



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

HISTORICISMO: OTRA TEORÍA E
HISTORIOGRAFÍA PARA LA MODERNIDAD

T E S I S

PARA OBTENER EL GRADO DE:

LICENCIADO EN HISTORIA

P R E S E N T A:

JAVIER BUENOSTRO SANCHEZ

ASESOR: DR. FRANCISCO GIL VILLEGAS MONTIEL



MÉXICO D.F.

2007



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

A la Universidad Nacional Autónoma de México, institución pública y gratuita que además de ofrecer educación de calidad permite una convivencia plural que enriquece a todos sus miembros. A la gente, que es la que sostiene a la Universidad, especialmente a la de escasos recursos que debe de recibir algo cambio de su generosidad; ojalá que los egresados de esta Universidad nunca olvidemos con quien estamos en deuda.

A la Dra. Clara García Ayuardo quien no solamente le dedicó tiempo a la lectura y corrección a las distintas etapas de esta tesis, también la invitación a colaborar en la División de Historia del CIDE y la generosidad en su tiempo para atenderme en cualquier circunstancia; la aprecio sinceramente. Al Dr. Francisco Gil Villegas quien a pesar de mi forma discontinúa de trabajo siempre me atendió amablemente e hizo lo posible para que este escrito adquiriera una forma y erudición mayores a las que poseo gracias a sus precisiones y señalamientos. Al Dr. Álvaro Matute Aguirre, presente a lo largo de la carrera en mis lecturas y conocedor profundo de la temática le agradezco textos, comentarios, tiempo y ser tan accesible a pesar de tener una agenda complicada. Al Dr. Jean Meyer Barth le agradezco el interés mostrado en esta tesis y en otras de mis inquietudes a pesar de ser disímiles a su trabajo cotidiano; creo que él es un ejemplo de profesionalismo y ha ampliado mis horizontes como historiador. A la Dra. Evelia Trejo Estrada le agradezco el voto de confianza que depositó en mí desde un ya lejano principio; sabrá descubrir en estas páginas de manera modesta sus clases y enseñanzas. Para mí, su presencia es sinónimo de mi paso por la licenciatura y como maestra le tengo cariño y agradecimiento.

A mi familia. A mis papás, Alicia y Enrique cuyo ejemplo nos ha permitido trascender el destino que teníamos reservado; ojalá un día los pueda hacer sentir tan orgullosos como yo lo estoy de ellos. A mis hermanos: Raquel, que tal vez sea la persona que más cree en mí, seguramente de manera injustificada; Enrique, quien me despertaba todos los días y mientras se alistaba a la escuela me contaba múltiples episodios de la historia universal; Lucía, con quien compartí muchos momentos cotidianos que nos hacían ser cómplices de muchas cosas. A todos ellos les agradezco la oportunidad de crecer rodeado de cariño y comprensión.

A mis amigos. A Francisco Cárdenas, Rino Torres y Emiliano Zolla, compañeros del alma, la sintonía para compartir con ellos situaciones que he disfrutado enormemente y que son imprescindibles en mi vida. A Aline Cajiga, Enrique de Lafuente, Frida Jacobo, Elizabeth Jiménez, Javier Otaola e Innan Urueta, amigos que les debo conversaciones, aprendizajes y alegrías varias. A Héctor Martínez le agradezco la lección de vida.

A Beatriz. La oportunidad que me ha ofrecido, a lo largo del tiempo y los lugares, para compartirle mis alegrías, pensamientos y miserias y que todavía no salga huyendo a pesar de eso.

HISTORICISMO: *OTRA* TEORÍA E HISTORIOGRAFÍA PARA LA MODERNIDAD

INTRODUCCIÓN.....	3
CAPÍTULO I: ¿QUÉ ES HISTORICISMO?.....	17
CAPÍTULO II: MODERNIDAD E HISTORICISMO.....	40
CONTRA LA CORRIENTE	
CAPÍTULO III: GIAMBATTISTA VICO.....	60
CAPÍTULO IV: JOHANN GOTTFRIED HERDER.....	79
INTERLUDIO: RAZÓN Y PROGRESO.....	94
CAPÍTULO V: WILHELM DILTHEY.....	118
EPÍLOGO.....	150
CONCLUSIONES.....	166
BIBLIOGRAFÍA.....	178

INTRODUCCIÓN

El título de la tesis que hace referencia a uno de los trabajos de Johann Gottfried Herder pretende mostrar el carácter de alteridad en la obra historiográfica de los autores aquí abordados: el propio Herder, el napolitano Giambattista Vico y Wilhelm Dilthey.

La historiografía historicista, desde sus precursores como Vico o Herder, hasta la consolidación teórica con Droysen o Dilthey, reaccionó contra varios de los postulados de la Filosofía de la Historia (con mayúsculas) y del conocimiento que habían sido indiscutibles en la tendencia historiográfica dominante. Vico con una gran visión se opuso a la epistemología cartesiana y a su método que relegaba a la disciplina histórica a ser un mero asunto de narradores (*storytellers* en inglés y de uso bastante común) sin ninguna relevancia cognoscitiva. Herder anticipando al Romanticismo y al Historicismo, se enfrascó vía la querrela de Antiguos y Modernos en una pugna contra el canon dominante, trasladándola de sus trabajos en lingüística y estética hasta los de la historia y más allá, a los terrenos de la cosmología, para volver hacia al final de su vida a una crítica de las obras de Kant. Dilthey reaccionó contra las dos grandes *Weltanschauung* de la época: el idealismo hegeliano y el positivismo de Comte y seguidores, sin olvidar mantener un tercer frente contra el irracionalismo de Nietzsche.

En estricto sentido de la palabra, sin connotaciones políticas, los tres pensadores que aquí presentamos son unos reaccionarios. Reaccionan frente al imperialismo. Hijos de naciones (en el sentido viquiano o herderiano y no en la concepción de Estado-nación del siglo XIX) vapuleadas por las guerras, rezagadas económica y tecnológicamente respecto a Francia o a Inglaterra o los Países Bajos que se encargan de la consolidación europea como

la modernidad del mundo. Nápoles o Prusia quedan bastante lejos de la modernidad europea.

Alteridad y tensión con el pensamiento dominante pero nunca ruptura. Es una diferencia en la teoría del conocimiento y en los discursos filosóficos y de teoría de la historia en la modernidad. Es una tensión que se da en el seno mismo europeo para mostrarnos que este gran proyecto, la construcción de la modernidad que es en mucho el de la construcción de Europa y/u Occidente, tiene graves y profundos disensos, diferencias, aunque –al menos en los autores a los que pasamos revista- no un antagonismo o un rompimiento total. Es la construcción de otra teoría del conocimiento, de otra filosofía, de otra estética, de otra historiografía, de otra Historia, de otra(s) modernidad(es). Es el botón de muestra de las tensiones del Imperio, de Europa, de la modernidad.

Estas tensiones y disensos en la construcción de la modernidad son de distintos órdenes: estéticos, filosóficos, historiográficos, etc. Sin duda, uno de los primeros grandes movimientos de enfrentamiento es el *Sturm und Drang*, la revuelta romántica frente al canon dominante en términos estéticos, pero que va mucho más allá de esto como lo ha señalado Isaiah Berlin.¹

Por otra parte, probablemente el choque más frontal en el discurso filosófico y el disenso más grande con el proyecto moderno de la filosofía sea el que llevó a cabo Friedrich Nietzsche en el siglo XIX. Muy interesante resulta el enfrentamiento que tiene con sus contemporáneos, sobre todo con el concepto de cultura moderna. El conflicto que sostiene Nietzsche frente a la modernidad es de tipo filosófico y basado en la irracionalidad

¹ “La rebelión del *Sturm und Drang* no sólo iba dirigida contra el formalismo decadente y la pedantería del neoclasicismo frío, iba mucho más allá, pues negaba la realidad de verdades universales, las formas eternas del conocimiento y la creación” Isaiah Berlin, *El fuste torcido de la humanidad*. Edición de Henry Hardy. Traducción de José Manuel Álvarez Flórez y prólogo de Salvador Giner. Barcelona, Península, 1992[1959]: 201.

del ser humano, que ha tenido una gran resonancia en el desencanto del siglo pasado, no sólo en filósofos sino en amplios sectores de la sociedad.

No hay modernidad, sino modernidades y el disenso se da de igual manera en lo social y en lo político como en lo estético, en lo filosófico y en lo historiográfico; en la racional y en lo irracional. La discordia en la estética del romanticismo o en la expresión de la filosofía nietzscheana contra los valores “modernos” es clara y por demás interesante, pero ellas no atañen a esta tesis que pretende enfocarse en las diferencias en la teoría del conocimiento de tipo racional (las propuestas del romanticismo y las de la filosofía de Nietzsche son más de tipo irracional por las que tenemos que dejarlas de lado) y de carácter historiográfico (mientras que los casos mencionados son más de carácter estético y filosófico).

II

Cuando decidía cual podía ser mi tema de tesis prácticamente no había vacilación en mis intereses: reivindicar la investigación histórica y rescatar su conocimiento en los marcos de una sociedad post-industrial, dominada por la técnica y el consumo de mercancías en donde la construcción de narrativas y discursos como los de necesidad, bienestar y moda son la justificación teórica del consumismo. La modernización se convierte en el último aval de una sociedad avasallada por el consumo y con serias deficiencias éticas. La “modernización” de la “industria” fabril, musical o cinematográfica; el diseño de modas o las modas en el diseño de interiores; la alta cocina o la alta costura; incluso la “modernización” política que justifica guerras, hambre y muertos en aras de la democracia, de la posibilidad de elegir mandatarios... y claro, de la posibilidad de elegir los productos

de consumo. Todo forma parte de una misma narrativa: el *telos* de la modernidad occidental.

