embargo, el material histórico no proporciona ninguna base empírica para el contexto «historia universal»; ya Kant dice acerca de los hombres en tanto actores históricos: «Uno no puede dejar de sentir una cierta indignación cuando ve representadas en el gran escenario del mundo sus acciones y omisiones; y lo que de vez en cuando en algunos individuos parece sabiduría, al final, tomado como un todo, se presenta como algo tejido por la locura, por la arrogancia infantil, a menudo, por la maldad infantil y el afán de destrucción: al final, uno no sabe ya qué pensar acerca de nuestra especie que tan convencida está de sus ventajas y méritos.» (1.121,32). El todo de la historia como historia universal, es decir, como contexto de todos los contextos particulares, no constituye un objeto de una historiografía empírico-científica, porque la experiencia muestra que los hombres, en tanto actores de la historia, no actúan de una manera conectada, de forma tal que ello pudiera dar origen a *un* contexto de acción permanente, a *un* todo cualitativo de la historia. Por esta razón, la cuestión acerca de *dónde* se vinculan y conectan todos los detalles constatables de la historia posee carácter especulativo para el historiador profesional y tiene que ser considerada por él como una cuestión típica de los filósofos de la historia.

La segunda observación se refiere al aspecto doble del pro-

blema de la sistematización de la historia que resulta, independientemente de la exposición de Kant, del sentido doble de «historia». Este doble sentido trae como consecuencia que uno tenga que preguntarse acerca del contexto de la *res gestae* y acerca del contexto de las *rerum gestarum memoria* y sus condiciones: ¿Se basa la conexión de nuestra memoria histórica, la unidad de nuestro saber histórico, en el hecho de que los acontecimientos sabidos constituyen ellos mismos un sistema, o no es más bien nuestra memoria y la tradición las que ordenan el caos de las informaciones acerca de lo pasado, de una manera tal que creemos que podemos hablar de un objeto «historia»? La expresión «creación de una conexión o contexto» —que, como hemos visto designa una importante actividad del historiador— es igualmente ambigua: ¿significa «creación» lo mismo que «mostración», de manera tal que la conexión de los acontecimientos ya existe de antemano y sólo necesita ser descubierta, o somos nosotros, en tanto historiadores, los que creamos estos contextos en el sentido de «producción»? Aquí se ve claramente que el problema de la sistematización no puede ser trasladado por los historiadores a los filósofos con el argumento de que solo se refiere al todo de la historia. También en el caso de los contextos históricos particulares cabe preguntar: ¿qué significa «creación de un contexto»?

¿En dónde están conectados estos acontecimientos? Que no es posible responder a esta pregunta haciendo referencia a los acontecimientos mismos lo muestra el hecho de que los mismos acontecimientos históricos pueden ser colocados en contextos muy diferentes, siguiendo los mismos métodos empíricos reconocidos; todo esto depende de determinados presupuestos generales acerca de la conexión entre los acontecimientos históricos. No es lo mismo presentar la historia de la Primera Guerra Mundial como resultado de acciones individuales de los «grandes hombres», o como parte de la «histo-

ria de la lucha de clases» (Marx) o como un conjunto de operaciones militares. Frente a la afirmación de que sólo existe una conexión verdadera de los acontecimientos que estaría dada por ellos mismos es siempre plausible adoptar una actitud escéptica y calificar a aquella afirmación de *dogmática*. Toda exposición histórica de contextos incluye siempre una concepción —tácita o explícita, a través de afirmaciones o suposiciones— de aquéllo en que consiste la conexión de los acontecimientos, del material mismo que se analiza. Naturalmente, una historiografía científica tratará de diferenciarse del dogmatismo y de la producción arbitraria de secuencias de acontecimientos, señalando que su creación de contextos está controlada por el material mismo de información: son precisamente estos problemas de control los que provocan y condicionan los debates entre los historiadores. Pero la concepción previa acerca de las condiciones que deben ser satisfechas a fin de que la historia en tanto tal —aunque sea parcial— pueda ser entendida como un contexto de acontecimientos, es un tema de la filosofía, si es que se está de acuerdo en que la tarea de los filósofos consiste en investigar los presupuestos y fundamentos de las ciencias. Precisamente porque la sistematización de las informaciones históricas, también en el caso parcial de la historiografía empírica, no se realiza sin presupuesto alguno, todo historiador que lleva a cabo una sistematización adopta una posición histórico-filosófica, aún cuando no la explicita filosofando. La afirmación de que la historia es la secuencia de los actos de los «grandes hombres» o la historia de las luchas de clases, no puede ser nunca confirmada o refutada de una manera puramente histórico-empírica; es una manera de presentar contextualmente el material histórico. El material mismo no nos prescribe la forma de su presentación de una manera completa ya que para que pudiéramos saber cuál es la forma correcta de presentación del contexto tendríamos que conocer el verdadero contexto: pero precisamente de

lo que se trata es del verdadero contexto y hasta podríamos prescindir de su presentación si ya nos fuera conocido. Por esta razón, el control empírico de las diversas formas de presentación y de sistematización de las informaciones históricas es sólo posible siempre de una manera parcial y obviamente es necesario recurrir a otros argumentos para poder decidir acerca de aquéllas.

Con esta segunda observación estamos ya en condiciones de introducir una distinción terminológica que es importante para la forma de presentación de la filosofía de la historia después de Hegel, que aquí se ha elegido. Se trata de la distinción entre filosofía de la historia *dogmática* y *crítica*. Siguiendo la terminología de Kant, diremos que una filosofía de la historia es dogmática cuando fundamenta la unidad de la *rerum gestarum memoria* en la de la *res gestae*, es decir, cuando considera que la posibilidad de sistematización de la historia está garantizada por las condiciones objetivas del material histórico mismo. La expresión «dogmática» no tiene una connotación moralmente peyorativa, sino que es entendida en un sentido epistémico: si una convicción puede ser atacada con argumentos escépticos sin que pueda ser suficientemente defendida con argumentos, decimos que es una mera opinión (*δόξα*); en este sentido, la posición histórico-filosófica mencionada en primer término es dogmática. En cambio, una filosofía de la historia es crítica cuando parte de aquellas objeciones escépticas e investiga hasta que punto y en qué sentido la impresión de que existen contextos históricos de acontecimientos depende de nuestra manera de concebir la historia. La filosofía crítica de la historia busca pues las condiciones de la posibilidad de sistematización de la *res gestae* en el ámbito de la *rerum gestarum memoria* y, si no quiere quedarse en un mero relativismo según el cual las cosas son vistas de ésta o aquella manera pero podrían serlo de otra, se le plantea la difícil tarea

de fundamentar la validez científica y la referencia objetiva de las sistematizaciones históricas.

La exposición kantiana del problema de la posibilidad de sistematizar la historia (en el doble sentido explicitado), en tanto problema central de la filosofía de la historia, no debe ocultar el hecho de la oposición «dogmática-crítica» no se refiere únicamente al problema de la sistematización sino también al de la exposición misma de los acontecimientos históricos particulares. Aquí cabe preguntarse si la forma cómo un acontecimiento es visto está también totalmente determinada por el acontecimiento mismo o si éste está primordialmente condicionado por nuestra perspectiva. Por lo que respecta al problema que habrá que exponer aquí de una filosofía de la historia después de Hegel, históricamente el *problema de la sistematización* estuvo antes en primer plano; habrá que mostrar que la lógica de este problema conduce al de la *conceptualización* de los distintos acontecimientos históricos particulares: éste fue el camino que, después de Hegel, tomó también el desarrollo de este problema desde el punto de vista histórico.

A fin de poder aclarar por qué la filosofía de la historia después de Hegel estuvo caracterizada primariamente por el escepticismo frente a la posibilidad de las sistematizaciones históricas, es necesario esbozar la forma como Kant y Hegel mismos se enfrentaron con aquellos argumentos escépticos (que históricamente son más antiguos); sólo entonces podrá verse con claridad por qué después de Hegel estos argumentos lograron imponerse nuevamente. En tanto filósofos de la historia, ambos parten del hecho de que el material histórico mismo no ofrece fundamento suficiente para su sistematización y que la cuestión acerca de un contexto completo de los acontecimientos históricos sólo puede ser respondida recurriendo a una *teoría filosófica de base*.

Como hemos visto, Kant parte de la suposición de que los acontecimientos históricos que hay que sistematizar son *accio-*

nes: porque en tanto acciones no se realizan de una manera «puramente instintiva», queda excluida por insuficiente una sistematización causal de la historia. Tampoco es siempre posible una sistematización teleológica de acuerdo con los puntos de vista de la «intención» del «plan», del «objetivo» (de las acciones), porque las acciones históricas no poseen un telos común que hubiera sido acordado por los hombres. (Aquí se ve claramente que la forma específica del problema de la sistematización depende, ante todo, de cómo se *conceptualice* la historia: concebir a los acontecimientos históricos como acciones significa presuponer una tesis antropológica acerca de las condiciones generales del comportamiento humano, que precede y condiciona esencialmente el material histórico.) Como salida queda tan sólo una sistematización *objetivo-teleológica*, es decir, la explicación del contexto de los acontecimientos a partir de un objetivo último determinante, independiente de las intenciones subjetivas de los hombres. El modelo tradicional más rico de una sistematización de este tipo es el de la historia universal como *historia de la Redención*, según el cual todos los acontecimientos históricos están al servicio, en última instancia de un objetivo impuesto por una voluntad omnipotente y buena. (Con respecto al desarrollo y transformación histórica de este modelo, cfr. 0.07.) En el siglo de la Ilustración, Kant sigue este modelo bajo una forma secularizada y se pregunta por una *intención de la naturaleza* en la «disparatada marcha de las cosas humanas», es decir, por un fin objetivo, dado naturalmente de antemano, que siguen los hombres que actúan, de una manera inconsciente y no intencional. No es posible llevar a cabo aquí una exposición de la filosofía de la historia de Kant; para nuestro problema importa sólo mostrar cómo Kant introduce la forma de sistematización teleológica: como una mera hipótesis (*ὑπόθεσις*) es decir, como un presupuesto *metódico* que nos permite organizar nuestras experiencias históricas. Así, con respecto al principio «Todas las disposicio-

nes naturales de una creatura están destinadas a ser desarrolladas total y teleológicamente», Kant afirma: «si dejamos de lado ese principio, ya no nos encontramos con una naturaleza sujeta a leyes, sino con una naturaleza que juega sin objetivo alguno; y la desesperante casualidad aparece en lugar del hilo conductor de la razón.» (1.121,35). Este argumento no es una demostración de la corrección de aquel principio sino una referencia a las consecuencias con las que hay que contar si no se lo acepta como *principio*, como hilo conductor de la razón. De la crítica kantiana a la razón se sigue, en general, que Kant no puede excluir la posibilidad de que la «desesperante casualidad» sea la que tenga la última palabra con respecto a la historia universal. Por ello, la reflexión teleológica tampoco conduce a una sistematización objetiva y científicamente válida de la historia sino sólo a la «idea de una historia según la intención de un ciudadano del mundo» cuya importancia, en verdad, reside en el campo de la filosofía *práctica*: como hilo conductor de un actuar histórico del género humano determinado por la razón (cfr. el «Noveno principio» en 1.121).

La teoría de base para la sistematización histórica que Kant introduce sólo de manera hipotético-reflexiva y —medida de acuerdo con las pautas de la crítica de la razón— no científicamente, es reemplazada en Hegel por una teleología absoluta de la razón, postulada como un presupuesto filosóficamente demostrable. «La única idea que ella (la filosofía de la historia universal, H. S.) trae consigo es... la idea simple de la razón, de que la razón domina el mundo, de que, por lo tanto, también en la historia universal se ha procedido racionalmente. Este convencimiento e intelección es un *presupuesto* para considerar la historia en tanto tal. En la filosofía misma no constituye ningún presupuesto; en ella, a través del conocimiento especulativo se *demuestra* que la razón... es la *substancia*, como el *poder infinito*, es ella misma, la *materia infinita* de toda

la vida natural y espiritual, como la *forma infinita* es la actividad de éste su contenido.» (1.161, 28). Esto vale también, sobre todo, con respecto a la historia universal: «Que en los acontecimientos de los pueblos la dominación es un fin último, que la razón está en la historia universal —no la razón de un sujeto determinado, sino la razón divina, absoluta—, es una verdad que presuponemos; su demostración es el tratamiento de la historia universal misma; es la imagen y la acción de la razón. Pero más bien la demostración propiamente dicha reside en el conocimiento de la razón misma; en la historia universal tan sólo se presenta.» (29) Pero el lugar del conocimiento de la razón absoluta es, según Hegel, la «ciencia de la lógica», que es considerada como unidad intencionada de la lógica, teoría del conocimiento y metafísica como teoría base de todo conocimiento racional y en donde, en última instancia, hay que proporcionar la demostración de que la razón gobierna el mundo y, por lo tanto, la historia universal.

Cuando una teoría filosófica de base de tipo hegeliano pierde su credibilidad, necesariamente se plantea de nuevo, desde el punto de vista histórico-filosófico, aquella situación de escepticismo general, a la que Kant pudo responder únicamente con un procedimiento de sistematización hipotético-reflexivo. Pero, en este caso, también impera el escepticismo frente a una sistematización filosófica de este tipo. De la situación esceptica de la filosofía de la historia después de Hegel, condicionada por lo puramente casual-histórico-filosófico, habría de surgir un escepticismo teórico-general cuando se dieran las razones de por qué, a partir de Hegel no podía aparecer ninguna sistematización filosófica adecuada como teoría de base para la sistematización histórica. A más de las filosóficas, se trata aquí de razones sobre todo de tipo histórico-científico, resultado del surgimiento del *historicismo*.

b) «Historicismo»

La expresión «historicismo» es uno de esos «ismos» que no sólo identifican, sino también denuncian una posición; es difícil imaginar que alguien se designe a sí mismo como historicista. La razón de ello ha de ser buscada en el momento histórico de la aparición de esta expresión, a comienzos del siglo xx. El contexto de su utilización está determinado por la necesidad de distanciarse críticamente del siglo xix, que siempre es llamado, con intención polémica, el siglo del historicismo. Sobre todo en la época de la Primera Guerra Mundial y poco después de ella, se articula a menudo esta crítica en la tesis de que el historicismo, en tanto forma espiritual dominante durante el siglo xix, se encuentra en crisis y, por lo tanto, debe ser superado. Pero cuando uno pregunta *qué* es lo que está en crisis y hay que superar, se plantea, desde luego, una dificultad: al igual que lo que sucede con la mayoría de los «ismos», es difícil identificación inequívoca de las posiciones por medio de la expresión historicismo, porque la expresión misma no es unívoca. Con algunas simplificaciones, cabe distinguir, por lo menos, tres significados fundamentales (siguiendo a 1.23). En primer lugar, puede entenderse, por historicismo (que en adelante será llamado «historicismo₁») una determinada *praxis de la ciencia*, es decir, un complejo de convenciones y normas de acuerdo con las cuales se lleva a cabo el tratamiento científico de la historia. Esta *praxis* es equiparada por la mayoría de los críticos del historicismo₁ con el comportamiento *factico* de gran parte de los historiadores a partir de la segunda mitad del siglo xix. Sin embargo, esta equiparación es problemática ya que no tiene en cuenta que en el análisis de la expresión «historicismo» sólo se puede tratar de la indicación *tipológica* de una característica y no de una descripción empírica de lo real; pues ya hay que presuponer un determinado significado de «historicismo» para poder carac-

terizar a un cierto comportamiento científico como historicista y este significado está determinado, por lo pronto, por el uso del lenguaje. Los críticos del tipo de «historicismo₁» le reprochan practicar la historia sólo en aras de sí misma, adoptar una actitud puramente contemplativa frente a las informaciones históricas sin interés en referirlas de manera sistematizante a la vida actual y limitarse a coleccionar y amontonar sus problemas. En realidad, el historicista₁ deja de lado esta referencia a la vida actual por considerarla no científica, por ser un «pensamiento no histórico» y perjudicar la objetividad científica. En esta caracterización tipológica, ha sido criticado, sobre todo, el historicismo de Nietzsche en su segunda «Consideración anacrónica» (cfr. infra 4), sin desde luego utilizar la palabra «historicismo». Resumiendo (y utilizando otro «ismo») podría definirse al *historicismo₁* como el *positivismo práctico de las ciencias del espíritu en la investigación histórica*, es decir, como una actitud que se atiene exclusivamente a lo positivamente dado y que desconfía de todo lo que, por vía de interpretación, va más allá de él.

En otro uso, la palabra «historicismo» (en adelante, «historicismo₂») designa una *forma de pensamiento* que puede ser muy bien caracterizada como la opuesta al «pensamiento sistemático». Invocando la variabilidad y relatividad históricas de todos los conceptos y normas, se niega a reconocer una sistemática universal y atemporalmente válida en la interpretación científica o filosófica del mundo. En este sentido, «historicismo₂» es una posición *filosófica* que está dispuesta a concebir la validez de los conceptos y las normas mismas sólo como algo históricamente dado: sostiene un total *relativismo* histórico en el ámbito del conocimiento y de la moral. De acuerdo con esta posición, las palabras «verdad» o «valor ético» significan cosas diferentes en las distintas situaciones históricas y como esto también vale con respecto a lo que uno mismo considera como «verdadero» o como «ético», esta posición puede trans-

formarse en un *escepticismo* o *agnosticismo* general con respecto a la historia. Bajo esta forma, el historicismo condicionó la polémica filosófica en los años alrededor de la Primera Guerra Mundial; lo que se trataba de superar entonces era aquel relativismo que se había ido formando históricamente y que había provocado una situación de desorientación práctica.

En esta caracterización tipológica del «historicismo₂» es importante no perder de vista su conexión con el «historicismo₁». Pues si todos los conceptos y normas mismas son sólo datos históricos constituyen un *prius* fáctico y, por lo tanto, no pueden ser referidos a lo conceptual y lo normativo, que sólo son concebibles en el pensamiento. Lo histórico aparece como fundamentalmente diferente y, en principio, como de igual valor. (Cfr. 1.291, 52). La facticidad histórica en su diversidad y modificabilidad es pues no sólo la base de todos los conceptos y normas, sino también de la *elaboración conceptual* de las informaciones históricas, ya que es imposible que en ellos aparezca ejemplarmente algo universal y suprahistórico —leyes, fines, valores—; todo intento de sistematización histórica, que no pretenda ser pura especulación, queda ligado a aquella base de datos. Esta estricta vinculación dificulta también todo intento de hacer valer en el historicismo puntos de vista *epistémicos*; hay aquí una tendencia al dogmatismo de lo dado: los hechos son lo primero y nuestra conceptualización tiene que guiarse por ellos. Así pues, el historicismo₂ se presenta como la justificación filosófica del historicismo₁ y podría ser llamado *positivismo* de las ciencias del espíritu, en el sentido de una posición *filosófica*. Como es de esperar, en el contexto filosófico, los problemas del historicismo₂ se encuentran en primer plano. Resta señalar que el historicismo₂ debe ser considerado como muy próximo a aquéllo que en la filosofía suele criticarse como *psicologismo* o *sociologismo*, es decir, la reducción de toda pretensión de validez universal —por ejemplo juicios lógicos, morales o estéticos— a hechos que

constata la psicología o la sociología. El historicismo₂ sostiene una tesis *reduccionista* similar, sólo que aquí la base de reducción es el concepto propiamente dicho de aquéllo que, según el método histórico-científico, «es el caso».

En un tercer uso («historicismo₃») la palabra «historicismo» no es usada con intención polémica; podría hasta decirse que tiene un sentido positivo. Así, por ejemplo, Ernst Troeltsch (en 7.41) utiliza esta palabra para la caracterización del proceso de la «historización fundamental de todo nuestro pensamiento acerca del hombre, su cultura y sus valores» (102) y lo opone al *naturalismo* como la forma de pensamiento que se ha liberado de la explicación metafísica de la naturaleza, que trata de explicar la naturaleza por sí misma y que sólo admite modelos matemáticos y el examen empírico. Según Troeltsch, historicismo y naturalismo son «las dos grandes creaciones científicas del mundo moderno» (104) y limita la utilización crítica de los dos conceptos a la exégesis que a veces puedan haber condicionado estas dos creaciones de la ciencia. Karl Mannheim va aún más lejos y llama al historicismo la «concepción del mundo» de la actualidad (en 1.24), es decir, la forma de interpretación que subyace a todas nuestra comprensión del mundo. Sobre todo Friedrich Meinecke celebró al historicismo como una revolución del pensamiento debida al Romanticismo alemán, como un movimiento en contra de la Ilustración francesa y cuya importancia no es menor a la de la Revolución Francesa (cfr. 1.25).

Al uso neutral o positivo de «historicismo» en el sentido del historicismo₃, subyace la idea de que aquí nos encontramos con una interpretación amplia del mundo que, en una primera aproximación, puede ser caracterizada a través de su capacidad para el *pensamiento histórico*, es decir, la capacidad para comprender la dimensión histórica de los fenómenos en un sentido que habrá que precisar aún más. En el ámbito de habla alemana, el historicismo₃ aparece principalmente a fines

del siglo XVIII y comienzos del XIX; desde el punto de vista de la historia de las ideas, esta época está caracterizada por la crítica romántica a la Ilustración, especialmente a la Ilustración del siglo XVIII. Aquí han de bastar algunas observaciones generales al respecto. (Sobre la génesis del historicismo, cfr. 1.25). La base teórica de la crítica de la Ilustración a lo tradicional es la concepción de una *naturaleza humana universal inmodificable*: sirve como criterio para la distinción entre lo natural y lo antinatural en la sociedad humana, entre lo racional y lo irracional en las concepciones del hombre y entre lo legítimo y lo ilegítimo en el ámbito normativo de la moral y la política. La crítica romántica a la Ilustración se centra en su tesis teórica y fue estimulada por el hecho de que los filósofos de la Ilustración —a pesar de casi todos estaban de acuerdo en que los hombres serían felices si vivieran de acuerdo con su naturaleza y las leyes naturales— no estaban de ninguna manera de acuerdo acerca de en qué consistía esta naturaleza universal e inmodificable del hombre: si en la organización física del hombre, en sus características psíquicas o en los condicionamientos que resultan del hecho de ser un ser racional. Esta crítica será esbozada aquí utilizando como ejemplo el problema de la historia.

Si se utiliza el concepto de una naturaleza universal e inmodificable del hombre como base teórica de la consideración de la historia, surge de aquí necesariamente un interés sistemático por la historia. Esta puede ser sólo una colección de ejemplos de la influencia de leyes del comportamiento universal humano que uno estudia con más éxito y (debido a la poca confiabilidad de la tradición) de una manera más controlable, en la psicología o en otras disciplinas afines con ella. Estas ciencias formulan condiciones para el comportamiento humano en general y, por lo tanto, el índice temporal del comportamiento histórico de los hombres no puede abrir cualitativamente ninguna dimensión nueva de los

objetos de la investigación. La Ilustración, al elegir como base de explicación la naturaleza humana universal e inmodificable, sigue el ideal de la ciencia *científico-natural*, es decir, de una remisión de lo modificable y cambiante a lo inmodificable y a sus leyes. Como ha mostrado Ernst Cassirer (en *Die Philosophie der Aufklärung*, Tubinga 1932, especialmente cap. 5) sería una simplificación tosca de la Ilustración negarle sin más el sentido de lo histórico; una objeción de este tipo sería más bien un «slogan» polémico del Romanticismo en su enfrentamiento con la Ilustración. En todos los ensayos histórico-filosóficos de la Ilustración, desde el *Essai sur le moeurs* de Voltaire hasta el *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* de Condorcet, las características de la naturaleza universal humana definen condiciones históricamente inmutables de las transformaciones históricas. El devenir histórico es sólo considerado como la creciente manifestación de aquéllo que el hombre ya siempre es por su propia especie. La influencia de la praxis humana en el proceso de desarrollo de aquella manifestación es evaluada de manera diferente por los distintos autores: en esta medida, aquella teoría ahistórica de las condiciones del actuar histórico de los hombres no es necesariamente determinista, es decir, es una teoría de las condiciones *suficientes* del desarrollo histórico. Precisamente a causa de estas interferencias entre las condiciones naturales y las prácticamente producidas por la acción humana, ya antes que Kant, muchos autores negaban a la historia la nota de científicidad. Sin embargo, lo importante es que la Ilustración no toma en cuenta la posibilidad de un efecto modificador de la historia sobre la naturaleza humana. La estática y la dinámica en la historia siguen distribuidas en la esencia y aparición de la especie «hombre». Es además importante que la idea de progreso, con la que está vinculada la idea de la historia de la Ilustración, es sistemáticamente independiente de este modelo. También un esquema de co-

rrupción de la historia universal, tal como el que polémicamente sostuviera Rousseau en sus escritos de crítica a la civilización, hace uso de este modelo: de otra manera, el requerimiento implícito de tomar como punto de partida al hombre natural y a sus derechos para transformar la situación crítica de la sociedad y de la educación, carecería de objeto. El carácter ahistórico de la esencia «hombre» no es aquí sólo la base de la explicación histórica, sino también de una crítica rica en consecuencias prácticas.

En contra de este esquema iluminista de la consideración de la historia, Möser, pero sobre todo Herder, introducen la idea de la *individualidad histórica*. Niegan que la historia tenga algo que ver con meros ejemplares o formas fenoménicas de la especie inmutable «hombre». Herder, sobre todo, critica un concepto de especie de este tipo aduciendo que, a través de ella, se presenta como real algo que es sólo una mera abstracción. En lugar de la historia como colección de ejemplos de algo ahistórico, aparece en Herder la *historia como secuencia de individualidades inconfundibles*: de «espíritus de pueblos» y de «naciones» que, bajo condiciones determinadas y de una manera siempre única, personifican la especie «hombre» (cfr. 1.111 y ss.). No es posible analizar aquí los problemas que resultan del intento de Herder de conciliar la idea de la univocidad de las individualidades, que constituyen el sujeto histórico, con la unidad del género humano y la idea de un desarrollo permanente. Baste tan sólo señalarlos como problemas. Queda abierta la cuestión de saber qué es lo que impide que la unidad del género se desmembre en los muchos espíritus del pueblo: diferentes naciones no podrían ya concebirse y reconocerse recíprocamente como hombres. Al mismo tiempo, de la idea de individualidad no resulta ningún principio que permita colocar a los individuos históricos en un contexto evolucionista: este contexto sería siempre contingente. Sin embargo, más importante es la *transformación de*

la idea de desarrollo misma que se lleva a cabo como consecuencia de la crítica de Herder. A través de ella aparece, en lugar de la mera manifestación o «desenvolvimiento» de una esencia inmutable de la humanidad, el «desarrollo» en el sentido histórico moderno: desarrollo como transformación, modificación del todo, no sólo de su aspecto exterior y de sus formas fenoménicas. La capacidad de ver lo histórico en su univocidad y en su desarrollo individual conduce a lo que podría llamarse la *historización de la historia* y al abandono del modelo de las ciencias naturales: los fenómenos histórico-cambiantes ya no son reducidos a condiciones inmutables y siempre idénticas.

Que el historicismo emergente que, en su crítica a la Ilustración, formulara la idea de la individualidad histórica y del desarrollo en la forma aquí esbozada, respondía también a un fenómeno político puede verse muy claramente en la importancia que la *Escuela histórica del derecho* (Niebuhr, Savigny y otros, cfr. 1.292) tiene para el historicismo en general. En 1814, Savigny publica un libro con el título «De la vocación de nuestro tiempo para la legislación y la jurisprudencia» en el que polemiza en contra de la introducción de nuevos códigos, en nombre de las peculiaridades locales, individuales e históricas, de las formas de vida. Esta argumentación, que toma y refuerza motivos de Möser, está a menudo dirigida en contra de la recepción del derecho francés después de la dominación napoleónica. La argumentación historicista se convierte, de esta manera, en el fundamento teórico de la Restauración. La Escuela histórica del derecho traslada la crítica romántica a la naturaleza universal del hombre, al *derecho natural*, es decir, a la concepción de que todo individuo humano, tan sólo por el hecho de ser hombre, está dotado de derechos inmutables e inalienables. Pero la teoría de los derechos naturales, en tanto herencia de la Ilustración y de la Revolución Francesa, es la base teórica del derecho napoleónico en contra del cual

se dirigen los ideólogos alemanes de la Restauración. Si uno aplica al derecho natural las figuras conceptuales «individualidad» y «desarrollo», éste se desmembra en una serie de derechos especiales, condicionados temporalmente y cambiantes, que no expresan nada más que el carácter individual de los pueblos. Frente a estos derechos ya no hay ninguna otra instancia de apelación a la cual pueda acudir quien considere que estos derechos son injustos: la tensión entre el derecho natural y el derecho positivo, legislado, es recogida en beneficio de un corpus legal facticamente válido.

Aquí no podemos analizar la cuestión acerca de si, en principio, es posible caracterizar a la posición jusnaturalista como «progresista» y a la historicista como «conservadora» o «reaccionaria». Es posible imaginar casos en los que la invocación de derechos inmutables e inviolables pueda ser tanto una fuente de represión como una argumentación en beneficio de lo transmitido, en el sentido de Savigny. (Cfr. al respecto 0.10) Igualmente existe una conexión no casual entre el historicismo y un determinado tipo del conservadorismo político y social: ella resulta del hecho de que el historicismo ataca las bases de la crítica ilustrada del siglo XVIII mediante esta misma crítica. La Ilustración parte de distinciones fundamentales entre el principio y la realidad, entre lo natural y lo facticamente realizado: lo fundamental y lo natural es accesible, a través de la experiencia, a todo hombre sensato. La confrontación de ambos ámbitos es la figura básica de sus reducciones críticas, que se refieren no sólo a la metafísica y a la religión sino también a las legitimaciones ideológicas de la situación social en el *ancien régime*. Por el contrario, si las distinciones mismas son atacadas y, además, la Ilustración no puede defenderse porque el ataque es realizado con sus propias armas, entonces la tolerancia, y hasta quizás la justificación de lo que es, parece ser una consecuencia inevitable.

Para ilustrar esto volvamos a Herder. En contra del concep-

to abstracto de la especie «hombre», que según él condiciona la imagen de la historia de la Ilustración, aduce que se trata aquí de una abstracción hipostasiada: la experiencia muestra más bien personificaciones siempre individuales de la naturaleza humana; con respecto a ellas la «naturaleza universal del hombre» sería un monstruo metafísico que la Ilustración confunde con la realidad. Herder repite pues una figura básica de la crítica iluminista pero, dándole un giro crítico, la vuelve en contra de la Ilustración. El historicismo₃ emergente formula en contra de la «razón universal del hombre», en cuyo nombre la Ilustración pusiera en tela de juicio toda justificación metafísica de lo históricamente devenido, una sospecha análoga de actitud metafísica. Con respecto al Romanticismo en general pero, sobre todo, con respecto al historicismo₃, puede afirmarse que sería falso denunciar incondicionalmente a ambos movimientos con reacciones irracionistas o como «destrucción de la razón» (Lukács). La sospecha de irracionismo pierde su univocidad si se puede mostrar que el historicismo₃ está en condiciones de identificar rasgos irracionales en el racionalismo de la Ilustración; y ésto, con sus propios medios y pautas. *El historicismo₃ mismo es Ilustración*; en cambio, la indicación de posibles consecuencias conservadoras no es objeción alguna, ya que podría suceder que los argumentos que parecen hablar en favor del conservadorismo sean *verdaderos*. Así pues, lo que la expresión «historicismo₃» significa aquí y en lo que sigue podría ser designado también cabalmente como *Ilustración historicista*.

Por lo que respecta a la posición del historicismo₃ con relación a los dos tipos de historicismo presentados en primer lugar, conviene tener en cuenta la posición de Hegel frente a la Ilustración historicista. En su *Fenomenología del espíritu*, Hegel intenta, por primera vez, llevar a cabo *sistematicamente* una intelección del carácter básicamente histórico del mundo humano, es decir, de acuerdo con las exigencias que hay que

plantear a un análisis filosófico de conceptos, principios y normas. Sobre todo su filosofía del derecho y de la historia pretende armonizar la idea de la razón universal del hombre y del derecho natural con la idea del desarrollo histórico y de la individualidad de las situaciones vitales humanas. El subtítulo de su *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* (1821) reza: «Compendio de derecho natural y de la ciencia del Estado» y su objetivo es una reconciliación de las pretensiones de la Ilustración con la realidad históricas del Estado (cfr. Prólogo); y esto *no* se lleva a cabo en el estilo de Savigny. En esta teoría, de lo que se trata es más bien de hacer justicia tanto a la Ilustración racionalista-absoluta como a la historicista. Este programa hizo que Hegel se volviera sospechoso para ambas partes: tanto para el liberalismo político, que invoca los derechos ahistóricos del individuo, como para los conservadores, que consideran que una teoría racional del derecho pone ya en peligro su autoridad. (cfr. 1.169). La unidad entre lo sistemático y lo histórico, que Hegel pretende haber establecido teóricamente en su filosofía del derecho y de la historia, está basada en un concepto de «razón» y de «espíritu» que es presentado como unidad dialéctica de lo estático y lo dinámico, de sujeto y objeto. Este concepto tiene que posibilitar la sistematización completa del mundo humano histórico. Si, según Hegel, la explicación de un concepto de este tipo ya no es posible en una «ciencia de la lógica» dialéctica, entonces tiene que derrumbarse nuevamente aquella síntesis de la Ilustración racionalista y de la Ilustración historicista, es decir, de la racionalidad abstracta y de la realidad histórica. Las razones de ello no son sólo de carácter histórico-filosófico. Al descrédito del sistema hegeliano contribuyó especialmente su parte de la filosofía de la naturaleza que tenía que parecer atávica y caótica frente a las modernas ciencias naturales que comenzaban a surgir. Aquí tiene sus raíces el dualismo moderno entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. El histori-

cismo se independiza nuevamente a causa del derrumbe del sistema y conduce a las formas de la conciencia histórica que hemos caracterizado tipológicamente más arriba como historicismo₁ e historicismo₂, es decir, a un manejo asistemático de los detalles históricos, sin referencia a las cuestiones de una praxis racional de la vida, y al positivismo en las ciencias del espíritu, en tanto su justificación teórica. Pero también para el historicismo en tanto posición histórico-filosófica es, según Hegel, fundamental el problema de la sistematización pues precisamente los principios ahistórico-abstractos que en la filosofía de la Ilustración posibilitan la sistematización de la historia, son atacados por el historicismo₃ de una manera iluminista. Por ello, después del derrumbe de la síntesis hegeliana, por razones argumentativas, la cuestión acerca de cómo es posible la sistematización de la historia es el problema central de la filosofía de la historia.

c) *Observaciones metodológicas*

Esta monografía se propone aclarar la vigencia permanente de las teorías que aquí se presentan con respecto a la discusión actual de cuestiones histórico-filosóficas. Trata de reforzar la tesis según la cual la comprensibilidad y fecundidad de esta discusión no queda garantizada sin el conocimiento de los debates que condicionaran esencialmente el panorama histórico-filosófico en la segunda mitad del siglo XIX; sostiene que los problemas del historicismo son *nuestros* problemas. Habrá de explicitarse lo que la cita de Kant presentada más arriba tan sólo insinúa; la exposición escéptica del problema de la sistematización termina con la observación: «con lo cual, al final, uno no sabe qué pensar de nuestra especie que tan convencida está de sus ventajas» (1.121,34). El problema central de la posibilidad de sistematización de la historia se refiere

no sólo a la posibilidad de su manejo racional, y con consenso, sino al mismo tiempo a la racionalidad y a la posibilidad de consenso, con respecto a la imagen que los hombres se hacen de sí mismos en tanto sujetos y actores de la historia. Porque esta imagen condiciona de manera inmediata la praxis histórica de los hombres —su motivación y legitimación—, la vinculación que Kant estableciera entre filosofía de la historia y filosofía práctica indica un contexto general que esta monografía quisiera aclarar: la relevancia de los problemas del historicismo y su solución con respecto a la relación entre formación de teorías, autointerpretación y praxis de los hombres en el mundo histórico.

Hay que mencionar aún algunas limitaciones metódicas del ámbito de objetos que aquí habrá de ser considerado. Por lo que respecta a la génesis del historicismo, me he limitado en la Introducción a la presentación de las condiciones histórico-filosóficas e histórico-científicas; esta limitación será mantenida en lo que sigue. Ello no significa que niegue la existencia de otras condiciones (terico-sociales). La tarea del filósofo profesional no puede consistir en tan sólo repetir suposiciones generales y por todos conocidas acerca de estas condiciones, cuando su examen y concreción supera su competencia profesional.¹ Quizás alguna vez esta exposición sea completada críticamente mediante la presentación del material histórico-social que se relaciona con el objeto «historicismo». Por lo demás, nuestro objeto es la problemática filosófica del historicismo, es decir, el concepto propiamente dicho de las cuestiones teóricas y argumentativas que planteara la Ilustración historicista; por ello, esta limitación metódica del ámbito de investigación no es totalmente ilegítima.

1. K. O. Apel en 8.42 II, 119 y s., señala la conexión entre la génesis del historicismo y el derrocamiento de las tradiciones hasta ese momento dominantes en la sociedad europea, en los siglos XVIII y XIX.

Por la misma razón, me limitaré a seleccionar y presentar críticamente posiciones filosóficas que, por las razones que habré de exponer, me parecen ejemplares. La objetivamente necesaria confrontación de la interpretación filosófica de la praxis histórica del conocimiento con esta praxis misma no puede llevarse a cabo ya que ella sólo podría ser realizada en cooperación con los historjadores de la ciencia. Siguiendo el hilo conductor de la diferencia tipológica entre filosofía de la historia *dogmática* y *crítica*, elegiré representantes de las dos clases de teorías; tematizaré ensayos que intentan fundamentar la sistematización de la historia, por una parte en intelecciones o suposiciones *materiales* y, en reflexiones de *crítica del conocimiento*, por otra. Como teóricos del primer tipo he de referirme a Ranke, Burckhardt y Nietzsche; como teóricos del segundo tipo, presentaré a Droysen, Dilthey y Windelband/Rickert. En un capítulo final, con carácter de resumen, he de considerar los problemas que de aquí se derivan y la cuestión de la actualidad del historicismo para el presente.

Creo que debo dar una explicación con respecto a la no inclusión de la teoría de la historia de Marx en esta exposición. Por una parte, desde Karl Kautsky, existe una serie de exposiciones que resumen esta posición (cfr. 9.21 y ss.). Pero más importante es una razón objetiva de esta limitación temática. Marx trata de mantener la unidad hegeliana de lo sistemático y lo histórico pero, al mismo tiempo, independientemente de las premisas del Idealismo absoluto, procura darle una nueva fundamentación. Aquí no es posible emitir un juicio acerca de hasta qué punto Marx logra su objetivo. Por lo menos, Marx no es un historicista en el sentido de la filosofía de la historia después de Hegel que aquí ha de ser expuesta; no lo es porque en la crítica de la economía política cree estar en posesión de una teoría de base postfilosófica que parece dar una solución satisfactoria al tradicional problema histórico-filosófico de la sistematización. Me parece que es una cuestión

abierta la de saber si Marx logra o no eludir el problema del historicismo.

Por lo que respecta a la forma literaria de esta monografía, cabe señalar que está basada en lecciones universitarias. No pretende ser un estudio erudito sino una presentación concentrada, crítica y, sobre todo, *legible*, de las mencionadas posiciones histórico-filosóficas, desde un punto de vista rector sistemático que pueda estimular al lector a ocuparse por sí mismo de los temas aquí expuestos. En este contexto, que no está orientado por pretensiones de originalidad en la investigación, el análisis de la bibliografía secundaria puede pasar a segundo plano. La bibliografía que se incluye al final de este libro no aspira a ser exhaustiva; se trata más bien de una introducción bibliográfica.

Recuerdo con agradecimiento las discusiones con los participantes de mis lecciones en la Universidad de Francfort del Meno durante el semestre de invierno 1972-73; sus preguntas y observaciones críticas han contribuido en gran medida a la elaboración del trabajo que aquí presento. Como señal de agradecimiento, a ellos va dedicado este libro. Agradezco también muy cordialmente a la Sra. Helene Windscheid por su colaboración en la preparación del manuscrito.

I. FILOSOFIA DE LA HISTORIA ENTRE ESPECULACION Y CIENCIA

I 2. *Leopold von Ranke*

Aquí no será posible presentar el aporte científico de Ranke, su importancia para la aparición de la historiografía científica moderna y su influencia como maestro de varias generaciones de historiadores. Habremos de limitarnos a las observaciones de Ranke acerca del objeto, la conceptualización, los métodos, objetivos y límites de la ciencia de la historia es decir, a sus manifestaciones explícitas como filósofo de la historia. Ellas constituyen —conjuntamente con las *Weltgeschichtliche Betrachtungen* de Burckhardt —el documento más importante de lo que podría llamarse la «conciencia histórica» del siglo XIX en su forma más desarrollada. Sin embargo, aquí no es posible —como en la sección siguiente acerca de Burckhardt— comparar el detalle la conciencia que el historiador Ranke tiene de las tareas y posibilidades de su ciencia con su praxis científica y sus resultados, a pesar de que ello podría enriquecer considerablemente y hasta, en algunos puntos, corregir este análisis.

a) *La crítica de la filosofía de la historia*

Esta crítica se dirige principalmente en contra de las *sistemizaciones filosóficas* al estilo del Idealismo alemán y, a pesar de que el nombre Hegel no es mencionado casi nunca, la mayoría de las veces son argumentos de la *Filosofía de la historia universal* los que provocan el distanciamiento de Ranke. «A menudo se ha señalado una cierta polémica entre una filosofía inmadura y la historia. Partiendo de ideas apriori se ha inferido lo que allí tendría que ser. Sin notar que aquellas ideas están expuestas a muchas dudas, se ha pasado a buscarlas en la historia del mundo. Del infinito conjunto de hechos se han seleccionado aquéllos que parecían confirmarlas. Esto ha sido llamado también filosofía de la historia» (citado según 0.23,61 y ss.). Ranke ejemplifica esta crítica, sobre todo, con la idea de *progreso*, en la medida en que es utilizada como principio general de reconstrucción del desarrollo de la humanidad. En el año 1854, Ranke pronunció ante el rey Maximiliano II de Baviera, y a pedido de éste, 19 conferencias «Acerca de las épocas de la historia moderna» (2.11) a las que introdujo con un ensayo titulado «Cómo ha de concebirse el concepto de progreso en la historia». El hecho de que anteponga dudas filosóficas a sus objeciones histórico-empíricas y metodológicas en contra del principio de reconstrucción «progreso», usual en su época, muestra claramente que el historicismo, que en Ranke alcanza su primera formulación coherente bajo las condiciones posthegelianas, no es, de ninguna manera, inicialmente antifilosófico como el historicismo₂ y que en ningún caso debe ser confundido con el positivismo práctico de las ciencias del espíritu al que hemos designado topológicamente como historicismo₁.