Se tiene plenamente identificado al Occidente con lo que es moderno; Estados Unidos y Europa son el Occidente y lo moderno. La modernidad nace en Europa porque es un proyecto, una narrativa de la construcción del ser europeo y que abarca todo: la política, la filosofía, la ciencia, la historia. El “ser moderno” se convirtió en el *telos* en la historia de individuos y naciones, se convirtió en la medida del Hombre mismo. Pero la crítica histórica nos recuerda que esto que no siempre fue así, que la mayoría de las cosas tienen un porqué y un cómo y –muchas veces lo más importante- un para qué.

El ser de la modernidad, es una abstracción teórica que en sí nada nos dice, por lo que para poder definirlo plenamente hay que precisar cuales son los productos de la modernidad, algunas de las cosas que cualquier individuo identificaría como típicamente modernas. Algunas de estas serían, probablemente, la democracia en lo político, el libre comercio en lo económico, la ciencia en lo cognoscitivo.²

La Historia -con mayúscula entendida como disciplina- que se consolidó como campo de trabajo cognoscitivo válido tan sólo hasta el siglo XIX, se enfrentó muchas y repetidas veces no a la ciencia, sino al método científico como el tipo ideal, casi exclusivo, autorizado para proveernos de un conocimiento “verdadero”. Es una batalla que a lo largo de la historia de la época moderna han tenido que librar los humanistas. Aún antes de la búsqueda de su conocimiento se ha tenido que justificar y validar esta búsqueda.

² Incluso Stephen Toulmin, en su *Cosmopolis* identifica a la modernidad con su espectro cognoscitivo, ejemplificado éste por el método científico, por lo que serían las obras de Galileo y Descartes en los terrenos de la astronomía y la epistemología, voceras del método científico, las que marcan el inicio de la modernidad, por lo que Toulmin fecha el inicio de la modernidad en la década de 1630, cuando aparecen el *Diálogo sobre los dos principales sistemas del mundo* y el *Discurso del método*. Stephen Toulmin, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago, University of Chicago Press, 1992[1990].

El historicismo ha sido un verdadero titán que ha participado en la batalla de las humanidades y su método comprensivo-empático frente a las ciencias naturales y su método científico-experimental; las *Naturwissenschaften* por un lado y las *Geisteswissenschaften* por el otro. Como lo expresó Dilthey “lo que había tenido éxito en las ciencias de la naturaleza, el establecimiento de un sistema conceptual de validez universal, sería tarea imposible en las ciencias del espíritu. Se imponía la naturaleza diferente del objeto de cada uno de los dos campos científicos. [...] La gran época de las ciencias del espíritu ha impuesto, en lucha con el sistema conceptual del siglo XVIII, el carácter histórico de las ciencias de la economía, del derecho, de la religión y del arte. [...] Así surgió una nueva visión de la historia.”³

La presente tesis tiene como único propósito exponer parte del historicismo, de su historiografía y su teoría de la historia, y de las diferencias que mantiene tanto en el método con las *Naturwissenschaften* como con las corrientes de pensamiento que sustentaron su teoría y su historiografía teniendo como paradigma a éstas, como son los casos de la Ilustración, el idealismo filosófico y el positivismo. Es por tanto un trabajo que pretende tocar tanto algunos puntos de historiografía como de teoría de la historia, e incluso, aunque a vuelo de pájaro, un poco de teoría del conocimiento.⁴

³ Wilhelm Dilthey, “Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu” en *El mundo histórico*. Traducción de Eugenio Ímaz. México, Fondo de Cultura Económica, 1944 [1905-1910]: 118.

⁴ Cito: “la noción de epistemología histórica (*Erkenntnistheorie*) o teoría del conocimiento se desarrolla en Alemania durante la primera mitad del siglo XIX en el marco del regreso de la filosofía de Kant frente al empuje del hegelianismo.” Guillermo Zermeño, *La cultura moderna de la historia: una aproximación teórica e historiográfica*. México, El Colegio de México, 2002: 80.

III

Como lo he expresado en el párrafo anterior, esta tesis inquiere sobre las relaciones de la historia y la Historia con la historiografía y la teoría de la historia. ¿Por qué realizar un trabajo que pretende oscilar entre la historiografía y su teoría? ¿Por qué no un trabajo de tipo monográfico? ¿Por qué no escribir sobre Roma o la revolución francesa o quizá la historia de los peluqueros en el sexenio cardenista? ¿Por qué apartarse de la historia para pensar sobre la historia? ¿Por qué reflexionar sobre la historia en vez de hacerla o escribirla? Por la importancia de la teoría para la práctica.

Cuando empecé a trabajar de manera un poco más constante esta temática no tenía asegurado el puerto de llegada. Era incierto lo que podía y que de hecho me encontré en el camino. Esto dificultaba un poco la explicación del trabajo a quien me preguntaba sobre él. El cuestionamiento era para conocer cual había sido el periodo histórico elegido por mí: revolución, independencia, colonia, historia medieval o quizá antigua. Nada de eso. Solía contestar de manera balbuceante con una frase que ni a mí me convencía: “algo sobre filosofía de la historia, algo un poco más teórico”, la respuesta más común era “ah”. Desencanto. Nada que pudiera implicar a Zapata, Morelos, Carlomagno o Julio César. Nada que refiriera en el título la historia económica o política de un tiempo y un lugar preciso. Nada de historia en suma.

El desencanto no se quedaba en aquel tío que admiraba las hazañas de Alejandro Magno y que le hubiera gustado escuchar lo exótico de aquellas batallas entre los persas y los demás grupos del Asia oriental. El desencanto, que se tradujo la más de las veces en desinterés, era de los propios historiadores. A la mayoría no les interesaba nada que pudiera ver con teoría o con cosas de filosofía, parecen ser lugares espurios para el historiador de

cepa. Lucien Febvre decía que filosofar en boca de un historiador es el pecado capital, mientras que Raymond Aron comentó de manera irónica que la bibliografía de los historiadores suele dividirse en los que leen a los filósofos y los que no. El notorio desencuentro de todo esto se debe a que la teoría de la historia puede ser una línea peligrosa entre Filosofía e Historia, o en nuestros días entre Literatura (lingüística y teoría literaria incluidas) e Historia.

El aparato teórico de los historiadores, tanto del conocimiento en general como el de la historia en particular, suele estar bajo la sombra del desinterés y la ignorancia. ¿Cuáles son los significados en la historia, en su escritura y en la reflexión en torno a ellas? “No nos pregunten a nosotros, ahí está tal documento, allá tal hecho” contestan los historiadores explícitamente positivistas o datistas e implícitamente una gran mayoría.

Es cierto, las grandes filosofías de la historia, sobre todo las del siglo XIX (Hegel y Marx en primerísimo lugar) contagiaron de teleología a los relatos históricos y la historia se contó basada en una prognosis, en una prospectiva que intentaba que el presente comenzara a explicar el pasado con base en él y a un futuro hipotético, se le otorgaba a la historia un sentido específico debido a sus “leyes” que quedaban a descubierto. Sí, los grandes filósofos de la historia contaminaron con pretensiones teleológicas y metafísicas muchos de los relatos de los historiadores, pero ésta debe de ser una razón más para que los historiadores nos preocupemos por la teoría de nuestra disciplina, por la importancia de escribir la historia (historiografía) y preguntarnos cómo lo hacemos y no el motivo para desentendernos de ella. Para cualquiera que realice una actividad intelectual o científica debería ser imprescindible reflexionar en torno a ella, “en historia como en todo lo demás, una práctica sin teoría cae necesariamente, tarde o temprano, en el dogmatismo de ‘valores eternos’ o en la apología de un ‘intemporal’ [...] pero sólo se puede recibir la teoría que

trae consigo una práctica, a saber: la teoría que, por una parte, da apertura a la práctica en el espacio de una sociedad, y por otra, organiza los procedimientos propios de una disciplina.”⁵

La teoría de la historia, como lo ha descrito Reinhart Koselleck, no se pregunta por las historias mismas, por la historia *per se*, sino por las condiciones de posibilidad en el conocimiento de las historias, “inquire aquellas pretensiones, fundadas teóricamente, que deben hacer inteligible por qué acontecen historias, cómo pueden cumplimentarse y asimismo cómo y por qué se les debe estudiar, representar o narrar.”⁶ En otro lugar Koselleck puntualiza de manera muy interesante que las “condiciones –los motivos por los que algo pudo suceder así y no de otro modo- hay que definir las en primer lugar teóricamente, metahistóricamente, para utilizarlas después en la práctica, pero pertenecen a la historia real del mismo modo que las sorpresas únicas desde las que se despliegan las historias concretas.”⁷ Como decía R. Aron, la teoría precede a la historia.⁸

Y esto fue lo que hizo el historicismo, plantearse de que naturaleza es el conocimiento de la historia y cómo lo obtenemos. Después de los grandes avances que había tenido la ciencia y su método científico-experimental, la figura del historiador se había reducido a la de un simple cuenta cuentos. Vico fue uno de los primeros humanistas en objetar el método de conocimiento que había propuesto el cartesianismo como el idóneo

⁵ Michel de Certeau, *La escritura de la historia*. Traducción de Jorge López. México, Universidad Iberoamericana, 1993[1978]: 68.

⁶ Reinhart Koselleck, “Histórica y hermenéutica” en Reinhart Koselleck/Hans Georg Gadamer, *Historia y hermenéutica*. Traducción de Faustino Oncina, introducción de José Luis Villacañas y Faustino Oncina. Barcelona, Paidós/Instituto de Ciencias de la Educación, 1997[1987]: 70.

⁷ Reinhart Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Introducción de Elías Palti. Traducción de Daniel Innerarity. Barcelona, Paidós/Instituto de Ciencias de la Educación, 2001[2000]: 81.

⁸ Raymond Aron, *Introducción a la filosofía de la historia*. Traducción de Ángela H. de Gaos. Buenos Aires, Losada, 1946: 137. En general este libro y el de Adam Schaff *Historia y verdad* nos ofrecen un par de muy interesantes y accesibles reflexiones en torno a la relación entre teoría del conocimiento y teoría de la historia: Adam Schaff, *Historia y verdad. Ensayo sobre la objetividad del conocimiento histórico*. Traducción de Ignasi Vidal Sanfeliu. México, Grijalbo, 1974.

para cualquier disciplina con pretensión de lograr certeza en sus resultados cognoscitivos, considerando a la historia como fuente de conocimiento real y asequible al hombre, en especial a la historia del lenguaje, camino que prosiguió de manera audaz medio siglo después Herder.

El concepto de epistemología moderna surgido de las verdades matemáticas y aritméticas y sus aplicaciones en la física creó la quimera en la cual todo conocimiento que aspirara a ser verdadero debería ser como la naciente ciencia moderna. Pero ese no era el único frente de batalla para la historia. También estaba el concepto de lo que el ilustrado Voltaire llamó en 1756 “Filosofía de la historia” y que no era otra cosa que la utilización de la historia de manera ideológica para profetizar hechos que no se encontraban en el pasado sino el futuro, así fue desde Voltaire y los ilustrados en el XVIII hasta Hegel y Marx en el XIX. La filosofía de la historia liberó el comienzo de la modernidad de su propio pasado. La Ilustración y la Edad Moderna nada le debían a un pasado que, dijeron, había sido de oscuridad y de tinieblas, a una etapa que sólo había existido en la historia como periodo de transición, por lo que rompían sus lazos con la Edad Media.

El historicismo es una reacción contra esa manera de concebir el mundo por parte de la Ilustración, de la filosofía de la historia e incluso del positivismo del siglo XIX.⁹ Es la misma problemática y la misma preocupación –cierto que con propuestas diferentes- a la que en la segunda mitad del siglo XX ha expresado entre otras la llamada Escuela de Frankfurt.

⁹ Es la reacción contra las mismas figuras que lleva a cabo Nietzsche. La gran diferencia es que Nietzsche y su método genealógico buscan derribar del trono al progreso de la razón, encumbrando los caracteres irracionales del ser humano. En cambio el historicismo nunca deja de creer en la razón y en las verdades que provee el conocimiento, pero intenta crear un equilibrio con las partes afectivas y volitivas del hombre. A la razón le pondera sus elementos irracionales.

IV

Para facilitar la lectura del presente trabajo definiré algunos de los conceptos y de su grafía utilizados a lo largo de esta redacción. Como a veces se da por sentado cuestiones que suelen prestarse a confusión empezaré por los de historia, Historia e historiografía. La historia escrita con minúscula la referiré a los acontecimientos, a los hechos que ocurren en el tiempo, son los *res gestae*, mientras que uso Historia escrita con mayúscula para referirme simple y llanamente a la disciplina de trabajo o de estudio, por ejemplo, el presente trabajo es mi tesis de Historia. Además de esto, en una literatura abundante Historia con mayúscula se refiere a lo que se escribe de la historia. Aunque este caso es común presenta un detrimento considerable: sólo puede ser manejada en los casos que implican la escritura de la palabra, lo que representa una enorme desventaja fonética por lo que no se puede recurrir a esta opción en los casos de una conferencia, o en una cátedra común. Por este motivo he preferido esgrimir el concepto de historiografía que es literalmente la escritura de la historia, lo que en latín se denomina como *historia rerum gestarum* y que sirve tanto para los casos escritos como los hablados. La historiografía, como escritura de la historia, también puede significar la narrativa de la historia y la reflexión de la escritura de la historia. Pero al ser la reflexión una acción independiente de la escritura y en muchos casos derivada de la escritura y de las narrativas de la historia, convirtiéndose en una especie de metahistoria, las he englobado a ambas en el reglón de

teoría de la historia, que a su vez difiere sustancialmente del de filosofía de la historia, como explicaré con un poco de mayor detalle más adelante.¹⁰

Por otra parte, el primer capítulo de esta tesis pretende dar cuenta de uno de los términos que le da nombre: el de historicismo. Es un término polisémico como es el caso de todos los conceptos, pero que en éste en particular incluye una polémica, al ser definido no sólo de manera polívoca sino que una de sus definiciones, no sólo es diferente sino incluso antagónica con los preceptos fundamentales para su ilustración. Si a esto le agregamos que la polémica definición la da uno de los filósofos más populares del siglo pasado y que es la pauta para una gran parte de la literatura que sobre el historicismo se halla en inglés, es decir la que por su idioma es la más accesible del mundo académico, nos encontramos en una situación que no favorece en nada a la unicidad del término. La historia conceptual del historicismo por su temática daría lugar por su importancia a un trabajo monográfico completo para poder entrar de lleno en los detalles, sin embargo, yo solamente doy cuenta de la polémica y aclaro que entenderé yo por dicho concepto cuando lo utilice a lo largo de la tesis.

El segundo apartado intenta abordar de manera sucinta a la modernidad en sus relaciones imprescindibles con la historia. Así la modernidad puede ser vista como periodo histórico y como discurso filosófico, y la interacción de estos dos se traduce en una filosofía de la historia que significa una Historia Universal¹¹ con una teleología específica..

¹⁰ La sola distinción entre historia e historiografía, entre el *res gestae* y la *historia rerum gestarum* plantea una problemática en la teoría del conocimiento y en la teoría de la historia. Para un análisis mayor sobre este tópico se puede ver los trabajos de Reinhart Koselleck, *Historia-historia*. Traducción e introducción de Antonio Gómez Ramos. Madrid, Trotta, 2004; José Gaos, "Notas sobre la historiografía" en *La teoría de la historia en México 1940-1973*, Álvaro Matute compilador. México, Secretaría de Educación Pública, 1974. (Colección SEP-Setentas 126); Evelia Trejo, *¿Definir o delimitar la historiografía?*. En prensa.

¹¹ Cuando hablo de Historia Universal, la pongo a lo largo del texto con mayúscula pero con ello obviamente no me refiero a la disciplina, sino pongo énfasis en la noción que se tiene de Historia como sujeto único en

La historia se encuentra supeditada a la filosofía y a su metafísica, claros ejemplos de ello pueden ser Immanuel Kant, Friedrich Hegel y Karl Marx, no obstante las diferencias entre ellos, todos perciben en la historia una teodicea que transcurre por etapas progresivas de perfeccionamiento del género humano. La Historia Universal se convirtió en una especie de equivalente de la Razón en la historia.

Los capítulos III al V representan a tres de los más significativos autores en la pugna que por su independencia han mantenido las *Geisteswissenschaften* frente al método científico-experimental de las ciencias naturales, y con ello han minado varios cánones de la modernidad como el criterio y la univocidad de la verdad y la teleología en la historia. Giambattista Vico muestra su abierta discrepancia con algunos de los postulados cartesianos y mediante la filología logra establecer a principios del siglo XVIII su razonamiento en el que explica que la historia está hecha por los hombres y por lo tanto es inteligible para ellos, un criterio de verdad distinto al de la epistemología de Descartes y que establece un disenso abierto en la teoría del conocimiento, en la escritura de la historia y en la modernidad misma.¹² Para gente como I. Berlin o Edward Said, Vico es un predecesor directo del historicismo alemán.

El capítulo IV está dedicado a Johann Gottfried Herder, alumno de Kant y amigo de Goethe y de Hamann, padre de conceptos como el de *Volksgeist* y *Einfühlen*, crítico abierto y acendrado de la Ilustración francesa y de sus portavoces como Montesquieu y Voltaire. La reacción contra una ordenación social y cognoscitiva basada en principios racionalistas comenzó con la ruptura de Jean Jacques Rousseau con los *philosophes* y en Prusia,

contraposición a las “historias”. Es como en el caso del término Hombre, que se hace referencia al género humano como sujeto único y no a ningún hombre en particular.

¹² “Esta es la fenomenología de Vico: No hay una auténtica conexión entre su pensamiento y el inteligencia de su época. Lo que constituía para estos el comienzo de la liberación, no era para él otra cosa que el comienzo de la desintegración del tejido social” Isaiah Berlin, *Vico y Herder. Dos estudios en la historia de las ideas*. Editado por Henry Hardy. Traducción de Carmen González del Trejo. Madrid, Cátedra, 2000: 113.

enmarcada en la tradición pietista con Herder y Hamann. Por último, el quinto capítulo de la tesis está dedicado a Wilhelm Dilthey y a la elaboración inconclusa de su crítica de la razón histórica. Dicho capítulo parte de la exposición de la obra de dos personajes que animaron a Dilthey a tratar de establecer una fundamentación teórica para las ciencias del espíritu: la obra de Kant, principalmente la *Crítica de la razón pura*, y los trabajos de filosofía positiva de Auguste Comte. Dichas exposiciones no buscan ser exhaustivas ya que sólo procuran enmarcar las relaciones con los propósitos de Dilthey y su obra. La gran ascendencia de Kant en teoría del conocimiento e incluso en teoría de la historia con el influjo que ejerció en personajes como Windelband o Rickert¹³ escapa al presente trabajo, es el mismo caso con Comte y, por ejemplo, el Círculo de Viena.