Ranke distingue, por lo pronto, entre un modelo *externo* y otro *interno* de progreso: «Si, al igual que algunos filósofos, uno quisiera suponer que toda la humanidad se ha ido desa-

rrollando, a partir de una situación originaria, hacia un objetivo positivo, entonces sería posible imaginar esto de una doble manera: o bien que una voluntad rectora general ha promovido el desarrollo del género humano desde un punto a otro; o bien que en la humanidad se encuentra igualmente un rasgo de la naturaleza espiritual que impulsa a las cosas necesariamente hacia un fin determinado.» (2.11,5) Sistematizar la historia desde esta idea rectora del progreso significa, en realidad, concebirla como un desarrollo dirigido a fines; con esto se plantea el problema de saber cuál es el lugar (localización) del objetivo: un principio todopoderoso que con la historia de la humanidad —de acuerdo con el modelo de la «historia sagrada»— persigue un objetivo, o la organización inmanente-teleológica de la «naturaleza espiritual» de la humanidad, que hay que explicar. Ranke considera que ambas concepciones no son «ni filosóficamente sostenibles ni históricamente demostrables» (ibidem). Según Ranke, son filosóficamente inaceptables, porque la idea de progreso «en el primer caso anula la libertad humana y transforma a los hombres en instrumentos carentes de voluntad; y porque, en el segundo caso, los hombres o bien tendrían que ser Dios o no ser nada» (ibidem). Así pues, la idea de la libertad humana aparece como hipótesis irrenunciable en la consideración de la historia de Ranke, de una manera análoga al presupuesto kantiano de que «los hombres en sus afanes no proceden... instintivamente como los animales» (1.121,34). Excluye la suposición de un determinismo causal o teleológico como principio de sistematización de las informaciones históricas. Según Ranke, el determinismo interno a través de la entelequía del progreso, que estaría basada en la naturaleza humana, nos coloca frente a la alternativa de o bien suprimir la diferencia entre Dios y la humanidad en aras de una deificación del hombre, o bien concebir a la historia misma como un proceso teleológico natural, con lo cual necesariamente desaparecería aquéllo que eleva

al hombre por encima de la naturaleza. En este sentido ha de ser entendida la expresión según la cual en el segundo caso los hombres no serían «nada».

Para poder juzgar adecuadamente aquella hipótesis de la libertad humana, es necesario, por lo pronto, recordar su sentido preciso en Ranke. La objeción que podría formularse en seguida, es decir, que no hay nada que hable en favor de una total indeterminación de las acciones humanas y que, por lo tanto, el principio de libertad sería un presupuesto dogmático y sin sentido, no afecta la posición de Ranke porque ella no puede ser reducida a la alternativa «determinismo o indeterminismo». La relación entre libertad y determinación de las acciones humanas es en Ranke mucho más compleja: el concepto clave aquí es el de *condición*. «Concedemos que la historia no puede tener nunca la unidad de un sistema filosófico; pero no por ello deja de tener una conexión interna. Ante nosotros vemos una serie de acontecimientos que se suceden y que se condicionan reciprocamente. Cuando digo condicionan, ello no significa naturalmente que impongan una necesidad absoluta. La grandeza reside más bien en que se recurre en todas partes a la libertad humana: la historia busca los escenarios de la libertad; en ello reside su mayor encanto.» (Cfr. 0.23,64.) De acuerdo con esta manifestación de Ranke, la idea de la libertad no funciona como aseveración dogmática en el sentido de que todas las acciones históricas de los hombres se producen de manera indeterminada; más bien, las manifestaciones y escenas de la libertad tienen que ser concebidas, al mismo tiempo, en su condicionalidad histórica. El concepto mediador entre ambos aspectos es el de fuerza, que Hegel había desarrollado como unidad de tensión entre lo interno y lo externo, es tanto origen de la fuerza y expresión de la fuerza. «Pero a la libertad se une la fuerza y, en verdad, la fuerza originaria; sin ella, aquélla desaparece, tanto en los acontecimientos del mundo como en el ámbito de las ideas. En cada instante pue-

de comenzar algo nuevo que sólo puede ser referido a la primera y común fuente de toda acción y omisión humanas; nada está totalmente en aras de lo otro; nada desaparece totalmente en la realidad de lo otro. Pero aquí está presente también una profunda y estrecha conexión, de la cual nadie es independiente y que penetra en todas partes. Al lado de la libertad está la necesidad. Ella se encuentra en lo ya formado, en lo que no puede ser rechazado, que es la base de toda nueva actividad.» (60 y s.; con respecto a lo que sigue cfr. también II.21, 192 y ss.) El concepto de fuerza se adecúa como modelo para una vinculación no contradictoria entre determinación y espontaneidad porque permite concebir una manifestación espontánea de la fuerza conjuntamente con los motivos y condiciones externamente determinados, bajo los cuales se realiza. Por esta razón, según Ranke, el hecho del condicionamiento externo de las acciones humanas es conciliable con la idea de lo históricamente nuevo «que ha de ser referido a la primera y común fuente de toda acción y omisión humanas». Según Ranke, la libertad humana es manifestación de algo interno humano sin que ello —como sucedería después en Burckhardt— sea mayormente explicitado y, por lo tanto, se desplace a la proximidad de la determinación interna que, debido a su crítica al modelo interno de progreso, tiene que rechazar. Una interpretación coherente de este pasaje resulta sólo si se caracteriza a la «primera y común fuente» como la *posibilidad* fundamental de la libertad, de donde resultaría un predominio automático de la idea de libertad sobre el principio del determinismo. Y esto tanto más cuanto que Ranke considera que la necesidad misma, que se opone a la libertad, es un principio básico de la historia. Las condiciones que limitan la libertad del actuar histórico han surgido ellas mismas históricamente en «escenarios de la libertad». Ranke introduce así una variante del motivo histórico-filosófico de la *autoenajenación* que combina la teoría hegeliana y toda la teoría marxista, según

la cual aquéllo que es extraño al hombre y que limita su libertad, es producto de su propio hacer; naturalmente sin que este motivo, en algún sentido, ejerza una función determinante en la formación del sistema.

Cabe preguntarse si la hipótesis de la libertad humana en el sentido de una posible indeterminación de las acciones, es o no legítima. Hay dos argumentos que me parece hablan a favor del principio de Ranke. Por una parte, un modelo de determinismo externo o interno sería incompatible con nuestro interés en la historia: ésta sería sólo una colección de ejemplos de la acción de leyes universales del mundo y, en tanto tal, carente de interés; lo que suele interesarnos en la historia es precisamente lo único, lo nuevo, lo que se aparta de lo general, lo inesperado. Pero a este argumento puramente subjetivo es posible agregar otro más importante: cultivar la historia significa referir acontecimientos pasados a *acciones* o remitirlos a ellas. Así, un acontecimiento natural —tal como, por ejemplo, el famoso terremoto de Lisboa de 1755— es sólo un acontecimiento histórico en la medida en que *nosotros*, como observadores, lo situamos en un contexto humano. *Por lo tanto, el concepto de acción pertenece al esquema conceptual a través del cual podemos concebir a los acontecimientos como acontecimientos históricos.* Un total determinismo causal o teleológico en la historia excluiría, desde el primer momento, la aplicación del concepto de acción: al sentido de «acción» pertenece necesariamente la idea de la indeterminación posible del comportamiento y la posibilidad básica de alternativas. Si estuviéramos obligados a abandonar en la historia el concepto de acción y, con ello, aquella hipótesis de la libertad posible frente a la falta de libertad fáctica, desaparecería también la idea de un *futuro* prácticamente influenciable. En este contexto se ve claramente la importancia de la idea kantiana según la cual nuestro interés por la historia es primariamente un interés *práctico*; pero todo interés práctico carecería de

sentido si se nos privara a priori de la posibilidad de conceptualizar lo histórico desde el punto de vista de la «acción». Por otra parte, tal sería el caso si tuviera razón el panteísmo con su identificación de la historia de la humanidad con «Dios», en tanto lo absoluto; también entonces carecería de objeto el concepto de acción porque sólo un ser finito puede actuar bajo condiciones que no están totalmente determinadas por él. La decisión de Ranke en favor del teísmo, sobre la que habremos de volver más adelante, tiene también la función de reforzar la hipótesis de la libertad posible.

Pero la fuerza de la posición de Ranke consiste, sobre todo, en que le permite argumentar *como historiador*, en contra de un determinismo externo o interno: los representantes de este modelo no pueden proporcionar ninguna prueba empírica con respecto a su validez ya que ella no es históricamente demostrable. La controversia entre la hipótesis del determinismo y la de la libertad no puede ser decidida en favor del determinismo con medios históricos. Naturalmente, Ranke no discute que haya habido progresos en la historia, pero su no simultaneidad, la limitación regional y el hecho de los grandes retrocesos históricos —por ejemplo, la desaparición de la cultura antigua o la época de las invasiones mongólicas— permiten, cuanto más, hablar de «progresos» en plural. Sin embargo, él se insiste en utilizar la palabra «progreso» en singular, entonces uno está obligado a separar lo esencial de lo no esencial en la historia a costa de tener que excluir de la consideración naciones o culturas enteras por suponérselas no esenciales (cfr. 2.11). Ranke argumenta así implícitamente en contra del etnocentrismo latente de los filósofos del progreso: ellos están obligados a considerar a *su* historia como la historia del progreso de la humanidad, lo que significaría, que quienes no participan de ella, en el fondo, no podrían ser hombres.

Ranke considera que hay que rechazar la idea de *un* progreso del hombre porque ella tendría como consecuencia que

las generaciones y las épocas no tendrían ningún valor en sí mismas sino que serían medio para el acrecentamiento del todo en otras generaciones y épocas: «Pero yo sostengo que cada época tiene una relación inmediata con Dios y su valor no reside en aquéllo que de ella surge sino en su existencia misma, en su propio sí mismo. De esta manera, la consideración de la historia, y en verdad de la vida individual en la historia, adquiere un atractivo muy peculiar desde el momento en que cada época debe ser considerada como válida en sí misma y como digna en alto grado de ser tenida en cuenta». (2.11,7).

Además, hay que distinguir los respectos del progreso: a menudo, se refiere sólo a ámbitos parciales de una cultura y está vinculado con procesos de formación en otros sectores. La cuestión del progreso en la historia se convierte así en una cuestión empírica: «En la medida en que podemos seguir la historia, hay que aceptar un progreso absoluto, un ascenso decisivo, en el ámbito de los intereses materiales, en el cual, a menos que se produjese una inmensa transformación, ya no puede producirse ningún retroceso; pero, en el respecto moral, no es posible apreciar progreso alguno. Naturalmente, las ideas morales pueden progresar extensivamente y se puede sostener en un respecto espiritual que, por ejemplo, las grandes obras que han producido el arte y la literatura son disfrutadas en la actualidad por una masa más grande que antes; pero sería ridículo pretender ser un épico más grande que Homero o un trágico más grande que Sófocles.» (2.11,8; cfr. también 10 y s.) Prescindiendo del aspecto puramente cuantitativo-extensivo del progreso, es claro que los puntos de vista que incluyen una *valoración* difícilmente pueden ser incluidos en la historia. Esto no vale «en el ámbito de los intereses materiales»: «Por el contrario, hay que admitir un progreso en todo aquéllo que se refiere tanto al conocimiento como al dominio de la naturaleza» (11). Ranke prelude aquí la idea de sistematizar la historia en tanto historia del dominio de la naturaleza, que

luego caracterizaría teorías tan dispares de la historia como las de Marx (9.11), Max Weber (7.31; por ejemplo 572 y ss.) y Horkheimer/Adorno (9. 41). En Ranke, esta idea es sólo un punto de vista entre otros acerca de cuya prioridad —por ejemplo, en el sentido del materialismo histórico— o de su aplicabilidad total, el historiador tiene que decidir recurriendo a medios empíricos.

Con respecto al concepto «idea», que según Ranke caracteriza al hegelianismo en tanto posición histórico-filosófica, Ranke realiza la misma transformación de un principio apriori-filosófico en un concepto de uso empírico. La aplicación de la dialéctica, concebida como esquema lógico, a la historia no conduce a otra cosa como no sea al determinismo bajo otra forma; lo mismo vale, según Ranke, con respecto a la teoría del «espíritu universal» y de la «astucia de la razón», «según la cual el espíritu universal produce las cosas a través del engaño y se sirve de las pasiones humanas para lograr sus objetivos» (2.11,9). Especialmente en esta teoría reside, según Ranke, «una concepción sumamente indigna de Dios y de la humanidad; puede perfectamente conducir al panteísmo; la humanidad es entonces el Dios en devenir que se crea a sí mismo, a través de un proceso espiritual que reside en su naturaleza» (ibidem). Los argumentos de Ranke en contra del «espíritu universal» de Hegel, con respecto al cual afirma que no es otra cosa que la idea absoluta explicitada en la *Ciencia de la lógica* en tanto principio que rige la historia universal, se encuentran en la misma línea que las que formula en contra del modelo determinista del progreso; aquí se nota también un tono básico de tipo teísta-teológico. En lugar de la idea absoluta de Hegel, aparece aquéllo que Ranke, entiende como las «llamadas ideas rectoras de la historia»: «Así pues, bajo ideas rectoras sólo puedo entender las tendencias dominantes en cada siglo. Sin embargo, estas tendencias pueden tan sólo ser descriptas pero no resumidas, en última instancia, en un concepto;

en caso contrario caeríamos nuevamente en lo que acabamos de rechazar.» (ibidem).

b) *Historia como ciencia empírica*

La crítica de Ranke a la filosofía de la historia conduce a una formulación implícita del historicismo. Sustituye la idea apriori del progreso mediante el *desarrollo individual*, en donde el predicado «individual» se refiere tanto al sujeto del desarrollo en su calidad de portador de este desarrollo, como a los aspectos y direcciones del movimiento del desarrollo. En la consideración de la historia sólo se admiten conceptos universales —tales como «progreso», «ideas»— en la medida en que lo que ellos significan puede ser demostrado empíricamente en la historia. De esta manera, Ranke no sólo lleva a cabo —como antes que él, Herder— la *emancipación* del pensamiento histórico con respecto al pensamiento apriori-sistemático sino, al mismo tiempo, la *de la ciencia de la historia, en tanto disciplina empírica, con respecto a la filosofía especulativa de la historia*. Desde luego, el concepto de la ciencia de la historia, de sus tareas, métodos y objetos, tiene también sus presupuestos pues la posibilidad de la libertad, del derecho propio y del valor absoluto de todas las épocas y naciones son ellas mismas premisas que, conjuntamente con el teísmo y la metodología de Ranke, definen una posición de la filosofía de la historia.

Ranke resume su crítica metodológica a la filosofía de la historia en la siguiente formulación: «Hay dos vías para conocer las cosas humanas: la del conocimiento de lo individual y la de la abstracción; la una es la vía de la filosofía, la otra, la de la historia» (0.23, 62); Burckhardt sacó después de aquí la conclusión de que la filosofía de la historia no era otra cosa que una confusión ilícita y, además, absurda, de estas dos for-

mas de conocimiento (cfr. 3.11,4). La pretensión programática de Ranke, en el sentido de mostrar «cómo sucedió realmente» (2.12), requiere metódicamente partir del «conocimiento de lo individual» y prohíbe la aplicación deductiva al material histórico de abstracciones tales como «progreso», «idea» o «espíritu universal». La garantía metódica de la percepción de lo particular es la *crítica de las fuentes*, acerca de cuya fecundidad Niebuhr proporcionaría el primer gran ejemplo con su *Römische Geschichte* (1811 y ss.). Al perfeccionar y aplicar sistemáticamente este instrumental metódico en sus propias obras y en su actividad docente, Ranke creó las bases de la ciencia de la historia en sentido moderno. Al mismo tiempo, criticó la limitación positivista a los hechos individuales; según Ranke, «se equivocan aquellos historiadores que consideran a la historia como un inmenso agregado de hechos con respecto a los cuales habría que adquirir la capacidad de abarcarlos con la memoria; de esta manera, lo singular es vinculado a lo singular y sólo es mantenido en conexión a través de una moral general. Considero más bien que la ciencia de la historia puede y debe preocuparse de su propia perfección y de la investigación y consideración de lo particular; puede, a través de sus propias vías, llegar a una intelección general de los datos y elevar a conocimiento el contexto objetivamente existente» (0.32,62). El ascenso de lo particular a lo general —a un todo relativo de un contexto individual, al contexto de todos estos contextos en una historia universal de la humanidad en tanto fin de toda historia (cfr. 0.23,63)— es indispensable para el historiador; sólo que tiene que realizarlo mediante la consideración de lo particular mismo. «Es necesario que el historiador mantenga abiertos sus ojos frente a lo general. No lo imaginará previamente como el filósofo; sino que durante la consideración de lo singular se le mostrará la marcha que ha tomado en general el desarrollo del mundo. Pero este desarrollo no se refiere a ideas generales que hubieran predominado

en ésta o aquella época, sino a cosas totalmente distintas» (63). Los conceptos generales, que designan «lo general» son, por eso, sólo relativamente-generales ya que únicamente expresan lo común a una determinada época o un todo individual dentro de la historia. De esta manera, Ranke adopta, con ciertas modificaciones características, el *modelo inductivista de la ciencia*, para la consideración científica de la historia. Esto se expresa ya en el hecho de que concibe las «ideas» de las filosofías sólo como abstracciones, es decir, como resultados de razonamientos, ya que no toma en cuenta que ese ascenso a lo general no sería posible si no se dispusiese previamente de principios generales para la conceptualización de lo particular: por ejemplo, aquella hipótesis de la libertad que, desde el primer momento, permite que cada acontecimiento histórico aparezca como un complejo de acción. Esto puede aclararse con el concepto de «época». «Al lado de la libertad se encuentra la necesidad. Lo devenido constituye la conexión con lo que deviene. Pero en esta conexión misma no hay nada que haya de ser admitido arbitrariamente; sino que esta conexión es de una determinada manera, de esta forma y no de otra. Esta conexión es objeto del conocimiento. Una larga serie de acontecimientos —sucesivos o simultáneos— vinculados de esta manera, constituye un siglo, una época. La diferencia de las épocas reside en el hecho de que de la lucha de las oposiciones entre libertad y necesidad, resultan otros tiempos, otras situaciones» (64). La época, en tanto el todo relativo dentro de la historia, cuya «inmediatez con Dios», con su conexión histórico-universal, trata Ranke de pensar en su conjunto, aparece aquí como una unidad objetiva constituida por la acción conjunta de libertad y necesidad bajo condiciones individuales. Sin embargo, en verdad, «época» es un concepto cuyo *sentido* resulta de las concepciones generales de Ranke acerca de la libertad y la necesidad en la historia desde el punto de vista de la individualidad fundamental de todo lo histórico y, por lo tanto, es

anterior a su aplicación empírica. Algo análogo vale para el concepto «nación» en el que penetran otras connotaciones de una comprensión previa del mundo histórico que luego Droysen explicitaría con su concepto de «mundo ético».

c) *El problema de la historia universal*

La posición histórico-filosófica que Ranke adopta, a pesar de su crítica general a la filosofía de la historia, está caracterizada por una discordancia fundamental. Por una parte, es expresión de aquel escepticismo histórico-filosófico que aduce el historicismo; en contra de las sistematizaciones idealistas de la historia: es un escepticismo en contra de la posibilidad de la sistematización en general; pues si en la historia siempre tenemos que habérnosla sólo con unidades individuales y su desarrollo, la historia universal, en tanto un todo, sólo puede consistir en la unidad subjetiva de una concepción individual e históricamente variable de la historia: la «leyenda de la historia universal» sería un *mero* cuento. Por otra parte Ranke se atiene expresamente al punto de vista de una historia universal en sentido *objetivo*; su investigación a través de la acción conjunta de la investigación histórica particular, de un establecimiento controlado de relaciones y de la generalización, es la tarea de la ciencia de la historia, no sólo en sentido académico sino también general-cultural. (Cfr., 0.23). Queda la cuestión de saber qué es lo que crea, según Ranke, la unidad objetiva de la historia universal en tanto objetivo del conocimiento de la ciencia. Ranke no ha proporcionado una teoría epistémica de la constitución de los objetos científicos tal como lo hiciera Kant. Esta laguna sistemática es llenada con su *convicción teista-teológica*. Los argumentos en los cuales se refiere a «Dios» o a la «Divinidad» no han de ser entendidos ni metafóricamente ni como una opinión privada irrelevante

para su convicción científica. En realidad constituyen la teoría de base de su sistematización de la historia universal: «Encima de todo se encuentra el orden divino de las cosas, orden que, desde luego, no puede ser demostrado sino intuido. En este orden divino, que es idéntico a la secuencia de las épocas, tienen los individuos importantes su lugar: así tiene que concebirllos el historiador. El método histórico que sólo busca lo auténtico y verdadero, aparece entonces en una relación inmediata con las cuestiones supremas de la existencia... La fe en la Providencia es la suma de toda fe; la mía es inmovible». (1.26.131.) Según Ranke, la fe en el «orden divino de las cosas» crea la unidad objetiva de la historia y fundamenta su optimismo inductivista que consiste en la esperanza de poder acercarse, a través de los medios de la investigación histórica, a la visión del todo, que está reservada sólo a Dios. «Me imagino que la Divinidad... como no hay ningún tiempo delante de ella, puede contemplar toda la historia de la humanidad en su totalidad y encontrarla en todas partes valiosas.» (2.11,8). El convencimiento histórico de la equiparación valorativa de lo individual histórico tiene en Ranke una fundamentación teológica. Según Ranke, el pensamiento y la concepción históricos tienen su telos natural en la visión divina del mundo histórico; su identificación con ella era, según Ranke, el fin supremo del historiador y de su propia persona. (Cfr. 2.14; también 8.21, 198 y ss.). Pero, en virtud de su insistencia en el canon metódico de la historiografía científica, que deja librado al mero presentimiento, la posición de Ranke se distancia de la metafísica sepeculativa de la historia que pretende conocer los fines trascendentes de la historia universal. La sistematización filosófica de la historia y la historiografía empírico-científica, cuya unidad supone como posible la *Filosofía de la historia universal* de Hegel (cfr. 1.161, 30 y s.), quedan aquí separadas. Ranke procura mantener una vinculación entre ambas al intentar dar una fundamentación teológica a las normas metódicas

de la historiografía científica. Estas invocaciones a la «Divinidad» en contextos metodológicos tienen que conducir necesariamente a una posición en sí divergente ya que ellas son posibles sólo en el *medium* de la fe y del presentimiento: en este lugar, Ranke ya no está en condiciones de ofrecer ninguna justificación racional de aquellas normas. Por ello, de una manera más exacta, aquella separación ha de ser entendida como el proceso en el que las *normas metódicas pierden su justificación en una filosofía material de la historia, porque esta filosofía de la historia ya no logra contrarrestar el escepticismo histórico de la Ilustración.*

A pesar de que Ranke distingue básica y metódicamente entre la visión divina-inmediata del todo de la historia y la que le es posible al hombre —la visión discursiva e inductiva— y limita la historiografía científica a la segunda, la visión divina constituye la base de su comprensión de la historia universal. «El orden divino de las cosas» es la base, según él, de la unidad del objeto que llamamos «historia universal». Se sitúa pues muy cerca del idealismo absoluto de Hegel, ya que la totalidad de la historia en tanto *res gestae* y en tanto *memoria rerum gestarum*, ocupa el lugar de lo absoluto; y ésto no de una manera externa a la historiografía: Según Ranke la conciencia histórica perfecta del hombre coincide con el «saber absoluto». Al mismo tiempo, distingue entre la visión divina de aquella totalidad y la visión de la que el hombre es capaz. En tanto científico, Ranke insiste en la *finitud de la conciencia humana de la historia*; esto posibilita la emancipación de la ciencia de la historia con respecto a la especulación filosófica. Si la emancipación es llevada tan lejos que también se excluye el punto de vista de la totalidad (que Ranke había logrado mantener sólo teológicamente) y no aparece nada en su lugar, entonces el historicismo; necesariamente experimenta un proceso de regresión a aquellas formas de conciencia y de praxis que hemos descripto tipológicamente más

arriba como historicismo₂ e historicismo₁. Lo que distingue al historicismo₃ de sus formas de decadencia es, sobre todo, su capacidad de dar algún sentido al singular «historia». Cuando el escepticismo histórico-filosófico carcome las bases teológicas de la comprensión rankeana de la historia universal, queda entonces como problema central del historicismo la cuestión acerca de la *unidad del objeto «historia» para una conciencia histórica finita.*

§ 3. *Jacob Burckhardt*

A pesar de que no pertenece a este tema la biografía de los autores cuyas teorías analizamos aquí como ejemplos claros del historicismo₃ y sus problemas, sin embargo, cuando se trata del análisis de la obra de Jacob Burckhardt es indispensable echar una mirada a las circunstancias personales de su vida. Nació en 1818 en Basilea y vivió en su ciudad natal hasta su muerte en 1897 (salvo algunos interrupciones para viajes de estudio y de investigación y tres años de actividad docente en Zürich): una voluntaria autolimitación a las estrechas condiciones de vida de una ciudad de tamaño medio, libre pero, al mismo tiempo, provinciana y alejada de los centros políticos y culturales de aquella época. Rechazó siempre honrosas designaciones académicas (entre ellas, la sucesión en la cátedra de su maestro Ranke); en esto se diferencia de casi todos los discípulos de Ranke y de los representantes de la Escuela histórica alemana (Droysen, Sybel, Treitzschke, entre otros) quienes, en una época en la que la «conciencia histórica» había destronado a la filosofía y la formación histórica parecía, junto con las ciencias naturales, el mayor bien cultural, confiaban en realizar brillantes carreras académicas y políticas.

Mientras que Ranke estaba vinculado a través de contactos personales con los reyes de Prusia y de Baviera, quienes lo consideraban como un valioso interlocutor, también en cuestiones políticas cotidianas (cfr. Prólogo de 2.11), Burckhardt vivió «escondido», en un barrio de las afueras de Basilea, en la casa de un comerciante de harina, bajo la máscara de un excéntrico local (son muchas las anécdotas que se cuentan sobre él como «Köbi»). También en su amplia actividad docente —Burckhardt tenía a su cargo la enseñanza de la historia y de la historia del arte— se identificaba con el círculo vital que él mismo había elegido; daba gran importancia a sus conferencias públicas ante la burguesía de Basilea y ellas fueron también la base de los textos que luego serían publicados bajo el título *Weltgeschichtliche Betrachtungen*. La negativa de Burckhardt a jugar un papel influyente desde el punto de vista académico o político es la expresión práctica de un profundo escepticismo con respecto al desarrollo del mundo en aquel entonces, escepticismo que también se expresara literariamente en muchos pasajes de su obra. Esta actitud contrasta radicalmente con el optimismo general que caracteriza el panorama alemán después de la fundación del Imperio por Bismarck. Según Burckhardt, la guerra franco-prusiana era una catástrofe europea y un indicio de la destrucción del contexto cultural tradicional a través del nacionalismo moderno. Al mismo tiempo, Burckhardt temía la aparición de una nueva forma de barbarie, caracterizada por su ahistoricidad. El rasgo de viejo y resignado conservador europeo, que caracteriza la personalidad espiritual de Burckhardt y que explica su abstinencia política y social, tiene un significado *crítico* y así fue conocido y reconocido también por Nietzsche con quien Burckhardt estuvo vinculado por una distante amistad (cfr. 3.25).

En lo que sigue, hemos de limitarnos —al igual que en el caso de Ranke— a las expresiones explícitas de Burckhardt acerca de la historia y la historiografía. Se encuentran expues-

tas contextualmente en *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (en adelante será citada como WB 3.11). El título («Consideraciones sobre la historia universal») fue dado por L. Oeri, quien después de la muerte de Burckhardt, en 1905, publicó las notas que Burckhardt había redactado para sus conferencias en los años 1868 y 1870-71; los manuscritos tienen el título *Über das Studium der Geschichte* «Acerca del estudio de la historia» y están escritos en un estilo casi telegráfico que el editor luego completó dándole la forma de oraciones completas. Por esta razón la forma del texto de WB es problemática.

a) *El estudio de lo histórico*

Las WB son documentos de la actividad docente de Burckhardt con respecto a la cual en su autobiografía —que según sus deseos fue leída ante su tumba— él mismo dice: «Consideró que la tarea de su cátedra académica, de acuerdo con las necesidades de una pequeña universidad, no debía estar dedicada tanto a la comunicación de conocimientos eruditos especiales cuanto a estimular, en general, la consideración histórica del mundo» (WB, 319). Las lecciones de las WB estaban dedicadas a este fin y no a la consideración del objeto «historia universal»; en este sentido, el título del compilador induce a error. En una carta dirigida a Nietzsche en el año 1874, dice Burckhardt: «Nunca he enseñado la historia por ella misma, es decir, aquello que patéticamente suele entenderse como historia universal, sino esencialmente una disciplina propedéutica» (WB, 285). Pero esta propedéutica no ha de ser entendida como la didáctica de la investigación académica de la historia; «No queremos presentar una introducción al estudio de la historia, sino sólo dar algunas indicaciones acerca del estudio de lo histórico en los diversos ámbitos del mundo espiritual» (WB, 3 y s.). Burckhardt proporciona estas «indicaciones» mediante

una introducción al «estudio de lo histórico», que no es primariamente metodológica sino ejemplar-material; así ha de entenderse lo que Burckhardt dice entre líneas en las primeras frases de la WB: «La tarea que nos hemos impuesto en este curso consiste en vincular una serie de observaciones e investigaciones históricas en un razonamiento semicausal; alguna otra vez podrá establecerse otro tipo de vinculación» (3). Así pues, por razones metódicas, Burckhardt no considera necesario tocar el problema básico del historicismo, es decir, el de la posibilidad de sistematización de la historia. «Renunciamos, además, a todo lo sistemático; no pretendemos tener 'ideas histórico-universales' sino que nos conformamos con percepciones de la verdad y con realizar cortes transversales en la historia, en el mayor número de direcciones posible; no presentamos, sobre todo, ninguna historia universal» (3 y s.).

El distanciamiento de Burckhardt con respecto a la filosofía de la historia es, al igual que en Ranke, primariamente una crítica a la *Filosofía de la historia universal* de Hegel; repite por ello casi íntegramente los argumentos de Ranke. Pero Burckhardt introduce un cambio importante en lo que respecta al carácter inductivo de la ciencia de la historia. Según él, la filosofía de la historia es «un centauro, es decir, una contradictio in adjecto; pues la historia, es decir, el coordinar, es no-historia» (4). Este coordinar ha de ser entendido primariamente como actividad *subjetiva* del historiador pues si fuera el mero registro de la coordinación de los hechos históricos, habría que aceptar un principio objetivo de la coordinación; pero entonces los hechos estarían *subordinados*. Como, según Burckhardt, toda aseveración filosófica en el sentido de que los acontecimientos históricos siguen un principio determinante es una *petitio principii* (cfr. WB, 4 y s.), la sistematización de lo histórico puede seguir sólo los principios subjetivos de la forma de consideración coordinante. De aquí se infiere la convicción de Burckhardt acerca de lo asistemático y lo acientí-

fico en la historia (WB, 83) y su defensa de un diletantismo limitado (22 y s.). De acuerdo con su concepción del «estudio de la historia» no es ya sostenible ni una teoría básica para las sistematizaciones teleológicas de la historia ni tampoco la unidad rankeana de la historia universal basada en la visión divina de las cosas. Parecería pues que Burckhardt ha traspasado ya el umbral que separa al historicismo del positivismo en las ciencias del espíritu.

Sin embargo, en verdad, tal no es el caso. Tal vez pueda verse esto con claridad en la variante que Burckhardt introduce en el argumento rankeano en contra del «etnocentrismo» de los teóricos del progreso: «El peligro de todas las filosofías de la historia ordenadas cronológicamente es que ellas... pretenden seguir un plan universal y, al mismo tiempo, no pueden prescindir de presupuestos; están influenciadas por las ideas que los filósofos han recibido desde cuando tenían tres o cuatro años. Naturalmente no son los filósofos los únicos que creen erróneamente que nuestro tiempo es la plenitud de todos los tiempos o casi su plenitud, y que todo lo pasado ha de ser considerado como si hubiera sido calculado pensando en nosotros, mientras que todo lo pasado, junto con nosotros, ha existido para sí, para lo anterior, para nosotros, y para el futuro» (5). La exigencia de la falta de presupuestos se refiere, en primer lugar, sólo a las ideas de los filósofos cronológicos de la historia que únicamente parecen funcionar como principios de sistematización de lo histórico porque son proyecciones de una conciencia del presente egoístamente limitada al pasado. La intelección de la conciencia histórica avanzada según la cual lo que ha sido «ha existido para sí, para lo anterior, para nosotros y para el futuro» ya no constituye fundamento alguno para una sistematización cronológica: sobre todo si se admite la idea de que algo que ha sido pueda haber existido para «lo anterior» ya que esto significa la inversión de la cronología. Con esto, Burckhardt señala implícitamente que *el mero hecho*

de que toda historia sea prehistoria del presente no constituye un principio suficiente para la unidad objetiva de la historia. La explicación marxista de la anatomía del mono a partir de la del hombre (9.12.262) no puede servir de modelo para la explicación histórica; es, cuando más, un principio *heurístico* o *pragmático* —al servicio de determinados objetivos explícitos de explicación— de reconstrucción para ámbitos históricos parciales (en Marx: «anatomía» del capitalismo y su pre-historia). En realidad, el alegato de Burckhardt en favor de la falta de presupuestos expresa su negativa a utilizar como punto de partida un preconceito material de la historia: tal como por ejemplo, el «progreso humano», «pre-historia del presente», etcétera. Pero, en su lugar no aparece la ideología positivista de la falta de presupuestos sino un preconceito de lo histórico, que designa las propiedades especiales y las características diferenciadas que estamos en condiciones de concebir *como* históricas. Este preconceito mismo es material, en el sentido de que todavía Burckhardt no realiza —a diferencia de lo que sucedería después con Dilthey y los neokantianos— el intento de inferirlo a partir de las condiciones *formales* de la «razón histórica» misma. Igualmente, con el paso de la historia a lo histórico en tanto objeto del estudio, es decir, el paso de su caracterización con un sustantivo a la caracterización con un adjetivo característico, se evita algo de ingenuidad historicista: la unidad del objeto de la ciencia de la historia no ha de ser concebida objetivamente sino que se basa en un grupo de notas específicas que caracterizan a fenómenos pasados. Esto tiene la ventaja lógica de que el historiador, para poder hablar de la historia, ya no tiene que preocuparse por la enumeración completa de todos los acontecimientos pasados: aquellas características de lo histórico, que en principio, pueden corresponder a los infinitamente numerosos fenómenos particulares, bastan para caracterizar su objeto de conocimiento. Al desaparecer el problema de la completitud de datos, desaparece también

el problema del origen o del fin de la historia (cfr. WB, 6 y s.). El desinterés en la historia universal y la adhesión a lo asistemático en la consideración, no conducen en Burckhardt al historicismo (en el sentido del historicismo₁ o del historicismo₂) porque en la base de sus indicaciones introductorias al estudio histórico, coloca concepciones muy claramente definidas de lo histórico y estas concepciones constituyen —a pesar de todas las propuestas en contra de los filósofos— su propia filosofía de la historia.

«Nuestro punto de partida es el del único centro permanente y posible para nosotros, el del hombre paciente, afanoso y actuante, tal como es, como siempre ha sido y será; por ello nuestra consideración ha de ser, en cierto sentido, patológica» (WB, 5 y s.). En lugar de un principio de subordinación sistematizante de lo histórico aparece en Burckhardt «el hombre» es decir, una constelación de constantes antropológicas que constituyen la esencia del hombre; ellas constituyen el «único centro permanente y posible para nosotros» de una consideración de lo histórico que puede ser llamada patológica, en el sentido de que investiga las pasiones, deformaciones y transformaciones de un sustrato de lo histórico que permanece idéntico consigo mismo a lo largo del cambio histórico. De aquí se sigue que, en la consideración, hay que modificar fundamentalmente la forma de organización de la pluralidad histórica: «Los filósofos de la historia consideran lo pasado como oposición y estadio previo a nosotros, que seríamos lo ya desarrollado; nosotros consideramos lo que se repite, lo constante, lo típico, como algo que resuena en nosotros y que nos es comprensible» (6). Con respecto al problema central del historicismo₃ —el de la posibilidad de sistematización de lo histórico— reacciona Burckhardt con la sustitución del *principio de subordinación* a través de un *principio tipificante de selección* en donde hasta *características ahistóricas* del material histórico han de guiar la selección y evitar que, después de la exclusión

de puntos de vista subordinantes, la historia se derrumbe en un caos de detalles sin vinculación alguna entre ellos. Sin embargo, antes de poder emitir un juicio acerca de esto, hay que tener en cuenta que aquí Burckhardt trata de evitar una apofía que amenaza, en general, al historicismo₃. Si *todo* fuera cambiante no sería posible identificar *qué* es lo que cambia: el aspecto del cambio se anularía a sí mismo a través de su universalidad. Lo mismo puede decirse del principio de la organización de lo histórico: si fuera históricamente cambiante en el mismo sentido que el material que hay que organizar, sería imposible su organización en una unidad del saber histórico ya que cada modificación afectaría también esencialmente este saber. En cada momento del fluir histórico de los acontecimientos, se modificaría también la conciencia de este fluir, es decir, no se lograría ningún saber estable con la afirmación de que en la historia «todo fluye». El historicismo₃, que programáticamente disuelve todo lo estático del mundo humano en algo que en sí mismo cambia, se autoelimina como posición si lleva estas ideas consecuentemente hasta el final; disuelve también el terreno sobre el que se asienta. Burckhardt intenta evitar esto indicando *aquello que se modifica* en la historia: un sustrato de lo histórico. Que su recurso a «lo que se repite, lo constante, lo típico» ha de ser entendido como una estrategia de solución del problema *epistémico* fundamental del historicismo₃, lo muestra la formulación en la que caracteriza a lo estático como «algo que resuena en nosotros y que nos es comprensible». Nuestro saber de la humanidad no puede quedar excluido de la radical historización del mundo humano, pues ella es un elemento constitutivo de toda situación histórica. La «conciencia histórica» queda de este lado de la Ilustración historicista si se entiende a sí misma como conciencia ahistórica de lo histórico; más bien tiene que concebirse a sí misma como histórica en el sentido de que participa del cambio histórico. Pero, si la conciencia de la historia estuviera

atada totalmente a la situación histórica a la que pertenece, le serían totalmente inaccesibles las situaciones históricas a las que no pertenece: sería inevitable el «etnocentrismo» de la consideración histórica, con todas sus distorsiones. Tampoco podría explicarse cómo podemos «colocarnos» en otras situaciones históricas a fin de conocerlas. También carecía de sentido hablar de la pluralidad individual de lo histórico pues sólo podríamos percibir lo extraño desde la perspectiva de lo que nos es familiar y con ello, llevaríamos a cabo necesariamente una nivelación. Por esta razón, según Burckhardt «lo que se repite, lo constante, lo típico» del ser humano es «el único centro permanente y posible para nosotros» de la consideración de la historia: ello es «algo que resuena en nosotros y que nos es comprensible», es el *tertium* que hace posible nuestro conocimiento histórico sin reducciones «etnocéntricas» porque en él los fenómenos históricos que hay que conocer y nosotros mismos, en tanto los seres que llevan a cabo este conocimiento, participamos en igual medida.

En verdad, Burckhardt reconoce en toda su relevancia epistémica el problema de la relación entre lo estático y lo dinámico en la historia, pero no lo ve y analiza como problema *primariamente* epistémico. Más bien lo traspone al plano de aquéllo que según él, es «lo que se repite, lo constante, lo típico». En realidad, Burckhardt caería nuevamente detrás de la Ilustración historicista si este «centro» de lo histórico y de la consideración de la historia fuera puramente estático; sin embargo, una dinamización total destrozaría las bases del discurso acerca de la modificación histórica y su posible conocimiento. Las manifestaciones de Burckhardt en las WB acerca de aquel «centro» son notoriamente inseguras y aparentemente inconexas. En lugar de las características esenciales de lo humano que invoca al comienzo, aparecen luego el «espíritu» o «lo espiritual» (WB, 7) y, más tarde, «el gran fenómeno principal que todo

lo penetra» (8), en el que el espíritu es únicamente un principio parcial.