La tesis busca reflejar que las discrepancias existentes en teoría del conocimiento y en su método, así como en la teoría de la historia y su metodología, propician una historiografía completamente distinta tanto en sus propósitos como en los alcances. Reflejan distintas *Weltanschauungen* que traspasan los terrenos de la filosofía y la historia o de la epistemología, para alcanzar los de política y los de la ética. Es la polémica que hoy se traduce en una sociedad de la verdad contra una sociedad de uso.

V

Soy consciente que camino una vereda ya muchas veces transitada por notables pensadores y no pocas veces con dificultades y hasta tropiezos, pero ¿acaso no son los temas que

¹³ Álvaro Matute se refiere a Rickert y a Windelband como neokantianos y no como historicistas. Sobre la influencia de Kant en Windelband, Rickert y lo que se ha denominado como la Escuela de Baden ver el capítulo específico que le dedica Georg Iggers, *The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*. New Hampshire, Wesleyan University Press, 1984. También puede verse Stuart Hughes, *Conciencia y sociedad: la reorientación del pensamiento social europeo, 1890-1930*. Traducción de Luis Escobar. Madrid, Aguilar, 1972 [1958].

interesan al hombre abordados repetidamente tanto en la historia como en filosofía, en las artes plásticas como en la literatura, e incluso en las ciencias duras? El presente trabajo no pretende ser el postrer comentario de una polémica de cientos de años, sino reflexionar sobre la tarea del historiador, dimensionar y recordar –eterna tarea nuestra- los alcances y los límites de las aportaciones de nuestro conocimiento para el hombre y su sociedad, una sociedad que parece ignorar a los humanistas guiada por el señorío de la técnica.

CAPÍTULO I

¿QUÉ ES *HISTORICISMO*?

Un trabajo que versa sobre el historicismo debe empezar por definir lo que engloba o lo que se entiende por dicho concepto. Lo anterior no deja de tener su dificultad ya que el historicismo no es un concepto que haya aglutinado de manera unánime determinados significados que nos remitan a éste cuando viene a nosotros la palabra. Este aprieto que se presenta en casi todos los “ismos” (capitalismo, socialismo, liberalismo, estatismo, idealismo, positivismo, cubismo, o cualquier otro) representa una problemática diferente, o al menos que yo no aprecio de manera contundente en los demás. El historicismo ha sido definido de muchas maneras y se ha catalogado dentro de él a autores no solamente disímiles, sino hasta contradictorios. Se les ha definido en algún momento o por algunas de sus tesis como historicistas a los autores más diversos: Giambattista Vico, Johann Gottfried Herder, Wilhelm Dilthey, G.W. Friedrich Hegel, Karl Marx, Auguste Comte, Stuart Mill, Platón, Karl Mannheim, Leopold von Ranke, y un largo etcétera.¹

Es claro que existe una historiografía variopinta sobre el concepto y sobre los autores que podrían personificarlo. Pero, ¿qué es lo que representa al historicismo? ¿con qué se encuentra comprometido? y por lo tanto ¿quiénes serían “verdaderos historicistas”? No es la intención de quien escribe ser un purista, juez o inquisidor y decidir quién sí y

¹ Algunos comentarios al respecto pueden verse en Georg Iggers, *The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*. New Hampshire, Wesleyan University Press, 1984. David Sills (dir.), *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Madrid Aguilar, 1979. Burns Robert y Hugh Rayment-Pickard, *Philosophies of History. From Enlightenment to Postmodernity*. Oxford, Blackwell, 2000.

quién no es un verdadero historicista². Sin embargo me parece que es importante dejar en claro qué es lo que entiendo por historicismo y porqué el debate de esto es un punto esencial en esta tesis que tiene por objetivo, como lo he mencionado en la introducción, inquirir no sólo por la problemática de la historia o de la historiografía, sino también de hacerlo por la parte teórica de la historia y la historiografía, preguntar por cómo escribimos los historiadores, cuáles son algunos de nuestros métodos u objetivos, a dónde queremos llegar con nuestras investigaciones, mostrar qué punto o a quiénes. Cómo se escribe/produce la historiografía y cómo se produce/escribe, por tanto, la historia. En pocas palabras cómo es el conocimiento de los historiadores y de la historia.

Dicho lo anterior, no es de interés prioritario para este trabajo el desmenuzar la historiografía sobre el tema, hacerlo no sólo nos llevaría lejos del centro de la problemática que pretende plantear, también sería redundante de lo ya realizado en otros lugares. Para tal propósito basta con remitirnos a la primera parte del estudio introductorio que realiza Álvaro Matute en *El historicismo en México*. Ahí el autor deja en claro que de ninguna manera se puede hablar de “historicismo” sino de “historicismos” y reseña las obras y autores más significativos de esta “corriente” (si es que podemos llamarla así) y de los que sin pertenecer a ella han escrito sobre el tópico.³

La revisión por tanto no pretende ser exhaustiva en el terreno historiográfico, pero sí procura dar cuenta de la discordia existente en dicha literatura sobre el historicismo, específicamente en los terrenos de la metodología y la epistemología, sus objetivos y la

² Una polémica así fue sostenida por Karl Mannheim. Ver Karl Mannheim, “Historicism” en *Essays of the Sociology of Knowledge*. Londres, Routledge and Kegan, 1952: 84-133.

³ Aquí se presentan las características principales de los trabajos de gente como Friedrich Meinecke, Ernst Troeltsch, Karl Popper, Benedetto Croce, Georg Iggers, Manuel Cruz, Pietro Rossi, Robert M. Burns y Hugh Rayment Pickard, Luis Aguilar Villanueva, además de los populares diccionarios filosóficos de Nicola Abbagnano o el de José Ferrater Mora, entre otros trabajos historiográficos. Álvaro Matute (comp.). *El historicismo en México. Historia y antología*. Estudio introductorio y selección de Álvaro Matute. México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, 2002.

validez de sus resultados, así como el aporte concreto del historicismo a la historiografía y a la historia misma. Esta querrela no es –debemos resaltar y recordar este punto– una mera cuestión de precisión o de matices, lo es de fondo ya que va desde las bases, desde el método que utiliza, atravesando por completo el cuerpo de conocimientos que constituye a partir del método, y yendo hasta la última de sus consecuencias que están implicadas no sólo en la historiografía y en la misma historia, sino también en los terrenos ideológicos, sociales y hasta políticos.

Pero vayamos por partes. Georg Iggers sitúa la aparición del término por vez primera en algunos notas filológicas de Friedrich Schlegel de 1797 vinculándolo con Winckelman y una “nueva época” en la filosofía. En al año siguiente Novalis utiliza el término para enlistar lo mismo métodos de Kant y Fichte que relacionados a las matemáticas, la química y las artes, por lo que el significado no es para nada preciso.⁴ Según comenta Friedrich Meinecke en *El historicismo y su génesis* (1936) la primera vez que aparece empleado el término “en su justo sentido” es en el libro de Karl Werner *Giambattista Vico als Philosoph und Gelehrter* publicado en 1879 en el que se habla de historicismo filosófico. Posteriormente, aparece “pero ya no en sentido adecuado” en un libro de K. Menger titulado “*Los errores del historicismo en la economía nacional alemana*” (*Die Irrtümer des Historismus in der deutschen Nationalökonomie*) de 1884, en el cual “Menger identifica esos errores con la exagerada valoración de la historia”.⁵ Pero la palabra no se utiliza como concepto, para caracterizar una corriente de pensamiento hasta la publicación de *Los problemas del historicismo* de Ernst Troeltsch en 1922 y del propio

⁴Georg Iggers, “Historicism: The History and the Meaning of the Term” en *Journal of History of the Ideas* Vol. 56 No.1, (1995): 129-152.

⁵ Friedrich Meinecke, *El historicismo y su génesis*. Traducción de José Mingarro y San Martín y Tomás Muñoz Molina. México, Fondo de Cultura Económica, 1943. 1ª reimpresión 1982: 11. [*Die Entstehung des Historismus*, 1936]

libro de Meinecke que vio la luz en 1936. “Ante todo, son los primeros en llamar *Historismus*, ‘historicismo’, al movimiento historiográfico alemán del siglo XIX”,⁶ afirma Jacques Le Goff. Aunque en realidad para Meinecke el historicismo se haya caracterizado “por el gran movimiento alemán que va desde Leibniz a la muerte de Goethe.”⁷ A pesar de la imprecisión cronológica de Le Goff, el origen genealógico no parece ser objeto de polémica.

Entre las muchas divisiones que hay para el historicismo, por ser la que está más enfocada en la dirección de este trabajo, tomaremos la categoría de “historicismo epistemológico” que se encuentra en el *Diccionario de filosofía* bajo la dirección de José Ferrater Mora.⁸ Esta categoría de *historicismo epistemológico* no es solamente la que más interesa a nuestro escrito, es de hecho el origen de la polémica, la poca claridad y la confusión que suele girar alrededor del concepto. Conviene analizar en esta categoría a la luz de la metodología, de sus aportes epistemológicos y de sus alcances ideológicos, políticos y sociales, dos líneas que no sólo se bifurcan, sino que incluso se contraponen y una excluye a la otra. Estas dos líneas o tendencias las designaré, solamente a manera de diferenciación entre cada una, como “historicismo de escuela alemana” e “historicismo de escuela anglosajona”.

Comenzaré con el “historicismo de escuela alemana”. Meinecke, el primero en asociar la palabra con el concepto de un movimiento intelectual con rasgos comunes y específicos, califica al movimiento historicista como “la prosecución de una tendencia

⁶ Jacques Le Goff, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*. Traducción de Marta Vasallo. Barcelona, Paidós, 1991: 91. Cabe añadir aquí que para Le Goff, es Ranke la principal figura del historicismo.

⁷ Meinecke, *Op.cit.*: 12.

⁸ José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*. Nueva edición revisada, aumentada y actualizada por el profesor Joseph-Maria Terricabras, supervisión de la profesora Priscilla Cohn Ferrater Mora. Barcelona, 1994. 3ª reimpresión 2004. Además de esta categoría Ferrater Mora distingue otras tres categorías: “historicismo antropológico”, “historicismo cosmológico (evolucionista), e “historicismo ontológico”.

general en los pueblos de Occidente, cuya corona ciñó las sienes del espíritu alemán. Con su culminación éste ha llevado a cabo la segunda de sus grandes aportaciones después de la Reforma.”⁹ Para él, el historicismo tiene como precursor en Alemania a Leibniz, y su génesis se compone de la tríada de Justus Möser, Herder y Goethe. Para muchos de los que han escrito sobre el tema la consolidación teórica del historicismo es representada por Dilthey, mientras que Ranke es para tantos otros el pensamiento historicista encarnado. Aquí hay que añadir a personajes como Gustav Droysen o alguno más. Cabe mencionar que figuras como Hegel o Marx a pesar de ser alemanes, y de ser mencionados en algún lugar como historicistas, no han sido asociados o asimilados a la que aquí denominamos como escuela historicista alemana.¹⁰

El historicismo de escuela alemana es el historicismo que mayor tradición tiene en México, y es el que nos viene a la mente a la (inmensa) mayoría de los estudiantes de Historia de este país. El relato es ya clásico: José Ortega y Gasset que había tenido dos estancias en Marburgo en 1906-1907 y posteriormente en 1911-1912, se nutre de la filosofía alemana que deja una huella indeleble en sus escritos y en su manera de pensar la filosofía y la historia¹¹. A su regreso a España, Ortega será el filósofo más influyente en la siguiente generación, la de Manuel García Morente, José Gaos, Eugenio Ímaz, José Roura-Parella, etcétera. Es obvio que no todos siguieron una línea fiel trazada por Ortega; no eran simples epígonos del orteguismo. Todos tenían inquietudes propias, estilos diferentes y propuestas divergentes. Aún así todos estaban imbuidos por la filosofía alemana y la preocupación de pensar y repensar la forma de hacer Historia. Estos destacados alumnos de

⁹ Meinecke, *Op.cit.*: 12.

¹⁰ Ver Karl Popper, *La miseria del historicismo*. Traducción de Pedro Schwartz. Madrid, Alianza Editorial, 2002.

¹¹ Ver José Ortega y Gasset, *La historia como sistema*, Madrid, Revista de Occidente, 1970.

Ortega vinieron a parar a México debido al exilio que sufrieron después del estallido de la Guerra Civil española.¹² Este historicismo fue el que se dio a conocer en México por los transterrados¹³ y echó raíces en historiadores mexicanos que volvieron sobre estas influencias y problemáticas, como lo son los casos de Edmundo O’Gorman, Justino Fernández, Eduardo Blanquel y Álvaro Matute. Esta influencia de Ortega, de la cual él era consciente como lo muestra en su *Prólogo para alemanes*, llegó también a Argentina, donde estuvo en un par de ocasiones. La huella se deja sentir hasta nuestros días, para poner un ejemplo, en algunos de los intereses que muestra la Universidad de Quilmes en sus publicaciones y en figuras como la del académico Elías Palti.¹⁴

El historicismo de la escuela alemana no sólo es el más representativo en la historiografía española y mexicana, también lo es en la francesa gracias a Raymond Aron. La filosofía francesa estuvo dominada prácticamente todo el siglo pasado por la perspectiva marxista en sus distintas versiones: Louis Althusser, Merleau-Ponty, y sobre todo Jean Paul Sartre. En medio de ellos, con una voz que debió ser muchas veces un remanso entre el bullicio de “la labor del intelectual” y “el compromiso político”, Aron, que vivió en Alemania y se encargó de traducir varias obras de la filosofía alemana al francés, las cuales además sirvieron de puente, como él mismo lo apuntó, entre esa tradición y la filosofía

¹² Sobre la estancia de Ortega y Gasset en Alemania y el carácter fundamental que tuvo esta inmersión en el desarrollo de su filosofía, ver el capítulo VI de Francisco Gil Villegas, *Los profetas y el mesías: Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad, 1900-1929*. México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México, 1996. Para el tema de los transterrados y su influencia en México ver la segunda parte del trabajo citado de Álvaro Matute.

¹³ Patrick Romanell, *La formación de la mentalidad mexicana: panorama actual de la filosofía en México, 1910-1950*. Traducción de Edmundo O’Gorman y presentación de José Gaos. México, El Colegio de México, 1954: 185-211.

¹⁴ Para una lectura completa de la influencia de Ortega en el mundo de habla hispana puede verse: Tzvi Medin, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

inglesa, declara sobre sí mismo que “provengo de la tradición del historicismo alemán”.¹⁵

Por otro lado, Jacques Le Goff a pesar de las reticencias que muestra hacia el historicismo, siempre que se refiere a éste tiene en mente la escuela alemana.

En Italia existe un enorme referente de lo que conocemos como la escuela alemana: Vico. Como vimos es junto a su nombre donde aparece por primera vez la palabra historicismo planteada por el alemán K. Werner. También se le presenta en el libro de Meinecke como uno de los precursores del movimiento del historicismo alemán del XVIII. Su nombre aparece asociado con el de Herder (debido a las temáticas) y con el de Dilthey (debido a sus coincidencias epistemológicas). Después de Vico, es sin duda Benedetto Croce quien rescata muchas de las ideas historicistas alemanas del XIX, aunque al final de sus días se vuelve más radical en algunas de sus propuestas y se aleja de aquellas. “Croce se alejó más y más de su base del pensamiento histórico alemán; fue desdeñando progresivamente el principio fundamental de que el pasado había que entenderlo en sus propios términos. En lugar de ello puso las abstracciones de razón y libertad.”¹⁶

A pesar de que he establecido en la nomenclatura la separación entre las escuelas alemanas y anglosajona, es Isaiah Berlin, un judío-ruso exiliado en Inglaterra, un claro expositor y simpatizante de la escuela alemana; así es como se muestra en distintos estudios sobre Vico, Herder, y la diferencia entre las *Naturwissenschaften* y las *Geisteswissenschaften*¹⁷. Además Berlin rescata en sus estudios la figura de otro inglés Shaftesbury, él mismo que Meinecke consideró como uno de los precursores –al lado de

¹⁵ Raymond Aron, *Lecciones sobre la Historia. Cursos del Collège de France*. Traducción de Sergio René Madero Báez, texto establecido, presentado y anotado por Sylvie Mesure, prólogo de Soledad Loaeza. México, Fondo de Cultura Económica, 1996: 35.

¹⁶ Stuart Hughes, *Conciencia y sociedad. La reorientación del pensamiento social europeo 1890-1930*. Traducción de Luis Escobar. Madrid, Aguilar, 1972 [1958]: 166.

¹⁷ Isaiah Berlin, *Vico y Herder. Dos estudios en la historia de las ideas*, editado por Henry Hardy, traducción de Carmen González del Trejo. Cátedra, Madrid, 2000.

Vico y Leibniz- del movimiento historicista y quien, como dato anecdótico, murió en Nápoles, hogar de Vico.

Como vemos, el espectro de la escuela alemana es amplio y abarca no solamente la historiografía de Alemania, sino también España, Francia, México, Argentina e Italia, por citar los más representativos. Claro que aquí conviven distintas categorías y/o derivaciones: vitalismo (Ortega), personalismo (Gaos), historicismo absoluto (Croce), historicismo antropológico (Vico), etc. Varios de ellos ni siquiera se asumen tácitamente como historicistas, algunos hasta muestran una abierta desavenencia con el historicismo, pero todos tienen en común estar identificados con la escuela alemana.

El punto de coincidencia de este historicismo es uno: establecer las diferencias entre el conocimiento y el método de las *Geisteswissenschaften* (ciencias del espíritu, ciencias culturales, humanidades) frente al de las *Naturwissenschaften* (ciencias naturales, ciencias duras, ciencias exactas). Todos estos autores proclaman la independencia de la Historia y piden que no sean medidas sus aportaciones con base en la vara de la Matemática o la Física.

Por otra parte el historicismo de la escuela anglosajona se ha derivado del malentendido que hizo Popper en su crítica que llamó *La miseria del historicismo*. Popper (1902-1994), fue un judío vienés que se exilió en Inglaterra cuatro años antes del comienzo de la Segunda Guerra Mundial y después viajó a Nueva Zelanda donde se estableció por ocho años (1937-1945). Terminada la guerra regresó a Londres para establecerse allí de manera definitiva, con tal prestigio que fue nombrado *sir* en 1965.