Sólo es posible lograr una interpretación coherente si se concibe adecuadamente el concepto clave «espíritu». Si con él se quisiera tan sólo indicar la conciencia subjetiva de quien considera la historia, entonces el espíritu no podría ser aquéllo que nos vincula con la historia y en lo cual, según Burckhardt se basa todo conocimiento de la historia. Por otra parte significaría recaer en un pensamiento metafísico de subordinación concebir al espíritu como un principio universal trascendente tal como suele concebirse al «espíritu del mundo» de Hegel. Cuando Burckhardt habla del «espíritu del hombre» quiere más bien indicar una tercera cosa: «Todo conocimiento particular de hechos tiene, a más de su valor especial como saber o pensamiento de un ámbito especial, un valor universal o histórico en tanto información de una determinada época del cambiante espíritu humano y si es colocado en el contexto correcto da testimonio de la continuidad y de la inmortalidad de este espíritu» (18). El espíritu no es nada trascendente a la historia sino que es históricamente *cambiante* y *múltiple* (cfr. WB, 7 y s.); sin embargo, al mismo tiempo, es *imperecedero* y *continuado*, es decir, es lo que se mantiene en todos los cambios históricos y conserva su conexión consigo mismo en todas sus múltiples formas. (Con respecto al significado de «continuidad» en Burckhardt cfr. 1.21, especialmente 83 y ss.) Así, según Burckhardt, «todo lo espiritual, cualquiera que sea el ámbito en donde es percibido, tiene un lado histórico..., en el que aparece como cambio, como condicionado, como momento transitorio, que está dado en un todo inmenso, inconmensurable para nosotros»; pero, al mismo tiempo, hay que tener en cuenta que «todo acontecer tiene un lado espiritual en virtud del cual participa también de lo imperecedero» (WB, 7). La participación de todo acontecer en lo imperecedero ya no es la «inmediatez con Dios» rankeana sino

que, según Burckhardt, ha de ser considerada como una relación *intra-histórica*. Con esto nos coloca Burckhardt frente al problema de tener que pensar la continuidad e inmortalidad del espíritu humano conjuntamente con su mutabilidad y condicionalidad; y esto en una situación histórico-filosófica en la que ya no se dispone de la dialéctica hegeliana como teoría de base para una mediación entre lo estático y lo dinámico; pues «espíritu» no ha de ser ya el concepto fundamental de una especulación filosófica de la historia sino de la consideración empírica de la historia.

Una indicación de la solución que Burckhardt da a esta tarea está contenida en su caracterización del «gran fenómeno principal permanente»: «Surge un poder histórico de suprema justificación momentánea; formas de vida terrenal de todo tipo: constituciones, estamentos privilegiados, una religión profundamente entrelazada con todo lo temporal, un gran estamento de propietarios, una costumbre social completa, una determinada concepción jurídica, se desarrollan a partir de él o penden de él y se consideran con el tiempo como los apoyos de este poder y hasta como los únicos posibles portadores de las fuerzas éticas. Sólo el espíritu es el agente provocador y sigue trabajando. Naturalmente, estas formas de vida se oponen a una modificación, pero la quiebra, sea por revolución o por lenta mejora, la caída de las morales y de las religiones, la supuesta decadencia, la decadencia del mundo, se produce al fin. Pero, mientras tanto, el espíritu ya está construyendo algo nuevo cuyas estructuras externas, con el tiempo, padecerán el mismo destino» (8). Hasta en la elección de las expresiones, sigue aquí Burckhardt la teoría hegeliana del espíritu en tanto el agente y sustrato de la historia universal (cfr. 1.161, especialmente 34 y ss.): el espíritu mismo es el que produce lo estático y lo que aspira a la permanencia en la historia y lo deja librado a la decadencia que él mismo, en tanto agente provocador (astuto), ha producido. Toda la «vida histórica» es «efec-

to del fenómeno principal» (WB, 9): el trabajo de un poder creador continuado que permanentemente crea cambio y resistencias contra el cambio y se cambia a sí mismo pero, al mismo tiempo, sigue siendo idéntico consigo mismo. De esta manera, Burckhardt esboza como «fenómeno principal» de la historia, una estructura que concilia lo estático y lo dinámico de manera tal que lo *constante* en ella es el *principio mismo* dinámico, que siempre crea una relativa estabilidad; es lo que él llama «espíritu». Este concepto se distingue del «espíritu universal» de Hegel por el hecho de que Burckhardt concibe al espíritu como *espíritu humano*, es decir, como la fuerza creadora, formadora de cultura (cfr. sección b), del género humano. La teoría filosófica de base para la sistematización histórica en Hegel es así reemplazada en Burckhardt por el principio de una teoría de constantes *antropológicas* que confiere a aquella fuerza creadora mutabilidad pero, al mismo tiempo, inmortalidad y continuidad.

Esta teoría del objeto histórico cuya unidad está fundada en la continuidad condicional, al mismo tiempo, los enunciados metodológicos centrales de Burckhardt. Si nosotros, en tanto espectadores de la historia, nos encontramos en aquella continuidad del espíritu, entonces el interés histórico no puede ser únicamente una mera manía de curiosidad subjetiva. El «pasado en tanto continuum espiritual» es uno de «nuestros más grandes bienes espirituales» y la «obligación» con respecto a él (cfr. WB, 9) tiene que ser concebida como un deber con respecto a nosotros mismos, en la medida en que nos concebimos como personas y como participantes en aquel «centro» de la historia. Porque, en este sentido, *conocimiento de la historia* es, al mismo tiempo, *autoconocimiento*, la ahistoricidad es una característica de la barbarie. También la unidad de conocimiento del objeto y autoconocimiento es una imagen hegeliana; pero en Burckhardt aparece en una variante característica, designada por la expresión «fenómeno principal». La

tarea del historiador ya no consiste en *concebir* la historia (cfr. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (ed. J. Hofmeister) 6.^a edición, Hamburgo 1952, 564) sobre la base de la idea absoluta como hipótesis, sino en la *intuición* de lo histórico siguiendo el hilo conductor del «fenómeno principal». A pesar de la pertenencia del sujeto cognocente al ámbito de los objetos históricos, Burckhardt postula la distancia contemplativa como la única relación de conocimiento adecuada. (Cfr. WB, 9). Según él, la necesaria actitud básica contemplativa del historiador se encuentra en permanente conflicto (cfr. WB, 11) con sus «intenciones» e intereses, en tanto enemigos del conocimiento. Una razón de este ideal de la intuición pura, no falseada por las intenciones prácticas, a la cual la reconstrucción y organización queda subordinada como mero medio, es la oposición histórica en contra de la construcción de la historia a partir de premisas conceptuales. Sin embargo, ésta no es una explicación suficiente. «Nuestra contemplación... es al mismo tiempo, una necesidad superior; ella es nuestra libertad en medio de la conciencia de la enorme atadura general y de la corriente de las necesidades.» (WB, 11). Burckhardt escribe en una situación histórica en la que la «conciencia histórica» del estar prácticamente envuelto en las «necesidades» de la época no permite concebirla como oportunidad para el desarrollo de la libertad: la libertad ya no es buscada en la praxis y a través de la praxis, sino en la *abstinencia de la praxis*. De esta manera, Burckhardt ofrece una justificación teórica de la organización de su propia vida individual que está guiada, sobre todo, por el afán de asegurarse un lugar real para una intuición carente, dentro de lo posible, de intereses ajenos a ella. Naturalmente con esto crea una discordancia central en su posición, discrepancia que constituye uno de los problemas del historicismo en general: Si el espíritu es un principio creador, es difícil comprender por qué la forma suprema de la continuidad espiritual ha de consistir en un «tributo pasivo» (9) que pa-

gamos en tanto expectadores. En la incapacidad de exigir que la actividad del espíritu se dedique a nuestro manejo de la historia y de concebirla como algo que no sea únicamente objetivo, que debe ser intuido, se anuncia ya un aspecto de aquéllo que luego sería llamado la «crisis del historicismo». Nietzsche consideraría que esta incapacidad es un problema vital de la «conciencia histórica» cuya índole no es primariamente teórica sino práctica.

b) *Las potencias de lo histórico*

El capítulo «De las tres potencias» y la «Consideración de los seis condicionamientos» de las WB contienen muchas consideraciones concretas del historiador Burckhardt que no pueden ser expuestas en un contexto histórico-filosófico. Queremos tratarlas aquí desde dos puntos de vista: el de la *concepción histórica* y el de la *relación entre estática y dinámica*, ya que las reflexiones al respecto contenidas en la primera parte de las WB bajo el título «Historia y espíritu», son continuadas y concretadas en su teoría sobre las potencias.

Las tres potencias de lo histórico —*Estado, religión y cultura*— son, de acuerdo con las WB, sólo abstracciones metodológicas, resultado de una separación arbitraria dentro del complejo histórico, que «sólo ha de servir» para posibilitarnos la intuición (WB, 29). Un principio de este tipo está expuesto a la objeción de que, en cierto modo, es paradójico introducir al Estado, la religión y la cultura como meras abstracciones o *entia rationis* y sostener, al mismo tiempo, que son las potencias de lo histórico. Sin embargo, esta objeción se basa en un malentendido. Burckhardt no sostiene que estas potencias existan únicamente en la cabeza del historiador; éste no sería tampoco el sentido correcto de «abstracción». La expresión «arbitrariedad de nuestra separación en estas tres poten-

cias» (29) está pensada más bien como un medio para recordar que en el ámbito de lo histórico, cada vez que se habla de «Estado», se considera desde un punto de vista especial, un contexto vital concreto entre muchos y, por lo tanto, se *prescinde* necesariamente de lo múltiple que constituye todo el contexto; «Es como si se sacaran de un cuadro una serie de figuras y se dejara el resto» (ibidem). Burckhart no sostiene pues que a las potencias no corresponda nada en la realidad, sino tan sólo que los sectores del mundo histórico, a los que él llama «potencias», no existen en la realidad *como* sectores, es decir, como ámbitos vitales totalmente separados. La separación de estos sectores no es arbitraria en la medida en que sólo a través de ellos estamos en condiciones de tematizar lo histórico; el todo del mundo histórico no es accesible de manera inmediata. La observación de Burckhardt: «También la separación ha de servirnos para posibilitarnos una intuición» corresponde a la distinción de Ranke entre la visión divina y la humanamente posible de la historia y a la tesis de que sólo es posible un conocimiento discursivo de la historia, un conocimiento individualizante, que progresa inductivamente. Aquí está contenida ya una tesis general acerca de una específica *conceptuación* histórico-científica: las *distinciones conceptuales* —que en Burckhardt son equiparadas a separaciones sectoriales dentro de la realidad— *tienen que estar al servicio de la intuición* (necesariamente dirigida a lo individual) y no al revés, es decir, que las intuiciones sólo confirman construcciones conceptuales o teóricas. Más tarde, Widelband trató de precisar lógicamente esta tesis con la oposición «nomotética-ideográfica». (Cfr. 7, 11).

El status metodológico de las tres potencias de Burckhardt condiciona también la, a primera vista extraña, teoría de los «seis condicionamientos», es decir, de las seis combinaciones posibles de dos potencias en una relación de condicionamiento. Al principio, esta teoría da la impresión de ser puramente

formal e incita a preguntar si realmente puede ser sólo una decisión arbitraria el considerar una vez al Estado como condicionado por la religión; otra, como condicionado por la cultura y aceptar, además, otras vinculaciones entre las tres potencias. Pero así como, según Burckhardt, es arbitraria la separación de las potencias mismas, lo así separado tampoco puede ser colocado en una relación *fundamental* de prioridad y condicionamiento que esté dada de antemano inequívocamente por el material histórico. También los «seis condicionamientos» deben ser concebidos como operaciones conceptuales, destinadas únicamente a «posibilitarnos una intuición». Esto implica la tesis de que sólo pueden ser justificadas a través de su corroboración por parte del material histórico. No puede demostrarse independientemente de aquél que en todas las épocas históricas, una potencia —por ejemplo, el Estado— sea la decisiva y la que condiciona todo y que los otros sectores del mundo histórico puedan ser siempre reducidos a una u otra potencia. La teoría de las potencias de Burckhardt se diferencia expresamente de la del historicismo, es decir, del tratamiento aconceptual y ateórico de hechos particulares; como fundamento de la consideración histórica introduce más bien conceptos y teorías contextuales de una mayor generalidad y sostiene su imprescindibilidad para la «intuición» de lo histórico. Pero, al mismo tiempo, estos fundamentos son distinguidos claramente de los de una ontología de lo histórico y son legitimados *sólo instrumentalmente*, es decir, como instrumentos de la experiencia histórica. Con ello desaparecen, por lo pronto, todas las tesis reduccionistas: ya no es posible reducir los fenómenos históricos, de acuerdo con el esquema «...no es nada más que...», a un determinado sector de lo histórico como si éste fuera su única causa. Tanto con respecto al Idealismo histórico, que considera que todos los acontecimientos son efectos de modificaciones de la conciencia de los hombres, como con relación al marxismo vulgar, que reduce todo a relaciones

de producción, de la posición de Burckhardt se infiere la objeción de que los *propios condicionamientos de lo histórico están históricamente condicionados*, es decir, que los propios contextos condicionantes y causales en el ámbito histórico, tienen que ser considerados como hechos históricos y, con ello, como históricamente variables y potencialmente únicos e irrepetibles. Burckhardt desarrolla así una consecuencia metodológica de la Ilustración historicista que fue la primera en posibilitar la concepción de los fenómenos y desarrollos individuales en el campo histórico. Si bajo su influencia no se quiere renunciar a conceptos y teorías —como en el historicismo,— entonces los conceptos y las teorías tienen que ser concebidos de manera tal que no impidan, por razones *lógicas*, aquella concepción de lo individual; la teoría de las potencias de Burckhardt responde a este *desideratum*.

Sin embargo, es importante no malinterpretar este tipo de concepción como si implicara la premisa *material* de que en la historia sólo se den fenómenos, conceptos y teorías individuales. Precisamente las consideraciones materiales de Burckhardt se oponen a una interpretación de este tipo. Lo único que interesa es utilizar conceptos y teorías que no impidan, en principio, la intuición de lo individual y de lo irrepetible, aún cuando luego su aplicación mostrara que, en la historia, las cosas no suceden tan individual e irrepetiblemente como al principio podría parecer. Además, este principio no ha de ser confundido con la fe en la equiparación básica de todas las potencias en todas las épocas históricas: el rechazo del reduccionismo no significa sostener una tesis radicalmente opuesta a aquél. De lo que se trata, más bien, es de mantener abierta la posibilidad de concebir al elemento *dominante de un sector* del mundo histórico —por ejemplo, de lo económico en el sector básico— como *sello característico de una época* y no como una fatalidad óptica. Marx mismo entendía al materialismo histórico en este sentido e infirió precisamente de ello la mo-

dificabilidad de lo que él diagnosticaba. También la teoría marxista, que trata de sistematizar con intención práctica la historia, presupone la Ilustración historicista. La vigencia eterna de leyes naturales de lo histórico, que son seguidas por *todos* los acontecimientos, excluye necesariamente la posibilidad de la praxis histórica (Cfr. 9. 24).

La teoría de las potencias de Burckhardt pretende explicar la reacción entre lo estático y lo dinámico en la historia, sobre la base del material histórico. En primer lugar, el Estado y la religión son contrapuestos como potencias estables de la cultura: «Estado y religión, que son las expresiones de la necesidad política y metafísica, pretenden, al menos con respecto al correspondiente pueblo, y hasta para el mundo, validez universal. Pero la cultura, que responde a la necesidad material y espiritual en sentido estricto, es aquí según nosotros, el concepto propiamente dicho de todo aquello que se ha producido *espontáneamente* para la promoción de lo material y como expresión de la vida ético-espiritual, de toda sociabilidad, de todas las técnicas, artes, poesías y ciencias. Es el mundo de lo que se mueve, de lo libre, de lo no necesariamente universal, de aquello que no aspira a una validez obligatoria» (WB, 29). En e sentido de la base antropológica para la sistematización de lo histórico de la que parte Burckhardt, las potencias son entendidas como expresión de necesidades humanas universales que tienen que ser consideradas como históricamente constantes, aún cuando cambien sus formas de expresión. De esta manera, queda fundamentada también teóricamente la consecuente historización de todas las formas humanas de vida: como lo constante en la historia son las estructuras de necesidades humanas, según Burckhardt, no puede haber ninguna forma de Estado, ninguna religión y tampoco ninguna cultura, que pueda ser presentada como la única digna del hombre o como objetivo de los desarrollos anteriores. Lo estático —sin lo cual no sería posible ninguna sistematización de la historia—

y lo dinámico están distribuidos en este modelo de manera tal que la antropología implícita asume la función de una *base de sistematización y, de esta manera*, permite la concepción de una pluralidad básica y de la modificabilidad de todas las formas de la vida humana.

Con esto, la teoría de la historia de Burckhardt queda eximida, al mismo tiempo, de la tarea de tener que indicar la génesis histórica de estas formas de vida (por ejemplo, del Estado) (cfr. WB, 30) para poder comprenderlas. La base antropológica juega también el papel de un *fundamento* de comprensión. Por esta razón, en principio, Burckhardt sustituye todas las características genéticas de las potencias históricas por características funcionales; son aquellas estructuras de necesidades las que aclaran las funciones de las potencias. Con respecto al Estado, dice Burckhardt: «En lo que respecta al Estado, en su aspecto interno, éste no ha surgido a raíz de abdicaciones de los egoísmos individuales, sino que él *es* esta abdicación, él *es* su equiparación, de manera tal que el mayor número posible de intereses y egoísmos son tenidos permanentemente en cuenta en él y, al mismo tiempo, entrelazan su existencia con la propia» (WB, 38). De esta observación y de su contexto resulta que Burckhardt considera a aquella abdicación de los egoísmos por razones de la naturaleza humana como una necesidad permanente de la convivencia humana y que, según él, todos los Estados se parecen por el hecho de que expresan esta necesidad y la satisfacen de una manera siempre individual. De aquí resulta también la intención de estabilidad que personifican institucionalmente: desde la perspectiva de Burckhardt, cada Estado se presenta como una solución individual al problema, que sólo es puesta en peligro en caso de necesidad. Algo análogo vale para las religiones: «Su grandeza consiste en que representan la complementación suprasensible del hombre, de todo aquéllo que no puede darse por sí mismo.» (39) Con esta formulación, que hace recordar a Feuer-

bach, se recurre a la idea de la finitud del hombre como base universal de comprensión del fenómeno religión en su pluralidad histórica. El paralelismo entre lo estático y lo dinámico y las necesidades humanas y sus formas de expresión conducen naturalmente a que la idea de Engels acerca de la «muerte del Estado» o la concepción de una posible estructura postreligiosa del hombre, rebasen el modelo de Burckhardt.

Pero la relación entre lo estático y lo dinámico no sólo proporciona en Burckhardt el punto de vista rector para la comprensión de las potencias históricas sobre el trasfondo de las estructuras generales de necesidades, sino también las relaciones entre las diferentes potencias. La cultura, en tanto potencia dinámica, surge «de las necesidades materiales y espirituales en sentido estricto» (29) y, al mismo tiempo, tiene que ser concebida como una necesidad de innovación no reglamentada, espontánea. «Actúa modificando y destrozando permanentemente las dos organizaciones estables de la vida, excepto aquellas que ha colocado totalmente a su servicio y que ha limitado de acuerdo con sus objetivos.» (57) Este agregado aclara mucho la posición de Burckhardt. Lo estático y lo dinámico no están distribuidos en el Estado, la religión y la cultura, como si se hubiera establecido de una vez para siempre que el Estado y la religión son estables y la cultura, dinámica; esto sería volver a caer en la Ilustración historicista, es decir, en la restauración de un derecho natural o racional, o de una religión racional, a lo cual se opone toda evidencia histórica. Lo que sucede más bien es que a las potencias se les atribuye la *intención* de la estabilidad o de la creatividad pero hay que tomar en cuenta la posibilidad de que, en determinadas épocas históricas, las potencias estables controlen la dinámica cultural y la mantengan en reposo, también durante largos períodos de tiempo. (No es posible exponer aquí los ejemplos históricos con los que Burckhardt ilustra su posición.) Pero, con esto, desaparece también la posibilidad de un reduccionismo simple.

Aunque la cultura —la potencia creadora y la expresión de las necesidades espirituales y materiales— ha de ser considerada como la fuerza del hombre que crea el Estado y la religión, según Burckhardt no es posible concebir a los Estados y a las religiones como meros fenómenos de supraestructura y, por lo tanto, como formas de vida dependientes de las respectivas bases de vida material o espiritual de los hombres. También aquí vale la tesis de la historicidad fundamental de las condiciones de lo histórico. El hecho de que las potencias estables *se remontan* a la fuerza de creación cultural del hombre no ha de ser confundido con una permanente *dependencia* con respecto a su origen. Precisamente las consideraciones materiales de Burckhardt muestran que en la historia hay que contar con un gran predominio de períodos temporales en los cuales las potencias estables dominan la cultura, es decir, su origen. En sus exposiciones acerca de las crisis históricas retoma Burckhardt este conjunto de cuestiones.

La imagen que Burckhardt tiene de la «cultura» ha de ser entendida como la concreción de aquello que en los pasajes introductorios llamara «espíritu». Así pues, por «espíritu» hay que entender la fuerza creadora de los hombres que forma y modifica la cultura y las instituciones. Ello no es contradicho por el hecho de que designe a la cultura como expresión de las necesidades espirituales y materiales; Burckhardt habla más bien de «la necesidad espiritual en sentido estricto» (29). Tampoco aquí el concepto «espiritual» implica un reduccionismo de todo lo histórico a lo «espiritual» en sentido estricto; al mismo tiempo, desaparece con esto una contraposición propia del materialismo vulgar. Burckhardt tuvo siempre en cuenta las *condiciones* materiales de la productividad espiritual, pero se negó a aceptarlas como sus *causas*. «Y finalmente, no es necesario buscar con respecto a la aparición de todo lo espiritual un motivo material como base, aún cuando al final pudiera encontrarse alguno. Cuando el espíritu ha tomado con-

ciencia de sí, sigue construyendo su mundo a partir de sí mismo.» (60) El concepto clave de la comprensión es aquí el de la capacidad reflexionada» (57) que designa aquéllo en lo que la actividad creadora individual de los hombres se une en una forma cultural individual. El hecho de que las capacidades culturales —técnicas, habilidades, experiencias, sobre todo el lenguaje (cfr. *ibidem*)— sean *reflexionadas*, es decir, sean capacidades conscientes, condiciona su relativa independencia. Por ello, la cultura no es un mero reflejo de las respectivas condiciones materiales de vida, precisamente porque sus sectores suelen formar sus propias tradiciones en el sentido de contextos *activos* de transmisión; sólo así actividades «espirituales» tales como la ciencia, pueden modificar las condiciones materiales de vida. Por ello, de acuerdo con el modelo de Burckhardt, la independencia reflexiva de lo «espiritual» ha de ser entendida no sólo como condición de la posibilidad de su relativa independencia frente a lo «material» sino también, al mismo tiempo, de su fuerza modificadora de lo «material» y de las potencias estables.

Me parece que la actualidad de la teoría de las potencias de Burckhardt reside en que aquende el reduccionismo idealista y materialista de lo histórico, opera sobre *una* base y moviliza una serie de concepciones históricas particulares como objeciones en contra de las explicaciones monocausales en la ciencia de la historia. Al mismo tiempo, no sostiene ningún pluralismo vago de los condicionamientos individuales y, por lo tanto, escapa al historicismo, también en el campo de las condiciones históricas. Se niega a aceptar los *orígenes* de un fenómeno histórico como su *base de reducción* y fundamenta esta actitud señalando la pluralidad y las históricamente variables relaciones de condicionamiento que existen entre las potencias. Con esta negativa, se opone implícitamente también a toda reducción del concepto de historia a la historia política de las ideas. Tampoco el concepto de *historia cultural* de Burckhardt con-

tiene ningún reduccionismo, tal como lo muestran sus obras: no exponen ellas ninguna imagen apolítica o areligiosa de la historia de la humanidad como historia de los aportes culturales en sentido estricto. Aún cuando a través de las convenciones materiales de Burckhardt pueda haberse dejado de lado la historia de la ciencia, sin embargo, tiene interés actual su intento de establecer un concepto amplio de la historia y su propósito de concretarlo materialmente en el campo situado entre el reduccionismo simplificado, cualquiera que sea su origen, y el historicismo₁, aconceptual y ateórico.

La debilidad argumentativa, es decir, histórico-filosófica en sentido estricto, de la posición de Burckhardt consiste en el hecho de que no está en condiciones de oponer resistencia suficiente en contra del historicismo₂. Aquí cabe plantearse la pregunta de si, después de la Ilustración historicista, las necesidades humanas son realmente suficientes como base de sistematización de lo histórico, es decir, si no están tan entretejidas con el proceso histórico que también hay que poner en tela de juicio su carácter estático y su inmodificabilidad. Si se concede que el contenido concreto de las necesidades universalmente humanas cambia históricamente, entonces la base de sistematización de Burckhardt se reduce a la tesis de *que* los hombres siempre tienen necesidades políticas, metafísicas, materiales y, en sentido estricto, espirituales; todo lo demás queda sometido a la relatividad histórica. Pero este mero «que» es decir, la pura facticidad de tales necesidades en todos los tiempos puede ser puesta en duda por el escéptico historicista ilustrado ¿Por qué no ha de poder haber una época de la historia de la humanidad totalmente areligiosa? ¿Qué argumento antropológico se opone a la prognosis de la muerte del Estado? Este escepticismo es provocado también por el concepto de cultura de Burckhardt pues la concepción de una sociedad estacionaria, sin innovaciones —«sociedad» significa en Burckhardt el lado externo e institucional de la cultura (cfr.

WB, 57)— no puede ser refutado como fundamentalmente absurdo con argumentos antropológicos. Precisamente sí, siguiendo a Marx, el hombre es entendido como la especie que se produce a sí misma (cfr. Marx/Engels, *Deutsche Ideologie* en 9,11 I, especialmente 82 y ss.), *todas* las determinaciones esenciales y relevantes del hombre se convierten en propiedades *históricas* y no pueden servir, por lo tanto, como bases de sistematización de lo histórico porque ellas mismas necesitan de la sistematización histórica. En tanto teoría material, la teoría de las potencias de Burckhardt participa de la problemática de toda filosofía dogmática de la historia, en el sentido de provocar un escepticismo que no está en condiciones de contrarrestar con sus propios medios.

c) *El proceso histórico total y el problema de la continuidad: vida y espíritu*

Por último, debemos presentar aún algunos motivos de los capítulos de las WB que son importantes para nuestro contexto y que tratan de las crisis sociales, del individuo histórico universal y de la felicidad y la desgracia en la historia universal. Habremos de analizarlos siguiendo el hilo conductor del problema de la continuidad de lo histórico.

Como ya hemos visto, la teoría de las potencias de Burckhardt se distingue del historicismo₁ sobre todo, porque está dispuesta a suponer conceptos muy generales para la consideración particular histórica en tanto principios sistematizantes. Al mismo tiempo, esto no conduce a una sistemática histórica total porque la aplicación de aquellos principios no ha de ser justificada a priori a través de una teoría filosófica de base, sino empíricamente en cada paso particular. Especialmente el capítulo de las WB sobre las crisis y los individuos histórico-universales demuestra esto a través de una transfor-

mación de los principios de sistematización de la historia universal hegelianos, sumamente característica de la posición de Burckhardt; a pesar de que muchas tesis están temporalmente condicionadas por su época o han sido históricamente superadas (por ejemplo, las tesis acerca de la guerra, 161 y ss.), aquí reside especialmente su actualidad histórico-filosófica.

En la especulación hegeliana acerca de la historia, la relación entre lo estático y lo dinámico juega un papel sistematizante fundamental, desde luego como relación *dialéctica* cuya estructura es explicitada en la *Ciencia de la lógica*. Así en Hegel, «estático-dinámico» es una relación *lógica* o, al menos, *lógicamente commensurable* en la cual lo estático mismo produce lo dinámico y, viceversa, lo dinámico se transforma siempre en lo dinámico y no es otra cosa que el lado externo procesal de la dialéctica fundamental de la inmediatez y la mediación que, desde la *Fenomenología del espíritu*, representa la estructura básica del sistema hegeliano. De acuerdo con ella, según Hegel, todos los procesos del espíritu subjetivo y objetivo, es decir, de la conciencia y del espíritu histórico, no transcurren continuamente sino en ritmo de pasos críticos de los extremos «estático» y «dinámico», del uno al otro. En Marx, esta estructura fundamental es reinterpretada materialistamente como la vinculación entre las fuerzas de producción y las relaciones de producción cuya dialéctica presenta a la historia como una secuencia de *revoluciones*. Según Marx, las revoluciones no son procesos transitorios casuales sino que resultan necesariamente de la dialéctica de toda la historia. (Cfr. 9.12, 13) El hecho de que Burckhardt llame *crisis* y no revoluciones a los puntos centrales del desarrollo histórico expresa su escepticismo frente a una sistemática cuasi-lógica de la historia universal. Sus consideraciones materiales muestran claramente que después de la Ilustración historicista, el precio que se paga por una sistemática tan cómoda es demasiado alto: si se la sigue, quedan necesariamente excluidas de la consideración

todas las crisis que han sido revoluciones *frustradas* y que sólo podrían ser incorporadas a esta sistemática —que en verdad sigue una fe diacrónica en el progreso— de una manera muy artificial. A esto se agrega el escepticismo de Burckhardt con respecto a las consecuencias reales de la superación de las crisis que se presentan como revoluciones: muy a menudo, los hombres son profundamente engañados acerca de para qué han realizado grandes sacrificios. (Cfr. WB, 177 y ss.) En Burckhardt se ve claramente que una sistemática de la revolución en la historia universal tiene que ser completada, por lo menos, mediante una sistemática de la *restauración* (cfr. WB, 186 y s.), es decir, mediante una teoría de las fuerzas de lo que se mantiene y siempre vuelve a imponerse y que Burckhardt caracteriza negativamente (cfr. al respecto especialmente la sección «Acerca de la felicidad y la desgracia en la historia universal», sobre todo 260 y s.). La manifiesta simpatía que Burckhardt siente por las crisis que para él son las fases más productivas de la historia, muestra que su escepticismo frente a la sistemática de la revolución no puede ser calificado como un simple conservadorismo, que suele presentar las modificaciones históricas como mera apariencia en la superficie de algo que, en verdad, permanece siempre idéntico. (Cfr. por ejemplo, WB, 188.) Su escepticismo se dirige, sobre todo, en contra del optimismo filosófico de los teóricos de la revolución y en contra de la fascinación por la apariencia de novedad, que suelen despertar las crisis. En esta fascinación, sobre todo, reconoce Burckhardt rasgos de una proyección de la agitación evolucionista y revolucionaria que caracteriza a la modernidad, especialmente a partir de la Revolución Francesa. (Cfr. 3.11, 16.)

La reinterpretación de un topos sistemático de la especulación hegeliana de la historia como un punto de vista de la consideración de la historia que ha de ser legitimado ahora empírico-descriptivamente determina también la exposición de

Burckhardt acerca del individuo histórico-universal. Por lo pronto, son bien claros los ecos de Hegel: «A la historia suele gustarle a veces condensarse en una persona a la que el mundo obedece. Estos grandes individuos son la coincidencia de lo general y de lo particular, de lo permanente y de lo que está en movimiento, en una personalidad. Ellos resumen Estados, religiones y crisis.» (WB, 229.) «Son, al mismo tiempo, condiciones para la superación exitosa de las crisis.» (Cfr. WB, 230 y 248.) «El destino de grandes hombres parece ser la realización de una voluntad que va más allá de lo individual y que, según el punto de partida que se adopte, es calificada como voluntad de Dios, de la nación o de la época.» (WB, 241) «Se muestra, según parece, una secreta coincidencia del egoísmo del individuo con aquéllo que se llama utilidad común o la grandeza o la fama de la totalidad.» (242) La teoría hegeliana de la tendencia histórico-universal y del objetivo individual en la voluntad de los «grandes hombres» de la historia, y hasta la teoría de la «astucia de la razón», que Ranke criticara como blasfema, es aquí repetida en formulaciones cuidadosas, en donde expresiones tales como «A la historia suele gustarle» o «parece ser» o «parece» reducen la pretensión sistemática permanente que tienen en Hegel a un nivel de puntos de vista hipotéticos para la consideración de la historia universal.

Con respecto a la posición de Burckhardt, que evita el historicismo; al atenerse a puntos de vista generales de la intuición histórica y, al mismo tiempo, se distingue de la especulación histórica por ya no atribuir a estos puntos de vista ninguna justificación a priori y otorgarles, cuánto más, una adecuación descriptiva, cabe plantear, en general, la pregunta acerca de cuál es el concepto del todo histórico que queda disponible. Si esos puntos de vista fueran sólo *nuestros* puntos de vista, meros modelos de esquemas racionales de sistematización, esto significaría que la objetividad histórica misma sólo podría ser concebida como un caos de hechos particulares desordenados en

el que tendríamos que introducir *nosotros* tentativamente algún orden. La subjetivización de la base de sistematización sería equivalente a la *irracionalización* del ámbito de objetos del conocimiento histórico. Hay en Burckhardt algunas indicaciones al respecto. Su inferencia de las potencias históricas a partir de las necesidades generales del hombre, está condicionada por la intención de mantener puntos de vista objetivos-generales para la consideración histórica; pero estos puntos de vista tropiezan con la dificultad de que, después de la Ilustración historicista difícilmente pueden ser admitidos como constantes en tanto el mero «que» de aquellas necesidades (ver supra). Esto muestra que, precisamente por falta de un contenido constante, *no* son adecuados como base de sistematización. Además, la tendencia a la irracionalización está implicada por el mismo término «necesidad»: si no son las intenciones, los propósitos o los fines sino las necesidades las que determinan la dinámica histórica, entonces en la historia nos enfrentamos con fuerzas motoras que no son racionales sino fáctico-instintivas. Una filosofía de la historia en la que las necesidades son consideradas como fundamentales y las necesidades espirituales en sentido estricto sólo como una necesidad entre otras, se acerca mucho a las concepciones *vitalistas* del mundo humano que combaten como un prejuicio el racionalismo de la historia. En realidad, la metafísica de la voluntad de Schopenhauer tuvo gran influencia en el pensamiento de Burckhardt. (Cfr. el Epílogo de la WB.) A ella se debe probablemente el que, principalmente en el capítulo sobre las crisis en las WB, siempre aparezca una palabra que fuera luego utilizada para designar una de las corrientes más importantes de la filosofía posthegeliana: la palabra «*vida*». «Las crisis... tienen que ser consideradas... como auténticos signos de la vida... Las crisis realizan una operación de limpieza: por lo pronto, con respecto a una serie de formas de vida que hace ya tiempo carecen de vitalidad...» (WB, 188.) El contexto muestra que con «formas de

vida» se hace referencia a *todas* las formas de presentación de las potencias históricas, sin distinción. En las crisis, la vida domina potencialmente todas las formas de vida; así ha surgido el terreno en el cual se configuran siempre nuevas necesidades; las configuraciones que tienden a la estabilidad tienen que ceder ante el cambio de aquéllas.

Antes de aducir en contra de las connotaciones de la filosofía de la vida en Burckhardt la objeción usual de irracionalismo, hay que preguntarse por los motivos objetivos que provocan el desplazamiento del concepto «vida» al centro de la consideración filosófica. Por lo pronto, el escepticismo frente al poder real de la racionalidad en la historia no significa irracionalismo alguno pues podría ser *verdad* lo que Schopenhauer y Freud diagnosticaron, es decir, que los motores decisivos de la historia son, ellos mismos, irracionales. Sólo puede hablarse de irracionalismo cuando una teoría celebra lo irracional —la voluntad de vivir, la voluntad de poder o los instintos— como aquéllo con lo cual uno tiene que identificarse y denuncia a lo racional como lo más débil sólo porque es lo más débil. Otro motivo del uso central de la expresión «vida» resulta de la crítica al Idealismo, en la medida en que se presenta como metafísica del espíritu absoluto: si el todo no es «espíritu», si lo real no es racional, entonces la «vida» aparece como categoría de reemplazo que permite hablar de la totalidad por ser lo suficientemente amplia como para no excluir automáticamente lo racional, al menos como ámbito parcial de la totalidad. En esta medida, la filosofía de la vida no debe ser confundida con un simple vitalismo o con un biologismo del mundo humano.

Burckhardt *no* es un filósofo de la vida porque, desde su punto de vista histórico la *continuidad* de la historia es la continuidad del *espíritu* y *no la de la vida*. El espíritu *no* es reducido a la vida: la cultura, en tanto poder reflexionado, posee, por lo menos, la posibilidad de la autonomía parcial con res-

pecto a los procesos vitales materiales. La historia es la historia del espíritu, no una mera historia natural (cfr. WB, 24 y s), a pesar de que, según Burckhardt, la naturaleza penetra ampliamente en la historia. (Cfr. también WB, 260.) Entre espíritu y vida existe en Burckhardt una profunda tensión. El espíritu no es un principio todopoderoso de la historia sino que, a menudo, es precisamente impotente; y esto es así porque es *desmitologizado* con respecto a la imagen que la época tenía del espíritu hegeliano: espíritu es *espíritu humano*, es decir, la fuerza creadora y conformadora de cultura del género humano, a través del cual es únicamente posible la historia como un todo continuado. «Pero esta continuidad es un interés esencial de nuestra existencia humana y una demostración metafísica de la importancia de su duración; pues como no sabemos ni podemos saber y, en todo caso, no podemos tener una idea acerca de si existe un contexto de lo espiritual del que no tenemos conocimiento, debemos desear firmemente que la conciencia de esta conexión viva en nosotros.» (WB 269). La continuidad es pues un aporte del espíritu cognocente del hombre y una tarea que tiene que realizar; la historia, en la medida en que se distingue de la naturaleza, y la conciencia de esta definición son aportes culturales; la alternativa sería la barbarie. La actitud cognocente resignada-contemplativa de Burckhardt no es una manifestación de esteticismo, como a veces ha sido mal interpretada: según él, la educación histórica es práctica en la medida en que es una condición necesaria de toda humanización; es la consecuencia práctico-vital de un inmenso escepticismo racional frente a la historia universal, con respecto a la cual la experiencia enseña que está más dominada por la «vida» que por el «espíritu». La abstinencia de la praxis programáticamente pensada por Burckhardt responde a aquella desconfianza frente a la historia en tanto «espíritu objetivo» (Hegel) ya que, en la medida en que queda dominada por la «vida» —por el poder que «en sí es malo» (36) y por la «lucha por la

existencia» (260)— *no* es el lugar de la autorrealización del espíritu humano. Por ello, la abstinencia de la praxis no es una veleidad subjetiva o derivada ideológico-teóricamente. «Espiritual» es, después de la retirada escéptica de la conciencia histórica de la historia proclamada como espíritu objetivo, sólo *lo histórico* en donde vuelve a reencontrarse la memoria histórica del poderoso espíritu humano; sólo en este sentido el «espíritu» es también objetivo en la historia. De la tensión entre «espíritu» y «vida» resulta, según Burckhardt, una oposición sistemática entre el interés práctico en el poder y la felicidad, que envuelve al cognocente en la «vida», y en el conocimiento histórico, en tanto localización de la continuidad del espíritu humano; sólo por ello aparecen los intereses prácticos como factores que perturban el conocimiento. (Cfr. WB, 11 y 270 y s.) Únicamente en la medida en que los hombres, en la educación histórica y en el estudio de lo histórico, llevan adelante aquella continuidad del «espíritu» tiene sentido hablar de una «demostración metafísica» con respecto a la importancia de una existencia humana continuada. En Hegel, la historia universal era el progreso de la libertad y de la conciencia de la libertad, es decir, el autoconocimiento del espíritu; en Burckhardt, la continuidad espiritual, la libertad y una especie de felicidad son sólo posibles si se adopta una distancia cognitiva con respecto a la historia universal.

La imagen de la historia de Burckhardt constituye un punto central en el desarrollo del historicismo; pues representa una amplia articulación de la conciencia histórica sobre la base de reflexiones *materiales* en el manejo científico de la historia. Precisamente para una análisis filosófico del historicismo constituye un objeto indispensable de investigación pues los filósofos corren siempre el peligro de seguir sus propias proyecciones y no tomar en cuenta la realidad cuando hablan de ciencia: la posición de Burckhardt, en tanto resultado de la autocomprensión de uno de los más importantes historiadores de la

época del historicismo, compensa, mediante una gran cercanía con el objeto y una gran riqueza empírica, lo que el filósofo profesional pueda echar de menos en la formación conceptual y argumentativa. Al mismo tiempo, prelude, con la teoría de la continuidad, los intentos filosófico-trascendentales y hermenéuticos de superación epistémica de los problemas del historicismo; a ellos hemos de dedicarnos en el capítulo II de esta monografía. Pero la irrupción de la filosofía de la vida, que se anuncia en Burckhardt, sería llevada a cabo por Nietzsche.

§ 4. Friedrich Nietzsche

No es posible presentar aquí una exposición amplia de la filosofía o de la filosofía de la historia de Nietzsche. Hemos de limitarnos a un análisis de la segunda consideración de las *Unzeitgemässen Betrachtungen*: (= Consideraciones anacrónicas) «Acerca de la utilidad e inconvenientes de la historia para la vida» (4.11; en el texto citada como NN). En este ensayo de Nietzsche se procurará explicitar, a guisa de ejemplo, el giro que a través de la filosofía de la vida experimentó la filosofía de la historia después de Hegel. Tendremos que limitarnos aquí a la consideración de algunos motivos centrales de este texto; su densidad de pensamiento y su calidad literaria no permiten una mera exposición. Por esta razón, lo que sigue no puede reemplazar la lectura del escrito de Nietzsche y sólo está destinado a estimular su comprensión dentro del contexto de la filosofía después de Hegel.