La miseria del historicismo, que fue el título que Popper dio a su trabajo en clara alusión a *La miseria de la filosofía* de Marx (la cual, a su vez, había sido nombrada así por el *Sistema de contradicciones económicas o filosofía de la miseria* de Joseph Proudhon),

fue rechazado previamente por una revista filosófica y después apareció en la revista *Economica* en 1944 (en forma de libro no apareció una edición inglesa hasta 1957, después de ediciones en francés e italiano). El panfleto popperiano (no se le puede llamar de distinta forma) es realmente una retahíla de equívocos y suposiciones, que de venir de una figura menos connotada no serían ni motivo de comentario. La tesis fundamental del libro radica en que la creencia en un destino histórico es pura superstición, charlatanería dañina que debe ser erradicada de la filosofía social y política mediante la refutación del pensamiento que alienta tan “persistente y perniciosa influencia”: el historicismo.

¿Qué significa el historicismo de Popper? Dice, “entiendo por ‘historicismo’ un punto de vista que supone que la *predicción histórica* es el fin principal de éstas, y que supone que este fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los ‘ritmos’ o los ‘modelos’, de las ‘leyes’ o las ‘tendencias’ que yacen bajo la evolución de la historia.”¹⁸ El intento de la predicción histórica es el pecado original del historicismo que quiere definir Popper y de su métodos, “eso significa que hemos de rechazar la posibilidad de *historia teórica*; es decir, de una ciencia histórica y social de la misma naturaleza que la *física teórica*. No puede haber una teoría científica del desarrollo histórico que sirva de base para la predicción histórica.”¹⁹

El rechazo de Popper a lo que representaría el historicismo es contundente. Pero sus argumentos dejan mucho que desear. Primero establece que su exposición “no es ciertamente imparcial” y luego nos precisa que “no he dudado en construir argumentos en su favor que, en mi conocimiento, nunca han sido propuestos por los propios historicistas. Espero que de esta forma haya conseguido montar una posición que realmente valga la

¹⁸ Popper, *Op. Cit.*: 17.

¹⁹ *Ibid.*: 12.

pena atacar. En otras palabras, he intentado perfeccionar una teoría que ha sido propuesta a menudo, pero nunca quizá en forma perfectamente desarrollada.”²⁰ Casi no se puede creer lo que este autor dice. Popper está exponiendo que ha elegido un enemigo –el historicismo- pero como él sabe más cual es el fin que persigue su enemigo, entonces, ha dicho y hecho lo que su enemigo todavía no hace y dice, para poder brindarle a su oponente más armas, y por tanto, que sea más interesante la pugna que han de sostener y en la que él, -por supuesto-, ha de salir vencedor.

Las inconsistencias de sus especulaciones no se quedan ahí. Con la mayor arbitrariedad pone en la misma canasta del historicismo a filósofos y sociólogos tan heterogéneos como Platón, Heráclito, Hegel, Marx, Comte, Stuart Mill, Mannheim y hasta al novelista León Tolstoi. Todos repudiados por contribuir en el intento de validar teóricamente el argumento que tiene su contraparte práctica en el nazismo (el Tercer Reich estaba lleno de supersticiones historicistas nos dice Popper). ¿Heráclito y Tolstoi: historicistas y cimentadores de filosofías sociales y políticas como el nazismo, el fascismo o el stalinismo? Vaya conclusión tan intrincada. Pero no sólo eso, Popper que en toda la obra nos recuerda la “miseria del historicismo” y la imposibilidad teórica de una ciencia de la historia no refiere a ningún historiador. Tal vez por eso sea que el libro haya tenido tan buena acogida entre los no historiadores.²¹

Quizá alguien podría argumentar que finalmente lo que Popper entiende por historicismo es algo distinto y ya, nada más; que la cosa no es para desgarrarse las vestiduras ni mucho menos. El mismo Popper afirma en la introducción que “espero evitar discusiones meramente verbales, porque nadie, espero, sentirá la tentación de discutir sobre

²⁰ *Ibid.*: 17.

²¹ El mayor prestigio del libro se encuentra en los filósofos analíticos anglosajones.

si cualquiera de los argumentos aquí examinados pertenecen o no real, propia o esencialmente al historicismo, o lo que la palabra ‘historicismo’ real, propia o esencialmente significa.”²² A Popper le parece inocuo discutir si el vocablo es o no es el apropiado y con ello pretende ponerse a buen resguardo de cierta polémica terminológica que por sí misma –probablemente en esto tenga razón– no tendría mayor relevancia. Más importante que el término utilizado es la batalla que se libra –aquí vuelvo a coincidir con él. ¿Pero contra quien es esa batalla? A primera instancia parece ser contra el marxismo – aunque el nombre de Marx no aparece en el texto más que en contadas ocasiones- vástago de un hegelianismo de izquierda. ¿O es contra el platonismo? ¿Quizá contra el “dirigismo”, del que acusa a Mannheim?²³ ¿Y Heráclito y Tolstoi dónde quedan? Acaso Heráclito, filósofo presocrático, sea un representante del hegelianismo de izquierda y el que esto escribe lo ignoraba. La batalla de Popper parece ser contra, como lo ha dicho Edward Carr²⁴, el cajón de sastre que él mismo se ha encargado de recrear donde pone todas las opiniones que le desagradan. Y más.

Ésta polémica es más que una querrela por el purismo de un concepto o de una simple petulancia con rasgos de erudición, y por eso deben quedar claras las diferencias entre el historicismo de línea alemana y algunas de las cosas que Popper engloba en su propio concepto. Lo que Popper reseña como historicismo, e incluso las propuestas metodológicas y epistemológicas que ofrece como alternativa para salvar a las ciencias sociales de tan “perniciosa influencia” son exactamente los lastres con los que ha establecido sus rechazo y oposición el historicismo de escuela alemana. Las diferencias

²² *Ibid.*: 17.

²³ Mannheim, húngaro y judío al igual que Popper –y Lukács- también conoció lo que es al ocupación, tanto la alemana como la rusa y es claro que conoce la diferencia entre la “planeación social” y el dirigismo.

²⁴ Edward Carr, *¿Qué es la historia?* Traducción de Joaquín Romero Maura. Barcelona, Seix Barral, 1973: 122.

metodológicas, epistemológicas y hasta ideológicas de varios de los postulados – concretamente las intenciones de predicción histórica y holistas-, de lo que Popper consigna como historicismo en Hegel, Marx, Platón, Comte y Stuart Mill, con los de la escuela historicista alemana se encuentran expresados a lo largo de la presente tesis, especialmente en los capítulos III y IV y V, por lo que no los tocaremos en el presente capítulo.

Por otro lado, varios marxistas no encuentran parentesco entre el pensamiento de Marx y el historicismo²⁵. El deslinde más explícito puede ser el del filósofo francés Louis Althusser en un artículo que título *El marxismo no es un historicismo* y que después formaría parte del libro titulado *Para leer El Capital*. Esta crítica viene de que Antonio Gramsci en su libro sobre Benedetto Croce haya postulado que: “se ha olvidado en la expresión corriente [de materialismo histórico] que era preciso poner el acento sobre el segundo término, ‘histórico’, y no sobre el primero que es de origen metafísico. La filosofía de la praxis es el ‘historicismo’ absoluto, la mundanización y la ‘terrenalización absolutas del pensamiento, un humanismo absoluto de la historia.”²⁶ En la interpretación gramsciana del materialismo histórico la teoría tiene que ser real y esto solamente se puede dar en la historia; la filosofía es política y es historia. A la luz de esto, Gramsci desarrolla su teoría de los intelectuales y de las ideologías y el que la filosofía de la praxis será entonces la que en su seno conciba a los educadores de las masas populares, a los creadores de una nueva moral, del tránsito de la contemplación a la acción, de la filosofía a la acción política. “Se puede decir, que en ello consiste el nexo central de la filosofía de la praxis, el punto en que se actualiza y vive históricamente, esto es, socialmente, y no sólo en los cerebros

²⁵ Ver Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*. Traducción e introducción de Martha Harnecker. México, Siglo XXI, 1970.