La segunda de las «Consideraciones anacrónicas» apareció en 1874, cuando Nietzsche era catedrático de filología clásica en Basilea y en la época de más intenso contacto con Jacob Burckhardt, contacto que se aflojara considerablemente después de la publicación del trabajo que aquí comentamos. La reacción reservada y la propia perplejidad que se esconden detrás

de una supuesta incompetencia (cfr. Epílogo a 3.11) con respecto al escrito de Nietzsche demuestran claramente que el desarrollo de la amistad de estos dos grandes hombres (cfr. 3.24 y 3.25) refleja el proceso de creciente polarización dentro de la filosofía de la historia después de Hegel. A través de Nietzsche, se separan definitivamente el historicismo₃ y los motivos de la filosofía de la vida procedentes de Schopenhauer, a los que Burckhardt había tratado de mantener unidos.

a) *Historia y vida*

En Burckhardt, la expresión «vida» designa las bases de la totalidad histórica pero no los fundamentos de comprensión y de explicación de lo histórico; el espíritu en su continuidad no queda reducido a la vida. Ya el título de la segunda «Consideración» de Nietzsche indica una diferencia fundamental en el punto de partida teórico: «vida» se convierte en criterio de un juicio *normativo* de la historia, de sus ventajas y de sus inconvenientes: «Sólo en la medida en que la historia sirva a la vida hemos de servirle.» (NN, 209). «Vida» designa el principio normativo situado por encima de la historia. Las condiciones de la salud y de las posibilidades de ascenso de lo viviente definen en Nietzsche una pauta para la crítica de aquello que para el historicismo₃ constituye la forma suprema del espíritu humano: la conciencia histórica. Nietzsche lleva a cabo así un giro histórico que tenía que alejarlo de Burckhardt pues, de acuerdo con los juicios valorativos de las WB, los fenómenos históricos de la vida tienen que ser justificados precisamente ante la conciencia histórica, en tanto forma actual de la continuidad del espíritu, demostrando que son fenómenos culturales y manifestaciones del espíritu humano continuado; las ventajas e inconvenientes de la historia para la vida constituyen un problema periférico. El hecho de que en

Nietzsche esto sea desplazado al centro del interés por la historia se debe a un cambio fundamental en la conciencia filosófica posthegeliana, consecuencia de la recepción de Schopenhauer. Aquí lo que se afirma ya no es el «espíritu», tampoco bajo su forma desmitologizada como espíritu humano, sino la irracional «voluntad de vivir» en tanto sustancia metafísica del acontecer universal. Entendimiento, razón, racionalidad, son meros fenómenos de la voluntad; no son otra cosa que sus instrumentos para mantenerse e imponerse en el género humano, que es una de sus manifestaciones. En la tercera de sus «Consideraciones» Nietzsche elogia a Schopenhauer como «el educador» pero da un giro positivo a su ética de la negación de la voluntad de vivir: la convierte en una ética de afirmación de la vida que, en su obra de madurez, se convertirá en la metafísica de *La voluntad de poder*. También toma de Schopenhauer la figura reductiva de la argumentación: la destrucción de la autocracia y de su permanente dependencia de la «voluntad de vivir» precede teóricamente, tanto en Schopenhauer como en Nietzsche, al giro normativo-ético hacia la negación de la voluntad o hacia la afirmación de la vida. (Aquí no es posible analizar como más detalle el problema que surge con respecto al paso de una tesis metafísica-descriptiva a una tesis normativa.) El que Nietzsche eleve la cuestión acerca de las condiciones de la salud de lo viviente a la categoría de problema rector de sus reflexiones histórico-filosóficas (cfr. NN, 214) y con ello coloque al tema «historia», desde el primer momento, en el contexto de su ética de la afirmación de la vida, es sólo comprensible desde su vuelco hacia la metafísica de la voluntad y de la vida. Ya la filosofía de Schopenhauer está caracterizada por un sistemático desinterés en la historia en tanto conocimiento (Cfr. *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, 951). Si la historia es sólo una manifestación del principio irracional del mundo —palabras de Nietzsche: de la vida en tanto «poder oscuro, motor insaciable y ansioso de sí mismo» (NN, 229)—

entonces constituyen sólo un ámbito de fenómenos que ni siquiera es privilegiado con respecto a los demás y deja de ser el lugar del autoconocimiento del espíritu humano, tal como aparece en la conciencia histórica, también después de Hegel. La historia, que ya no está dominada por el espíritu sino por la vida, es ella misma *primariamente un problema de la vida* al que debe ser subordinado su manejo cognositivo.

Si la historia ha de servir a la vida, hay que mostrar, por lo pronto, que la vida necesita de la historia y luego preguntarse acerca de las condiciones bajo las cuales puede servir a la vida; al mismo tiempo, hay que indicar las circunstancias que traen como consecuencia que la historia actúe como enemiga y destructora de la vida. Según Nietzsche, la capacidad de recordar, la memoria, la historia, son, por lo pronto, características específicas que distinguen la vida humana de la animal (cfr. NN, 221 y ss.) pero, al mismo tiempo, existe «un grado de insomnio, de rumiar, de sentido histórico, que perjudica al ser viviente y termina por destrozarlo, se trate de una persona, de un pueblo o de una cultura» (213). Según Nietzsche, el olvido y no el recuerdo es la condición *más general* de la vida, pues la *felicidad* y el *actuar* son sólo posibles en un presente indiviso. (Cfr. NN, 212 y s.) Al mismo tiempo, sostiene: «Y esta es una ley universal; todo ser viviente puede ser sano, fuerte y fecundo sólo dentro de un horizonte.» (NN, 215) Para el hombre, la historia es uno de estos horizontes; pero, de la necesidad de la limitación del horizonte, en tanto condición de la salud de lo viviente, resulta un primado del olvido historicista sobre el recuerdo. A pesar de que Nietzsche dice que «Lo ahistórico y lo histórico son necesarios, en igual medida, para la salud de un individuo, de un pueblo y de una cultura» (214), al final resulta, sin embargo, una supremacía de lo ahistórico: «Lo ahistórico se asemeja a una atmósfera envolvente en la cual la vida se crea para desaparecer también con la destrucción de esta atmósfera. Es verdad que sólo porque el

hombre pensando, reflexionando, comparando, separando, reuniendo, limita aquel elemento ahistórico, que solo porque en esta niebla envolvente surge una apariencia de luz brillante y radante, es decir, porque a través del poder de utilizar lo pasado para la vida y del poder hacer de lo sucedido historia, el hombre se convierte en hombre: pero si hay un exceso de historia, el hombre vuelve a desaparecer y sin esa envoltura de lo ahistórico jamás se atrevería a recomenzar» (215). De aquí resulta para Nietzsche un patrón para medir las ventajas e inconvenientes de la historia para la vida: la «fuerza plástica de un hombre, de un pueblo, de una cultura... Me refiero a esa fuerza para crecer peculiarmente desde sí mismo, para transformar lo pasado y lo extraño e incorporarlo a uno mismo, para curar heridas, reemplazar lo perdido, para recrear formas rotas». (213)

Las diferencias entre Nietzsche y Burckhardt pueden ser caracterizadas de manera especialmente clara confrontando este concepto de «fuerza plástica» con el de «continuidad». Por las razones arriba indicadas, el concepto de «continuidad» de Burckhardt carece del aspecto *práctico* que en la teoría de la historia de Nietzsche predomina frente al teórico. A Burckhardt tenía que parecerle el elogio de la limitación del horizonte histórico en aras de la vida actual, presente y futura y la total instrumentalización de la historia en «aras de la vida» (NN, 218), una señal de la barbarie moderna de la ahistoricidad. Burckhardt confiaba en la conservación y, en la medida de lo posible, en un aumento de la cultura contemporánea precisamente mediante una *ampliación* del horizonte histórico. Lo que tiene que haber afectado personalmente a Burckhardt son los ataques de Nietzsche en contra de los «hombres suprahistóricos» que aspiran al conocimiento y a la sabiduría de lo típico en la historia, es decir, a un conocimiento y sabidurías puros y, por lo tanto, no contaminados por intereses prácticos, es decir, para Nietzsche: el conocimiento de lo siempre igual

que, al último, provoca náuseas. «Dejemos al hombre suprahistórico con su náusea y su sabiduría: actualmente preferimos mucho más nuestra ignorancia para tener el corazón contento y pasar un buen día como activos y progresistas y no como adoradores del proceso.» (218) Pero tampoco hay que exagerar la diferencia con Burckhardt. En Nietzsche, «vida» se encuentra siempre en una gran cercanía de la potencia dinámica «cultura» de Burckhardt pues, a diferencia de Burckhardt, era uno de los «admiradores del proceso». Nietzsche ejemplifica el efecto del «poder oscuro, impulsor, insaciable, ansioso de sí mismo» al que él llama «vida», con una «poderosa y nueva corriente vital de una cultura en devenir. (219) Es sorprendente con qué naturalidad Nietzsche espera, aún en sus últimas obras, que un aumento de la vitalidad proporcione también un aumento de la cultura. Sobre todo gracias a Freud, sabemos que, en este ámbito, las condiciones necesarias de ninguna manera son suficientes, es decir, que un aumento del impulso psíquico cuantitativo no trae consigo automáticamente su cultivo cualitativo. El que la cultura se basa en el fracaso de los instintos sería la principal objeción escéptica que podría formularse partiendo de Freud en contra del optimismo de Nietzsche. También la tesis de Thomas Mann según la cual los aportes culturales, y sobre todo artísticos, *no* son precisamente indicios de aquella alegre salud, a la que Nietzsche elogia, sino que suelen ser síntomas y compensaciones de enfermedades y deformaciones, ha de ser tenida en cuenta dentro del contexto de una discusión de la segunda de las «Consideraciones» de Nietzsche. En esta «Consideración» Nietzsche está tan centrado y ligado críticamente a aquello en contra de lo que él mismo escribe —el siglo de la educación histórica y de débiles impulsos— que su apología polémica en favor de la barbarie de la ahistoricidad queda en gran medida sin fuerzas escépticas que la compensen. Precisamente este escepticismo condicionó el pensamiento

de Jacob Burckhardt: según él, la ahistoricidad es también barbarie aún cuando esté al servicio de la vida.

b) *Historia y ciencia de la historia*

Nietzsche esboza una tipología de la relación entre historia y vida: «En un triple respecto la historia pertenece a lo viviente: pertenece a él como lo activo y lo que impulsa, como lo que preserva y honra, como lo que padece y necesita de liberación. A esta tríada de relaciones corresponde una tríada de tipos de la historia: es posible distinguir entre una historia *monumentalista*, una historia *anticuaria* y una historia *crítica*» (NN, 219). Con respecto a estos tres tipos de historia puede decirse, según Nietzsche que pueden servir a la vida: el recuerdo de lo grande que alguna vez fue posible, el estimular para la grandeza; la continuidad preservadora de la autocerteza actual; la justicia crítica sobre lo pasado, el impulso al cambio. Pero, al mismo tiempo, vale el principio: «un exceso de historia perjudica la vida» (ibidem). Así la monumentalidad de la grandeza histórica puede intimidar lo actual, lo preservado con cuidado puede ahogar la nueva vida, los iconoclastas críticos desarraigan el hoy y el mañana. (Cfr. NN, 219 y ss.) En general, según Nietzsche, *toda* ocupación con la historia está determinada por una *estructura de intereses* dependiente de situaciones vitales que constituyen las condiciones de aquéllo que en cada caso aparece como historia. Nietzsche sostiene con esto un *perspectivismo* permanente: «Cuando el hombre que desea crear algo grande necesita del pasado, se sirve de él a través de la historia monumentalista; quien, por el contrario, desea persistir en lo acostumbrado y en lo venerable, cultiva el pasado como historiador de anticuario; y sólo aquél a quien le oprime el pecho la penuria presente y quiere liberarse a toda costa de este peso, tiene necesidad de una historia crítica»

ca. es decir, de una historia que juzga y condena.» (NN, 225) Por lo tanto, aquellas perspectivas condicionadas por estructuras de intereses no son meras opiniones acerca de la historia, sino formas de su apoderamiento activo a través de los seres vivientes, para sus fines actuales.

Las consecuencias de este perspectivismo para la historia en tanto *problema del conocimiento* resultan de la tesis de Nietzsche según la cual «el pasado mismo padece en la medida en que la historia sirve a la vida y está dominada por instintos vitales». (227) La historia monumentalista es altamente selectiva (cfr. NN, 223), la de anticuario está limitada en su campo de visión (cfr. NN, 227) y la crítica es necesariamente injusta pues en ella quien juzga acerca de la vida pasada no es la justicia sino la vida misma (cfr. NN, 229 y s.). Así pues, según Nietzsche, la *justicia* histórica y el ideal de *objetividad* en el conocimiento histórico se *oponen a la vida*; vivir y ser injusto es la misma cosa (cfr. NN, 229), y la objetividad histórica equivale a poner punto final al estar envuelto en la tradición histórica. Por esto, según Nietzsche, la enemistad de la historia con respecto a la vida culmina en la exigencia de que la historia debe ser *ciencia* de acuerdo con la máxima *fiat veritas pereat vita* (cfr. NN, 231). La crítica de Nietzsche al ideal de objetividad de la historia puede entenderse sólo si se toman en cuenta sus premisas según las cuales la realización de aquel ideal es únicamente posible mediante una *objetivación* completa de lo que hay que conocer. Ello trae como consecuencia que la disolución de un fenómeno histórico en un puro fenómeno del conocimiento tenga que aparecer como su muerte; que «la historia, pensada como ciencia pura y soberana... (sea) una especie de conclusión de la vida y de arreglo de cuentas de la Humanidad». (Cfr. NN, 218 y s.) Aquella premisa es la única que permite comprender la aseveración: «La historia, en la medida en que está al servicio de la vida, se encuentra al servicio de un poder ahistórico y por ello, en esta

subordinación no puede ni debe ser ciencia pura, tal como, por ejemplo, la matemática» (NN, 219). En el contexto de la vida, la historia permite sólo de manera gradual la justicia histórica y la objetividad; en la medida en que la historia es justa y objetiva, es vida que corta en medio de la vida: vida enajenada de sí misma y siempre «un proceso peligroso, es decir, peligroso para la vida misma» (229). Así pues, la realización del ideal de objetividad sería el suicidio de la vida.

c) *La crítica a la educación histórica*

Nietzsche critica la educación histórica en la medida en que ésta se orienta por aquel ideal de objetividad y por la consiguiente exigencia de cientificidad de la historia. Con ello, Nietzsche va mucho más allá de la crítica al «sentido histórico», es decir, al historicismo, del anticuario que se limita a la mera conservación. (Cfr. NN, especialmente 225 y ss. y 245 y ss.) Porque Nietzsche interpreta la objetividad histórica como falta de sujeto del hombre histórico (cfr. NN, 242) considera que la educación signada por la objetividad histórica es sinónimo de una oposición entre lo interno y lo externo; las personas así educadas no están en condiciones de introducir en el proceso vital concreto los bienes educativos objetivados que, en tanto meros objetos, los han sacado de su contexto vital. «Nuestra educación moderna no es algo viviente, precisamente porque no puede ser concebida sin esta oposición interna, es decir, no es una educación real sino una especie de saber acerca de la educación; se queda en la idea de la educación, en el sentimiento de la educación, de aquí no resulta ninguna decisión de educación.» (NN, 232) La educación verdadera sería, en cambio, un *proceso* viviente, amplio, que actúa en lo interno y en lo externo. Pero así, lo procesal de la educación está encerrado en la *interioridad*; la

convención y la limitación hasta la «falta de sentimiento por la barbarie» (233) dominan la vida real. La crítica de Nietzsche a la educación, que presenta sorprendentes paralelismos con la teoría de la educación de Hegel (cfr. sobre todo *Phänomenologie des Geistes*, ed. J. Hofmeister, 6.ª edición, Hamburgo 1952, 347 y ss.) aduce frente a la posición de Burckhardt que la conciencia histórica, bajo la forma de la contemplación objetivamente de la historia, no puede ofrecer ninguna resistencia contra la barbarie porque a través de su retirada a la interioridad deja librado a sí mismo al mundo externo objetivado de lo histórico. Por ello, la ciencia histórica —frente a la cual también Burckhardt siempre había expresado su escepticismo— es la más pura corporización de la educación histórica como sustituto de la educación: «el encuadernador ha impreso de memoria algo así como un “Manual de la educación interna para bárbaros externos”» (233).

La pseudoeducación histórica proclama la justicia histórica a partir de la debilidad, la objetividad histórica como virtud de eunucos (cfr. NN, 241 y s.), es decir, presenta frente a la vida real, como ventaja cultural, aquella falta de participación que resulta de la oposición de lo interno y de lo externo. Por ello, según Nietzsche, no se la puede dejar librada a sí misma ya que es ella la que ha provocado la enfermedad de la cultura del presente (cfr. NN, 281 y 282) que, al mismo tiempo, se perpetúa porque esta idea de educación domina las instituciones y los fines educativos. Aquí «los desórdenes del sentido histórico que padece la actualidad son intencionalmente promovidos, alentados y utilizados» (NN, 275) para la debilitación sistemática de la personalidad, para la difusión de una «especie de canosidad innata» (258) y para preparar el acomodamiento al mal presente frente al cual los hombres que han sido educados sólo interiormente no pueden ofrecer resistencia alguna. (Cfr. especialmente, NN, 258 y ss. y 275 y ss.) A ello opone Nietzsche su «memento vivere» (259) y la exigencia de que

el hombre debe aprender, sobre todo, a vivir y a utilizar la historia al servicio de la vida aprendida» (277). Los antidotos «contra la enfermedad histórica, en contra del exceso de lo histórico» son lo «ahistórico y lo suprahistórico»: la fuerza del olvido y de la limitación del horizonte y el vuelco «hacia aquélle que da a la existencia el carácter de lo eterno y de lo equivalente, al arte y a la religión» (281). La ciencia tiene que consicrar a ambos como «veneno» porque ambos son antidotos en contra de la animosidad que frente a la vida alienta la historia como ciencia (cfr. *ibidem*). Lo ahistórico y lo suprahistórico son, según Nietzsche, medios para la estabilización del presente, para el fortalecimiento de la vida actual como presupuesto indispensable del terrible contacto con la historia: «Sólo a partir de la fuerza suprema del presente podréis interpretar el pasado.» (NN, 250). De aquí resulta, según Nietzsche, una inversión de los valores «justicia» y «objetividad», en tanto imágenes rectoras de la historia, que se aproxima al arte y a una interpretación de la vida cuasi-religiosa y que enajena la científicidad. La *justicia histórica*, el impulso hacia la verdad objetiva en tanto rompimiento del viviente estar implicado en lo histórico, condicionado por intereses, es una virtud enemiga de la vida que sólo puede promover la vida en la medida en que juzgue al pasado a partir de la fortaleza (cfr. NN, 252 y ss.). A ello se *opone* la *objetividad histórica* «como propiedad positiva»; Nietzsche la entiende (en una nueva variante del sentido de la expresión) como «una potencia artística», como «un oscilar creador», como «un amable estar sumergido en los datos empíricos, como un seguir condensándose en tipos dados» (NN, 249), como una *sujeción del pasado en la composición de un objeto que hay que recrear* (cfr. NN, 247). Así ha de entenderse la tesis de Nietzsche: «Podría pensarse en una historiografía que no contenga en sí misma ni un ápice de la verdad empírica común y que, sin embargo, pudiera pretender en alto grado el predicado de objetividad.» (NN, 247)

Según Nietzsche, el saber histórico es sólo objetivo en la aplicación de este saber o los contextos vitales que han tenido éxito, es decir, cuando el hombre consigue «de lo sucedido hacer nuevamente historia» (215).

La irrupción de la filosofía de la vida de Nietzsche a partir de la problemática del historicismo puede ser caracterizada optimamente con sus propias formulaciones: «¿Debe la vida dominar sobre el conocimiento, sobre la ciencia, debe el conocimiento dominar la vida? ¿Cuál de los dos poderes es el supremo y el decisivo? Nadie dudará: La vida es el poder superior, el dominante, pues un conocimiento que destruyera la vida se destruiría también a sí mismo. El conocimiento presupone la vida; tiene, por lo tanto, en la conservación de la vida el mismo interés que todo ser tiene en la continuación de su existencia. Así pues la ciencia necesita una autoridad y un control superior a ella misma; *una teoría de la salud de la vida* se coloca bien cerca de la ciencia y un principio de esta teoría de la salud rezaría: lo ahistórico y lo suprahistórico son los antidotos contra el sofocamiento de la vida a través de lo histórico, y en contra de la enfermedad histórica.» (282) Así reduce Nietzsche el problema central del historicismo al no presentarlo como un *problema del conocimiento* sino como un *problema de la vida* y, de esta manera, traspasarlo al plano práctico. El conocimiento queda subordinado a la vida y la vida, de acuerdo con su metafísica, tiene que preocuparse por el conocimiento de la vida, por sus perspectivas y resultados. La historia como elemento constitutivo de una nueva cultura que no ha de ser mera «decoración de la vida» (285) se acerca al *arte* en el sentido más amplio de la palabra: de la *ποίησις* como manifestación exitosa de la vida. La teoría de Nietzsche es una *filosofía de la historia con intención práctica sobre la base de una metafísica de la vida*. La historia de su influencia escapa a una exposición de los problemas del historicismo. (Cfr. 4.31 y ss.)

II. FILOSOFIA DE LA HISTORIA COMO CRITICA DE LA RAZON HISTORICA

Hemos tratado de explicitar los intentos posthegelianos por asegurar la sistematización de las informaciones históricas en la unidad del objeto «historia» a través de una teoría de base *material*, tomando como ejemplo a Ranke, Burckhardt y Nietzsche. Hemos así conocido tres estrategias de solución al problema de la filosofía de la historia después de Hegel: una *teista-teológica*, una *antropológica* y otra basada en la *filosofía de la vida*. En lo que sigue hemos de considerar la filosofía de la historia *crítica*, es decir, los esfuerzos por solucionar el problema de la sistematización a través de la *reflexión teórico-cognocitiva* sobre las condiciones *subjetivas y formales* bajo las cuales lo histórico puede llegar a ser objeto del conocimiento. Como hemos visto, en contra de las propuestas de solución objetivo-materiales el escepticismo es siempre posible. Burckhardt y Nietzsche lo demuestran desde el momento en que ambos adoptan una posición escéptica frente a la historia como ciencia: así, Burckhardt habla de la historia como de «la más acientífica de todas las ciencias» (WB, 83) y postula un concepto de la historiografía que no escapa al reproche de diletantismo (WB, 22 y s.); Nietzsche considera la exigencia de

cientificidad de la historia como la expresión máxima de su animadversión frente a la vida (ver supra). Pero, a raíz de la emancipación de la historiografía con respecto a la filosofía y de su institucionalización como disciplina universitaria dentro del marco de las modernas ciencias empíricas que comienza, sobre todo, con Ranke y su escuela, el escepticismo frente al carácter científico de su tarea se convierte para el historiador en un problema insoslayable. Por esta razón, el problema posthegeliano de la sistematización se presenta como la cuestión de saber *cómo es posible la historia en tanto ciencia*. Esta formulación con resonancias kantianas no ha sido elegida arbitrariamente; su consideración en el siglo XIX se lleva a cabo en la época de una vuelta general a la reflexión de la teoría kantiana del conocimiento, que no sólo influye en las corrientes filosóficas que suelen ser conocidas con el nombre de «neokantismo». Por lo menos, el método kantiano para la consideración y análisis de los problemas del conocimiento sigue siendo aceptado como modelo.

También en este capítulo tendremos que recurrir a ejemplos y limitarnos a la consideración de posiciones que, por las razones que habrán de indicarse, considero representativas de la problemática después de Hegel.

§ 5. *Johann Gustav Droysen*

En el semestre de verano de 1857, Droysen dictó en Jena un curso con el título *Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte* («Enciclopedia y metodología de la historia») (en el texto será citada con V), curso que en los 2 años de su actividad docente posterior —desde 1859, en Berlín— repitió por lo menos 18 veces. Ya en 1858, se publicó una versión resumida de estas lecciones bajo el título *Grundriss der Historik* (*Compendio de la histórica*) (citado aquí con G), a la que luego

siguieran varias ediciones. Las formulaciones muy comprimidas de este *Compendio* dificultan enormemente la recepción de la concepción de Droysen; sólo en 1936, R. Hübner publicó el texto completo de las lecciones (5.11).

La «Histórica» de Droysen es considerada como el primer canon amplio de la ciencia de la historia moderna; llegó a formar una verdadera tradición, sobre todo a través de la transmisión interna de la enseñanza de esta disciplina por parte de los historiadores. Pero, al mismo tiempo, esta obra representa un punto central en el desarrollo de la filosofía de la historia después de Hegel. El aporte de Droysen consiste en haber elevado al nivel de la reflexión metodológica la autointerpretación contemporánea de la historia condicionada por la Escuela de Ranke y en haber reformulado filosóficamente las premisas teológicas del concepto rankeano de la historia universal. Por lo que respecta a los presupuestos materiales de ámbito de conocimiento «historia» que caracterizan al historicismo, en Ranke y Burckhardt, hay pocas divergencias en la «Histórica» de Droysen. Lo nuevo de su posición consiste en que estos presupuestos aparecen ahora en un contexto metodológico explícito y, con ello, se transforman en motivos de la *teoría del conocimiento* en sentido estricto. Este peculiar *ensamblamiento de reflexiones materiales y formales*, es decir, *histórico-filosóficas y lógico-científicas*, vinculado con la recepción de la *hermenéutica* romántica, conduce a una posición que prepara y anticipa el cambio crítico-cognitivo de los neokantianos en sentido estricto y la tradición hermenéutica en la filosofía de la historia que comienza con Dilthey.

a) *Historia e histórica*

«La histórica no es una enciclopedia de las ciencias históricas, no es una filosofía (o teología) de la historia, ni una fi-

sica del mundo histórico y, mucho menos, una poética de la historiografía. Tiene que plantearse la tarea de ser un organon del pensamiento y de la investigación históricas.» (G, § 16) Por lo pronto, Droysen delimita su concepción de una histórica como «organon», frente a toda presentación de un determinado estado histórico del saber de los historiadores; obviamente ella no puede indicar cuál es la vía *correcta* del pensamiento y de la investigación históricas, más allá de las vías que *facticamente* se siguen. La «histórica» es pues el lugar de la reflexión crítica sobre la historia como ciencia. Ya nos es conocida a través de Ranke y Burckhardt la delimitación con respecto a la filosofía de la historia; se refiere, sobre todo, al hegelianismo en la perspectiva de aquella época. Sin embargo, es importante tener en cuenta que con la delimitación entre teología e historia se articula también objetivamente la insuficiencia del paralelismo de Ranke entre profesión de fe teista y la moderna praxis de la ciencia: obviamente es necesario volver a fundamentar el discurso acerca de la historia universal después de Hegel y Ranke en el *medium* de la reflexión teórico-cognoscitiva. Con la expresión «física del mundo histórico» se refiere Droysen a los intentos de asegurar la científicidad de la historiografía a través de una simple recepción de los métodos de las ciencias naturales (cfr. las observaciones de Droysen acerca de Comte, Littré y Buckle, V, 18 como así también el anexo acerca de la elevación de la historia al rango de ciencia, 5.11,386 y ss.). Al distanciar a su «organon» de estos esfuerzos, postula Droysen una posición especial de la historiografía a la que no se haría justicia si se eligiera una teoría similar a la física como base de sistematización. Finalmente, la distinción entre histórica y poética expresa la exigencia irrenunciable, según Droysen, de que la historiografía sea científica; la «histórica» se plantea pues la tarea de ser el organon del «pensamiento y de la investigación históricas» científicos.

La histórica, en tanto organon al que Droysen, en otro pasaje, llama «teoría científica de la historia» (Prólogo a la Historia del Helenismo en 5.11,377), «abarca la *metódica* de la investigación histórica, la *sistemática* de lo históricamente investigable, la *tópica* de las exposiciones de lo históricamente investigado» (G, § 18). Esta teoría de la ciencia, a diferencia de la disciplina fichteana del mismo nombre, se entiende a sí misma como postfilosófica; la unidad idealista de teoría del conocimiento y metafísica es considerada después de Hegel como metafísica dogmática. En cambio, la «histórica» de Droysen se distingue de una teoría moderna de la ciencia, que parte de criterios *formales* de científicidad, en virtud de su adhesión a un *preconcepto material* de historia a pesar de todos los comienzos de un vuelco hacia la crítica del conocimiento. En el contexto de las reflexiones teórico-cognoscitivas de Droysen, este preconcepto material es el centro de su filosofía de la historia; él determina las reflexiones metodológicas y las propuestas acerca de la ciencia de la historia en sentido estricto, reflexiones que aquí no es posible presentar en detalle.

b) «Historia»: concepto y objeto

«Historia» es, según Droysen, un preconcepto material cuyo significado precede el acceso a la historiología y a la histórica. Ello puede verse ya claramente en la arquitectura de su teoría; aquí, la investigación de qué es historia precede a sus consideraciones metodológicas, que dependen en su totalidad del resultado de aquellas investigaciones. Aquí hay que distinguir tres conceptos de «historia». «Naturaleza e historia son los conceptos más amplios bajo los cuales el espíritu humano concibe al mundo.» (G, § 1) Así pues, por una parte, «historia» es un concepto en el sentido de una forma de conceptualización o de concepción de fenómenos dados: «La historia se

acerca así a aquéllo que Kant hubiera llamado *categoría* («historia₁»). Por el contrario, el manuscrito de G. (5.11, 325, y ss.; citado en adelante como GM) comienza así: «Historia no es la suma de acontecimientos, no es el curso de todas las cosas, sino un saber de lo acontecido y de lo acontecido así sabido.» (GM, 1) Esta formulación reúne el conocido sentido doble de «historia» —*res gestae y rerum gestarum memoria*— de manera que la historia en tanto objeto («historia₃») sólo existe como localización del saber de este objeto («historia₂»). Según Droysen, tenemos historia₃ sólo a través de la historia₂: «Sin este saber, lo acontecido sería como si no hubiera acontecido. Pues en la medida en que era de naturaleza externa es ya pasado; sólo como recordado, en la medida en que posee el espíritu sapiente, es no pasado; sólo como sabido es cierto.» (ibidem). En ambas versiones del comienzo de G, Droysen no parte de una *delimitación ontológica del campo* o de una determinación de la localización de la historia, sino —repetando el vuelco crítico de la teoría del conocimiento en Kant— de determinaciones de *nuestra conciencia* de la historia: nuestra forma de concepción y nuestro saber de lo histórico, sin lo cual lo acontecido «sería como si no hubiese acontecido». «Historia₁» es, sin embargo, el concepto fundamental pues para poder concebir a un fenómeno *como* histórico, tenemos ya que traer con nosotros determinaciones que lo califiquen como histórico y sólo a través de su aplicación a los fenómenos surge la historia como un saber (historia₂) para el cual existe la historia como ámbito de objetos (historia₃).

Esta cadena de dependencias sistemáticas, en tanto contexto de *constitución* de la historia₃, no ha de ser mal interpretado como contexto de *producción*. La conciencia de la historia no crea su objeto *ex nihilo*, sino que lo constituye a través de la elaboración conceptual de un material dado de antemano; sólo de esta manera es historia₂ un saber *empírico*: «La ciencia de la historia es el resultado de la percepción, de la experiencia y

de la investigación empíricas (ιστορία)» (G, § 4) Pero, por otra parte esto dado no es tampoco la historia₃ misma: «Lo dado para la experiencia histórica y la investigación no son los pasados, pues éstos son ya pasados, sino lo que de ellos ha pasado al ahora y al aquí, sea que se trate de recuerdos de lo que fue y sucedió o de restos de lo sido y lo sucedido.» (§ 5) Así pues, historia₃ es el resultado de la elaboración conceptual de lo presente que concebimos como lo histórico, en un «saber de lo acontecido», en el que «lo acontecido y sabido» surge como tal para nosotros. Droysen sigue este contexto de constitución también para la derivación de las peculiaridades del ámbito de objetos «historia₃» y su delimitación frente a la naturaleza. A la forma de concebir a los fenómenos «historia₁» opone la «naturaleza» como una forma de concepción alternativa que, por lo pronto, sólo se diferencia de aquélla en virtud de las características de las formas de concepción humana. Naturaleza e historia, se distinguen entre sí como espacio y tiempo en tanto formas subjetivas de la percepción; como «la simultaneidad de los entes» y la «secuencia de lo devenido» (G, § 1). De esta manera, Droysen da un giro original a la estética trascendental de Kant a la que entiende como una teoría fisiológica de los sentidos (cfr. V, 6 y ss. y G, § 4); su distinción formal de dos formas de la percepción aparece aquí como el fundamento formal de una distinción entre ciencia de la naturaleza y ciencia del espíritu. Pero como este fundamento no es suficiente, el esbozo de Droysen concede que la mera secuencia de los fenómenos —entendida como forma de concepción y no como orden ontológico de los fenómenos (cfr. G, § 1)— no basta para fundamentar lo especial de lo histórico frente al mundo natural. Recurriendo Droysen a un pensamiento de Aristóteles, lleva a cabo la calificación de la «secuencia de lo devenido» de la siguiente manera: «El desordenado movimiento en el mundo de los fenómenos nos hace concebir las cosas como si estuvieran en un devenir permanente, sea que el deve-

nir del uno se repita periódicamente o que el otro parezca crecer y sumarse desordenadamente en la repetición (ἐπίδοσις εἰς αὐτό, Aristóteles, *De anim.* II, 5.7). En aquellos fenómenos en dónde se nos muestra un progreso de este tipo, consideramos que la secuencia, el momento del tiempo, es lo decisivo. Lo concebimos y resumimos como *historia*.» (G, § 2, cfr. también V, 12.) Droysen opera así con un concepto de tiempo que no es meramente formal sino *cualitativamente determinante*, cuya calidad específica ha de ser el devenir en el sentido de aquella *epidosi*; así pues, sólo de esta manera podemos concebir al devenir como algo temporal. El apartamiento del principio kantiano al darse contenido a la forma de la intuición «tiempo», se transforma en una diferencia total, ya que Droysen vincula a aquella *epidosi*, en tanto devenir que se acrecienta a sí mismo, con el mundo humano exclusivamente: «Ante el ojo humano, lo humano se presenta como un aumento siempre progresivo y este aumento progresivo, como su esencia y tarea.» (G, § 3) La forma de concepción historia, con la cual, en última instancia, son constituidos el saber histórico y el objeto «historia», es suscintamente descripta por Droysen de la siguiente manera: sus características son 1. ser forma de concepción de «la secuencia de lo devenido» en donde 2. esta secuencia es calificada como un devenir que se incrementa a sí mismo (*epidosi*) y 3. es sólo aplicable a lo «humano», es decir, al mundo humano.

A primera vista, esto puede parecer como un indeciso oscilar entre un principio estrictamente filosófico-trascendental y un principio histórico-ontológico de la histórica. Por lo pronto, con el programa trascendental es inconciliable aquella calificación de una *forma* de la intuición; pues las calidades de la *epidosi* y de la aplicabilidad de aquella forma de la intuición tan solo al mundo humano necesitan, ellas mismas, de una fundamentación sobre las bases de las condiciones formales del conocimiento. Droysen parece introducir ambas calidades dog-

máticamente. Pero, viceversa, tampoco sigue la vía ontológica pues no otorga ambas calidades a los objetos históricos indiscriminadamente y sin tener en cuenta las circunstancias y como si fueran sus propiedades; según Droysen, sólo lo que *nosotros* podemos concebir como temporal en el sentido de la *epidosi* podemos percibirlo como exclusivamente humano y, de esa manera, como histórico. Lo que puede parecer un desequilibrio sistemático indica, en verdad, un problema central de la crítica del conocimiento después de Hegel. En virtud de la Ilustración historicista ya no es posible una vuelta inmediata a la «conciencia propiamente dicha» de Kant; al igual que todas las formas de lo humano, ha de ser concebida historizadamente, es decir, como instancia históricamente variable. «El ojo humano» al que, según Droysen, «sólo lo humano (se le presenta) en aumento siempre progresivo» ya no es una apercepción ahistórica trascendental para cuya caracterización basten determinaciones puramente formales, sino la moderna «conciencia histórica» que se experimenta a sí misma como histórica en un *doble* sentido: como *conciencia de la historia* y como *algo histórico*. Pero como la conciencia que practica la historia se concibe a sí misma como histórica, los límites entre la crítica del conocimiento y la ontología se vuelven necesariamente imprecisos pues las *determinaciones del ámbito de objetos* «historia» *tienen que ser atribuidas también, en el giro crítico-cognocitivo, a la conciencia a través de cuyos aportes conceptuales ha de constituirse la historia como objeto*. Pero, según la conciencia histórica después de Hegel, el concepto del desarrollo individual, es decir, del desarrollo que no se lleva a cabo según leyes cíclicas, pertenece a las determinaciones específicas de lo histórico. En Droysen, esta determinación atribuye a la conciencia histórica su propio género y caracteriza, de esta manera, algo como histórico: de aquí se sigue necesariamente la calificación del concepto de tiempo y la determinación del ám-

bito de aplicación de este concepto de tiempo en el sentido del mundo humano.

Viceversa, en Droysen *la autointerpretación de la conciencia histórica en tanto interpretación del mismo sujeto histórico de al historiografía, aparece, al mismo tiempo, del «lado del objeto»*. Precisamente como los hombres son seres históricos en el sentido de aquel desarrollo no cíclico, no son sólo naturaleza: «También el hombre tiene su lado natural pero el *genus homo* no es sólo animal; éste, su concepto naturalista de especie no agota todo su ser como en el caso de los animales y las plantas; se podría decir *en lugar del concepto de especie aparece en él la historia* (el subrayado es de H. S.) y su contenido son los conocimientos y conclusiones del género humano, en permanente acumulación.» (V, 10.) «Historia» representa, en el hombre, en la concepción que él mismo tiene de sí mismo, el concepto de especie, es lo que lo convierte en hombre; y ésto en aquel doble sentido de «historia₂» e «historia₃»: precisamente porque posee una conciencia del proceso vital de su género al que la *epídotis* define como no únicamente natural. Pero esta unidad de historia₂ e historia₃ no es otra cosa que la aplicación objetiva de la forma de concepción de los fenómenos que hemos designado como «historia₁». Aquí se ve claramente que aquellos tres conceptos de historia sólo son susceptibles de una distinción metodológica: en verdad, Droysen opera con un modelo conceptual «historia», cuyos diferentes aspectos se entremezclan en virtud de aquel *ensamblamiento de la filosofía trascendental y de la ontología de la historia* que resulta necesariamente de la *historización de la conciencia de la historia* en conexión con la Ilustración historicista. Hay que notar aquí que hasta ahora no se ha hablado para nada de la *empirie* de la historia, pues las determinaciones de contenido con las cuales Droysen llena la «conciencia formal propiamente dicha», *surgen de la precedente autointerpretación de la historia que llevan a cabo los hombres* quienes, de acuerdo con esta

concepción, se entienden a sí mismos como calificados de una determinada manera, antes de dedicarse a la *empirie* histórica (cfr. numerosas formulaciones en V, 11 y s.).

En virtud de aquel entrelazamiento previo de los motivos conceptuales trascendentales y ontológicos, las demás determinaciones del mundo histórico se vinculan en Droysen con la explicación de las condiciones que deben ser satisfechas a fin de que pueda hablarse de la historia como *epídotis*; ellas son las que permiten comprender por qué, según Droysen, el mundo histórico es la *epídotis* del mundo ético: «La suma de este incremento incesante es el mundo ético. Sólo en él encuentra su aplicación plena la expresión historia.» (G, § 3.) Según Droysen, la razón de esta peculiaridad del mundo histórico con respecto al mundo natural, que lo convierte en mundo ético, es la *estructura teleológica de la voluntad humana*, es decir, la capacidad del hombre para intencionar como existente algo que sólo es imaginado y realizarlo a través de acciones (cfr. V, 12). «Aquí lo que mueve y actúa no es la mecánica del átomo sino la voluntad que surge y es determinada a través del yo de las voluntades reunidas de muchos que, en esta comunidad, en este espíritu de familia, en este espíritu común, en el espíritu del pueblo, etc. tienen un yo común, que se comporta de manera análoga. Esto es lo que convierte al mundo humano en mundo ético... El movimiento de este mundo ético lo resumimos como historia.» (V, 12 y s.) Este *terminus «ético»* no debe ser entendido en un sentido moral sino en el sentido terminológico según el cual Kant distingue entre una «metafísica de la naturaleza» y una «metafísica de las costumbres»: la diferencia consiste en que, en el primer caso, se considera que la causa de lo dado es la voluntad natural y, en el segundo, la voluntad humana. Entre ambas existe, por lo pronto, sólo una diferencia en la forma de consideración ya que muchos acontecimientos pueden igualmente ser considerados como causados por la voluntad humana o por una ley natural. Por analogía al

concepto de historia de Droysen, la concepción de un dato como elemento constitutivo del mundo ético significa considerarlo como causado por la voluntad humana. (Con respecto a la relación entre histórica y ética, cfr. V, 269 y ss. y V, § 82, sobre todo la formulación de 270 y s.)

La caracterización droyseana del «mundo ético» debe ser completada con dos referencias: a la hipótesis de la libertad a ella vinculada y al paso de la voluntad a las instituciones de lo ético que son, según Droysen, las que dan contenido a aquel concepto. Para poder distinguir entre voluntad y causas naturales, hay que excluir el caso en que la voluntad misma está determinada por la causalidad natural; para ello sirve el recurso a la «libertad» como principio: «El impulso vital del movimiento histórico es la libertad» (G, § 75). En este punto, Droysen se diferencia de Ranke y Burckhardt sólo en que vincula explícitamente la hipótesis «libertad» a nuestra forma de concebir la historia como mundo ético. Definida negativamente «libertad» significa: «lo opuesto a la coacción, al padecer, a la muerte de la voluntad, a la pérdida del yo» (§ 76), es decir, lo que resulta analíticamente de la oposición «naturaleza-historia» con respecto a la voluntad humana. La «libertad» es definida positivamente a través de la posibilidad de participar en el mundo ético: «Libertad significa no estar impedido, no ser perturbado por el otro, brevemente, no ser excluido de la participación y de la convivencia en cada una de las esferas éticas.» (§ 75). Por esta razón, según Droysen, «libertad-necesidad» es una falsa alternativa pues también el mundo ético está dominado por su propia determinación (Cfr. G, § 76.) Sus portadores son, según Droysen, las «potencias éticas» (cfr. V, 202 y ss. y G, § 55 y ss.), es decir, hablando en términos modernos, las *instituciones* de lo ético: comunidades naturales, familia, pueblo, idioma, pero, sobre todo, sociedad y Estado. Estas fuerzas éticas, en tanto las formas de la vida histórica que determinan el comportamiento individual de los hombres,

remiten, ellas mismas, a la voluntad individual como principio y elemento (V, 202; también G, § 72 y ss.). Droysen sigue así el modelo fundamental de la filosofía práctica desde Hobbes hasta Hegel, naturalmente no sin criticar, al mismo tiempo, la reducción individualista de las potencias éticas a la voluntad individual del hombre (Hobbes, Rousseau). Aquí también vale la equiparación de libertad y necesidad; las manifestaciones individuales de la voluntad están, ellas mismas, condicionadas históricamente de manera múltiple, es decir, a través de las potencias éticas; sin embargo, esto no significa que con ello se haya superado la distinción básica entre causa natural y voluntad. Según Droysen, es necesario considerar al mundo ético al mismo tiempo como el mundo de las potencias éticas porque la voluntad individual está siempre condicionada por las «comunidades éticas» (V, 203) y —con respecto a su realización— depende de ellas (cfr. *ibidem*). Por esta razón, la forma de concepción de la historia en tanto mundo ético, conduce necesariamente al concepto rector de las «potencias éticas», en tanto categorías básicas de la consideración histórica.

Lo que vale para el concepto de «cultura» de Burckhardt vale también para el concepto de «mundo ético» de Droysen en el sentido de que es inmune a una simple objeción de idealismo. Droysen explicita el mundo ético como un *mundo del trabajo histórico* (cfr. G, § 45 y ss.), que abarca actividades materiales y espirituales en sentido estricto, sin pretensión alguna de establecer prioridades entre ellas. En lenguaje del hegelianismo, del que se sirve Droysen en gran medida, no puede engañar al respecto. Así, por ejemplo, Droysen sostiene que la «concepción histórica del mundo» es «reconciliación» de idealismo y materialismo (cfr. G, § 13). Según él, esta conexión del trabajo histórico corresponde a aquéllo que en Burckhardt garantiza la unidad del ámbito histórico de objetos: la *continuidad* de lo histórico. Surge en virtud de que no sólo lo «naturalmente dado» sino también lo «históricamente devenido», es

materia, condición, medio, tarea y limitación del trabajo histórico (cfr. G, § 50). Este es, sin embargo, sólo un aspecto de la continuidad que no puede ser explicada únicamente a partir del contexto de trabajo de la historia universal. Los hombres no podrían identificar artefactos históricos como históricos sino tuvieran *conciencia* de la historia, es decir, sin la *tradición en tanto aporte de la conciencia*. Sólo mediante interpolaciones es posible establecer, en el texto de Droysen, la conexión sistemática de *ambos* aspectos de la continuidad, a los que la G, § 48 sitúa conjuntamente en dos formulaciones consecutivas (con respecto a la teoría de la continuidad en Droysen, cfr. sobre todo 1.21, 55 y ss.) La conexión se establece mediante un «acto de reflexión» (V, 19), a través del cual el yo se reconoce a sí mismo como históricamente devenido (cfr. *ibidem*), lo que en primer momento parece conducir a una concepción ontológica de la continuidad como un contexto objetivamente dado de antemano a la conciencia histórica. Pero como Droysen define al trabajo histórico, en cuyo transcurso los resultados del trabajo son siempre colocados como material de trabajo, como un aporte subjetivo, condicionado por la voluntad de los hombres, este trabajo, siguiendo a Burckhardt, es definido como un quehacer que va acompañado de la conciencia. La continuidad es también concebida como aporte del trabajo histórico y como un aporte de la conciencia. Con respecto a los aspectos ontológicos y subjetivos del concepto de continuidad en Droysen puede decirse lo mismo que acerca de la relación entre filosofía trascendental u ontología de la historia: «continuidad» en el sentido doble sistemáticamente no unívoco, representa la unidad de la conciencia del objeto que, según Kant, es la que ha de posibilitar la unidad del objeto; según la historización de la «conciencia propiamente dicha», esta unidad tiene que ser, *al mismo tiempo*, algo lógico y ontológico: principio de la sistematización del material histórico a través del historiador y conexión objetiva. El aspecto de continuidad, en tanto aporte

subjetivo, tendrá que ser considerado en el contexto del análisis de la concepción del método de Droysen.

c) *El método histórico*

La importancia que el preconcepto material de historia tiene para la histórica de Droysen determina también la forma de introducción sistemática del método histórico: «En el método histórico que buscamos interesan tres cosas: 1. el material que nos está dado para la empirie histórica; 2. el procedimiento mediante el cual obtenemos resultados de este material histórico; 3. los resultados así obtenidos y su relación con los hechos fácticos cuya explicación buscamos.» (V, § 18.) Lo notable es, por lo pronto, que el método histórico es considerado como algo que tiene que ser *buscado*; en el contexto de la histórica de Droysen esta búsqueda no puede consistir en otra cosa que en la aplicación de aquel preconcepto material de la historia a la metodología en sentido estricto. Esto está subrayado, además, por el hecho de que, en la mencionada enumeración, el material de la investigación es antepuesto al procedimiento: «El método de la investigación histórica está determinado por el carácter morfológico de su material.» (G, § 8.)

Este material tiene que tener características tales que permitan la aplicación del concepto «historia₁» y que *nosotros* podamos concebirlo *como material* histórico. Por lo pronto, se trata de material «que nos está dado de antemano para la empirie histórica»: no constituye la empirie histórica misma hasta que no se agreguen procedimientos conceptuales en tanto formas de constitución de aquel material para la empirie histórica de los objetos y acontecimientos. Pero no sólo en la distinción entre lo dado y el objeto de la experiencia, sigue Droysen el modelo kantiano, sino también en la manera cómo es introducida la calidad específica del material histórico. Una

especificación ontológica abstraída de la conciencia, a la cual le es dado algo y para la cual algo dado puede ser material histórico. Por lo tanto, lo que puede decirse a priori acerca de aquella morfología del material —y un apriori de este tipo es necesario a fin de que podamos distinguir el material «de la empirie histórica» de otro material del conocimiento— tiene que poder ser derivado de la subjetividad del sujeto cognocente histórico: de la certeza de nuestro yo (G, § 12). Esta subjetividad no es otra cosa que la conciencia histórica misma en el doble sentido de la palabra explicitado más arriba; por ello se lleva a cabo —también aquí— la a ella vinculada dación de contenido de las facultades formales del conocimiento. La mera conciencia temporal de la secuencia para el desarrollo en el sentido de la *epídoxis*— es concebida por Droysen como facultad de recuerdo; y esto en un doble sentido: por una parte, como la posible posesión de recuerdos pero, al mismo tiempo, como la facultad activa del recordar, que es un «acto de reflexión». «La investigación histórica presupone la reflexión, que también es el contenido de nuestro yo, acerca de un resultado histórico que se ha vuelto comunicable. El hecho conocido de la comunicación es el recuerdo (*ἀνάμνησις*).» (§ 19.) Este poder-acordarse no es otra cosa que el «pendant» subjetivo de la *epídoxis* del trabajo histórico de los hombres; es él mismo un aporte histórico y el lugar de la historia en tanto *rerum gestarum memoria*. El acordarse es el lugar de la empirie histórica y, con ello, del material para la empirie histórica: «Cuando el espíritu humano comienza a reflexionar que su aquí y ahora, todo lo que lo llena y todo lo humano que lo rodea ha surgido en esta continuidad (de lo histórico H. S.) y cuando intenta explicarse lo que hay en él y alrededor de él, y para estar consciente y seguro de ello comienza a investigar cómo ha llegado a ser así, no puede volverse sobre el pasado pues éste es precisamente pasado. Lo que está en él y alrededor de él, que aún no es pasado en su aquí y ahora, cualquier-

ra que sea la forma como haya sido modificado, y que puede aún ser aprehendido, podrá y tendrá que darle la información buscada.» (V, 20, cfr. también G, § 5) Según Droysen, el acto de reflexión «recordar» tiene la estructura de la *epídoxis*: es un seguirse-acordando dirigido a un fin que busca necesariamente puntos de apoyo, insituciones y correcciones en lo que aún existe en el presente. Mediante esta estructura intencional, el acordarse se convierte en *investigación* y a través de nal, el acordarse se convierte en *investigación* y debido a facultad subjetiva del recuerdo y lo existente en el mundo objetivo actual, que insita y corrige el recuerdo, el acordarse es investigación empírica. Lo dado que es valorable en este contexto de función del acordarse es material «para la empirie histórica».

Esta morfología del material sería incompleta si no permitiera la reconstrucción de toda la característica del método histórico que en Droysen reza: «La esencia del método histórico es comprender investigando.» (G, § 8). Así pues aquel material tiene que poseer a priori otras determinaciones que obliguen a poder seguir determinando aquel investigar que resulta del acto de reflexión del «acordarse»; de estas determinaciones tiene además que surgir aquéllo que en el ensayo de Droysen se llama «comprender». El hilo conductor para ello está ya insinuado en el pasaje que se acaba de citar: «Cuando el espíritu humano comienza a reflexionar acerca de que su aquí y ahora en todo lo que lo llena y todo lo humano que lo rodea ha surgido en esta continuidad...» El acordarse de la conciencia histórica no sólo está estructurado *formalmente* en la forma descrita de manera tal que es acordarse *investigante*, sino que cuando la conciencia de la historia se deja estar en la historia misma, hace que *todo lo que pueda identificar en sí misma y en lo que lo rodea como humano, lo perciba como históricamente devenido*. Pero, «históricamente devenido» no significa otra cosa que «producido en el proceso de la *epídoxis*, que

remite a las fuerzas humanas de la voluntad». Del doble carácter trascendental y óntico de la conciencia histórica resulta que el material que puede utilizar para «la empirie histórica» está *caracterizado materialmente por su origen humano*. «Por lo tanto, el material de nuestro investigar es aquello que aún no es pasado de los pasados del mundo humano.» (V, 21.) Este aspecto material del material «de la empirie histórica» es el que obliga, según Droysen, a concebir la investigación histórica como *comprensión* investigante. Tiene el «sello humano» (V, 22); tenemos que vérnosla aquí sólo con «elaboraciones de la historia... resultados de la ἐπιδοσις εἰς αὐτό, que convierte al mundo histórico en mundo ético» (V, 20). Esto posibilita la «comprensión» y, al mismo tiempo, su estructura: «La posibilidad del comprender consiste en la forma que nos es congenial de las expresiones que nos están dadas como material histórico. Está condicionada por el hecho de que la naturaleza sensible espiritual del hombre exterioriza todo proceso interno en aprehendibilidad sensible, refleja en cada expresión procesos internos. Aprehendida, la expresión insita al mismo proceso interno que se proyecta en lo interno de quien aprehende.» (G, § 9). La usual desconfianza actual en contra del «comprender», en tanto método racional, que suele estar basada en el hecho de que la comprensión es un acto incontrolable porque es inestructurado e intuitivo (cfr. por ejemplo, G, § 11) es infundada en el caso de Droysen ya que él distingue claramente entre «el mecanismo lógico del comprender» y el «acto de la comprensión» (cfr. G, § 11.) Este «mecanismo lógico» está basado en la estructura de un modelo de exteriorización que Droysen tomara de Humboldt (cfr. V, 324 y G, § 17), pero que se remonta a Hegel: «las elaboraciones de la historia» surgen en el trabajo como *expresión activa* del interior de un sujeto activo; esta expresión termina en la *exteriorización* de esta interioridad en el artefacto; este artefacto es, en tanto lo exteriorizado, la interioridad objetivada y, con ello, portador

de expresión; la comprensión sigue esta estructura sólo que en secuencia inversa. Así pues, es el «sello humano» del material histórico el que desencadena y dirige el «mecanismo lógico» de la deducción comprensiva. Desde luego, Droysen deja sin aclarar si él concibe a la comprensión activa o pasivamente, es decir, si se trata de una mera deducción o de un deducir activo, espontáneo. Una lógica más desarrollada de la comprensión tendría que aclarar aún más este punto. «La expresión particular es entendida como una expresión de lo interno, como una deducción de lo interno; lo interno es comprendido en el ejemplo de esta expresión como una fuerza central que se presenta aquí como algo único e idéntico en sí mismo, al igual que en cada una de sus expresiones y efectos periféricos.» (G, § 10). Debido a que cada expresión de lo interno se presenta siempre como un aspecto de éste, según Droysen, la comprensión, en tanto deducción, tiene que ser un proceso que está constituido por muchos actos de comprensión, ya que cada uno, por no poder estar vinculado más que a una expresión sólo puede aprehender un aspecto del ser que se exterioriza. La comprensión es, por lo tanto, el esfuerzo por realizar una tarea que sólo puede ser cumplida paso a paso; esta es la *otra* razón por la cual el método histórico es una comprensión *investigante*. La comprensión histórica es investigación porque está constituida por una, en principio, infinita cadena de actos singulares de comprensión, que se refieren a un material histórico con «sello humano».

Además, Droysen otorga una precisión mucho mayor al concepto «comprensión» al definirlo por analogía con la comprensión *lingüística*: «nuestra comprensión histórica es exactamente la misma que aquella con la cual nos comprendemos cuando hablamos. No es simplemente la palabra singular, la frase singular que aprehendemos, sino que esta expresión singular es para nosotros una expresión de lo interior.» (V, 25). Droysen opera aquí con un doble sentido de «expresión». No-

sotros distinguimos entre expresiones y oraciones; las expresiones son oraciones en uso comunicativo. Según Droysen, comprendemos a las oraciones como *expresiones lingüísticas* cuando las concebimos como *exteriorizaciones* de lo interior y, por lo tanto, como portadoras de expresión. Naturalmente, no se detiene en la mera analogía con el lenguaje; según él, el lenguaje es la forma de expresión «más perfecta y, a la vez, más primaria» (cfr. V, 24), pero es *una* entre otras formas posibles de expresión de los hombres. Droysen no considera la universalidad del carácter lingüístico de *todas* las expresiones humanas. Sin embargo, sostiene la universalidad de la posibilidad de comprensión de todo lo humano: «En una palabra: no hay nada que mueva al espíritu humano y que encuentre expresión sensible, que no pueda ser comprendido, que no sea comprensible, que no se encuentre en el ámbito de nuestra acongenialidad, que hemos reconocido como correspondiente a la empirie histórica, que no esté en el ámbito del mundo ético.» (V, 24) En Droysen queda abierta la cuestión de saber si es sostenible la universalidad de la comprensión posible, independientemente de aquella universalidad del carácter lingüístico, en el más amplio sentido de la palabra, de las expresiones humanas. Además, es poco claro el status de la tesis de la universalidad. Como aseveración de la comprensibilidad fáctica de todo lo humano sería fácilmente objetable si se tiene en cuenta el gran número de casos de incompreensión fáctica que se da en el ámbito de lo humano. Pero también se podría entender esta tesis en el sentido de que la concepción de un fenómeno como material «para la empirie histórica» no significa otra cosa que tomarlo *como* algo comprensible, aún cuando la comprensión fáctica pueda resultar una tarea quizás irrealizable. También éste podría ser el sentido de «comprensión investigante».

d) *Histórica y hermenéutica*

Droysen define la estructura del proceso de comprensión de una forma muy significativa, al vincular el modelo de la exteriorización con el modelo *hermenéutico* de la comprensión: «Lo singular es comprendido en el todo y el todo a partir de lo singular. El que comprende, por ser un yo, una totalidad en sí, al igual que aquél a quien tiene que comprender, complementa esta totalidad a partir de la expresión singular y la expresión singular, a partir de su totalidad. La comprensión es tan sintética como analítica; es tanto inducción como deducción.» (G, § 10). Droysen realiza así la recepción de la *hermenéutica romántica* (cfr. al respecto especialmente 8. 21) y utiliza su metáfora básica de la relación entre el todo y las partes en la comprensión de un texto, para precisar aún más el «mecanismo lógico» de la comprensión *histórica*. Lo notable aquí es que Droysen vincula directamente la recepción de aquel modelo con la «certeza de nuestro yo» y, de esta manera, intenta seguir la vía crítico-epistémica de la reflexión. Según él, la recepción del modelo hermenéutico no es arbitraria porque el yo que realiza el proceso de comprensión se comprende a sí mismo como totalidad y, por lo tanto, también trata de comprender a aquel cuyas expresiones deben ser comprendidas como una totalidad a partir de sus expresiones; por esta razón es posible explicar recíprocamente en la comprensión las expresiones parciales y la totalidad imaginada de lo que hay que comprender. La relación de explicación recíproca del todo y las partes en la comprensión induce a Droysen a atribuirle una estructura lógica que está más allá de las alternativas «analítico-sintético» o «deductivo-inductivo»; según él, la comprensión parte siempre simultáneamente del todo y de las partes y no se mueve alternativamente entre los puntos de vista «totalidad» y «expresión parcial».

La recepción del modelo hermenéutico en una teoría de

la ciencia de la historia tiene consecuencias importantes porque Droysen la aplica no sólo al objeto que hay que comprender sino también a la relación entre sujeto y objeto en el manejo de la historia misma: «El hombre se convierte en aquéllo que es a través de su análisis; se convierte en una totalidad en sí misma, sólo en la comprensión de los demás, al ser comprendido por los demás, en las comunidades éticas (familia, pueblo, Estado, religión, etc.). El individuo llega a su totalidad sólo en relación con los demás; comprendiendo y siendo comprendido es ejemplo y expresión de las comunidades, de las cuales es un miembro y en cuyo ser y devenir participa él mismo sólo como una expresión de este ser y de este devenir.» (G, § 12) Por esta razón, Droysen establece entre el individuo y las «potencias morales» una relación entre el todo y las partes análogas a la del modelo hermenéutico; define la participación del individuo en el «mundo moral» mismo como un comprender y un ser comprendido. De esta manera, la conexión ética de los hombres se presenta como una conexión de comprensión. Según Droysen, la estructura hermenéutica no es sólo un modelo para la explicación del método histórico sino que es la estructura del mundo histórico mismo; por ello eleva esta idea a la categoría de lo histórico-universal «La totalidad de los tiempos, de los pueblos, de los Estados, de las religiones, etc. es sólo una expresión de la totalidad absoluta, que presentimos y creemos, que se nos presenta a partir del cogito ergo sum, de la certeza de nuestro yo, el hecho con respecto al cual mayor certeza tenemos.» (ibidem) El todo del contexto hermenéutico «historia» no está dado de manera inmediata como tampoco se da la comprensión comunicativa de la otra persona; porque la comprensión histórica es comprensión investigante, es mera anticipación (y aquí se recoge un motivo de Ranke): es objeto del presentimiento y de la fe. Para poder comprender por qué esta totalidad presentida resulta de la «certeza de nuestro yo», hay que tener en cuenta la otra consecuencia importante de la

aplicación del modelo hermenéutico desde el contexto comunicativo al histórico-universal que resulta del hecho de que tanto aquí como allí, la estructura hermenéutica abarca al sujeto y al objeto. No sólo en la comprensión comunicativa sino también en el manejo con la historia proyectamos sobre lo que hay que comprender nuestra autocomprensión como totalidad referida al yo. Según Droysen, la historia no es una totalidad objetiva porque nosotros mismos, los sujetos del proceso de conocimiento de lo histórico, nos comprendemos como seres históricos y totalidades relativas. El sentido doble de la expresión «conciencia histórica, del que resulta la doble perspectiva de la histórica de Droysen como teoría trascendental e histórico-ontológica a la vez, junto con todos los problemas que de aquí derivan, responde exactamente a una imagen de la historia que resulta de una transferencia del modelo hermenéutico desde la comprensión al contexto vital mismo del sujeto de la historiografía. Esta transferencia se lleva a cabo de acuerdo con una *autointerpretación previa del hombre que cultiva la historia como individuo de un género, que actúa, y por lo tanto participa, en el "mundo ético", que es capaz de recordar, que posee lenguaje y cuyo contexto de comunicación, tanto en la dimensión diacrónica como en la sincrónica sigue el "mecanismo lógico" de la comprensión y del ser comprendido, que ha de ser concebido como hermenéutico.* Esta posición, al igual que la de Ranke, se distingue del hegelianismo por su insistencia en la *finitud* de quien comprende y de lo comprendido; por esta razón, la totalidad histórica no es la del «espíritu absoluto» de Hegel sino una proyección, presentida y creída, de la conciencia histórica, que se comprende a sí misma como totalidad relativa, sobre su contexto vital.

Esto permite comprender por qué según Droysen, la «conciencia histórica» constituye la forma más alta del espíritu humano que los hombres puedan alcanzar; la fundamentación teista-teológica de Ranke y la fundamentación estético-prác-

tico-vital de Burckhardt de esta tesis son reemplazadas por una fundamentación filosófica en sentido estricto. «La historia es el saber que la humanidad tiene de sí misma; es su autocerteza.» (G, § 86) Porque la historia misma está estructurada hermenéuticamente y abarca al sujeto y al objeto del saber histórico, la certeza del saber histórico es, al mismo tiempo, autoconciencia del cognocente: Unidad de la conciencia del objeto y de la autoconciencia, aún cuando se trate de una unidad *finita* y no del «espíritu absoluto». Por esta razón, en Droysen, la conciencia histórica se presenta, en muchos respectos, como estructura de mediación. Es la mediación entre *ser histórico* y *conciencia histórica* pero también entre *razón teórica* y *práctica* ya que, según Droysen, las «certezas de la conciencia práctica», en virtud de las cuales actuamos, no son otra cosa que las «elaboraciones de la historia» que tematizamos en la actitud teórica en tanto historiadores (cfr. V, 19); viceversa —cabe inferir— todo conocimiento histórico es una confirmación o modificación inmediata de aquellas «certezas de la razón práctica» es decir, de nuestra autointerpretación como seres actuantes. También en el sentido de la mediación de aquellas tradicionales dicotomías «ser-conciencia» y «teoría-praxis», la «conciencia histórica es, según Droysen, la forma suprema del espíritu humano que el hombre puede alcanzar.

e) *Problemas pendientes*

La caracterización general del método histórico como comprensión investigante, en parcial analogía con la comprensión lingüística, deja abierta la cuestión de saber bajo qué condiciones este procedimiento puede ser caracterizado como un quehacer científico. Droysen procura solucionar este problema pasando en su *histórica*, de una caracterización general del método, a la «*metódica* del investigar histórico» (G, § 18

y ss.), seguido de una «sistemática» y de una «tópica». La *metódica* debe ser entendida como aquella parte de la *histórica* que constituye el «organon del pensar y del investigar históricos» (§ 16), en el que son formuladas las reglas del procedimiento que tiene que seguir el «pensar y el investigar históricos» para ser aceptados como científicos. Droysen distingue entre *heurística*, *crítica* e *interpretación* como los tres aspectos más importantes de la *metódica* científica: la *heurística* es la teoría del material histórico y de su obtención; la *crítica*, la teoría de las formas de procedimiento para valorar y evaluar este material; la *interpretación*, teoría de los puntos de vista que nos permiten, en la evaluación de este material históricamente observado, llegar a una representación coherente y comprensible de la realidad histórica (cfr. G, § 19-44). Estos tres aspectos de la *metódica* coinciden en el hecho de que, a través de su aplicación, la inmediatez del comprender ingenuo, que por ser intuitivo es puramente privado y por lo tanto, incontrolable, ha de ser reemplazado por un procedimiento *metódicamente* reglado, es decir, intersubjetivamente realizable. Aquí también puede decirse que no sería adecuado un escepticismo indiscriminado frente a la «comprensión como método»; se puede discutir si la *metódica* de Droysen es lo suficientemente sólida como para poder asegurar la cientificidad de la historia, pero es innegable *que*, al menos, trata de elevar la comprensión, a través de regulaciones *metódicas*, a la categoría de método científico. Es este intento el que se encuentra en discusión; tiene hasta una enorme actualidad en vista de los intentos modernos de definir la cientificidad de las disciplinas exclusivamente a través de reglas de procedimiento (cfr. por ejemplo, K. R. Popper, *Logik der Forschung*); sólo *después* de un análisis de sus ventajas e inconvenientes —que aquí no será llevado a cabo— se podría decidir acerca de si la comprensión es o no admisible como procedimiento científico.

Además, la metódica de Droysen plantea la cuestión de la posición metodológicamente especial de la comprensión investigante de la historia. La dualidad de las formas de concepción «historia» y «naturaleza» (ver supra) conduce a una oposición entre *comprensión* y *explicación* que lleva necesariamente a una oposición entre ciencia de la historia y ciencia natural: «La investigación histórica no se propone explicar, es decir, derivar lo posterior desde lo anterior, y, de acuerdo con leyes, inferir los fenómenos como hechos necesarios, como meros efectos y desarrollos. Si en lo anterior residiera la necesidad lógica de lo posterior, en lugar del mundo ético existiría un análogo de la materia eterna y del metabolismo. Si la vida histórica fuera mera reproducción de lo siempre igual, carecería de libertad y de responsabilidad, de contenido ético; sería sólo naturaleza orgánica.» (G, § 37) Mucho antes que Dilthey —a quien suele atribuirse esta oposición entre comprensión y explicación— Droysen establece, sobre la base de una precomprensión material de los ámbitos de objetos, un *dualismo metodológico* que incondicionadamente es presentado como un *dualismo de las disciplinas científicas*. Este problema del dualismo es una de las cuestiones más importantes y discutidas de la moderna teoría de la ciencia; aquí sólo podemos referirnos a ella dentro del marco de los problemas del historicismo.

El problema quizás más importante que surge de la concepción de Droysen es la cuestión acerca de la *verdad y objetividad* de los resultados de la investigación obtenidos de acuerdo con la metódica científica. La importancia de este problema se aprecia claramente si se tiene en cuenta que Kant había intentado fundamentar la verdad objetiva de los enunciados científicos, es decir, su independencia universal y atemporal recurriendo a la «conciencia» trascendental. Después de la Ilustración historicista y de la recepción de la hermenéutica, esta vía de solución parece estar vedada ya que todo conocimiento

histórico es la actividad de una misma conciencia histórica; el «conocimiento» tiene que ser concebido, al mismo tiempo, como «comprensión en el contexto hermenéutico». Además, esa comprensión es, ella misma, histórica porque, según Droysen, la historia constituye un contexto hermenéutico que abarca también a quien realiza la comprensión: de esta manera, que la sistemáticamente excluida la objetividad en el sentido de una validez universal atemporal de lo comprendido. Al mismo tiempo, Droysen insiste en la capacidad de verdad del conocimiento histórico. Para ello introduce un giro peculiar en el concepto de verdad. En realidad parte de la «verdad» como coincidencia del «pensamiento» y el «ser». Pero «pensamiento» no es aquí *nuestro* pensamiento de lo histórico, sino el «poder ético» que determina la vida histórica de una época, de un pueblo o de un individuo, de acuerdo con la «interpretación de las ideas» (cfr. G, § 42 y ss.). «El pensamiento (el complejo de pensamientos) que presenta la interpretación en un estado de cosas, es para nosotros la verdad de este estado de cosas. Este curso de las cosas es para nosotros la realidad, la forma de presentación de este pensamiento. En este pensamiento comprendemos lo sucedido; a partir de él, comprendemos este pensamiento. En la corrección del estado de cosas metódicamente obtenido, tiene que quedar corroborado el pensamiento del curso de las cosas y el curso de las cosas tiene que justificar este pensamiento. Pues verdadero es para nosotros el pensamiento que corresponde al ser, si el ser era lo que correspondía a un pensamiento.» (G, § 44). Droysen sostiene pues un *concepto hermenéutico de verdad* según el cual *pensamiento y ser en el ámbito de lo que hay que comprender se aclaran y confirman recíprocamente*; pero conserva el concepto usual de verdad en el sentido de una coincidencia de *nuestros* pensamientos acerca de un objeto con el objeto mismo bajo la forma de la «corrección del estado de cosas obtenido metódicamente». Sin embargo también esta variante del concepto de

verdad se vuelve problemática si la historia misma constituye un contexto hermenéutico en el que ya no existe ningún dato independiente de la interpretación que —en tanto independientes de la comprensión— permita un control objetivo de la respectiva realización de la comprensión: la comprensión investigante pertenece ella misma a aquel contexto «historia». La *verdad de la historia* como ciencia es transformada coherentemente en *verdad en la historia en algo que se muestra en la historia* (con respecto al concepto hermenéutico de verdad cfr. sobre todo, 8.11 y 8.21). Pero una consecuencia inevitable de esta teoría de verdad es el relativismo *teórico-epistémico* ya que con la constelación histórica, de acuerdo con la concepción de Droysen, tiene que modificarse necesariamente también la constelación de la comprensión histórica y, con ello, el contenido de lo comprendido. Por lo tanto, es imposible la verdad objetiva en el sentido de una validez universal y atemporal de los enunciados. Esta consecuencia queda poco clara en Droysen porque —al igual que aquella expresión «corrección del estado de cosas obtenido metódicamente»— procura, al mismo tiempo, conservar parcialmente el ideal de verdad objetivista (cfr. al respecto también V, 156). A pesar de que la comprensión hermenéutica de la historia y el ideal de verdad objetivo de las ciencias naturales, tal como los ven Droysen y sus contemporáneos, se excluyen recíprocamente, los citan continuamente como base de comparación para la cientificidad de la historia. El conflicto sistemático entre ambas concepciones es el más importante de los problemas teórico-científicos que deja pendiente la *Histórica* de Droysen.

§ 6. Wilhelm Dilthey

Con Dilthey llegamos en el contexto histórico de los temas de esta monografía a un autor cuyas teorías tienen permanente actualidad en la medida en que la moderna distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu fue establecida por aquéllas.² No existe ninguna teoría de la ciencia actual que no tenga que recurrir, aunque más no sea indirectamente, a los argumentos de Dilthey en aras de una posición especial de las ciencias del espíritu. Pero este aspecto de su pensamiento no puede ser colocado aquí en primer plano sino que debemos limitarnos a señalar y presentar sucintamente los motivos de su teoría que son relevantes para nuestro contexto histórico-filosófico. Nos referiremos aquí a su *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. La primera parte de esta obra apareció en el año 1883 (6.11, citada como EG), y contiene sólo el programa de una fundamentación del estudio de la sociedad y la historia, la característica general y la génesis histórico-conceptual de las ciencias del espíritu; su objetivo es preparar la fundamentación en sentido filosófico propiamente dicho. A lo largo de su vida, Dilthey trató de presentar nuevas formulaciones de esta fundamentación. El texto más extenso apareció en 1910 bajo el título: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en la

2. «Geisteswissenschaften» (= «ciencias del espíritu») es, por lo pronto, la traducción alemana de «moral sciences». Esta expresión fue introducida por J. St. Mill quien fundamentaba la contraposición entre *natural sciences* y *moral sciences* en la oposición entre lo físico y lo psíquico (en: *System der inductiven und deductiven Logik* I, traducido del inglés al alemán por J. Schiel, Braunschweig 1877). En el ámbito de habla alemana, los teóricos más representativos de las ciencias del espíritu y de la cultura no recogieron la discotomía en esta forma.

serie de publicaciones de la Academia Prusiana de Ciencias (editado nuevamente por Manfred Riedel, conjuntamente con otros fragmentos de la obra póstuma sobre el mismo tema y con una detallada introducción, 6.12, citado como AGW).

a) *La relación con Droysen y el programa de una «crítica de la razón histórica»*

Las manifestaciones de Dilthey con respecto a Droysen son insuficientes como para poder determinar de manera adecuada la relación entre ambos. En verdad concede a Droysen el haber «utilizado en la metódica la teoría hermenéutica de Schleiermacher y Boeckh» (AGW 135, cfr. también 135 y s.), pero coloca a su «histórica» en una vecindad inmediata con el idealismo del mundo ético de Humboldt. Dilthey no toma en cuenta la dependencia sistemática del «mundo ético» de Droysen con respecto a la autocerteza subjetiva de la conciencia histórica en tanto «voluntad» e «ipseidad». Cuando en la EG dice acerca de la Escuela histórica: «A su estudio y utilización de los fenómenos históricos le falta la conexión con el análisis de los hechos de la conciencia y, por lo tanto, la fundamentación en el único saber que, en última instancia, es seguro, es decir, una fundamentación filosófica» (EG XVI), supone, por lo pronto, una supervaloración de las diferencias entre su programa y la Escuela histórica cuyo representante más importante considera que es Droysen. Precisamente Droysen habla en un pasaje sistemáticamente muy importante del «cogito ergo sum, de la certeza de nuestro yo, del hecho con respecto al cual tenemos la mayor certeza» (G, 12). La evaluación que Dilthey hace de la situación histórica de la Escuela histórica puede estar vinculada al hecho de que en aquel momento se conocía la «Histórica» de Droysen únicamente como «esbozo» y que el texto completo de las lecciones, que es el que realmen-

te permite la comprensión de aquella, sólo apareció en el año 1936. En general, puede decirse que numerosos teoremas que también en prominentes exposiciones de Dilthey son presentados como aportes originarios no son otra cosa que versiones conceptualmente más precisas del patrimonio de ideas del historicismo, es decir, motivos que, al menos en Burckhardt y Droysen ya estaban insinuados o existían implícitamente. Así pues, por lo pronto, la obra de Dilthey es una gran autopresentación resumida del historicismo.

Con esto no se pretende menospreciar el aporte de Dilthey sino más bien aclararlo. Por lo pronto, este aporte consistió —dicho sea anticipadamente— en emprender, bajo las condiciones del historicismo, una fundamentación estrictamente epistémica de las disciplinas históricas, cosa que en realidad faltó en Droysen. Su «Histórica» utilizó el giro nogseológico y el recurso a la autocerteza de la conciencia histórica primariamente como trasfondo *explicativo* para la peculiaridad de lo histórico. La cientificidad de la historia debía, en cambio, ser garantizada mediante la introducción de reglas metodológicas. La recepción explicativa del giro crítico-nogseológico kantiano es en Droysen algo ambiguo; a veces, los elementos ontológico-hermenéuticos y, en sentido estricto, filosófico-trascendentales, se confunden de manera inmediata porque aquel giro crítico-nogseológico hacia el sujeto de la historiografía estaba determinado por un preconcepto material de la historia que, a su vez, estaba ya condicionado por la autocerteza concreta de la conciencia histórica. Medidas pues con las pautas de la reflexión trascendental de Kant, las reflexiones de Droysen carecían de una legitimación crítico-nogseológica plena.

Es esta deficiencia del historicismo, la que Dilthey trata de superar con su «crítica de la razón histórica», en analogía a la crítica de la razón de Kant. En la EG, entiende esta crítica como el «análisis de los hechos de la conciencia» sobre cuyos resultados es posible construir un fundamento filosófico de las

ciencias del espíritu porque ella explicita el «único saber que, en última instancia, es seguro». Esta radicalización de la pretensión crítico-epistémica de su programa frente a la posición de Droysen surge del creciente escepticismo frente a una ontología especial de lo histórico, tal como lo muestra la observación de Dilthey acerca de la Escuela histórica. La crítica de la razón histórica de Dilthey toma como modelo el método de Kant en el sentido de que en la EG parte, por lo pronto, del *factum* de las ciencias del espíritu, lo explicita históricamente y luego, regresiva-analíticamente se pregunta acerca de sus fundamentos en la facultad humana de conocimiento, es decir, acerca de las condiciones subjetivas de la posibilidad de ese *factum* de las ciencias del espíritu (cfr. al respecto también AGW, 139). La realidad de las ciencias del espíritu —que según Dilthey, es el aporte de la Escuela histórica— en tanto *factum* histórico-científico, coloca a la teoría del conocimiento frente a una nueva situación (cfr. 8.21, 207). Si entendemos aquí por «ciencias del espíritu» el concepto propiamente dicho de las disciplinas históricas, hay que recordar que la crítica kantiana de la razón, en tanto modelo de toda teoría del conocimiento después de Hegel, surgió antes de la Ilustración historicista y no había sido aún confrontada con el problema de la posición especial de las disciplinas históricas en el cosmos científico, a la que aspira el historicismo. En la medida en que Kant toma en cuenta el historicismo emergente —por ejemplo, en el comentario bibliográfico a Herder y en sus propios ensayos histórico-filosóficos—, niega a la filosofía de la historia carácter científico estricto y otorga a la historiografía sólo el status de una disciplina empírica, que no puede pretender para sí científicidad en sentido estricto. Después de la Ilustración historicista y del establecimiento de la historiografía como disciplina universitaria pero, sobre todo, después de la emancipación de la conciencia histórica con respecto a la filosofía y de su autointerpretación como la forma suprema de

la conciencia humana, ya no es aceptable una información de este tipo. No lo es precisamente por razones científico-ideológicas: en la segunda mitad del siglo XIX, las disciplinas históricas podían invocar tantos progresos importantes y aceptados como seguros en el campo del conocimiento, que hubiera sido ciego dogmatismo negarles el adjetivo de «científicas». Así pues, el efectivo progreso del saber obligó, por lo menos, a una ampliación de la teoría contemporánea del conocimiento cuando no a una revisión del concepto de ciencia tomado de Kant; para ello era necesario un desarrollo originario de la filosofía trascendental. Esta es la tarea que emprende Dilthey, siguiendo el espíritu de Kant, en la tradición del historicismo.

Estructuralmente, el AGW se distingue de la EG sobre todo porque Dilthey sustituye el procedimiento regresivo-analítico por un procedimiento progresivo-sintético. Parte de los «hechos de la conciencia» que el procedimiento analítico de la EG había proporcionado como fundamento del *factum* de las ciencias del espíritu, a fin de utilizarlos como base de una reconstrucción metódica de este *factum* y de su validez: las ciencias del espíritu, en su diferencia con las ciencias naturales ya no constituyen el punto de partida sino el objetivo de la reflexión crítico-cognocitiva. Diferentes autores han presentado el programa de Dilthey de una manera tal como si éste fuera una mera *complementación* de la crítica de la razón pura de Kant a través de una crítica de la razón histórica (cfr. 8.21; 9.63.). Una interpretación de este tipo minusvalora la continuidad entre los autores del historicismo y Dilthey, que es la que conserva especialmente la intelección en el carácter histórico de la «conciencia en tanto tal» como sujeto del conocimiento. En verdad, en Dilthey no se encuentra una mera *complementación* sino que se lleva a cabo una *revisión total* de la crítica de la razón ya que la razón pura de Kant, bajo la presión de los argumentos que se remontan a la Ilustración historicista, es entendida ahora como razón histórica; con ello,

se modifica también el problema trascendental de la fundamentación de las ciencias naturales. Sólo en virtud de esta revisión surge la problemática específica de una crítica de la razón bajo las condiciones del historicismo. (Cfr. al respecto también M. Riedel en 6.12,21 y ss., además 6.25.)

b) «*Hechos de la conciencia*» — *De la fundamentación psicológica a la fundamentación hermenéutica de las ciencias del espíritu*

En la realización del programa de una crítica de la razón histórica, todo depende de si se logra indicar una base inobjetable de reducción y de reconstrucción de pretensiones fácticas de validez, que eleve a la conciencia histórica para su conocimiento. Dilthey remite aquí a los «hechos de la conciencia», pero concede, al mismo tiempo, que es imposible formular una teoría de estos hechos que no se apoye en presupuesto alguno. Ya en la EG se lleva a cabo, a través de una revisión del concepto de sujeto de conocimiento (cfr. por ejemplo, *Kritik der reinen Vernunft*, B 157 y s.), un importante distanciamiento con respecto a Kant, motivado por razones concretas. Dilthey objeta a Kant y a los empiristas el que su teoría del sujeto del conocimiento «explique la experiencia y el conocimiento a partir de un estado de cosa que pertenece a la mera imaginación. En las venas del sujeto cognocente construido por Locke, Hume y Kant, no circula sangre auténtica sino un jugo licuado de la razón, en tanta mera actividad de pensamiento a partir de un estado de cosas que pertenece a la mera imaginación. Pero el haberme ocupado histórica y psicológicamente con el hombre en su totalidad me ha llevado a colocar en la base a este ser *volente, sentiente e imeginante* (subrayado de H. S.), en toda la pluralidad de sus fuerzas, también en la base de la explicación del conocimiento y de sus conceptos...» (EG,

XVIII). Su punto de partida está constituido por «toda la naturaleza humana..., cuyo proceso vital real presenta sdo diferentes aspectos en el querer, en el sentir y en el imaginar. La cuestión que todos tenemos que plantear a la filosofía no puede ser respondida a partir de la suposición de un apriori rígido de nuestra facultad de conocimiento sino únicamente desde la historia del desarrollo, que surge de la totalidad de nuestro ser.» (Ibidem.) Dilthey concibe al sujeto del conocimiento como una realidad histórica y psíquica; querer, sentir e imaginar son meros aspectos de su «proceso vital real» que, en tanto proceso de desarrollo histórico, abarca también la «naturaleza humana». En el programa de su «crítica de la razón histórica» aparece pues la idea del desarrollo histórico y la tesis de la filosofía de la vida con respecto a la relatividad de todos los aportes de la conciencia en la vida real; Dilthey infiere aquí sólo la consecuencia de sus tesis que resulta de la ampliación del concepto kantiano de conciencia al tomar en cuenta los aspectos volitivos y emotivos. De la frase citada más arriba se infiere que lo que emprende Dilthey es nada menos que una unión de los motivos conceptuales historicistas y de la filosofía de la vida, en una «fundamentación» que debe satisfacer, al mismo tiempo, las exigencias de la crítica kantiana a la razón.