²⁶ Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Croce*. Buenos Aires, Editorial Lautaro, 1958: 169.

individuales; cesa de ser “arbitraria” y se convierte en necesaria-racional-real.”²⁷ Para Althusser esta interpretación del materialismo histórico por parte de Gramsci, es una confusión entre el materialismo histórico concebido como teoría de la historia y el materialismo dialéctico como la filosofía marxista: “Gramsci da a la expresión ‘materialismo histórico’, que designa únicamente la teoría científica de la historia, un doble sentido: significa para él, al mismo tiempo, el materialismo histórico y la filosofía marxista...[que] son dos disciplinas distintas. [...] Creo que es aquí donde podemos descubrir un nuevo sentido del ‘historicismo’ gramsciano, que esta vez ya no se puede reducir al empleo legítimo de un concepto indicativo, polémico o crítico, sino que es preciso considerar como una interpretación teórica que tiene por objeto el contenido mismo del pensamiento de Marx, y que puede caer entonces bajo nuestras reservas o críticas.”²⁸

La diferencia de esto, según la interpretación estructuralista de Althusser que da como resultado un marxismo objetivado, es que el materialismo histórico de Gramsci se convierte en ideología y no en ciencia de la historia como lo habría concebido Marx, lo que significa una diferencia en la apreciación teórica del marxismo. Dice Althusser, “la caída de la ciencia en la historia sólo es aquí el índice de una caída teórica: aquella que precipita a la teoría de la historia en la historia real; reduce el objeto (teórico) de la ciencia de la historia a la historia real; *confunde, por lo tanto, el objeto de conocimiento con el objeto real.*” La importancia para nosotros de esta distinción es que desde el punto de vista teórico y epistemológico el marxismo estructuralizado de Althusser, que según Aron es el que se

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Louis Althusser, “El marxismo no es un historicismo” en *Para leer El Capital*, Louis Althusser y Étienne Balibar. Traducción de Marta Harnecker. México, Siglo XXI, 1969. 25ª reimpresión 2004: 142.

encuentra más cerca del verdadero pensamiento de Marx²⁹, no contiene principios historicistas ya que Marx sí creía en una verdad científica; como dice Althusser, “el marxismo, desde el punto de vista teórico, no es ni un historicismo, ni un humanismo”. Por esta misma razón teórica es que la interpretación de Althusser se contrapone a las voluntaristas de Georg Lukács y Rosa Luxemburgo o las existencialistas e individualistas de Sartre. Queda claro que desde la perspectiva teórica y epistemológica el marxismo no es un historicismo en el sentido de la tradición historicista alemana.

Ahora, aunque brevemente, veamos cuales son algunas de las propuestas y alternativas popperianas para salvar a las ciencias sociales del historicismo. Aunque a Popper se le suele asociar con el positivismo, el positivismo lógico, y al Círculo de Viena, no pertenece en *strictu sensu* a ninguno de ellos.³⁰ A Popper lo caracteriza el que no distingue diferencias entre los objetos y métodos de conocimiento de las ciencias naturales y las ciencias sociales. Asevera que, “no parece haber ninguna base para la verosímil

²⁹ Hay que destacar que Aron distingue una parte teórica del marxismo que contiene las nociones de devenir histórico, ciencia e ideología –que son las que más nos interesan en este estudio–, en la que Althusser permanece más fiel a Marx: “en este sentido Althusser, hasta cierto punto, retoma la concepción principal de Marx en lo que atañe a las relaciones entre la ideología y la ciencia... Agregaré que la solución althusseriana del problema que plantea la distinción entre ciencia e ideología difiere de la que dieron Lukács o Sartre, y que está en el fondo según mi parecer, con la reserva que acabo de hacer, mucho más cerca del pensamiento del verdadero Marx”. Aron, *Lecciones...*: 100. Aron, quien también era un buen lector de Marx, criticaba por otra parte tanto a Sartre como Althusser por llevar demasiado lejos ciertas interpretaciones del alemán que estuvieron de moda en Francia primero de 1945 a 1960 (Sartre y el marxismo existencialista) y en los sesenta y setenta (Althusser y el marxismo estructuralizado). “En efecto, no se puede ir más lejos en la combinación del existencialismo y del individualismo con el marxismo de lo que ha hecho Sartre, así como no se puede ir más lejos que Althusser en una reinterpretación del marxismo, eliminando el humanismo, el evolucionismo y el historicismo; cada uno de éstos, como cuadra a buenos filósofos franceses, ha ido al extremo de una de las dos interpretaciones posibles”. *Ibid.*: 101. Para analizar con más detalle ver Raymond Aron, *Los marxismos imaginarios de Sartre a Althusser*. Traducción de Martín Sagrera. Caracas Monte Ávila, 1969.

³⁰ En *La miseria del historicismo* Popper critica en más de una ocasión a Comte sobre todo por el burdo manejo que hace de los términos de la física y que se puede prestar a malos entendidos. Por otra parte, a Popper y a Ludwig Wittgenstein (sobre todo al primer Wittgenstein) se les suele asociar con el Círculo de Viena, por las relaciones que ambos mantuvieron con éste y por el hecho indiscutible que fueran vieneses, pero propiamente ninguno de los dos perteneció a dicho Círculo. En adición, el célebre economista Schumpeter quien sí perteneció al Círculo de Viena y que no era para nada marxista, decía que: “todos los que escriben acerca de la sociedad desearían tener el mismo coeficiente de predicciones realizadas que Marx, porcentaje excepcionalmente favorable, aun cuando no excluye un número sustancial de errores.” Citado por Aron, *Lecciones...*: 42.

afirmación historicista de que la variabilidad de las condiciones históricas hace inaplicable el método experimental de los problemas de la sociedad o para la afirmación de que, en este punto, el estudio de la sociedad es fundamentalmente diferente del estudio de la naturaleza”,³¹ para más adelante objetarle a los que creen en las diferencias entre los fenómenos físicos y sociales que “nuestra contestación es que los átomos físicos también cambian con el medio ambiente (por ejemplo, bajo la influencia de campos electromagnéticos, etc.) no en contra de la leyes de la física, sino según ellas. *Además, la importancia de los supuestos cambios en la naturaleza humana es dudosa y muy difícil de evaluar.*”³² Popper no ignora que existen diferencias teóricas entre los métodos de las ciencias naturales y las ciencias sociales, “tales diferencias existen claramente, incluso entre las distintas ciencias naturales, tanto como entre las distintas ciencias sociales. (Compárese, por ejemplo, el análisis de los mercados de libre competencia y el de las lenguas romances.) Pero estoy de acuerdo con Comte y Mill –y con muchos otros, como C. Menger³³– en que los métodos de los dos campos son fundamentalmente los mismos”.³⁴ Ésta es la diferencia principal entre la propuesta metodológica y epistemológica de Popper y las concepciones teóricas de Vico o Dilthey por poner dos ejemplos muy notables. En Popper no hay diferencias en el objeto de estudio y el método de las ciencias naturales o sociales, la física y su método experimental tienen derechos de autor sobre el conocimiento que es válido y no queda más que imitarlo, es lo que él llama la *unidad de método* y lo que destaca de las aportaciones de Comte y Mill a las ciencias sociales. La razón por la cual Popper destaca al método de las ciencias naturales como el que deben seguir las ciencias

³¹ Popper, *O p.cit.*: 112.

³² *Ibid.*: 118. Las cursivas son mías.

³³ El mismo al que se refiere Meinecke que utilizó el término historicismo “pero ya no en sentido adecuado” de su libro *Los errores del historicismo en la economía nacional alemana. Vid infra...* La nota es mía.

³⁴ *Ibid.*: 148.

sociales la manifiesta expresamente: “Tengo razones fundadas para creer que mi interpretación de los métodos de la ciencia no fue por ningún conocimiento del método de las ciencias sociales, porque cuando la desarrollé por primera vez sólo pensaba en las ciencias naturales, y *no sabía casi absolutamente nada sobre las ciencias sociales.*”³⁵ La unidad de método popperiana está basada en la ignorancia que el autor confiesa sobre las ciencias sociales.

Los trabajos de Popper, como ya hemos hecho mención, han tenido poco impacto entre los historiadores pero son del dominio de filósofos del mundo anglosajón y han sido el punto de partida en varios de los trabajos en los que se aborda al historicismo. Tal es el caso, por ejemplo del connotado *The Oxford Dictionary of Philosophy* editado por Simon Blackburn, o el de A.R. Lacey, *A Dictionary of Philosophy*. En estas obras de referencia “se siguen sus ideas [las de Popper] sobre el historicismo, que quedan restringidas a la caracterización en Hegel y Marx, sin abordar críticamente las ideas del vienés, quien utiliza su invención del historicismo para combatir planteamientos totalizantes. Esos diccionarios no toman en cuenta las aportaciones originarias del historicismo.”³⁶

Tal vez los trabajos que haciendo eco de la voz de Popper han tenido una mayor propagación en el ámbito académico sean los de Maurice Mandelbaum, cuya definición del concepto es: “historicismo es la creencia de que se puede conseguir una adecuada comprensión de la naturaleza de cualquier fenómeno y un juicio adecuado de su valor considerando tal fenómeno en términos del lugar que ha ocupado y el papel que ha desempeñado dentro de un proceso de desarrollo”.³⁷ Aunque la definición que da

³⁵ *Ibid.*: 155. Las cursivas son mías

³⁶ Matute, *Op.cit.*: 20.

³⁷ Maurice Mandelbaum, *History, Man and Reason: A Study in Nineteenth-Century Thought*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1971: 42.

Mandelbaum pareciera tener muchas semejanzas con los postulados del historicismo de tradición alemana, él tiene en mente para su análisis a autores como Hegel, Comte y Mill y una herencia que guarda profundas deudas con el pensamiento de la Ilustración y de la filosofía del Progreso, mientras que el historicismo de tradición alemana (Vico, Herder, Dilthey) establece un disenso con todos ellos.

Mandelbaum, refleja profundas deudas desde sus primeros trabajos con la tradición positivista. En su artículo de 1961 titulado *Historical Explanation: the Problem of 'Covering Laws'* calificó de reaccionarios a quienes no aceptan la utilización del modelo deductivo de la ciencia natural dentro de la historia³⁸. Aceptaba la unidad de método popperiana debido a que con ésta la predicción y la transformación resultan posibles, precisamente lo que Popper le criticaba al historicismo.