La incorporación de datos y conocimientos psíquicos e históricos en la crítica de la razón coloca a la teoría de Dilthey en un ámbito próximo al del psicologismo y al de la relatividad historicista en tanto forma de decadencia del historicismo. Ya nos hemos referido a la debilidad lógica de estas posiciones; las dificultades serían aquí aún mayores si Dilthey adoptara realmente estas posiciones ya que ello no se realizaría de manera ingenua sino expresamente, dentro del contexto de una fundamentación del conocimiento que satisface las pautas kantianas. A pesar de que el Dilthey de la época de madurez considerara en realidad a la psicología como disciplina filosófica

básica y sólo se apartara de esta posición a raíz de la influencia de Husserl y de su estudio de Hegel (con respecto a este tema cfr. M. Riedel, 6.12, 52 y ss.), su posesión de 1883 no puede ser considerada sin más como psicologismo y relativismo histórico. La razón de ello se debe a la ambigüedad sistemática de la expresión «hechos de la conciencia». Si aquéllo que Dilthey sostiene en general con respecto al sujeto del conocimiento fuera sólo un hecho psicológico o histórico al igual que cualquier otro, estaría justificado aquel diagnóstico crítico. Por el contrario, si la tesis acerca del sujeto del conocimiento fuera la explicación de una autocomprensión previa de quien reflexiona, una autointelección motivada por investigaciones psicológicas e históricas pero no basadas en ellas, por parte de quien filosofa, el reproche de psicologismo y de historicismo sería, en realidad, apresurado. Habría que distinguir entonces por lo menos entre una *autoobservación empírica* —en el sentido de una psicología del sentido interno— y una *autointerpretación provisoria* del sujeto cognocente, que determina siempre toda observación. Tampoco el concepto de sujeto de Kant carece de presupuestos ya que no es independiente de una autointelección previa del sujeto que filosofa (cfr. al respecto especialmente las correcciones que la moderna investigación sobre Kant ha introducido en la imagen kantiana); sin embargo, tampoco contra Kant puede hacerse valer la objeción de psicologismo y de historicismo. Por esta razón, hay que estar de acuerdo con la interpretación de Manfred Riedel en el sentido que el Dilthey hermenéutico del AGW, que trata muy claramente de distinguirse del psicologismo, no penetra en un ámbito totalmente nuevo sino que, en verdad, retoma la temática de la EG y la conduce coherentemente hasta sus últimas consecuencias (cfr. 6.12, 54). Desde luego, no hay que exagerar el valor de esta continuidad; ella es interrumpida por la fase psicológica de Dilthey y por la recepción de la crítica al psicologismo, que lo lleva a eliminar aquella ambigüedad sistemáti-

ca en la expresión «hechos de la conciencia» en aras de una versión exclusivamente hermenéutica.

La expresión «hechos de la conciencia» ha de ser entendida de manera hermenéutica porque su sentido no resulta empíricamente sino a través de un esclarecimiento e investigación reflexiva, psicológica e historicista, que incluye en la reflexión la autocomprensión. Desde aquí se ve claramente la continuidad entre su posición y las formas teóricas del historicismo; que hemos considerado antes.

c) *Vivencia y vida*

Esta autocomprensión reflexiva no ha de ser entendida en Dilthey como un proceso exclusivamente privado; abarca tanto una autointerpretación del sujeto de las ciencias del espíritu —autointerpretación condicionada desde el punto de vista de la filosofía de la vida— como estas ciencias mismas. El análisis de las condiciones de la posibilidad de estas disciplinas no puede ser entendido de una manera primariamente empírica sino como una interpretación histórico-hermenéutica de su facticidad; así hay que leer la EG. Por esta vía, llega Dilthey a la famosa tesis de que las ciencias del espíritu se basan en un contexto de vivencia, expresión y comprensión. Este resultado es recogido por el AGW a fin de utilizarlo como base de su exposición progresivo-sintética de las condiciones de posibilidad de las ciencias del espíritu (cfr. AGW, 98 y ss., también 139 y ss.). La ambigüedad que reside en el hecho de que aún en AGW «vivencia» y «vida» sean utilizadas alternativamente (cfr. por ejemplo, 98, 139, 90 y 140), queda compensada con una serie de manifestaciones según las cuales la *vivencia* es el hecho fundamental de la conciencia, en el cual tiene que basarse el AGW (cfr. ibidem 90: «Las vivencias son lo que está más próximamente dado»; sobre todo 140).

«Vivencia» es pues el concepto con el cual Dilthey trata de dar a toda la tradición trascendental del pensamiento una nueva dirección, más adecuada a los «hechos de la conciencia». Ello implica una crítica del cartesianismo y de sus diferentes mitos dualistas (cfr. al respecto especialmente M. Riedel, 6.12, 34 y ss.). Por lo pronto, una vivencia abarca siempre momentos subjetivos y objetivos que sólo pueden ser separados posteriormente a través de la abstracción (cfr. AGW, 168 y s.). Además, las vivencias no son experimentadas como vivencias particulares sino siempre como elementos de un «curso vital» (AG, 907), que constituye su contexto interno y determina que en la explicación reflexiva de la vivencia se experimente también los átomos de la vivencia que remiten más allá de ellos mismos (cfr. AGW, 168). Con esto, según Dilthey, no sólo se abandona el atomismo de los elementos irreducibles de la conciencia sino, al mismo tiempo, se ataca el pluralismo de actividades de la conciencia originariamente independientes entre sí y el dualismo de lo psíquico y de lo físico. El «curso de la vida» abarca «nuestras representaciones, determinaciones de valores y objetivos» (AGW, 90). Esto vale igualmente para los actos cognitivos, emotivos, y volitivos de la conciencia: «Sobre este subsuelo de la vida surgen luego el concebir objetivo, el valorar, el fijar fines en tanto tipos del comportamiento, con innumerables matices que se entremezclan entre sí. En el curso de la vida, están vinculados en contextos internos que abarcan y determinan toda actividad y desarrollo.» (15) El carácter originariamente contextual del contenido de vivencia que constituye el fundamento del «contexto adquirido de la vida anímica» (90) relativiza también la oposición de lo físico y de lo psíquico, que el cartesianismo considera como lo originario: Así como el «concebir objetivo, el valorar y el fijar fines» sólo pueden ser separados y fijados posteriormente en el contexto vital, así también lo físico y lo psíquico son tipos ulteriores de interpretación del contenido de vivencia que es

indiferente con respecto a aquel dualismo (cfr. AGW, 90 y s.). Ambos conceptos son «abstracciones legítimamente creadas» (AGW, 91), cuya base de legitimación naturalmente no está constituida por el contenido mismo de la vivencia sino por *nuestros* objetivos vitales: en AGW, Dilthey establece un paralelismo, no muy explícito, entre las formas de concepción de aquellos contenidos con objetivos *teóricos* en tanto psíquicos y con objetivos *prácticos*, en tanto físicos (cfr. *ibidem*).

Con el concepto de «vivencia», Dilthey cree haber ingresado en la crítica del conocimiento, en un ámbito que precede tanto al dualismo cartesiano entre conciencia y mundo exterior junto con todos los problemas que de aquí se derivan con respecto a la relación entre lo psíquico y lo físico y que también subyace al pluralismo de los aportes de la conciencia. Con ello se anula la pretensión idealista de la reducción de los aportes de conciencia a una mera representación. Este principio influyó luego especialmente en la filosofía fenomenológica de Husserl y de Heidegger (cfr. sobre todo, 8.11). Al mismo tiempo, la crítica de la filosofía de la vida al concepto tradicional de sujeto del conocimiento que, según el pasaje citado de EG, era el resultado de investigaciones psicológicas e históricas, es reformulada sobre bases exclusivamente crítico-epistémicas. Con esto se evita —al menos así se intenta— una metafísica dogmática de la «vida» ya que la «vida», en tanto fundamento de una ciencia filosófica básica, parece haber sido lograda a través de la vía de una autoreflexión regresivo-analítica, que pretende satisfacer las pautas trascendentales. Esta es también la razón del uso alternativo de las expresiones «vivencia» y «vida» en AGW. En lugar de una crítica detallada de esta teoría (cfr. 9.63, 178 y ss.), tarea que aquí no es posible llevar a cabo, habrá de indicarse una circunstancia lingüística que otorga bastante plausibilidad a la posición de Dilthey. La expresión «vivencia» fue una elección extraordinariamente feliz. En el lenguaje ordinario abarca igualmente aspectos subjetivos

vos y objetivos. Cuando alguien dice: «La contemplación del monte X fue una gran vivencia», se refiere conjuntamente tanto a lo que es objeto de la vivencia como al proceso subjetivo de la vivencia; es necesario introducir precisiones ulteriores si se quiere separar lo subjetivo del objetivo. El mismo ejemplo muestra claramente que con la palabra «vivencia» designamos experiencias no sólo cognitivas sino también emotivas y valorativas: sólo a través de la presencia de motivos emotivos y valorativos, es decir, *no* neutrales, la representación de un paisaje se transforma en una vivencia. Dilthey utiliza además filosóficamente la vinculación etimológica entre «vivencia» y «vida» que a veces no es tan notoria en el lenguaje ordinario —aquí también se anticipa una forma de filosofar a partir de la etimología que luego Heidegger convertiría en método— que otorga a la tesis antiatomista de la inclusión de todas las vivencias en el curso de la vida un poder de convicción que va más allá del análisis objetivo.

Si, de acuerdo con Dilthey, se entiende a la vivencia como unidad de lo interno y lo externo, de subjetividad y objetividad y como un elemento en el contexto de la vida, entonces también «vida» tiene que ser entendida como una unidad de este tipo, es decir, *no* como un principio metafísico trascendente que existe por sí mismo más allá de la totalidad de la vida y de la vivencia real. Sólo así puede comprenderse por qué en AGW, la base de reducción «vida» coincide en Dilthey con el «hecho hombre» (cfr. AGW, 91). Con esto se confirma algo que ya era claro después de las consideraciones de Jacob Burckhardt: después de Hegel, es decir, después del descrédito en que cayera el Idealismo absoluto, «vida» es el concepto de totalidad que acepta la filosofía historicista ilustrada y que, de esta manera, ocupa el lugar sistemático del «espíritu absoluto» de Hegel. Así como el «espíritu absoluto» de Hegel no puede ser concebido como una especie de fantasma universal que rige el mundo humano y natural desde un más allá, así tampoco se

puede hablar de «vida» y prescindir aquí del «hecho de la Humanidad» (AGW, 92). Este «estado de cosas», que coincide en su significado con «vida», precede pues, según Dilthey, a la dualidad usual entre subjetividad y objetividad, conciencia y mundo exterior, interno y externo. «Vida» es el principio *metafísico* que ya abarca y posibilita estas oposiciones; pero, al mismo tiempo, es el terreno *trascendental* de la crítica del conocimiento y de la constitución del mundo histórico: según Dilthey, es conocido como principio metafísico precisamente a través de la reflexión trascendental.

«Vida» puede cumplir esta segunda función, esta función trascendental, si se la comprende no sólo como proceso biológico; a una comprensión de este tipo se opone el hecho de que «vida» abarca lo físico y lo psíquico, la objetividad y la conciencia y sólo así se comprende por qué «vida», según Dilthey se manifiesta en la *vivencia* como una forma singular de la existencia. La «vida», que es idéntica con el «estado de cosas de la Humanidad», contiene siempre ya a la conciencia como elemento; viceversa, desde un punto de vista crítico-epistémico de la vivencia, la «vida» no puede ser investigada como una totalidad en la que no estuviera contenida la conciencia, ya que según Dilthey, «vivencia» designa el primer «hecho de la conciencia» y sería simplemente una falacia prescindir de la conciencia en el uso de este hecho como base de reconstrucción.

d) *Vivencia y comprensión — Ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu*

Si, de acuerdo con Dilthey, entendemos a la vivencia en el contexto de vivencias que es la vida misma como una unidad originaria de lo «interno y lo externo» o de «conciencia y mundo externo», tenemos que comprender también a estas

oposiciones a partir de aquella unidad. Si ello se logra, entonces el dualismo cartesiano de naturaleza y espíritu resultaría ser algo derivado y secundario. Al mismo tiempo, se podría prescindir de la insatisfactoria fundamentación de la clasificación de las ciencias en «ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu» basada en la delimitación ontológica del ámbito del conocimiento (cfr. AGW, 91 y s.). Por esta razón, Dilthey trata de atribuir la separación de lo que en la vivencia está unido y las oposiciones que son usuales en cada uno de nosotros, a diferentes formas de comportamiento cognitivo del hombre con respecto a lo que ha sido objeto de la vivencia en el contexto de la vida.

Según Dilthey, el conocimiento científico-natural surge a través de la vía de la objetivación radical de lo vivenciado, vía que los hombres tienen que recorrer a fin de poder satisfacer las condiciones legales de la vivencia. «Estas leyes pueden ser sólo encontradas en la medida en que el carácter de vivencia de nuestras impresiones de la naturaleza, el contexto en el que nos encontramos en la medida en que nosotros mismos somos naturaleza, el sentimiento viviente que sentimos al gozarlas, retroceda detrás de nuestra concepción abstracta de las mismas, de acuerdo con las relaciones de espacio, tiempo, medida, movimiento. Todos estos elementos intervienen conjuntamente a fin de que el hombre se excluya a sí mismo para construir, a partir de sus impresiones, este gran objeto naturaleza como un orden que obedece a leyes. Se convierte así para el hombre en centro de la realidad.» (AGW, 93) Dilthey considera que el problema moderno de la relación entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu posee una génesis histórica que se basa en el interés humano de elaboración y valoración de las experiencias. El problema suyacente de la relación entre naturaleza y espíritu no se refiere a un dualismo originario sino a un dualismo históricamente creado y en virtud del cual la naturaleza adquirió el carácter de algo meramente

«externo»: a través del abandono del manejo ingenuo de ella en aras de una concepción abstracta de la naturaleza, que es lo que posibilita la formulación de leyes. La oposición «naturaleza y espíritu» es pues, según Dilthey, el resultado de una forma de concebir el contenido de la vivencia, que está fundamentada en el contexto vital mismo, a la que corresponde una forma «espiritual» como su opuesto. Habría que agregar: presuponiendo que para el hombre esta naturaleza así constituida no se haya convertido en «centro de la realidad» en una medida tal que él mismo —tal como sucede en la psicología científico-natural— (cfr. AGW, 94)— se conciba ya totalmente bajo ella.

«Pero el mismo hombre se aparta de ella (de la naturaleza, H. S.) y retrocede a la vida, a sí mismo. Esta vuelta del hombre a la vivencia, a través de la cual la naturaleza le está dada a la vida, que es en la única parte donde aparece el significado, el valor y el fin, es la otra gran tendencia que condiciona el trabajo científico.» (AGW, 93.) Esta «otra gran tendencia» es el proceso de la concepción e interpretación de una vivencia como manifestación de la vida, es decir, de la total actualización y de la penetración cognocitiva del «carácter vivencial de nuestras impresiones», que es lo que permite ver con claridad su conexión con la «vida». Pero —debido a la identidad entre la «vida» y el «hecho hombre» —esta vuelta de la vivencia a la vida es, al mismo tiempo, una vuelta del hombre sobre sí mismo y por ello está estructurada *reflexivamente* en la medida de la especie. En este contexto se constituye el mundo humano como objeto del conocimiento del hombre, es decir, el ámbito de objetos de las ciencias del espíritu (cfr. AGW, 94). Dilthey llama *comprensión* a esta vía reflexiva del conocimiento que profundiza el carácter de la vivencia. Así se ve claramente de qué manera, en qué sentido, de acuerdo con su teoría, las ciencias del espíritu se basan en vivencia/vida y comprensión. Aquí también la expresión «comprensión» está ex-

puesta a una mala interpretación. *No* designa un percatarse inmediato de la vida en la vivencia sino que está siempre ligada a la concepción de un contenido distinto de la experiencia en tanto manifestación de la vida. Con ello, la comprensión en Dilthey es, en tanto forma de concepción de los fenómenos, en tanto *expresión* de la vida, *comprensión de la expresión*: es una aprehensión de *significados* que lleva y transporta un objeto al contexto de la vida. (Acerca de la categoría «significado» en Dilthey, cfr. 1.21,96 y ss.; con respecto al concepto «percepción de expresión» 7.51,34 y ss.; con respecto a la crítica implícita al psicologismo, 9.63, 186 y s.)

Es importante tener en cuenta que, según Dilthey, la oposición usual entre lo interno y lo externo surge sólo en el contexto de esta forma de concepción. En la forma de concepción de las ciencias naturales, la objetivación de la experiencia es sólo posible si lo «interno» de la vivencia —su contexto vital— es desplazado fuera del campo de mira. Por ello —cabe inferir— la psicología científico-natural tampoco es reflexiva en sentido pleno a pesar de que en ella los hombres se ocupan de ellos mismos; pues tematiza lo interno no *como* lo interno, sino que lo objetiviza únicamente a través de su procedimiento (con esto, Dilthey se convierte en promotor de una «psicología comprensiva»). «En este punto se nos devela el sentido del par conceptual de lo externo y de lo interno y el derecho a usar estos conceptos. Ellos designan la relación que existe en la comprensión, entre la aparición externa del sentido de la vida y aquéllo que la produjo, que se expresa en ella. Sólo hasta donde se extiende la comprensión existe esta relación entre lo interno y lo externo, al igual que sólo hasta donde llega el conocimiento de la naturaleza existe la relación de los fenómenos con respecto a aquéllo a través de lo cual son constituidos (es decir, con respecto a las leyes, H. S.)» (AGW, 94.) De esta manera, queda reconstruida la oposición entre lo interno y lo externo que subyace al con-

cepto de exteriorización de la comprensión en Droysen; esta reconstrucción pretende ser realizada a partir de los «hechos de la conciencia».

Si se relaciona este concepto de comprensión con la idea rectora «vida», resulta que la vuelta comprensiva del sujeto cognocente desde el objeto de la vivencia, concebido como *expresión*, a la vida, de la cual es manifestación, ha de ser considerada, al mismo tiempo, como el procedimiento «a través del cual la vida se aclara a sí misma en su profundidad» (AGW, 99). «El concepto propiamente dicho de aquéllo que se nos abre en la vivencia y en la comprensión, es la vida en tanto contexto que abarca al género humano.» (AGW, 158.) Pero esta tesis ha de ser completada recordando que, a la inversa, la vida misma es el terreno de la vivencia y de la comprensión. De esta manera resulta que, según Dilthey, la comprensión es, en su totalidad, el proceso de la autocomprensión de la vida: pero Dilthey llama «*espíritu*» a la vida reflexionada, que se comprende a través del rodeo por la vivencia y la *expresión*. Por esta razón, las ciencias que intervienen cognitivamente en el contexto de vivencia, *expresión* y *comprensión*, y con ello actualizan el proceso a través del cual la vida meramente biológica se convierte en «*espíritu*», son *ciencias del espíritu*. (Con respecto a la génesis del concepto «ciencias del espíritu» cfr. especialmente M. Riedel, 6.12,20 y ss.) Por consiguiente, la totalidad de las ciencias del espíritu es la autoconciencia científica de la vida, es decir, el autoconocimiento de la humanidad. En esto, Dilthey se distingue de Droysen sólo en virtud del método con el que es introducida esta tesis. Por lo que respecta al contenido especulativo, el concepto de espíritu de Dilthey no se queda en absoluto detrás del hegeliano; la «comprensión como autoesclarecimiento de la vida» es, por cierto, una audaz construcción metafísica. Sólo se distingue de las teorías de Hegel por el hecho de que introduce el concepto de espíritu desde la filosofía de la vida

(cfr. especialmente AGW, 183 y s.) —aún cuando lo hace con pretensión trascendental— mientras que, según Hegel, «vida» es una forma de existencia deficiente del espíritu y «en sí» es espíritu (cfr. *Phänomenologie des Geistes*, ed. J. Hofmeister, 6.ª edición, Hamburgo 1952, 133 y ss.)

e) *El mundo histórico y el saber histórico*

Según Dilthey, las ciencias del espíritu están basadas en el contexto de vivencia, expresión y comprensión, que es, a su vez, un contexto vital. Viceversa, la vida, a diferencia de lo puramente biológico, tiene una estructura permanente de expresión y de comprensión. «Una ciencia pertenece sólo a las ciencias del espíritu cuando su objeto nos es accesible mediante un comportamiento que está basado en un contexto de vida, expresión y comprensión.» (AGW, 99.) En ella, la humanidad se convierte en objeto: «Aprehendida en la percepción y en el conocer, la humanidad sería para nosotros un hecho físico y, en tanto tal, sería sólo accesible al conocimiento científico-natural. Pero, en tanto objeto de las ciencias del espíritu, surge sólo en la medida en que las situaciones humanas son vivenciadas, en la medida en que se expresan en manifestaciones vitales y en la medida en que estas expresiones son comprendidas.» (AGW, 98.)

Según Dilthey, el conocer de las ciencias del espíritu se distingue de una autocomprensión total de la humanidad, por lo pronto, en virtud de la *finitud* de las manifestaciones vitales que concibe como expresión y trata de comprender; el hecho de que el comprender esté ligado a la expresión de la vida lo convierte en un avanzar en pasos finitos y reduce aquel autoconocimiento total, en tanto autocomprensión de la humanidad, a la dimensión de una idea regulativa. Con esto se reconstruye el motivo de la comprensión *investigante* de Droysen.

Pero, al mismo tiempo, hay que tener en cuenta que el proceso de comprensión, tal como lo concibe Dilthey, hasta ahora solo ha sido caracterizado en la dimensión del género humano. Sin embargo, en verdad, hay que partir del hombre en tanto sujeto de los procesos reales de comprensión, es decir, de una pluralidad de vidas extrañas que se enfrenta con la propia bajo la forma de figuras propias y objetivas. Estas figuras de expresión, en tanto objeto de la respectiva comprensión finita, son los objetos *empíricos* de las ciencias del espíritu y, *en tanto* objetos de las ciencias del espíritu, se constituyen en la medida en que el sujeto cognocente las concibe como «*objetivaciones de la vida*»: «Si aprehendemos la suma de todos los aportes de la comprensión, surge, frente a la subjetividad de la vivencia, la objetivación de la vida. Junto con la vivencia, la percepción de la objetividad de la vida, su exteriorización, y las obras en las cuales se han introducido la vida y el espíritu, constituyen el reino exterior del espíritu.» (AGW, 177 y s.). Las objetivaciones de la vida, el principio que se interpreta y se comprende a sí mismo, llamado por Dilthey «espíritu», es caracterizado, recogiendo un término hegeliano, como «espíritu objetivo» (180, con respecto a la forma como Dilthey veía su relación con Hegel, cfr. 180 y ss.). Pero el espíritu objetivo, en tanto el mundo de las objetivaciones de la vida es el mundo *histórico*: «Todo ha surgido aquí a través del quehacer espiritual y tiene, por lo tanto, el carácter de la historicidad. En el mundo sensible está entretelado como producto de la historia... Lo que el espíritu hoy introduce de su carácter en su expresión vital es mañana; cuando sigue allí, historia... historia no es algo separado de la vida, no es algo separado del presente a través de su forma temporal.» (179; cfr. también el resumen de Dilthey: 179 y s.). Sin embargo, esta caracterización material del ámbito de objetos de las ciencias del espíritu deja abierta la cuestión de saber de qué manera, bajo las condiciones posthegelianas, es

posible un saber *científico* de este ámbito de objetos: «Al aparecer, en lugar de la razón universal de Hegel, la vida en su totalidad, la vivencia, la comprensión, el contexto histórico, el poder de lo irracional, surge el problema de saber cómo es posible la ciencia del espíritu... Hay que considerar... a lo dado de las manifestaciones históricas de la vida como el verdadero fundamento del saber histórico y hay que encontrar un método para dar respuesta a la cuestión de saber cómo, sobre la base de lo dado, es posible un saber universalmente válido del mundo histórico.» (184 y s.). Al igual que Hegel, Dilthey indica un principio que asegura la *unidad* del mundo histórico y su *accesibilidad* al sujeto cognocente. Si, según Hegel, la unidad de la historia universal se basaba en el hecho de que era espíritu objetivo en el sentido de «objetivación del espíritu absoluto», según Dilthey, todos los fenómenos históricos coinciden en que en ellos se objetiviza *una* vida; historia, en tanto ámbito de objetivación de un contexto vital, constituye así según Dilthey, un todo: un «contexto de acción» (185). El conocimiento histórico es posible porque este contexto de acción «historia» abarca tanto al sujeto cognocente como a sus objetos: «Comprende la historia porque él mismo es un ser histórico.» (184). Esta teoría del carácter, la unidad y la cognoscibilidad del mundo histórico, sería una mera metafísica metódicamente a través de la vía de la reflexión crítico-epistémica: es decir, si no se pudiera fundamentar, a partir del sujeto individual de la comprensión y del contenido vivencial singular que le está dado, la unidad de lo histórico y la validez universal de su conocimiento.

Como el presente trabajo no se refiere específicamente a aspectos de la teoría del conocimiento, podemos aquí conformarnos con algunas caracterizaciones formales del procedimiento de Dilthey (cfr. 6.21 y ss.) Su estructura *lógica* es la del modelo hermenéutico de Schleiermacher con respecto a la

relación de las partes y el todo en la comprensión de formaciones sensoriales. A diferencia de Droysen, aplica metódicamente este modelo en sucesivos ascensos, desde la experiencia privada de la vida hasta lo universal de las ciencias sistemáticas del espíritu: lenguaje, formas de vida, instituciones, etc. (cfr. AGW, 183 y ss.). Este ascenso es concebido por Dilthey como la descripción de un proceso de comprensión que se autoestimula y moviliza, que abarca tanto al sujeto que realiza la comprensión y a las objetivaciones vitales comprendidas, como a los datos singulares y al todo del contexto vital, en una *permanente relación hermenéutica recíproca*, de manera tal que cada momento interpreta al otro y lo vuelve comprensible. Suscitadamente, Dilthey caracteriza este universal contexto hermenéutico de acción mediante «tres tesis»: «La ampliación de nuestro saber más allá de lo que le está dado en la vivencia se lleva a cabo mediante la interpretación de las objetivaciones de la vida y esta interpretación es, a su vez, sólo posible a partir de la profundidad de la vivencia. Igualmente, la comprensión de lo singular es sólo posible a través de la presencia del saber general en él, y este saber general tiene también su presupuesto en la comprensión. Finalmente, la comprensión de una parte del curso histórico alcanza su perfección sólo a través de la relación de la parte con el todo y la visión histórico-universal del todo presupone la comprensión de las partes que en él están reunidas.» (AGW, 185.)

La primera tesis es sólo una formulación concisa de la característica *material* del saber histórico que ya hemos considerado; la tercera tesis la hemos ya conocido en Droysen. Pero en el contexto crítico-epistémico de una cuestión acerca del carácter de validez del saber histórico —es decir, la cuestión acerca de «...cómo es posible la ciencia de la historia» (AGW 184)— la segunda tesis es importante; ¿cómo puede explicarse en el modelo de Dilthey aquella «presencia del saber general que no puede ser otra cosa que el estado del conocimiento de

las ciencias sistemáticas del espíritu? Dilthey responde esta cuestión recurriendo a un modelo cuasi-inductivo. Metodológicamente hay que partir de la vida y la vivencia singulares. Pero, como la comprensión está ligada a objetos —y no sólo a documentos de la propia vida pasada— pasa inmediatamente a un contexto hermenéutico de la auto y heterocomprensión: «La comprensión supera la limitación de la vivencia individual y, al mismo tiempo, otorga a las vivencias individuales el carácter de experiencia de la vida. Así como se extiende a varias personas, creaciones espirituales y comunidades, así también amplía el horizonte de la vida singular y abre, en las ciencias del espíritu, la vía que conduce de lo común a lo universal.» (170 y s.). El «saber universal», que ha de garantizar la científicidad de la comprensión, es logrado en Dilthey de una manera cuasi-inductiva a través de una progresiva am-general tiene nuevamente su presupuesto en la comprensión». sucesiva de lo común, que subyace a la propia vivencia y a la comprensión de lo extraño. Pero este ascenso «a través de lo común a lo universal» no puede ser referido a lo singular, por ejemplo, a lo insignificante, pues él mismo es también una vía para una comprensión más profunda de lo singular; «la comprensión de lo singular es sólo posible a través de la presencia del saber universal en él». Viceversa, lo universal que así se obtiene no es caracterizable como un objeto de conocimiento independiente de la comprensión singular, pues «este saber general tiene nuevamente su presupuesto en la comprensión». En esta permanente dependencia recíproca de lo singular y lo general, ve Dilthey la diferencia *estructural* decisiva entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu (cfr. AGW, 173). Según él, la polaridad «general-particular» es, en la acción recíproca hermenéutica, el marco de la conceptualización y del método específicos de las ciencias del espíritu y, con ello, de la *lógica del conocimiento histórico*. (Cfr. al respecto las detalladas consideraciones de Dilthey: AGW, 196 y ss.;

también la exposición crítica en 9.63, 190 y ss.) La validez universal del saber de las ciencias del espíritu aumenta en Dilthey en la medida en que la comprensión singular logra actualizar ese saber de lo general obtenido cuasi-inductivamente en la situación de comprensión del presente. El saber histórico parte siempre, por lo pronto, «de puntos singulares a los cuales son vinculados los correspondientes restos del pasado mediante la relación con la experiencia vital en la comprensión; lo que nos rodea en la cercanía se convierte para nosotros en medio de la comprensión de lo lejano y lo pasado. Las condiciones para la interpretación de los restos históricos consisten en que aquéllo que introducimos en ellos tenga el carácter de permanencia en el tiempo y validez humana universal.» (AGW, 196.) Pero este «introducir» no ha de ser interpretado de una manera puramente deductiva —como una mera aplicación de algo general a lo particular llevada a cabo por la comprensión— sino, al mismo tiempo, como un proceso de la corrección del saber de lo general a través de lo particular. «Sin duda este procedimiento metódico se vuelve circular si se somete a las reglas a una demostración estricta.» (AGW, 198.) Estas reglas serían las de una lógica deductiva o las de una lógica inductiva: frente a ellas la lógica de la hermenéutica, en tanto lógica de las ciencias del espíritu, tiene que presentarse como circular.

f) *Un problema pendiente*

El intento de Dilthey de lograr una fundamentación crítico-epistémica de la conciencia histórica, que debe ser, al mismo tiempo, la forma suprema del espíritu humano y sujeto del conocimiento científico en el sentido de las ciencias del espíritu, deja una serie de problemas pendientes que han sido discutidos detalladamente por la abundante literatura acerca de

Dilthey. En el contexto de esta monografía tenemos que conformarnos con la indicación de un problema pendiente que pertenece al círculo de cuestiones que constituyen el tema rector de nuestras consideraciones: la cuestión de saber si la unión del historicismo, desarrollado con motivos de la filosofía de la vida en el contexto de una fundamentación, que pretenda tener el status de una crítica de la razón histórica, puede realmente eliminar aquel escepticismo que después de Hegel se manifestara en contra de la posibilidad de sistematizar la historia. Naturalmente, la transformación crítico-epistémica de la filosofía de la historia tiene que tomar en cuenta este escepticismo pues la «teoría de Dilthey con respecto a la construcción del mundo histórico no puede ser concebida como una filosofía material de la historia que esté en condiciones de explicitar a priori el sentido de la historia en su totalidad. Más bien, una teoría de la historia se entiende a sí misma como una teoría estructural-formal que trata de reconstruir la construcción del mundo histórico en contextos de acción y el movimiento histórico de estos contextos de acción en épocas y períodos, a partir de la estructura fundamental de la vida/ciencia/vida.» (1.21, 109.) Así, aquella cuestión acerca de la *sistematizabilidad de la historia* se transforma en la cuestión acerca de la posible *objetividad, intersubjetividad y validez universal* —es decir, *cientificidad*— del conocimiento histórico.

En virtud del giro crítico-epistémico de Dilthey, ya no es posible contar para la solución de este problema con una teoría material de base; la invocación de una autointerpretación material previa del sujeto cognocente histórico es rechazada como dogmatismo. Por lo tanto, la cuestión ha de ser formulada de la siguiente manera: ¿Puede la crítica de la razón histórica fundamentar la cientificidad de la historia?

Los intérpretes de Dilthey están, en gran medida, de acuerdo en que este propósito de Dilthey ha fracasado; en cambio, no están de acuerdo en lo que respecta a la valoración del

propósito de Dilthey y de su fracaso. Sobre este punto pueden hacerse algunas consideraciones finales. Por lo pronto, me parece que no es posible rechazar la cuestión crítico-epistémica acerca de la posibilidad de sistematización de la historia y tampoco criticarla haciendo referencia a la peculiaridad de la experiencia hermenéutica y su oposición frente a todo lo metódico. (Cfr. 8.21, especialmente 218 y ss. y 329 y ss.) Esta cuestión se refiere a la *posibilidad de una autointerpretación racional del hombre en tanto ser histórico*. En mi opinión, M. Riedel ha caracterizado exactamente la razón sistemática de la irrealizabilidad del programa de Dilthey sobre la base de sus premisas; la razón parece ser que Dilthey, en virtud de su historización de la razón como subjetividad trascendental del conocimiento histórico —condicionada por la Ilustración historicista— está obligado a incorporar en la base de terminaciones materiales del ámbito de objetos que deberían ser introducidos metódicamente y fundamentadas precisamente a partir de la base misma. (cfr. AGW, 75). Con esto, la relación hermenéutica recíproca entre lo general y lo particular es introducida desde el primer momento, bajo la forma de una relación recíproca entre categoría y material de la experiencia, en el fundamento trascendental, de manera tal que queda excluida sistemáticamente una clara relación de fundamentación. Pero una relación de fundamentación de este tipo sería necesaria si todo el proyecto de pretensiones trascendentales no ha de ser realizado en un sentido puramente metafórico. En este punto, la discordancia central de Dilthey reside en que pretende haber reunido en *un* proyecto, la universalización de la hermenéutica que, en el mejor de los casos, puede ser descripta estructuralmente, y la cientificidad de las ciencias del espíritu hermenéutico-universales. En verdad —tal como lo ha mostrado M. Riedel— la teoría de las ciencias del espíritu de Dilthey se reduce a una descripción estructural del conocimiento de las ciencias del espíritu y a un análisis de las condiciones

de posibilidad del progreso del conocimiento de las ciencias del espíritu (cfr. 6.12, 64 y ss.) Dilthey no solucionó el problema trascendental de la fundamentación de una «lógica de la historia». De este hecho pueden inferirse dos consecuencias. Por una parte, la cuestión crítico-epistémica acerca de la posibilidad de sistematizar la historia puede ser criticada como inadecuada para el ámbito de la experiencia histórica y es posible señalar que este problema está solucionado «desde siempre» a través de la facticidad de nuestra existencia como ser histórico: la Escuela de Heidegger ha seguido esta vía (cfr. sobre todo, la interpretación heideggeriana de la historicidad como existencia, en 8.11, 372 y ss.). La otra vía ha sido la seguida por la filosofía que suele ser llamada simplemente «neokantismo»; ella trató de considerar este problema desde una base de la teoría del conocimiento acorde con la fundamentación última trascendental, según las pautas formuladas por Kant.

§ 7. *Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert*

Trataré estos dos autores en una misma sección; ello no se debe únicamente a razones históricas. Ambos son considerados como los fundadores de la Escuela sudoccidental alemana del neokantismo; pero, además, sus teorías se encuentran en una inmediata continuidad objetiva. El libro de Rickert «*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*» (1.^a edición, Tübinga 1902) —la primera obra fundamental de la Escuela sudoccidental alemana— continúa directamente la obra de Windelband, quien ya en su discurso rectoral de 1894 «Historia y ciencia de la naturaleza», había iniciado la serie de intentos de utilizar a Kant también para la solución de los problemas de las relaciones entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu surgidos a raíz de la Ilustración histori-

cista. El que la filosofía de la historia se presente primariamente como reflexión acerca de las condiciones de la posibilidad del conocimiento histórico, resulta también aquí del nuevo giro epistémico de la filosofía posthegeliana.

He de presentar primeramente, en sus rasgos fundamentales, el discurso rectoral de Windelband (*Geschichte und Naturwissenschaft* 7.11, citado como GN) para analizar luego la posición de Rickert en *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (7.22, citado como GNB) y en el trabajo de resumen *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (7.21, citado como KN). KN apareció ya en 1899 como escrito programático; Rickert introdujo en las ediciones siguientes los resultados de sus investigaciones posteriores.

a) *Historia y ciencia de la naturaleza*

Windelband parte de la necesidad de una «clasificación de las ciencias» (GN, 139), que sería una necesidad inevitable de orientación dada la moderna pluralidad de las ramas de la ciencia. La división tradicional según facultades universitarias no podía satisfacer esta necesidad ya que esta división había surgido a raíz de exigencias prácticas e históricas casuales (GN, 140 y s.). De lo que se trataba pues era de formular argumentos teóricos para un principio general de distinción; las dificultades centrales no resultaban de una distinción indiscutible entre disciplinas «rationales» (filosofía, matemáticas) y las ciencias empíricas, sino de la clasificación de las ciencias empíricas mismas (GN, 142 y ss.). Windelband recoge la distinción «usual» entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu de una manera tal que hasta en la elección de la terminología indica su distanciamiento con respecto a las teorías del historicismo, que hasta ahora hemos considerado: «Naturaleza y espíritu: ésta es una oposición concreta que ya en el pensa-

miento de fines de la Antigüedad y comienzos de la Edad Media logró ocupar una posición rectora y en la metafísica moderna de Descartes y Spinoza hasta Schelling y Hegel se mantuvo con toda rigidez. Si no me equivoqué con respecto al talante de la filosofía reciente y los efectos de la crítica del conocimiento teórico, esta división que se ha mantenido en las formas de presentación y de expresión generales, ya no es reconocida de una manera tan segura y evidente como para que pueda ser utilizada sin más como fundamento de una clasificación. A ello se agrega el hecho de que esta oposición de los objetos no coincide ya con la de las formas de conocimiento. (GN, 142). «Naturaleza» y «espíritu», en tanto pre-conceptos materiales, son, por lo pronto, identificados como elementos tradicionales frente a los cuales, de acuerdo con la «crítica epistemológica» —es decir, especialmente, de la filosofía kantiana— hay que asumir una actitud tan escéptica que ya no puede servir como principio universalmente reconocido de clasificación de las ciencias.³ La situación filosófica posthegeliana es aquí descrita como si estuviera exclusivamente caracterizada por la recuperación de la dimensión crítico-epistémica del filosofar después de la decadencia de la metafísica idealista. Desde luego, sería equivocado rechazar esto como mero «etnocentrismo» neokantiano. Lo decisivo para nuestro contexto es el hecho que Windelband elimina una clasificación de las ciencias sobre la base de criterios concretos, referidos al objeto material del conocimiento, por considerarla como un procedimiento incompatible con esta situación filosófica. La siguiente referencia a la disparidad entre aquella distinción material de las ciencias por medio de los ámbitos de conocimiento «naturaleza» y «espíritu» y la diferencia entre las for-

3. La reducción de la oposición entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu a un dualismo metafísico entre naturaleza y espíritu, que debe ser superado mediante la crítica de la ideología, ha sido también presentada como tesis original por E. Topitsch en: 10.6, 57 y ss.

mas de conocimiento son sólo variaciones de aquella primera objeción; sólo satisfacen las pautas nosseológicas de una filosofía posthegeliana los criterios que pueden ser introducidos *exclusivamente* mediante el recurso a *nuestra* forma de conocimiento de los objetos. A esto se agrega un tercer argumento adicional al que naturalmente no puede otorgársele el mismo peso que al argumento nosseológico ya que se refiere a un *factum*: el surgimiento de la *psicología* como una ciencia empírica del «espíritu» que trabaja de acuerdo con procedimientos científico-naturales: una «ciencia natural del sentido interno» o una «ciencia natural del espíritu» (GN, 143).

Si se resumen estos tres argumentos, resulta entonces que, según Windelband, sería un malentendido considerar que el giro crítico-nosseológico es conciliable con una investigación de supuestos «hechos de la conciencia» (Dilthey) o con alguna autointerpretación previa, hermenéutico-material, del sujeto del conocimiento. Por esta razón, en Windelband no se habla ni de la «conciencia histórica» ambigua ni de una «conciencia propiamente dicha». Todo ello sería o bien —en tanto apriori con contenido— metafísica, que tiene que retroceder frente a la crítica del conocimiento, o bien —en tanto facticidad postulada— psicología, que conduciría al conocido círculo vicioso de fundamentación. En lugar de esto Windelband presenta una «clasificación puramente metodológica de las ciencias empíricas, basada en conceptos lógicos seguros... El principio de clasificación es el carácter formal de sus objetivos de conocimiento». (GN, 144). El terreno sobre el cual se coloca un procedimiento de este tipo es *puramente* metodológico, sin ninguna connotación psicológica o hermenéutica; después de la exclusión de todos los preconceptos «concretos», la pura metodología consiste en la exclusiva aplicación de conceptos *lógico-formales* para la caracterización de objetivos del conocimiento. Del texto de Windelband resulta así el siguiente esquema (cfr. 144 y ss.):

- | | |
|--|--|
| 1. juicio general apodíctico | juicio singular asertórico |
| 2. general | particular |
| 3. forma invariable de lo real | contenido único, determinado en sí mismo, de lo real |
| 4. idea —reemplazada en la filosofía moderna por ley natural | ser singular, cosa singular, vigencia singular |
| 5. objetivo del conocimiento: leyes | objetivo del conocimiento: formas |
| 6. abstracción | intuición |
| 7. <i>nomotético</i> | <i>ideográfico</i> |
| 8. ciencias de leyes | ciencias de acontecimientos |
| 9. ciencias naturales | ciencias de la historia |

Este esquema, muchas veces citado y criticado, ha sido objeto de muchos malos entendidos, algunos de los cuales se deben al hecho de que intérpretes y críticos se han atenido a la aguda oposición «nomotético-ideográfico» sin tener en cuenta los propios comentarios de Windelband. Por lo pronto, esta oposición se refiere a un estado de cosas *metódico y no concreto*, «sólo al manejo y no al contenido del saber mismo» (GN, 145). Como aquella distinción no es sacada de los objetos del conocimiento o tampoco está motivada por un preconcepto hipotético del objeto del conocimiento, ese estado de cosas puede ser tratado según uno u otro método. Así puede sostener Windelband: «La diferencia entre investigación de la naturaleza e historia comienza cuando se trata de la evaluación cognocitiva de los hechos.» (GN, 149). Así pues, ya en Windelband, la famosa oposición «nomotético-ideográfico» es todo menos una inmunización de las disciplinas entre sí, que sería fatal para una cooperación científica.⁴ Sostiene

4. Esta es, junto con el reproche de «dramatización» de la problemática de la comprensión, la objeción central de H. Albert en contra de

expresamente la necesidad de procedimientos nomotéticos para la ciencia de la historia: en las explicaciones causales que, por ejemplo, serían imposibles sin un conocimiento de las leyes psicológicas. (Cfr. GN, 156 y s.). La mayoría de las veces, los críticos de aquel esquema no suelen tener en cuenta que aquí no se trata de una delimitación ontológica de los ámbitos de actividad de las ciencias, sino de una *tipología de los procedimientos científicos*, en donde no puede excluirse el hecho de que procedimientos de ambos tipos puedan darse en una misma disciplina. Esta concepción, que ha de ser aplicada formalmente, no dispone de un principio más preciso que permita una clasificación más exacta que pudiera eliminar estas superposiciones.

Bajo el presupuesto de la tesis de que los hechos son neutrales con respecto a su «evaluación cognocitiva», es posible dar respuesta a la pregunta acerca de cuál es la forma de evaluación que ha de ser elegida en el caso particular recurriendo igualmente sólo crítica-epistemicamente a las condiciones de la posibilidad del conocimiento. Naturalmente ya en este pasaje se muestra que Ricket no puede mantener su logicismo programático en la teoría del conocimiento, pues la lógica no puede decidir aquella cuestión, que es una cuestión *práctico-cognocitiva*: «Se plantea la pregunta: ¿Qué es más valioso para el fin general de nuestro conocimiento, el saber de las leyes o de los acontecimientos? Y se ve claramente, desde el primer momento, que esta cuestión sólo puede ser respondida si se reflexiona acerca de los fines últimos del trabajo científico.» (GN, 152). Así pues la aplicación de procedimientos nomográficos o ideográficos no se orienta según el objeto sino de

la tradición hermenéutica. Cfr., por ejemplo, «Hermeneutik und Realwissenschaft. Die Sinnproblematik und die Frage der theoretische Erkenntnis» en: *Sozialtheorie und soziale Praxis. Eduard Baumgarten zum 70. Geburtstag*, Meisenheim, 1971, 42 y ss.

acuerdo con el interés del conocimiento o el fin del conocimiento. En el ámbito del «juicio externo según la utilidad» (GN, 152), Windelband establece un paralelismo entre el interés cognocitivo científico-natural y el técnico, y entre el histórico-ideográfico y el práctico. (Cfr. *ibidem* 152 y s.; también la ulterior formación de esta tipología en 9.62, 146 y ss.). Sin embargo, según Windelband, más importancia tiene la cuestión acerca del «valor interno del saber» en el sentido de una «diferencia objetiva y puramente teórica en el valor de conocimiento de los objetos; pero su medida no es otra cosa que el grado en el cual contribuye al conocimiento total.» (GN, 153). Este valor de conocimiento quedaría determinado unilateralmente si se refiriera sólo a los hechos singulares con relación a su contexto superior. Windelband critica la concepción según la cual nuestro conocimiento total sólo podría ser nomotético: según él, ésta es una unilateralidad del pensamiento griego que se ha conservado hasta en el método y que aún sigue condicionando los intentos positivistas de una teoría de la historia científico-natural (cfr. GN, 154 y s.). «Frente a esto hay que señalar que todos los intereses y juicios, todas las evaluaciones del hombre, se refieren a lo particular y único.» (GN, 155). Del contexto de este pasaje resulta que el genitivo «...del hombre» ha de ser entendido como un *genitivus subjectivus*: es pues la valoración de los objetos por parte del hombre lo que crea el interés cognocitivo en lo particular y único; sólo lo que es único es considerado por el hombre como valioso. La relación valorativa de los objetos aparece aquí, por primera vez, como el terreno trascendental para una forma de conocimiento individualizante; esto se lleva a cabo mediante un original giro no-gnoseológico de la idea kantiana de la dignidad del sujeto moral. De acuerdo con la concepción de Windelband, para ambos procedimientos, son *intereses* diferentes los que motivan la aplicación de ambos métodos lógicamente posibles, en el caso particular: el puro interés cognocitivo en una contribución a

nuestro saber total nomotético o la «valoración vital del hombre» que «depende de la unicidad del objeto» (GN, 155), sea que se trate de una persona o del proceso histórico total (cfr. GN, 156). Poco claro es en Windelband —aunque puede inferirse del contexto— que esta «valoración» es considerada como la base de un interés *cognocitivo* específico, ideográfico. Windelband *no* confunde el juicio valorativo con el cognocitivo de los objetos sino que sostiene la tesis según la cual *la actividad valorativa de los hombres, cuando se refiere a un objeto, tiene un interés cognocitivo ideográfico en este objeto.* Esta tesis sería luego precisada y aclarada por Rickert.

Según Windelband, el dualismo entre ambos tipos de conocimiento no es eliminable porque el acontecimiento singular y la ley no son aspectos de nuestro saber que puedan ser reducidos el uno al otro; desconocemos y nos es innaccesible una raíz común a ambos (cfr. GN, 157 y ss.). No podemos ni deletrear leyes generales a partir de acontecimientos singulares ni podemos describir suficientemente lo individual con enunciados nomotéticos; en este segundo hecho se basa nuestro sentimiento de la libertad individual (cfr. GN, 159). De esta manera, Windelband lleva a cabo, implícitamente, un distanciamiento no sólo crítico-nogseológico sino también de contenido concreto con respecto a Hegel, cuya dialéctica había entendido la tarea de la mediación entre lo general y lo particular. También la teoría de Windelband pertenece a la filosofía de la historia después de Hegel: la tesis posthegeliana de la finitud de la conciencia en su papel como sujeto del conocimiento, no es introducida en él a través de una demostración histórica o hermenéutica sino mediante el rodeo que evita la imposibilidad de superar la oposición entre lo nomotético y lo ideográfico; esta insuperabilidad expresa la finitud de nuestra capacidad de conocimiento histórico.

b) *Ciencia cultural y ciencia natural*

Por lo pronto, la teoría de Rickert en GNB y KN presenta una continuidad no interrumpida con el proyecto de Windelband; ambos coinciden en el punto de partida estrictamente no geológico de lo formal, es decir, de un análisis y fundamentación lógicos de los métodos científicos, en el rechazo de los pre-conceptos materiales para la fundamentación de una clasificación de las ciencias, y en la tesis según la cual la *relación volaritiva* de los objetos del conocimiento tiene una importancia central para la posición especial de las disciplinas entre las que se cuenta la historia (cfr. GNB, Introducción, 3 y ss.; KN, capítulos I-III, 1 y ss.). En Rickert, sin embargo, surge claramente la importancia filosófica de aquéllo que en Windelband puede parecer un mero problema de clasificación de las ciencias: en verdad se trata de la tarea de elaborar filosóficamente el hecho histórico-científico de la aparición de las disciplinas históricas. Este hecho está vinculado con una conmoción de la concepción tradicional, propio de la Epoca Moderna, orientada por la ciencia natural. Como no es realizable el programa de otorgar a las disciplinas históricas el carácter de ciencias de la naturaleza (cfr. al respecto la crítica de Rickert a Comte: GNB, 11 y s.), según Rickert, a la filosofía se le plantea la tarea de establecer una limitación de los métodos científico-naturales a fin de crear una lógica de las disciplinas históricas (GNB, 4 y s.). Precisamente para una corriente que trata de renovar el filosofar a partir del espíritu de Kant, esta tarea es no geológicamente inevitable ya que en Kant coinciden los límites del método científico-natural con los del método científico. Por ello, Rickert considera —al igual que Dilthey— que es indispensable una ampliación o hasta una revisión de la filosofía trascendental; pero intenta llevarla a cabo *sin* aquellas modificaciones fundamentales de contenido que implica la concepción diltheyniana de una «crítica de la razón histórica»

y que sólo está en condiciones de percibir las como ejemplos del psicologismo (cfr. las observaciones de Rickert acerca de Dilthey y su Escuela en KN, Prólogo a la 6.^a y 7.^a ediciones, XII y ss.).

Por ello, la revisión de la filosofía trascendental es llevada a cabo, por lo pronto, como una limitación del ámbito de validez de la «metafísica de la naturaleza» kantiana, con el objeto de obtener un lugar, entre la «metafísica de la naturaleza» y la «metafísica de las costumbres», para una teoría trascendental del mundo histórico que pudiera ser designada como «metafísica de la cultura» en el sentido kantiano, es decir, en un sentido estrictamente fundamentado desde el punto de vista crítico-epistémico. Habrá pues que preguntarse si la revisión de Rickert puede reducirse a la mera determinación del ámbito de validez de las metodologías trascendentalmente fundamentadas.

Por lo pronto, la posición de Windelband se distingue de la de Rickert por el hecho de que ya no concibe la oposición «noimotética-ideográfica» como absoluta sino como relativa, tipológica, entre los métodos generalizantes e individualizantes; con ello, se distancia de la terminología de Windelband. Rickert discute, sobre todo (cfr. N, VII y ss.), que pueda haber ciencias que sólo se ocupen de lo general o sólo de lo particular; por lo tanto, las expresiones de Windelband designan, en verdad, sólo extremos de una escala de procedimientos más o menos generalizantes o individualizantes que pueden ser establecidos para todas las ciencias. Rickert emprende en GNB la «necesaria relativización de la diferencia lógica entre ciencia de la naturaleza e historia» y maneja ampliamente elementos de uno de estos grupos de ciencias en el otro y viceversa, de manera tal que no vale aquí ya la objeción, a menudo formulada, de inmunización recíproca de las disciplinas que tampoco era válida para Windelband; afirmar esto con respecto a Rickert sería una señal de desconocimiento de su concepción

(cfr. Rickert acerca de esta objeción: KN, VIII; además nota 3). Rickert trata, más bien, de conciliar teóricamente la *unidad de la ciencia* con su pluralidad en una concepción filosófica de la teoría de la ciencia; es decir, fundamentar una unidad que no tiene por qué ser *uniformidad* (cfr. *ibidem*). Sin embargo, más importante es la diferencia que existe entre Rickert y el proyecto de Windelband en el plano *lógico*. Para fundamentar la oposición «nomotético-ideográfico», Windelband recurría a la dualidad lógica entre *juicio* general y singular y reconstituía, a partir de aquí, los dos métodos como aquéllos en los cuales eran aprehendidos y juzgados los mismos hechos, unas veces con respecto a su contenido general y constante y otras con respecto a su contenido singular y concreto. En cambio, Rickert, comienza ya en el plano de la *conceptuación* científica, que está dada lógicamente de antemano al plano del juicio.

La razón de esto ha de verse, ante todo, en la falta de claridad del proyecto de Windelband que afecta la determinación del material que ha de ser objeto del procedimiento nomotético del ideográfico. Por una parte, habla de «determinación» y «valoración» de «*hechos*» (GN, 143), pero luego se refiere a «*experiencias, hechos de la percepción*» (*ibidem* 148), en tanto ámbito de objetos de las ciencias empíricas. Supongamos, por lo pronto, que el método científico se refiera de manera inmediata a los hechos; entonces, la «*evaluación*» de los hechos se agotaría en una mera investigación de su comunidad o de su individualidad y el esquema lógico «juicio general-juicio singular» bastaría para la caracterización del respectivo objetivo del conocimiento (cfr. GN, 144). Otra es la situación si —como Kant— no se parte de los hechos de la conciencia en el sentido de una pluralidad de percepciones sensibles; entonces, antes de poder aplicar los juicios a los hechos se requiere una *constitución de los hechos en tanto objetos científicos*. Pero esta constitución no es posible sin

las actividades conceptuales, que Kant describiera como *categorías* en su famosa «Deducción de los conceptos puros del entendimiento», en la *Crítica de la razón pura*. De esta manera, Rickert al actualizar en su teoría lógica de las relaciones entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu la referencia estricta a la concepción de Kant, retoma la tesis de la prioridad del juicio. Esta es la razón sistemática por la cual considera el problema de la clasificación de Windelband en el nivel de la *conceptuación* científica y trata de solucionarlo a partir de allí (cfr. al respecto KN, 55 y s.).

La detallada teoría de la *conceptuación* de Rickert debe ser tenida aquí en cuenta sólo en la medida en que ello sea necesario para mostrar claramente sus consecuencias con respecto a la filosofía trascendental de la historia. Esta teoría significa, por lo pronto, la crítica a la concepción de que las ciencias pueden reflejar los hechos (cfr. KN, 2 y ss.); de esta manera, se introduce una corrección de la ambigüedad en el concepto de hechos, que estaba presente en el proyecto de Windelband. Pero, como los hechos de la conciencia, es decir, «el mundo sensorial inmanente, inmediatamente dado» (KN, 29) son difíciles de percibir en su conjunto y están en permanente cambio, según Rickert, la *conceptuación* es el proceso de la estructuración, del orden y de la racionalización del material sensorial. Pero, para ello, necesita de principios dados de antemano que determinen en qué respecto los hechos de la conciencia deben ser estructurados, ordenados y racionalizados. (Cfr. KN, 35 y ss.). Primariamente estos son los principios de la selección: la distinción entre lo esencial y lo no esencial; de las formas de selección depende, por lo pronto, qué es lo que requiere una mayor elaboración conceptual. «El principio formal de la *conceptuación* para un objeto que debe ser conocido se expresa bajo este presupuesto sólo en la forma de la composición de los elementos conceptuales en el concepto del respectivo objeto, no en los elementos con-

ceptuales mismos, y este principio tiene que coincidir con el de la presentación científica de este objeto... En la conceptualización a través de la cual la realidad es percibida, tiene que encerrarse el carácter formal que es decisivo para el método de la ciencia; por lo tanto, para comprender los métodos de la ciencia tenemos que conocer los principios de su conceptualización.» (KN, 37). Este importante pasaje resume de una manera muy clara y sucinta qué es lo que hay que entender en Rickert por «conceptualización». Su principio formal se refiere sólo a la forma como los elementos conceptuales han de ser reunidos —Kant dice en este pasaje «sintetizar»— y no a la peculiaridad cualitativa misma de los elementos conceptuales. Si en vez de «elementos conceptuales» se coloca la expresión «datos de los sentidos», se infiere que un mismo material puede ser sintetizado en conceptos, de una manera formalmente diferente: La tesis de Windelband acerca de la neutralidad de los «hechos» frente a su elaboración queda así estrictamente reconstruida desde el punto de vista metódico. Además, se ve claramente que la «conceptualización» no debe ser confundida con la definición: en tanto síntesis de material sensible en un concepto «para un objeto», coincide con la «exposición científica de este objeto»; un objeto de la ciencia es precisamente nada más que un concepto formado en el sentido de esta teoría. Por ello Rickert puede decir que, a través de la conceptualización, la realidad es «recogida» en la ciencia y que sería pura metodología si partiera de un dualismo entre hechos ya terminados a los cuales se refieren los conceptos reflejándolos, y de conceptos definidos nominalmente que posteriormente son referidos a hechos.

De esta manera, la teoría de Rickert con respecto a la conceptualización científica es una reformulación de la lógica trascendental kantiana: una *teoría formal de la constitución de los objetos científicos a partir del material empírico sensible* y no una teoría de la definición científico-lógica en el sen-

tido moderno de la palabra. Por ello, los problemas metodológicos de las ciencias tienen que partir de una teoría de la conceptualización de este tipo pues ella es la que aclara el hecho de que en la ciencia tengamos que vernosla con objetos que parecen exigir de nosotros diferentes formas de tratamiento científico. Por ello, de la teoría de Rickert se infiere implícitamente que los «hechos de la conciencia», es decir, los datos sensibles de la experiencia, son neutrales frente a aquellas formas de la conceptualización y por lo tanto no logran determinarlos; pero, por otra parte, los hechos de la ciencia, en tanto objetividad constituida, de ésta o de otra manera, por aquellas formas de la conceptualización, tienen que ser distinguidos de acuerdo con su calidad, en ámbitos de objetos de las ciencias naturales y del espíritu. De acuerdo con Rickert sería pues un error convertir a una oposición objetiva que sólo surge de una dualidad de formas de constitución lógica del objeto, en el fundamento del pluralismo metódico. Por ello Rickert trata en KN de referir el pluralismo de las disciplinas, que se encuentra en la historia de las ciencias, a diferencias fundamentales en la forma de la conceptualización científica. (Cfr. KN, 14 y ss.) Rickert coincide con Windelband y con el Dilthey de la última época en el sentido de que la oposición tradicional entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu no puede ser atribuida, como lo hace J. St. Mill, al dualismo «físico-psíquico»; a ello se opone la existencia de una psicología que responde al modelo de las ciencias naturales. Para evitar todas las asociaciones psicológicas, Rickert reemplaza el término «ciencia del espíritu» por «*ciencia cultural*» (cfr. KN, X, también 10 y ss.) Pero, después del giro lógico-trascendental del problema de la clasificación de las ciencias no puede tampoco partirse de un preconcepto material de cultura como antes se partía del concepto «espíritu», sino que la cuestión acerca de la posición especial de las ciencias culturales tiene que ser planteada, como un problema de las condiciones formales específicas, en el ámbi-

to de la conceptualización, en el sentido explicitado, mediante el cual los objetos son constituidos como «objetos culturales» y por lo tanto, como objetos científico-culturales. En KN, Rickert elige, por lo pronto, la vía de explicitar la diferencia material entre naturaleza y cultura y de reconstruirla luego sobre la base de aquella teoría de la conceptualización. La conexión establecida por Windelband entre el carácter de referencia valorativa de los objetos históricos y el interés específicamente ideográfico del conocimiento con respecto a ellos, es traspasada por Rickert a todos los objetos de las ciencias culturales: ellos son los objetos de las ciencias culturales históricas. (KN, 78.) Por lo tanto hay que explicitar la conexión entre el concepto «cultura», que es equivalente a la referencia valorativa de los objetos, y un método histórico-individualizante, por una parte, y la conexión entre el concepto «naturaleza» y el método generalizante, por otra.

Resumiendo, puede decirse que la tesis de Rickert afirma que la relación *valorativa* previa del material empírico es la que conduce a una conceptualización específica de las ciencias culturales; mediante ella se constituye un ámbito de objetos específicamente científico-cultural (cfr. al respecto y para lo que sigue KN, 78 y ss.). En la fundamentación, Rickert parte de la conocida definición kantiana de «naturaleza» en sentido *formal*: «Naturaleza es la existencia de las cosas, en la medida en que está determinada por leyes generales». (Kant, *Prolegomena* § 14) «Naturaleza... considerada materialiter, es el conjunto de todos los objetos de la experiencia.» (Ibidem § 16.) Según Rickert, lo que nos obliga a modificar de esta manera la definición *material* de Kant para poder obtener objetos de la experiencia como «objetos culturales» es el hecho de que existe un interés del conocimiento en constituir los objetos de manera tal que la definición formal de «naturaleza» ya no es aplicable a ellos. Objetos culturales son aquellos cuya «existencia... en la medida en que está determinada por leyes gene-

rales» o en tanto son meros ejemplares de su género, *no* nos interesa. El hecho pues de que «queremos conocerlos histórica-individualizantemente» (KN, 79) indica una forma especial de la constitución de estos objetos, que ha de ser descripta como un proceso especial de la concepción. Para poder indicar esta forma de constitución es obviamente necesario enunciar positivamente un analogon al concepto formal de naturaleza kantiana, ya que hasta ahora sólo se ha dicho lo que *no* son los objetos culturales. De lo que se trata pues es de un concepto de *cultura* introducido de manera formal y lógico-trascendental, que fundamenta la forma específica de la constitución del objeto y de los métodos científico-culturales y los haga comprensibles. Según Rickert, las ciencias naturales constituyen su objeto en conexión con una conceptualización que organiza los datos de la experiencia desde el punto de vista de la determinación del objeto que ha de ser constituido a través de leyes; la perspectiva rectora de la selección y de la síntesis del material de los datos es *la legalidad*. En la conceptualización de las ciencias de la cultura, en lugar sistemático de la ley, aparece el *valor* como principio de organización. De esta manera, los objetos culturales son «valiosos» (KN, 78); se constituyen a través de una referencia valorativa a priori del material de los datos de manera tal que, de forma análoga a Kant, podría formularse: «Cultura es la existencia de las cosas en la medida en que están determinadas por valores.»

Pero, de acuerdo con nuestra presentación de la teoría de Rickert, esta formulación es incompleta porque, según ella, la relación valorativa tiene también como consecuencia que las cosas así constituidas son *individualizadas* y «dotadas de sentido» (KN, 78), es decir, son *formaciones* individuales de *sentido*. De esta manera, se logra nuevamente, a través de la vía filosófico-trascendental, la fundamentación de la tesis del carácter *ideográfico* y *comprensivo* del método de las ciencias culturales. En la fundamentación de la tesis de que la referen-

cia valorativa de los objetos culturales implica su individualización y con ello su conceptualización individualizante, se conforma Rickert, al igual que antes que él Windelband, con una fenomenología de nuestra forma de concebir los objetos como objetos culturales. (Cfr. KN, 78 y ss.) Aquí no es posible entrar a analizar si esto satisface o no las pretensiones de una derivación estrictamente filosófico-trascendental. Según Rickert, la observación central de esta fenomenología es que nuestro interés en construir los objetos como objetos culturales es, al mismo tiempo, el interés en construirlos como objetos individuales; la referencia valorativa en tanto *constituens* del significado cultural de los objetos obliga pues a una conceptualización individualizante. La otra tesis, según la cual los objetos culturales serían, al mismo tiempo, una formación de sentido, sólo se comprende si se tiene en cuenta la versión específica del término «valor» en Rickert que provoca aquella conjunción entre «valor» y «sentido». Lo decisivo es que los valores no son introducidos como algo existente sino como algo que vale: «Cuando se considera a los valores por sí mismos no es posible preguntarse si son reales sino tan sólo si valen.» (KN, 21). Pero, si no tiene sentido la pregunta acerca de la existencia de los valores, entonces tampoco puede valer la percepción sensible, que está vinculada a lo existente, como forma posible de la aprehensión de los valores: Lo que vale no puede ser percibido sino sólo *comprendido*. Esta comprensión ha de ser definida como una mera aprehensión de formaciones sensibles, es decir, como una pura *comprensión de sentido*, no como *comprensión de la expresión*. Pues en la comprensión de la expresión pueden suponerse siempre comunidades miméticas entre algo fáctico —la vivencia interna, el comportamiento, etcétera de quien se expresa— y el portador de la expresión. (Cfr. al respecto 8.41 y 8.51.) La separación radical entre percepción y comprensión —que *precisamente* no había sido llevada a cabo en Droysen y Dilthey— conduce en Rickert a una

dualidad radical entre objetos de la percepción y formaciones de sentido: sólo quedan «como objetos de la comprensión, si es que esta palabra ha de tener un sentido preciso, significados no sensoriales o formaciones de sentido. Sólo ellos son comprendidos de manera inmediata y son los que, en realidad, cuando aparecen exigen de la ciencia otro tipo de presentación básicamente distinta a la de los objetos únicamente perceptibles de la realidad física o síquica o del mundo de los sentidos.» (KN, 19) No es necesario explicitar una vez más que, de esta manera, se lleva a cabo la delimitación más tajante que es concebible entre la psicología y las ciencias culturales. La denominación «ciencias del espíritu» no ofrece ninguna dificultad si con «espíritu» se designa el conjunto del mundo comprensible de las formaciones de sentido: «Con el “espíritu” tendrían que ver las ciencias que no se limitan al mundo de los sentidos, en tanto conjunto de todos los procesos físicos y psíquicos, sino que toman en cuenta en el mundo aquéllo que tiene “significado” o “sentido” y que no puede ser aprehendido ni a través de la percepción externa ni a través de la “interna”, sino que sólo puede ser “comprendida” de manera no sensorial». (KN, X.).

Esta teoría, según la cual la relación valorativa de los objetos científico-culturales está constituida como formación individual de sentido, está expuesta a dos malos entendidos que tienen, por lo menos, que ser mencionados aquí y cuya superación puede ser insinuada. Por una parte, podría pensarse que el resultado de la teoría de la ciencia de Rickert —junto con la ciencia nomotética de la naturaleza— es una pura ciencia ideográfica, que exclusivamente se ocuparía de lo individual. Una ciencia de este tipo sería muy difícil de presentar en la realidad. En verdad, Rickert tiene en cuenta el hecho de que lo *individual* puede ser conocido individualmente *sólo en el medium de los conceptos generales*. En el caso de las ciencias culturales, lo general es el conjunto de todos los valo-

res y la relación del material empírico con ellos, a través de la cual han de constituirse las formaciones de sentido como objetos culturales; es una relación entre lo particular y lo general, al igual que lo que sucede en la ciencia natural: sólo que precisamente de otro tipo y con otras consecuencias. El problema de la formación de *conceptos individuales* —que parece ser un «hierro de madera»— es decir, la vinculación de lo general y lo particular, que es propia de las ciencias de la cultura, sin la cual no existe conocimiento alguno, tiene que ser solucionado antes de que pueda decirse qué significa «ideográfico». (Cfr. KN, 54 y ss., 71 y 83.)

El otro posible malentendido se refiere al sentido de la expresión «relación valorativa». El recurso a valores parece ser inconciliable con la conocida exigencia de neutralidad ante los valores, que se requiere de las ciencias. Es interesante señalar que la «relación valorativa» aparece en Rickert exclusivamente como un principio *teórico*. El científico de la cultura no valora o evalúa, sino que elige un procedimiento referido a valores, es decir, refiere datos empíricos a valores que valen facticamente, cuya validez él no tiene que valorar y constata, de esta manera, la relación valorativa como algo que existe, como una referencia de sentido o significado que puede ser demostrada. (Cfr. al respecto KN, 85 y ss.) La ciencia de la cultura, que realiza comprobaciones tales como «...es importante para...» o «...es relevante para... en el contexto de...» sigue siendo una ciencia empírica. A esto está vinculado metodológicamente el concepto de una sociología comprensiva de Marx Weber. (Cfr. 7.31 y 7.33.) Esta limitación a la validez fáctica de los valores, a la que nos referimos en nuestra conceptualización en las ciencias culturales, es naturalmente, según Rickert, algo que afecta la *objetividad* de sus resultados en el sentido de su validez intersubjetiva. Si la filosofía lograra fundamentar de manera indiscutible la validez intersubjetiva de los valores, ello tendría consecuencias para la objetividad de

las ciencias culturales en su totalidad: «La unidad y objetividad de las ciencias culturales está condicionada por la unidad y objetividad de los valores que valoramos.» (KN, 137.) En este pasaje, según Rickert, la teoría de las ciencias de la cultura y de la historia se convierte en filosofía de la cultura y de la historia; la objeción que suele formularse en contra de los neokantianos aduciendo que sólo logran una filosofía formal de la historia en el sentido de una lógica de la ciencia de las ciencias históricas, es rechazada por el mismo Rickert con el argumento de que el sentido completo de la expresión «ciencia de la cultura» hace referencia a una teoría filosófica de los valores, que es la que posibilita una fundamentación completa de la objetividad científico-cultural (cfr. por ejemplo, GNB, 10 y s.; KN, X y 132 y ss.; también 723.)

c) *Resumen*

Por lo que respecta a la conceptualización en tanto nivel crítico-epistémico básico, la posición de Rickert puede ser resumida con sus propias palabras «Para la conceptualización histórica, el concepto de cultura proporciona pues el principio de selección de lo esencial a partir de la realidad, de la misma manera que el concepto de naturaleza lo hace con respecto a lo general de la realidad para las ciencias naturales. A través de los valores que están adheridos a la cultura y mediante la vinculación con ellos, se constituye el concepto de una individualidad histórica presentable como el portador real de formaciones de sentido.» (KN, 81.) Con respecto a la clasificación de la ciencia se sigue de aquí: «Por un lado están las ciencias naturales. La palabra 'naturaleza' las caracteriza tanto por lo que respecta a su objeto cuando por lo que respecta a su método. Ven en sus objetos un ser y un acontecer libre de toda referencia valorativa y su interés está dirigido a conocer las rela-

ciones conceptuales generales y, si es posible, las leyes que valen para este ser y acontecer. Lo especial es sólo para ellas 'ejemplar' ...No existe... ningún objeto que, en este sentido amplio de la palabra, escape al tratamiento científico-natural. Naturaleza es la totalidad de la realidad anímico-corporal concebida de manera generalizante y neutra al valor.

Por otro lado, se encuentran las ciencias culturales históricas. Para su designación carecemos de una palabra que, de manera similar a lo que ocurre con la expresión 'naturaleza' pudiera ser caracterizada teniendo en cuenta su objeto y su método. Por esta razón, hay que elegir dos expresiones que correspondan a los dos significados de la palabra naturaleza. En tanto ciencias de la cultura, tratan de objetos que están referidos a los valores culturales generales y, por lo tanto, son comprensibles como dotados de sentido. En tanto ciencias históricas, presentan su desarrollo único, en su peculiaridad e individualidad; la circunstancia de que sean procesos culturales proporciona, al mismo tiempo, a su método histórico el principio de conceptualización, pues para ellas es esencial sólo lo que tiene importancia como portador de sentido en su peculiaridad individual para el valor rector artístico.» (KN, 97 y s.)

Por lo que respecta a la valoración de esta posición, no puede esperarse aquí ninguna «evaluación» amplia. En su lugar, se intentará analizar la importancia del neokantismo de la Escuela sudoccidental alemana para la filosofía de la historia después de Hegel y para la solución del problema de historicismo. Por lo pronto, esta filosofía se distingue de las otras teorías aquí consideradas por el hecho de que no surge de la tradición de la Ilustración histórica sino que trata de reaccionar frente a sus resultados; sus raíces son el recurso a Kant, y con ello, el intento de reactualizar y de imponer en la moderna situación científico-histórica, estructuras de pensamiento estructuralmente prehistoricistas. Sus consecuencias se extienden

no sólo a las ciencias sociales y a la psicología «comprensiva» a través de Max Weber y Karl Jaspers; su forma de reaccionar ante el problema del historicismo se adelanta en mucho a la de la teoría de la ciencia analítica con respecto a la tradición hermenéutica de las ciencias del espíritu. La razón de ello puede ser explicada teniendo en cuenta la posición de Rickert con respecto a Dilthey. Al igual que Windelband, Rickert elige como punto de partida un principio consecuentemente *logicista*: no parte de los «hechos de la conciencia» materiales, o de una autointerpretación concreta del sujeto del conocimiento como persona viviente y como ser histórico, sino de reflexiones *lógicas*. El hecho de que con esta concepción estricta de la *teoría del conocimiento en tanto lógica de la ciencia*, que ya se nota claramente en Windelband, toda precomprensión *concreta* tenga que presentarse como un residuo metafísico y metódicamente que debe ser eliminado, conduce a una oposición sistemática entre crítica del conocimiento y hermenéutica, es decir, entre motivos de pensamiento que aún Droysen y Dilthey creían poder conciliar en una teoría. La razón de este logicismo ha de ser buscada en la estrategia de solución que los neokantianos eligen frente al problema del historicismo. Las cuestiones de la posición especial de las ciencias del espíritu y de la cultura, de su estructura lógica y la objetividad de sus resultados pero, sobre todo, la cuestión de la posibilidad de la sistematización de la historia misma deben ser respondidas de una manera *no relativa*. La lógica trascendental de Kant es considerada como modelo de una forma de respuesta de este tipo; sólo su método parece ser inmune a los peligros del relativismo y de la circularidad en la argumentación. Al revés, la tradición hermenéutico-histórica, tal como la hemos visto personificada en Dilthey cae siempre en las dificultades de fundamentación y de argumentación que los neokantianos diagnosticaran permanentemente y procuraran evitar. Por lo tanto, no es fácil una decisión entre ambas concepciones teóricas.

Parece que en realidad aquí se presenta una alternativa: o bien se intenta hacer valer, también en la teoría del conocimiento, las experiencias e intelecciones de la Ilustración historicista a costa de relativizar las pautas lógicas y metodológicas clásicas de la argumentación y de la fundamentación (cfr. por ejemplo, 8.21, 327 acerca de la crítica a la filosofía de la vida de Rickert); o bien, uno se atiene a estas pautas en aras de la univocidad y racionalidad de aquellas fundamentaciones y argumentaciones; pero, en este caso, hay que tener en cuenta que, de esta manera, los resultados de la Ilustración historicista no pueden ser recogidos en toda su importancia, en la reflexión científico-teórica: quedan desplazados, la mayoría de las veces, a la psicología o a la sociología de la ciencia.

Por lo tanto, una teoría trascendental de la historia ha de ser juzgada según que logre o no reconstruir, a partir de su principio metódico, los resultados conceptuales e histórico-científicos de la Ilustración historicista. Aquí he de sostener la tesis de que la teoría neokantiana de las ciencias del espíritu y de la cultura no ha logrado esta reconstrucción. La razón de ello se debe a las estrictas distinciones y dicotomías que tiene que establecer y defender a fin de evitar el círculo hermenéutico. Los hechos, que existen, y los valores, que valen, no deben tener nada en común a fin de que la teoría de las ciencias de la cultura no decaiga en psicologismo, es decir, en una fundamentación fáctica. Algo análogo vale para la dicotomía «percepción-comprensión». Según la concepción de Droysen y Dilthey, una comprensión ligada a los contenidos de la percepción sería una comprensión de *expresión* que, en una parte esencial, puede ser explicada psicológicamente. Pero el distanciamiento de Rickert con respecto al psicologismo es sólo sostenible si la «comprensión» puede ser concebida como una pura comprensión no sensible del sentido (cfr. KN, X). Es más que dudoso que una comprensión de este tipo sea posible. Tal como lo demuestran las observaciones de Rickert

acerca de la Escuela de Dilthey, en el neokantismo todo aquello que apunta a reflexiones hermenéuticas, a la interpretación de la subjetividad fáctica del conocimiento, es considerado como psicologismo. Así pues, la *crítica al psicologismo* de la tradición neokantiana es, en verdad, el *medium* en el cual ha de ser defendido el método de Kant en contra de las consecuencias metodológicas de la Ilustración historicista-hermenéutica.

Al escepticismo con respecto al *platonismo de los valores* y sus consecuencias para el concepto de comprensión, que siempre fuera criticado (cfr. por ejemplo 7.51, 37), se agrega una objeción material en contra de la conjunción entre «valor» y «sentido». Cuando Rickert sostiene que sólo los objetos con referencia valorativa pueden ser formaciones de sentido o portadores de significado, se lleva a cabo una restricción del sentido de «sentido» que parece ser sumamente artificial. No puede aceptarse que el sentido de los objetos que hay que comprender sea equivalente siempre a su referencia valorativa. Precisamente en la comprensión *comunicativa*, que bajo la influencia de Schleiermacher y Humboldt se convirtiera en paradigma metodológico de las disciplinas que proceden hermenéuticamente y, por lo tanto, también de la historia comprensiva, la referencia valorativa *no* es la característica decisiva de las formaciones de sentido. Con esto, la teoría de las ciencias culturales de Rickert se vuelve algo artificial y el contenido de fenómenos de la comprensión fáctica, erróneo. A esto se agrega la problemática del *platonismo de los significados puros* que resulta de aquella conjunción entre «valor» y «sentido» contra la cual pueden hacerse valer, en la actualidad, sobre todo, las objeciones de la filosofía analítica de lenguaje.

Pero se habría llevado a cabo la crítica central de esta teoría si pudiera mostrarse que sus propias premisas presuponen una autocomprensión hermenéutica de la ciencia y de sus intérpretes. Es verdad, que también Rickert parte de la facticidad de

las ciencias culturales surgidas históricamente; sin embargo, para privar a este punto de partida de toda función de fundamentación, al llevar a cabo la reconstrucción de aquel *factum*, se retira —como lo hemos visto— para lograr la fundamentación última, a la *lógica pura* de la conceptualización científica. (Cfr. por ejemplo, GNB, 16 y ss.) Así surge el problema de saber si las diferencias fundamentales «ley-naturaleza» y «naturaleza-cultura» que, a su vez, se basan, sistemáticamente en la distinción de las actividades subjetivas «conocer-valorar», pueden, en realidad, ser introducidas con medios puramente lógicos —aún cuando sean lógico-trascendentales—: todo lo demás sería metafísica material o psicología. Sin embargo, parece que esto no es posible. Si se recurre sistemáticamente a estas distinciones, se coloca en su base una tesis material acerca de la constitución y capacidades de las personas que conocen, valoran y practican la ciencia que, de acuerdo con la Ilustración historicista, puede ser fundamentada únicamente a través de la autocomprensión hermenéutica de individuos reales, históricos.

La base metodológica de la filosofía neokantiana de la cultura y de la historia implica —si esto es correcto— una serie de suposiciones filosófico-culturales concretas que tendrían que caracterizar a esta teoría como metafísica o como psicología a fin de poder satisfacer su pretensión de fundamentación absoluta. Por el contrario, si uno se atiene a esta pretensión de manera consecuente, entonces la filosofía de la cultura tiene que ser excluida por metafísica quedando así reducida a una pura lógica de la ciencia. El positivismo lógico —con el cual el neokantismo a través de Schlick y Cassirer tiene vinculaciones genéticas— llevó a cabo explícitamente esta reducción de la teoría del conocimiento a lógica de la ciencia (cfr. H. Schnädelbach, *Erfahrung, Begründung und Reflexion*, Frankfurt 1971, especialmente 219 y ss.). En el positivismo lógico, la garantía puramente metodológica de la cientificidad de la ciencia, que

ya en Droysen, junto con la autocomprensión histórico-hermenéutica, se encuentra por encima del *factum* de la «ciencia», adquiere prioridad con respecto a la reflexión crítico-negoscóptica.

III. ¿SUPERACION DEL HISTORICISMO?

Con el título de su libro póstumo, publicado en 1924, «El historicismo y su superación», Ernst Troeltsch formuló en una época en el que «historicismo» se había transformado en un término crítico y hasta peyorativo, un lema que tendría luego muchas consecuencias: pareció que se debía y podía superar el historicismo. En realidad, en aquella época surgieron las tres corrientes más importantes de la moderna filosofía de la historia, que siguen dominando aún la discusión actual y que, no obstante las diferencias que entre ellas existen, tienen algo en común: la convicción de haber superado el historicismo. Por lo pronto, hay que mencionar aquí la *filosofía hermenéutico-ontológico-fundamental* que surgió de la fenomenología de Husserl y que luego se plasmara en *Sein und Zeit* de Heidegger en 1926 y formara inmediatamente escuela. Para nuestro contexto, la obra más importante de esta tradición es *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960) (8.21) de Hans Georg Gadamer. Heidegger y Gadamer pretenden haber elaborado filosóficamente toda la tradición del historicismo; sus problemas son transpuestos al contexto de una ontología de la historicidad del hombre que se explicita siguiendo el hilo conductor del lenguaje y que formula una pretensión hermenéutico-universal (cfr. especialmente 8.21, Parte III). La discusión acerca de esta concepción sigue

aún abierta (cfr. 8.22 y 8.23); por lo tanto, la pregunta acerca de si en realidad la transposición de los problemas del historicismo debe ser considerada como su superación no puede ser respondida con un simple sí o no.

La discusión *neomarxista* de los problemas de la historia fue inaugurada con la obra de Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923). También este libro, en el que se lleva a cabo un apartamiento del dogmatismo marxista vulgar de la era de Kautsky —provocado en parte por el descubrimiento de los escritos de juventud de Marx— adopta una ubicación teórica que pretende estar situada más allá de las «antinomias del pensamiento burgués» (122 y ss.); a estas antinomias pertenecen también, implícitamente, los problemas del historicismo. Esta evaluación de la propia posición fue decisiva para la filosofía neomarxista de la historia. En general, esta corriente cree que el materialismo histórico proporciona una nueva teoría filosófica (o postfilosófica) de base, en la que están solucionados los problemas que plantea el historicismo, sin que de ello se haya percatado la filosofía de la historia «burguesa». Esto conduce a que los nuevos autores, en su reconstrucción de la teoría de la historia de Marx y de Engels, aún cuando aplican estas teorías al presente, ignoren los problemas del historicismo (tal es el caso por ejemplo de H. Fleischer, *Marxismus und Geschichte*, Francfort del Meno 1969) o que los presenten como ya solucionados por las teorías marxistas (cfr. A. Schmidt, *Geschichte und Struktur*, Munich 1971, especialmente 24 y ss.; también las observaciones sobre Dilthey, *ibidem* 21 y 22 y ss.).⁵

5. Precisamente en este libro sorprende la incondicionada invocación de la «Ciencia de la lógica» de Hegel, cuyas figuras constructivas son aplicadas a cuestiones vinculadas con la actual discusión sobre Marx como si nunca hubiera existido duda alguna acerca de su eficacia como teoría histórico-filosófica básica. Desde esta perspectiva, no ha tenido lugar la Ilustración historicista más allá de Hegel.

En tercer lugar, hay que mencionar aquí la tradición de la *teoría de la ciencia*, que igualmente se remonta a los años veinte. En el positivismo lógico del «Círculo de Viena» se lleva a cabo la reducción de la teoría del conocimiento a la ciencia de la lógica, reducción que ya había preparado el neokantismo. La reflexión negseológica se presenta aquí por una parte, bajo la forma del análisis lógico de la ciencia del lenguaje; por otra —después de la eliminación del dogmatismo positivista—, en la discusión y aplicación de convenciones metodológicas. Los problemas tradicionales del historicismo aparecen en este medium de investigaciones puramente lógico-semánticas y metodológicas bajo la forma de la cuestión acerca de una posición metodológica especial de las ciencias del espíritu que es negada decididamente (Cfr. por ejemplo, 10.5.) en ambas escuelas, vinculadas a los nombres de Carnap y Popper.

En vista de este amplio consenso acerca de la ya lograda «superación» del historicismo, que parece volver superflua toda referencia a esta corriente científica y filosófica queda aún por preguntarse *qué* es lo que en realidad es considerado aún superado. El historicismo₁ —la práctica atórica y vertida a la praxis de las ciencias del espíritu en su interminable acumulación de elementos correlevantes, que suele presentar como objetividad, su incapacidad para establecer prioridades y para distinguir lo importante de lo que no lo es— es, desde luego, uno de los defectos cuya condena es aprobada por todos los teóricos de la ciencia, sin que ello modifique en nada su existencia. Por lo menos en la teoría, el positivismo de las ciencias del espíritu, en tanto la forma de praxis de la ciencia que hemos designado más arriba como «historicismo₁», no constituye problema alguno.

Otra es la situación en el caso del historicismo₂: el relativismo de todos los hechos y valores que fuera formándose históricamente y que es lo que confiere buena conciencia al historicismo₁, es condenado unánimemente por las mencionadas po-

siones; todas ellas aducen argumentos fundamentales —aunque diferentes— en contra de este relativismo. Pero es problemático afirmar que ellas logran realmente eliminar los problemas básicos del historicismo₂ —es decir, el relativismo universal teórico y práctico— de sus propias posiciones. Para poder responder a esto hay que recordar que el historicismo₂ es históricamente una consecuencia de la Ilustración historicista (historicismo₃), de manera tal que hay que modificar la pregunta acerca de la superación del historicismo: ¿Es posible solucionar los problemas del historicismo sin reacer detrás de las *intelecciones* que debemos al historicismo en tanto forma de la Ilustración? ¿Es concebible una superación del historicismo que no signifique, al mismo tiempo, su destrucción?

Para demostrar suscitadamente la conexión indisoluble entre las *intelecciones* y los problemas del historicismo, me remito, una vez más, a Dilthey. En él confluyen crítica del conocimiento e Ilustración histórica; reconoce que sería ingenuo dejar librada a sí misma la conciencia histórica, como sujeto de las ciencias, sin una ilustración no-geológica, al igual que sería también dogmático, a la inversa, referir la crítica del conocimiento, a pesar de todas las *intelecciones* al carácter fundamentalmente histórico de todo lo humano, a una conciencia ahistórica, que en tanto «conciencia propiamente dicha» nunca ha existido ni existirá y que tiene que presentarse únicamente como la cosificación de una abstracción metódica. Pero, una vez que se ha alcanzado este estadio de esclarecimiento, no es posible comprender de qué manera la sistematización de las experiencias históricas en una unidad del objeto «historia» ha de ser posible de una manera universalmente válida, que sea obligatoria tanto teórica como prácticamente, de manera tal que el relativismo no constituya la última palabra; pues todos los elementos constitutivos e instrumentales de una sistematización de este tipo pertenecen a la misma historia que ha de ser sistematizada a través de aquéllos. La idea a la que

ha conducido la Ilustración historicista en el sentido de que «el llamado sujeto del conocimiento es del mismo tipo ontológico que el objeto, de manera tal que objeto y sujeto pertenecen al mismo movimiento histórico» (8.21,499) puede en realidad explicar la accesibilidad básica del mundo humano histórico al conocimiento humano; con respecto a la cuestión de la posibilidad de sistematización de las experiencias históricas, esto significa una considerable agudización del problema. Pero de la solución de esta cuestión depende no sólo la *posibilidad de una relación racional y universalizable, de los hombres con su historia*. Si se sostiene la concepción según la cual existe una pertenencia básica del sujeto del conocimiento de la historia a su ámbito de objetos, esto significa, al mismo tiempo —tal como lo subrayan continuamente Droysen, Dilthey y otros—, que el *conocimiento histórico es una de las formas del autoconocimiento humano*. Por lo tanto, el problema de la sistematización afecta de manera inmediata la *posibilidad de una relación racional y universalizable de los hombres consigo mismos*; éste no es sólo un problema teórico sino, al mismo tiempo, un problema relevante para la *praxis* pues los hombres suelen legitimar sus intenciones prácticas a partir de la imagen que se forman de ellos mismos.

Aquí no puede emprenderse el intento de ofrecer una solución a este problema básico del historicismo; y ello por razones pragmáticas ya que no cabría dentro de los marcos de esta monografía: tenemos que conformarnos con la exposición del problema del historicismo sobre la base de un exposición crítica de la filosofía de la historia después de Hegel. Tengo también que confesar que no poseo ninguna solución para este problema. Pero, antes de que puedan esbozarse tipológicamente y evaluarse las estrategias de solución de las tres posiciones presentadas y que pretenden la «superación del historicismo», conviene indicar los aspectos del historicismo que, en mi opinión, han dejado de ser actuales y que pueden ser considera-

dos como superados. Esto vale, por lo pronto, con respecto a la *imagen* que los teóricos del historicismo, desde Droysen hasta Gadamer, tienen de *las ciencias naturales*. En comparación con las ciencias del espíritu, siguen jugando el papel de paradigmas objetivos de una forma del saber que no estaría afectada por los problemas del relativismo y del perspectivismo. La moderna teoría de la ciencia ha mostrado que esta imagen —que es la que el científico natural suele tener de su propia disciplina— ya no es más sostenible: esto, sobre todo, en virtud de argumentos que se refieren a la inseparabilidad de teoría de la ciencia e historia de la ciencia.⁶ La concepción según la cual las ciencias naturales no constituyen un continuum histórico de un progreso unidimensional del conocimiento, sino que se han desarrollado a través de saltos cualitativos (cambio de paradigmas), es decir, de manera discontinua, significa objetivamente la recepción de la Ilustración historicista, también en el campo de la concepción a la que los hombres se han ido acostumbrando en lo que respecta a las ciencias naturales. Las consecuencias de la historización historicista de la razón con respecto a la teoría de las ciencias naturales, que ya habían sido anticipado teóricamente en Dilthey, se plantean así en el contexto de la reflexión científico-teórica. Pero con esto se trasladan también a este campo los problemas del historicismo. (Cfr. 8.42, 21 y ss.) Por esta razón, la revisión de la imagen histórica de las ciencias naturales no significa ningún alivio sino una extraordinaria agudización de la situa-

6. Cfr., sobre todo Th. S. Kuhn, *Die Struktur der wissenschaftlichen Revolutionen* (traducción alemana de K. Simon), Francfort del Meno 1967. K. Hübner ha propuesto con respecto a la nueva situación de la teoría de la ciencia, una formulación que tiene resonancia kantianas: «La teoría de la ciencia sin historia de la ciencia es vacía; la historia de la ciencia sin teoría de la ciencia es ciega.» («Was zeigt Keplers "Astronomia Nova" der modernen Wissenschaftstheorie?» en *Philosophia naturalis* 11 (1969) 278).

ción de un problema que se creía haber dejado atrás mediante la «superación del historicismo».

El otro aspecto de la corriente de pensamiento aquí presentada, que parece estar superado por los nuevos desarrollos se refiere al *medium* en el que son discutidos los problemas del historicismo. Sobre todo bajo la influencia de la filosofía trascendental kantiana, pero también del idealismo de Hegel, con respecto al cual el historicismo procuraba emanciparse, este *medium* está condicionado por modelos *mentales* de pensamiento y por figuras lingüísticas: conciencia-objeto, sujeto-objeto, conciencia-autoconciencia, razón teórica y práctica, percibir-experimentar-comprender-explicar, etc. Aquí se ha llevado a cabo una modificación fundamental a través del *giro del análisis del lenguaje*, que está principalmente vinculado al nombre de Wittgenstein. Este «*Linguistic Turn*» tiene que ser considerado como un progreso difícilmente revocable de la Ilustración,⁷ que coloca a toda teoría actual de la ciencia frente a la tarea de una reformulación *lingüístico-analítica-ilustrada* de los problemas del historicismo. En realidad, la moderna filosofía analítica de la historia (cfr. 10.1) vuelve a someter a discusión todas las cuestiones de la filosofía de la historia bajo una nueva formulación (cfr. sobre todo 10.2) y esto implica también una modificación *cualitativa* de la temática del problema. Pero sería apresurado criticar aquí a este giro analítico como *reducción* lingüístico-analítica de esta temática del problema. Precisamente en su forma crítico-epistémica la filosofía de la historia se convierte primariamente en una teoría de la organización y sistematización *lingüística* de la relación de los hombres con su historia, de cuyo éxito habría de depender la

7. Cfr. R. Rorty (edición e introducción): *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago/Londres 1967. Como introducción a la filosofía analítica cfr. también E. V. Savigny, *Analytical Philosophie*, Friburgo/Munich 1970. (Versión castellana de Ernesto Garzón Valdés: *Filosofía analítica*, Estudios Alemanes, Buenos Aires 1974.)

solución de los problemas materiales histórico-filosóficos de la actualidad.

Las filosofías de la historia hermenéutica y marxista de la actualidad infieren —dicho en términos generales— consecuencias opuestas de los problemas del historicismo. Así por ejemplo, la hermenéutica de Gadamer se identifica con los resultados de la Ilustración historicista pero soluciona los problemas teórico-científicos que surgen en las disciplinas históricas oponiendo al ideal usual de objetividad de las ciencias naturales (mal interpretado como inductivo) y a su procedimiento metódico, una explicación y verdad hermenéuticas especiales. El historicismo aparece así como una posición cuyas aporías consistirían en que no insiste suficientemente en la peculiaridad del conocimiento histórico-hermenéutico y en que busca medirse siempre con las ciencias naturales. (Cfr. 8.21, sobre todo la sección sobre Dilthey 205 y ss.) Por el contrario, los marxistas —dicho también en términos generales— tienden a concebir los problemas de la filosofía de la historia como problemas primariamente prácticos. Con esto siguen implícitamente un motivo kantiano pero, explícitamente, la segunda tesis de Marx sobre Feuerbach, según la cual la objetividad de todo conocimiento humano es una «cuestión práctica». De esta manera, las cuestiones teórico-epistémicas de la historia son transformadas en problemas de la filosofía práctica (así por ejemplo, 9. 22).

En la medida en que los autores marxistas no se refugian en la lógica hegeliana como teoría de base misterioso-ortodoxa de la sistematización histórica o insisten en una actitud epistémica frente a los textos clásicos del materialismo histórico, que suelen denunciar como positivismo burgués de la historia del espíritu, con el giro práctico del problema de la filosofía de la historia actualizan, en realidad, una antinomia del historicismo que ya hemos conocido en Burckhardt. Se trata de la relación entre la continuidad de los efectos de la historia y

la actitud de conocimiento contemplativo frente a ella. Por una parte, el historicismo reconoce la pertenencia del sujeto del conocimiento al ámbito histórico de objetos que concibe como un contexto de efectos simultáneamente teórico y práctico. Pero, al mismo tiempo, tiende a concebir la relación del hombre actual con su historia como exclusivamente teórico-contemplativa o también teórico-hermenéutica. Sin embargo, esta retirada de la praxis no tiene ninguna legitimación teórica en la imagen de la historia después de la Ilustración historicista. (Ello ha sido señalado expresamente por Gadamer: cfr. la sección sobre la aplicación de la experiencia hermenéutica como momento de la historia de los efectos en 8.21, 290 y ss.) Para poder evitar el peligro de la reducción del problema al que queda expuesto el giro marxista hacia la praxis —los problemas son solucionados simplemente no planteándolos— es necesario una penetración crítica recíproca entre la tradición marxista y la historicista y sus teoremas centrales, es decir, una «filosofía de la historia con intención práctica» (Habermas), que conciba, al mismo tiempo, a la relación del hombre con su historia como una relación con él mismo, como una tarea de mediación entre teoría y praxis (cfr. 9.61). Esta monografía, que sólo se impuso la tarea de presentar los problemas del historicismo desde un punto de vista sistemático, habrá cumplido su cometido si contribuye a la exposición de esta tarea.

Tanto para la filosofía de la historia hermenéutica como para la marxista, los problemas del historicismo siguen conservando su actualidad aún cuando en cada caso cumplan funciones diferentes. A la ontología hermenéutica hay que recordarle que su crítica de los métodos objetivantes en la historia conducen a un mero desplazamiento del problema, sobre todo, si se puede mostrar que la pretensión de universalidad de la hermenéutica es insostenible (cfr. J. Habermas en 8.22, I 73 y ss.; también 8.23).

Si el mundo vital del hombre *no* está estructurado de manera tal que la experiencia hermenéutica sea suficiente para su dominio teórico y práctico, tendremos que seguir ocupándonos de aquel dualismo de los métodos al que Gadamer creía poder reducir las aporías del historicismo: la crítica a la pretensión de universalidad de la hermenéutica reactualiza así estas aporías. Viceversa, la transformación marxista de los problemas histórico-filosóficos en problemas prácticos corre el riesgo de privar a la praxis histórica de su autoconciencia crítica, *teóricamente* fundamentada; pero sin conducción teórica, la praxis se degrada en un comportamiento ciego, que ya no está guiado por intereses racionalmente legítimos. Así pues, ambas tradiciones teóricas tienen suficientes motivos para seguir discutiendo en toda su amplitud los problemas del historicismo después de Hegel.

Por lo que respecta a la teoría analítica de la ciencia, la complementación histórico-científica de sus puntos de vista significa de manera inmediata una reactivación de los problemas del historicismo. Cuando esta tradición, bajo la presión de argumentos que resultan principalmente de la historia de la ciencia, se ve obligada a aceptar la *pragmática* como su teoría de base (cfr. W. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie* IV, Introducción, Berlín 1973), ello significa que ya no podrá excluir parámetros personales y temporales de sus reflexiones. De esta manera admite que ya no es posible seguir sosteniendo la pretensión de una teoría de la ciencia *pura*, limitada a los aspectos sintácticos y semánticos. Pero la incorporación de parámetros temporales y personales en las reflexiones teóricas acerca de la validez no significa otra cosa que admitir la dependencia básica de la validez de los enunciados científicos con respecto a las situaciones históricamente variables del conocimiento. Con la complementación histórico-científica de la teoría pura de la ciencia se impone nuevamente la Ilustración

historicista en una tradición que el historicismo, a través de su vuelco consecuente hacia el método, creía haber dejado ya tras sí; ello conduce a la concesión objetiva de que la pura solución metodológica del problema no genealógico de la posibilidad de sistematización de la historia es insuficiente porque, sin puntos de vista históricos, no es posible garantizar la racionalidad y la legitimidad de los métodos mismos. El vuelco hacia la pragmática da la razón, al menos parcialmente, a la tradición hermenéutica (cfr. 8.42, Introducción y Tomo II, Parte I).

Los problemas del historicismo son, en verdad, los problemas de la orientación racional y, al mismo tiempo, práctica, en el mundo, en una situación filosófica que fuera creada por la Ilustración historicista. Esta situación está caracterizada por la falta de una teoría de base ahistórica e invariante, sobre la que pudiera basarse aquella orientación del mundo. Está condicionada, además, por el conocimiento de que la intelección en el carácter histórico del mundo humano no puede limitarse al ámbito de los objetos del conocimiento, sino que, al mismo tiempo, nos afecta en tanto sujetos del conocimiento y de la praxis. De aquí se sigue que el conocimiento histórico es conocimiento inmediato del hombre mismo. Por esta razón, una «superación» del historicismo no habrá de ser posible sin un cambio radical de nuestra autointerpretación como seres finitos e históricos. Para que esta «superación» no sea una mera recaída detrás de la situación existente antes de la Ilustración historicista, tiene que conducir a una conciencia «post-historicista», que sea algo más que un simple olvido del historicismo y sus problemas.

BIBLIOGRAFIA

La siguiente bibliografía tiene carácter introductorio. Se da preferencia a las publicaciones recientes que contienen información bibliográfica. Se hace referencia a ellas con «bibl.».

Abreviaturas utilizadas en el texto

| | | |
|-----|---|---|
| AGW | = | 6.12 |
| EG | = | 6.11 |
| G | = | 5.11, 317 y ss. |
| GM | = | 5.11, 317 y ss. (Edición del manuscrito de G) |
| GN | = | 7.11 |
| GNB | = | 7.22 |
| KN | = | 7.21 |
| NN | = | 4.11 |
| V | = | 5.11, 1 y ss. |
| WB | = | 3.11 |

0. *Obras de introducción a la filosofía de la historia y a la teoría de la historiografía — Antologías.*
- 0.01 Carr, E. H., *Was ist Geschichte?*, 3.^a edición, Stuttgart 1972.

- 0.02 Faber, K. G., *Theorie der Geschichtswissenschaft*, Munich 1971.
- 0.03 Hedinger, H. W., *Subjektivität und Geschichtswissenschaft. Grundzüge einer Historik*, Berlín 1969.
- 0.04 Hofer, W., *Geschichte zwischen Philosophie und Politik. Studien zur Problematik modernen Geschichtsdenkens*, Basilea 1956.
- 0.05 Kaufmann, F., *Geschichtsphilosophie der Gegenwart*, Berlín 1931/Darmstadt 1967 (analiza, sobre todo, la escuela de Dilthey y el neokantismo de Troeltsch).
- 0.06 Krüger, G., *Freiheit und Weltverwaltung. Aufsätze zur Philosophie der Geschichte*, Friburgo/Munich 1958.
- 0.07 Marrou, H.-J., *Über die historische Erkenntnis*, Friburgo/Munich 1958.
- 0.08 Löwith, K., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 1953.
- 0.09 Simmel, G., *Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie*, 5.ª edición Leipzig 1923.
- 0.10 Srbik, H.v., *Geist und Geschichte vom deutschen Humanismus bis zur Gegenwart*, 2 tomos, Munich 1950.
- 0.11 Stern, A., *Geschichtsphilosophie und Wertproblem*, Basilea 1967.
- 0.12 Wagner, F., *Der Historiker und die Weltgeschichte*, Friburgo/Munich 1965.
- 0.13 —, *Moderne Geschichtsschreibung. Ausblick auf eine Philosophie der Geschichtsschreibung*, Berlín 1960.
- 0.14 —, *Geschichtswissenschaft*, Friburgo/Munich, 2.ª edición 1966.
- 0.15 Wehler, H. U., *Geschichte als Historische Sozialwissenschaft*, Francfort del Meno 1973.
- 0.16 Wittram, R., *Das Interesse an der Geschichte*, 3.ª edición Gotinga 1968.
- 0.21 Meyerhoff, H., *The Philosophy of History in our Time. An Anthology sel. and. Ed. by H. M.*, Garden City, N. Y.
- 0.22 Rossmann, K. (comp.), *Deutsche Geschichtsphilosophie. Ausgewählte Texte von Lessing bis Jaspers*, Munich 1969.

- 0.23 Stein, Fritz (comp.), *Geschichte und Geschichtsschreibung. Möglichkeiten, Aufgaben, Methoden*, Munich 1966.
- 1.1 *Filosofía de la historia del Idealismo alemán*
- 1.111 Herder, J. G., «Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit» (1774) en *Sämtliche Werke* (ed. E. Suphan) Berlín 1877, Tomo V.
- 1.112 —, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-91) en 1.111, Tomo XIII.
- 1.113 Ad'er, E., *Herder und die deutsche Aufklärung*, Viena 1968.
- 1.114 Baur, E., *J. G. Herder, Leben und Werk*, Stuttgart 1960 (bibl.).
- 1.115 Gadamer, H. G., *Volk und Geschichte im Denken Herders*, Leipzig 1942.
- 1.116 Litt, Th., *Die Befreiung des geschichtlichen Bewusstseins durch J. G. Herder*, Tübinga 1942.
- 1.117 Schmidt, Gerhard, «Der Begriff des Menschen in der Geschichte — und Sprachphilosophie Herders» en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 8 (1954) 499 y ss.
- 1.121 Kant, I., «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht».
- 1.122 —, «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?»
- 1.123 —, «Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte».
- 1.124 —, «Das Ende aller Dinge».
- 1.125 —, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. 1.121-1.125 en I. Kant, *Werke* (ed. W. Weischedel), Tomo VI, Darmstadt 1964.
- 1.126 Kaulbach, F., *Immanuel Kant*, Berlín 1969.
- 1.127 Litt, Th., *Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt*, Leipzig 1930.
- 1.128 Medicus, F., *Kants Philosophie der Geschichte*, Berlín 1902.
- 1.129 Schultz, U., *Immanuel Kant*, Hamburgo 1965 (bibl.).
- 1.1291 Weyand, Klaus, *Kants Geschichtsphilosophie*, Colonia 1963.

- 1.131 Fichte, J. G., «Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters» en *Ausgew. Werke* (ed. F. Medicus), Tomo IV, Darmstadt 1962.
- 1.132 Buhr, M., *Revolution und Philosophie*, Berlín 1965.
- 1.133 Willms, B., *Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie*, Colonia/Opladen 1967 (bibl.).
- 1.141 Humboldt, W. v., «Betrachtungen über die Weltgeschichte».
- 1.142 —, «Betrachtungen über die bewegenden Ursachen in der Weltgeschichte» (1818).
- 1.143 —, «Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers» (1821). 1.141-1.143 en: «v.H., *Werke* (ed. Flitner/Giel), Tomo I, Darmstadt 1960.
- 1.144 Kessel, G., *Wilhelm von Humboldt, Idee und Wirklichkeit*, Stuttgart 1967 (bibl.).
- 1.151 Schelling, F. W. J., *Die Weltalter. Fragmente* (ed. M. Schröter), Munich 1946.
- 1.152 Fuhrmans, H., *Schellings Philosophie der Weltalter*, Düsseldorf 1954
- 1.153 Habermas, J., «Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus. Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Kontraktion Gottes», en: 9.61, 172 y ss.
- 1.154 Kasper, W., *Das Absolute in der Geschichte*, Maguncia 1965.
- 1.155 Schmidt, F. W., *Zum Begriff der Negativität bei Schelling und Hegel*, Stuttgart 1971.
- 1.161 Hegel, G. W. F., *Die Vernunft in der Geschichte*, 5.ª edición (ed. J. Hoffmeister) Hamburgo 1955.
- 1.162 Adorno, Th., *Drei Studien zu Hegel*, Francfort del Meno 1963.
- 1.163 —, *Negative Dialektik*, Francfort del Meno 1966, especialmente III, Parte II.
- 1.164 Bloch, E., *Subjekt-Objekt, Erläuterungen zu Hegel*, Berlín 192. (Versión castellana de Wenceslao Rocas: *La filosofía de Hegel*, México 1950.)
- 1.165 Foster, M. B., *Die Geschichte als Schicksal des Geistes in der Hegelschen Philosophie*, Tubinga 1929.

- 1.166 Lassin, G., *Hegel als Geschichtsphilosoph*, Leipzig 1920.
- 1.167 Löw, K., *Von Hegel zu Nietzsche* 4.ª edición, Stuttgart 1958. (Versión castellana de Emilio Estiú: *De Hegel a Nietzsche*, Buenos Aires 1968.)
- 1.168 Marcuse, H., *Hegels Ontologie und die Grundzüge einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Francfort del Meno 1932.
- 1.169 *Vernunft und Revolution*, Neuwied/Berlín 1967.
- 1.1691 Ritter, J., *Hegel und die Französische Revolution*, Francfort del Meno 1965 (bibl.).
- 1.1692 Wiedmann, F., *G. W. F. Hegel*, Hamburgo 1965 (bibl.).
- 1.2 «Historicismo» — *Monografías etc. sobre la filosofía de la historia de los siglos XIX y XX*
- 1.21 Baumgartner, H. M., *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*, Francfort del Meno 1972 (bibl.).
- 1.22 Besson, W., «Historismus» en W. Besson (ed.) *Geschichte*, Francfort del Meno 1961, 102 y ss.
- 1.23 Heussi, K., *Die Krisis des Historismus*, Tubinga 1932.
- 1.24 Mannheim, K., «Historismus» en Karl Mannheim, *Wissenssoziologie* (Ed. K. H. Wolff), Neuwied/Berlín 1964, 246 y ss.
- 1.25 Meinecke, F., *Die Entstehung des Historismus*, Munich/Berlín 1936. (Versión castellana de José Mingarro y San Martín y Tomás Muñoz Molina: *El historicismo y su génesis*, México 1943.)
- 1.26 —, *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte* (con una introducción de E. Kessel), 2.ª edición, Stuttgart 1965.
- 1.27 Mommsen, W., «Historisches Denken der Gegenwart» en W. Besson (ed.) (1.22), 92 y ss.
- 1.29 Rothacker, E., *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 2.ª edición, Tubinga 1930.
- 1.291 Seiffert, Helmut, *Einführung in die Wissenschaftstheorie*.

- Segundo tomo, Munich 1970, especialmente Parte II (bibl.).
- 1.292 Strauss, L., *Naturrecht und Gesellschaft*, 1953. Cfr. también 0.05 y 0.10.
2. *Ranke y la Escuela histórica*
- 2.11 Ranke, I. v., *Über die Epochen der neueren Geschichte*, Darmstadt 1970.
- 2.12 —, *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514*, 3.^a edición Leipzig 1885 (citado según 0.23).
- 2.13 —, *Weltgeschichte* (ed. A. Dove), Leipzig 1888, Parte IX, 2 (citado según 0.23).
- 2.14 —, *Die grossen Mächte — Das politische Gespräch* (Epílogo de Th. Schieder), Gotinga 1958.
- 2.21 Heintel, E., «Wie es eigentlich gewesen ist» en *Erkenntnis und Verantwortung*, Düsseldorf 1960.
- 2.22 Hinrichs, C., *Ranke und die Geschichtstheologie der Goethezeit*, 1954.
- 2.23 Masur, G., *Ranques Begriff der Weltgeschichte*, 1926.
- 2.24 Meinecke, F., «Deutung eines Rankeswortes» en 1.26, 140 y ss.
- 2.25 Rothacker, E., *Mensch und Geschichte*, 1950, especialmente 9-58.
- 2.26 Simon, E., *Ranke und Hegel*, Munich/Berlín 1928.
3. *Jacob Burckhardt*
- 3.11 Burckhardt, J., *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (con un epílogo de R. Marx), Stuttgart 1955. (Traducción castellana de Wenceslao Rocas: *Reflexiones sobre la historia universal*, México 1961.)
- 3.21 Heftrich, E., *Hegel und Jacob Burckhardt. Zur Krisis des geschichtlichen Bewusstseins*, Francfort del Meno 1967.
- 3.22 Kaegi, W., *Jacob Burckhardt*, Basilea 1947.

- 3.23 Löwith, K., *Jacob Burckhardt. Der Mensch inmitten der Geschichte*, Stuttgart 1966.
- 3.24 Martin, A. v., *Nietzsche und Burckhardt*, Basilea 1945.
- 3.25 Salin, E., *Vom deutschen Verhängnis. Gespräch an der Zeitwende: Burckhardt-Nietzsche*, Hamburgo 1959 (bibl.).
- 4 *Friedrich Nietzsche — Filosofía de la vida*
- 4.11 Nietzsche, F., *Vom Nutzen und Nachteil der Geschichte für das Leben. Unzeitgemässe Betrachtungen*, en *Werke* (ed. K. Schlechta), Tomo I, 2.^a edición, Munich 1960, 209 y ss. (Versión castellana de Eduardo Ovejero: *Consideraciones extemporáneas*).
- 4.21 Fink, E., *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart 1960.
- 4.22 Frenzel, I., *Friedrich Nietzsche*, Hamburgo 1966 (bibl.).
- 4.23 Heimsoeth, H., *Macht und Geist in Nietzsches Geschichtsphilosophie*, Colonia 1938.
- 4.24 Röttges, H., *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung*, Berlín 1973.
Cfr. también 1.167, 192 y ss.
- 4.31 Baumgartner, H. M., «Lebensphilosophie» en Vorgrimler/v.d. Gucht (compiladores), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert*, Tomo I, Friburgo de Brisgovia 1969, 290 y ss.
- 4.32 Bollnow, O. F., *Die Lebensphilosophie*, Berlín 1958.
- 4.33 Heinemann, F., *Neue Wege der Philosophie*, Leipzig 1928, 127 y ss.
- 4.34 Misch, G., «Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften» en *Kant Studien* 31 (1926), 536 y ss.
- 4.35 Rickert, H., *Die Philosophie des Lebens*, 2.^a edición, Tübinga 1922.

5. Droysen

- 5.11 Droysen, J. G., *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte* (ed. R. Hübner), 4.ª edición, Darmstadt 1960. (Versión castellana de R. G. G.: *Histórica*, Buenos Aires 1980, *Estudios Alemanes*).
- 5.21 Hünermann, P., «Geschichte und Geschichtswissenschaft. Ihr Wesen und ihre Struktur nach Johann Gustav Droysen» en P. Hünermann, *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*, Friburgo de Brisgovia 1967, 49 y ss.
- 5.22 Rösen, J., *Begriffene Geschichte. Genesis und Begründung der Geschichtstheorie* J. G. Droysens, Paderborn 1969.
- 5.23 —, «Politisches Denken und Geschichtswissenschaft bei J. G. Droysen» en *Politische Ideologien und nationalstaatliche Ordnung*, Munich/Viena 1968, 171 y ss.
- 5.24 Spieler, K. H., *Untersuchungen zu Johann Gustav Droysens' «Historik»*, Berlín 1970.
Cfr. también 1.21, 55 y ss. y 8.21, 199 y ss.

6. Dilthey y su escuela

- 6.11 Dilthey, W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, Tomo I, Stuttgart/Gotinga 1959. (Versión castellana de Eugenio Imaz: *Introducción a las ciencias del espíritu*, México 1944.)
- 6.12 —, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Introducción de M. Riedel, Francfort del Meno 1970 (bibl., 83 y ss.). (Versión castellana de Eugenio Imaz: *El mundo histórico*, México 1944.)
- 6.21 Antoni, C., *Vom Historismus zur Soziologie*, Stuttgart 1949.
- 6.22 Baring, N., *Wilhelm Diltheys Philosophie der Geschichte*, Bückeburg 1936.
- 6.23 Bollnow, O. F., *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, 3.ª edición, Stuttgart 1967.

- 6.24 Diwald, H., *Wilhelm Dilthey. Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte*, Gotinga 1963.
- 6.25 Krausser, P., *Kritik der endlichen Vernunft. Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts — und Handlungstheorie*, Francfort del Meno 1968 (bibl.).
- 6.26 Landgrebe, L., «Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften» en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 9 (1928), 237 y ss.
- 6.27 Lieber, H. J., «Geschichte und Gesellschaft im Denken Diltheys» en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 17 (1965), 703 y ss.
- 6.271 Misch, G., *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Darmstadt 1967 Cfr. también 4.34.
- 6.28 Riedel, M., «Das erkenntniskritische Motiv in Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften» en 8.22, Tomo I, 233 y ss.
- 6.29 Rothacker, E., *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, 3.ª edición, Bonn 1948.
- 6.291 —, *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus*, Maguncia/Wiesbaden 1954.
Cfr. también 0.05; 1.21, 88 y ss.; 8.21, 205 y ss.; 9.63, 178 y ss.

7. La «Escuela sudoccidental alemana» (neokantismo)

- 7.11 Windelband, W., «Geschichte und Naturwissenschaft» en *Präludien* II, 9.ª edición, Tubinga 1924, 136 y ss.
- 7.21 Rickert, H., *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 6.ª y 7.ª edición, Tubinga 1926.
- 7.22 —, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, 3.ª y 4.ª edición, Tubinga 1921.
- 7.23 —, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, Heidelberg 1924.

- 7.24 Seidel, H., *Wert und Wirklichkeit in der Philosophie Heinrich Rickerts*, Bonn 1968 (bibl.).
- 7.31 Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (ed. M. Weber), Tübinga 1922/1951.
- 7.32 —, *Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen. Politik* (compilado y editado por J. Winckelmann) (Introducción de E. Baumgarten) 2.ª edición, Stuttgart 1956 (bibl.).
- 7.33 —, *Soziologische Grundbegriffe*, Tübinga 1960.
- 7.34 Henrich, D., *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*, Tübinga 1950.
- 7.35 Schelting, A. v., *Max Webers Wissenschaftslehre*, Tübinga 1934.
Cfr. también 7.43; además 7.48, Parte I.
- 7.41 Troeltsch, E., *Der Historismus und seine Probleme*, Libro I *Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*, en *Gesammelte Schriften* 3, Tübinga 1923, Aalen 1961.
- 7.42 —, *Der Historismus und seine Überwindung*, Berlín 1924.
- 7.43 Bose, H., *Marx-Weber — Troeltsch*, Munich 1970.
- 7.44 Engelmann, H., *Spontaneität und Geschichte. Zum Historismusproblem bei Ernst Troeltsch*, Francfort del Meno 1972.
- 7.45 Herring, H., «Max Weber und Ernst Troeltsch als Geschichtsdenkler» en *Kantstudien* 59 (1968).
- 7.46 Köhler, W., *Ernst Troeltsch*, Halle 1929.
- 7.47 Rintelen, F. v., *Der Versuch einer Überwindung des Historismus bei Ernst Troeltsch*, Halle 1929.
- 7.48 Schaaf, J. J., *Geschichte und Begriff. Eine kritische Studie zur Geschichtsmethodologie von Ernst Troeltsch und Max Weber*, Tübinga 1946.
- 7.51 Cassirer, E., *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, Darmstadt 1971.
Cfr. también 0.05.
8. *Filosofía hermenéutica — su tradición y crítica*
- 8.11 Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübinga 1926/1957. (Versión

- castellana de José Gaos: *El ser y el tiempo*, México 1951.)
- 8.21 Gadamer, H. G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 2.ª edición, Tübinga 1965.
- 8.22 Bubner, R., Cramer, K., Wiehl, R. (compiladores), *Hermeneutik und Dialektik*, 2 vols., Tübinga 1970.
- 8.23 *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Francfort del Meno 1971.
- 8.31 Löwith, K., *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart 1960.
- 8.41 Apel, K. O., «Das "Verstehen" — eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte» en *Archiv für Begriffsgeschichte* I (1955).
- 8.42 —, *Transformation der Philosophie*, 2 vols. Francfort del Meno 1973.
- 8.51 Wach, J., *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, 3 vols., Tübinga 1926.
9. *Marx/Engels — neomarxismo — teoría crítica*
- 9.11 Marx, K., Engels, F., *Werke* (edición crítica en 4 vols. de I. Fetscher), Francfort del Meno 1966.
- 9.12 Marx, K., *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Berlín 1951.
- 9.13 —, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlín 1953.
- 9.14 —, *Das Kapital*, 3 vols., Berlín 1957. (Versión castellana de Wenceslao Roces: *El capital*, México 1946.)
- 9.21 Fetscher, I. (compilador), *Der Marxismus. Seine Geschichte in Dokumenten*, Munich 1967.
- 9.22 Fleischer, H., *Marx und Engels. Die philosophischen Grundlinien ihres Denkens*, Friburgo/Munich 1970 (bibl.).
- 9.23 —, *Marxismus und Geschichte*, Francfort del Meno 1969.
- 9.24 Schmidt, A., *Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik*, Munich 1971.

- 9.31 Kautsky, K., *Die materialistische Geschichtsauffassung*, Berlín 1927.
- 9.32 Lukács, G., *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlín 1923. (Versión castellana de Manuel Sacristán: *Historia y conciencia de clase*, Madrid 1969.)
- 9.33 Korsch, K., *Die materialistische Geschichtsauffassung und andere Schriften* (compilador E. Gerlach), Francfort del Meno 1971.
- 9.34 Kofler, L., *Geschichte und Dialektik*, Hamburgo 1955.
- 9.35 Morf, O., *Geschichte und Dialektik in der politischen Ökonomie. Zum Verhältnis von Wirtschaftstheorie und Wirtschaftsgeschichte bei Karl Marx*, Francfort del Meno 1970.
- 9.36 Weiss, A. v., *Neomarxismus. Die Problemdiskussion im Nachfolgemarkxismus der Jahre 1945-1970*, Friburgo/Munich 1971 (bibl.).
- 9.41 Adorno, Th. W., Horkheimer, M., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam 1947/Francfort del Meno. (Versión castellana de H. A. Murena, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires 1971, *Estudios Alemanes*.)
- 9.42 Horkheimer, M., *Kritische Theorie. Eine Dokumentation* (compilador A. Schmidt), Francfort del Meno 1968.
- 9.43 —, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Francfort del Meno 1971.
- 9.44 —, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Francfort del Meno 1967. (Versión castellana de H. A. Murena y D. J. Vogelmann, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires 1973, *Estudios Alemanes*.)
- 9.51 Marcuse, H., *Kultur und Gesellschaft*, Francfort del Meno 1965. (Versión castellana de Eugenio Bulygin y Ernesto Garzón Valdés, *Cultura y Sociedad*, Buenos Aires 1970, *Estudios Alemanes*.)
- 9.52 —, *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied/Berlín 1967.
- 9.61 Habermas, J., *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, 4.ª edición, Francfort del Meno 1971. (Versión

castellana de D. J. Vogelmann, *Teoría y praxis*, Buenos Aires 1966, *Estudios Alemanes*.)

- 9.62 —, *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Francfort del Meno 1967.
- 9.63 —, *Erkenntnis und Interesse*, Francfort 1971.
- 9.64 —, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Francfort del Meno 1973.

10. *Filosofía analítica de la historia*

- 10.1 Acham, K. *Analytische Geschichtsphilosophie. Eine kritische Einführung*, Friburgo/Munich 1974 (bibl.).
- 10.2 Danto, A. C., *Analytical Philosophy of History*, Cambridge 1968.
- 10.3 Dray, W. H. (compilador), *Philosophical Analysis and History*, Nueva York/Londres 1966 (bibl.).
- 10.4 Hook, S. (compilador), *Philosophy and History. A Symposium*, Nueva York 1963.
- 10.5 Popper, Sir K. R., *Das Elend des Historizismus*, 2.ª edición. (Versión castellana de Pedro Schwartz, *La miseria del historicismo*, Madrid 1961.)
- 10.6 Topitsch, E. (compilador), *Logik der Sozialwissenschaften*, Colonia/Berlín 1968, especialmente Parte II.
- 10.8 *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, 1961 (bibl.).

INDICE

| | |
|--|----|
| INTRODUCCION | 7 |
| 1. La filosofía de la historia después de Hegel | 7 |
| a) Escepticismo histórico-filosófico | 9 |
| b) «Historicismo» | 21 |
| c) Observaciones metodológicas | 32 |
| | |
| I. FILOSOFIA DE LA HISTORIA ENTRE ESPECULACION Y CIENCIA | 37 |
| 2. Leopold von Ranke | 37 |
| a) La crítica de la filosofía de la historia | 38 |
| b) Historia como ciencia empírica | 46 |
| c) El problema de la historia universal | 49 |
| 3. Jacob Burkhard | 52 |
| a) El estudio de lo histórico | 54 |
| b) Las potencias de lo histórico | 65 |
| c) El proceso histórico total y el problema de la continuidad: vida y espíritu | 75 |
| 4. Friedrich Nietzsche | 83 |
| a) Historia y vida | 84 |

| | |
|--|----|
| b) Historia y ciencia de la historia . . . | 89 |
| c) La crítica a la educación histórica . . . | 91 |

II. FILOSOFIA DE LA HISTORIA COMO CRITICA DE LA RAZON HISTORICA 95

| | |
|---|-----|
| 5. Johann Gustav Droysen | 96 |
| a) Historia e histórica | 97 |
| b) «Historia»: concepto y objeto | 99 |
| c) El método histórico | 109 |
| d) Histórica y hermenéutica | 115 |
| e) Problemas pendientes | 118 |
| 6. Wilhelm Dilthey | 123 |
| a) La relación con Droysen y el programa de una «crítica de la razón histórica» | 124 |
| b) «Hechos de la conciencia» - De la fundamentación psicológica a la fundamentación hermenéutica de las ciencias del espíritu | 128 |
| c) Vivencia y vida | 131 |
| d) Vivencia y comprensión - Ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu | 135 |
| e) El mundo histórico y el saber histórico | 140 |
| f) Un problema pendiente | 145 |
| 7. Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert | 148 |
| a) Historia y ciencia de la naturaleza | 149 |
| b) Ciencia cultura y ciencia natural | 156 |
| c) Resumen | 167 |

III. ¿SUPERACION DEL HISTORICISMO? 175

BIBLIOGRAFIA 187

Colección de ESTUDIOS ALEMANES

TÍTULOS PUBLICADOS POR EDITORIAL SUR

DOLF STERNBERG: *Fundamento y abismo del Poder.*
 GUSTAV WETTER: *Hombre y mundo en la filosofía comunista*
 JÜRGEN HABERMAS: *Teoría y Praxis.*
 LUDWIG BEUTIN: *Introducción a la Historia Económica.*
 AUTORES VARIOS: *La Universidad: Ensayos de autocrítica.*
 ULRICH KLUG: *Problemas de Filosofía del Derecho.*
 THEODOR W. ADORNO: *Filosofía de la nueva música.*
 WALTER BENJAMIN: *Ensayos escogidos.*
 HERBERT MARCUSE: *Cultura y Sociedad.*
 HELMUT SCHLSKY: *El hombre en la civilización científica y otros ensayos.*
 RUPERT SCHREIBER: *Lógica del Derecho.*
 FRIEDRICH GEORG JÜNGER: *Perfección y fracaso de la técnica.*
 RENÉ KÖNIG: *Orientaciones sociológicas.*
 JÜRGEN VON KEMPSKI: *Derecho y Política.*
 MAX HORKHEIMER y THEODOR W. ADORNO: *Dialéctica del iluminismo.*
 MAX HORKHEIMER: *Sobre el concepto del hombre y otros ensayos.*
 MAX HORKHEIMER: *Crítica de la razón instrumental.*
 MARTIN WALSER: *Descripción de una forma.*
 THEODOR SCHIEDER: *La Historia como ciencia.*
 ALEXANDER MITSCHERLICH: *La enfermedad como conflicto I.*
 ALEXANDER MITSCHERLICH: *La enfermedad como conflicto II.*
 HEINRICH POPITZ: *El hombre alienado.*
 FRIEDRICH KAMBARTEL: *Experiencia y estructura.*