Las características propias, tanto del historicismo alemán como de los anglosajones en cuanto al método, los límites epistemológicos y los alcances políticos y sociales parecen ser claras. Popper y los historicistas alemanes tienen convergencias y divergencias notables. La coincidencia reside en el rechazo a la predicción histórica y al holismo. La oposición notable es el método que consideran más adecuado para lograr los mayores beneficios gnoseológicos.³⁹

Los trabajos de Popper y de Mandelbaum han sido un referente en los trabajos de lengua inglesa, pero hay uno en el que resalta su presencia, me refiero al trabajo del historiador indio Dipesh Chakrabarty intitulado *Provincializing Europe*. La peculiaridad del trabajo de Chakrabarty radica en que ha tejido todo el hilo argumentativo de la obra

³⁸ Maurice Mandelbaum, "Historical Explanation: The Problem of 'Covering Laws'" en *History and Theory*, Vol. 1, No. 3 (1961): 229-242. El artículo deriva de las tesis de Hempel en las que defiende la unidad del método científico.

³⁹ Este punto lo destaca Frank Ankersmit es su artículo "Historicism: An Attempt at Synthesis" en *History and Theory*, Vol. 34, No. 3 (1995): 143-161.

retomando la definición del historicismo(popperiano) que da Mandelbaum⁴⁰ y con ella ha ido construyendo posibilidades para la historia y la historiografía, como las que han ayudado a forjar los trabajos del historicismo(alemán) de Vico, Herder o Dilthey.

El primer capítulo del libro “La poscolonialidad y el artificio de la historia” es una versión abreviada de un artículo que apareció ocho años antes de la publicación del libro⁴¹, y donde ya se puede apreciar el problema teórico que intentaba examinar Chakrabarty:

Se trata de que en lo que toca al discurso académico de la historia —es decir, la “historia” como un discurso producido en el ámbito institucional de la universidad—, “Europa” sigue siendo el sujeto soberano, teórico, de todas las historias, incluyendo las que llamamos “indias”, “chinas”, “kenianas”, etcétera. Hay una peculiar manera en que todas estas otras historias tienden a volverse variaciones de una narración maestra que podría llamarse la “historia de Europa”. En este sentido, la propia historia india está en una posición de subalternidad; sólo se pueden articular posiciones de sujeto subalternas en nombre de esta historia.

[...] El que Europa funcione como un referente silencioso en el conocimiento histórico mismo se vuelve obvio de una manera sumamente ordinaria. Por lo menos hay dos síntomas cotidianos de la subalternidad de las historias no occidentales, tercermundistas. Los historiadores del Tercer Mundo sienten una necesidad de referirse a las obras de historia europea; los historiadores de Europa no sienten la obligación de corresponder. Se trate de un Edward Thompson, de un Le Roy Ladurie, un George Duby, un Carlo Ginzburg, un Lawrence Stone, un Robert Darnton o una Natalie Davies —para citar sólo algunos nombres al azar de nuestro mundo contemporáneo—, los “grandes” y los oficios del historiador siempre son, por lo menos, culturalmente “europeos”. “Ellos” producen su obra en una relativa ignorancia de las historias no occidentales y esto no parece afectar la calidad de su trabajo. Éste es un gesto, sin embargo, al que “nosotros” no podemos corresponder. Ni siquiera podemos permitirnos una igualdad o simetría de ignorancia a este nivel sin correr el riesgo de parecer “anticuados” o “superados”.

[...] Este problema de ignorancia asimétrica no es simplemente cuestión de “servilismo cultural” (*cultural cringe*)(para decirlo con mi lado australiano) de nuestra parte o de arrogancia cultural de parte del historiador europeo. Estos problemas existen pero pueden ser atendidos de manera relativamente fácil. Tampoco pretendo menospreciar en lo más mínimo los logros de los historiadores que mencioné. Nuestras notas a pie de página aportan copiosos testimonios de las percepciones que hemos derivado de su conocimiento y creatividad. El dominio de “Europa” como sujeto de todas las historias es una parte de una

⁴⁰ Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. New Jersey, Princeton University Press, 2000: 22.

⁴¹ Este artículo apareció traducido en una colección de ensayos: Dipesh Chakrabarty, “La poscolonialidad y el artificio de la historia: ¿Quién habla en nombre de los pasados indios” en *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*. Editado por Surabh Dube. Traducción de Germán Franco. México, El Colegio de México, 1999. En lo que se refiere a este capítulo remitiré al lector a las dos versiones, la del artículo en su versión en español y la del libro inglés.

condición teórica mucho más profunda a cuya sombra se produce el conocimiento histórico en el Tercer Mundo.⁴²

Además de coincidir con él, me parece fundamental la problemática teórica que significa el planteamiento de Chakrabarty sobre la construcción del conocimiento histórico en los países periféricos. Hacia el final del artículo expresa que el reto es el de “provincializar a Europa”, el darse a la tarea de una historia que “todavía no existe”. Explica que el proyecto no debe ser un rechazo simplista e indiscriminado de Europa y de la modernidad ni tampoco debe de ser el de un relativismo cultural. En este artículo ha esbozado lo que marcará el derrotero de sus investigaciones por los siguientes años hasta la publicación de su *Provincializing Europe*.

No es mi intención desmenuzar aquí el contenido del libro, ya que como Chakrabarty lo explica su propósito es el concebir “una historia de la modernidad política en India no escrita como una simple aplicación de los conceptos de capital y nacionalismo disponibles en el marxismo occidental.”⁴³ Ésta es la finalidad y es lo que está de por medio en el interés de “provincializar” Europa para Chakrabarty, por lo que el tema del libro se encuentra fuera del ámbito de influencia para mi trabajo. Sin embargo, para el desarrollo del argumento sobre la necesidad de provincializar Europa —y aquí es donde me encuentro en desacuerdo—, Chakrabarty especifica en la introducción el concepto de historicismo que da Mandelbaum y que ha rescatado del artículo de Ankersmit, identificando al historicismo con una gran parte del marxismo occidental, además de con el “liberalista” Stuart Mill. En el grupo se encuentran catalogados, además de Marx, a Eric Hobsbawm, Althusser y Ernst Bloch como representantes de un marxismo historicista.

⁴² Chakrabarty, *La poscolonialidad...*: 623-626. Y Chakrabarty, *Provincializing...*: 27-29.

⁴³ Chakrabarty, *Provincializing...*: 15.

Las críticas fundamentales de Chakrabarty son a algunas tesis marxistas, sobre todo la homogeneidad del tiempo en la historia, en el mismo tenor en el que a este respecto ya antes había realizado Walter Benjamin en sus *Tesis*⁴⁴. En lo general, también yo suscribo esa crítica. En lo que no puedo estar de acuerdo, a pesar de que parezca un asunto menor, es en el manejo casi indistinto e intercambiable que Chakrabarty hace de los conceptos de “marxismo occidental” e “historicismo”.⁴⁵ Ésta ambigüedad conceptual y teórica sería casi intrascendente sino involucrara lo social y lo político. Chakrabarty da un paso en ese sentido cuando declara que el “Historicismo fomentó la dominación europea del mundo en el siglo diecinueve. Crudamente, uno podría afirmar que fue una importante forma de la ideología del progreso o del “desarrollo” tomada del siglo diecinueve. Historicismo es lo que ha hecho que la modernidad o el capitalismo parezcan no simplemente como globales, sino incluso como algo que llega a ser global *sobre el tiempo*, originándose en un lugar y después esparciéndose hacia fuera. Éste ‘primero en Europa luego en donde sea’, fue una estructura del tiempo histórico global historicista [...] Fue el historicismo el que permitió a Marx decir que “el país más desarrollado industrialmente sólo muestra, al menos desarrollado la imagen de su propio futuro”⁴⁶.”⁴⁷ La crítica a Marx, completamente válida, se convierte en una crítica al historicismo no válida del todo. Más adelante Chakrabarty nos dice que la conciencia historicista es “una recomendación para los colonizados a esperar. Adquirir una conciencia histórica, adquirir el espíritu público que Mill pensó como

⁴⁴ Walter Benjamin, *Illuminations*. Edited and with an introduction of Hannah Arendt. Translated by Harry Zohn. New York, Schocken Books, 1986.

⁴⁵ Por otra parte, si lo hace del “marxismo occidental” con el resto del marxismo, salvando así la posición del grupo de *Estudios Subalternos* que tiene notorias influencias de Gramsci, quien como vimos, es uno de los principales “historicistas” del marxismo.

⁴⁶ “Prefacio a la primera edición” en Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, vol.1, traducido por Ben Fowkes (Harmondsworth, 1990): 91. (Nota del autor).

⁴⁷ Chakrabarty, *Provincializing...*: 7.

absolutamente necesario para el “arte” de la autodeterminación, fue también el aprendizaje del arte de esperar. Esta espera fue la realización del “todavía no” del historicismo.”⁴⁸

El aserto de Chakrabarty en el que responsabiliza al historicismo de contribuir a la dominación colonialista europea es un poco temerario si se refiere a las posiciones de Marx o de varios marxistas occidentales o a las de Stuart Mill. Pero en el caso del historicismo alemán en realidad resulta una afirmación falsa o inaplicable. Los trabajos de Vico, Herder y Dilthey pugnan por entender a cada cultura, pueblo, sociedad en sus propios términos y no en referencia a uno que sirva de parámetro para todos los demás, punto que desarrollaré y que quedará de manifiesto en los capítulos correspondientes de cada autor. Además, y he aquí una cuestión que no debiera ser menor, las sociedades en cuyo ámbito social fueron escritos los trabajos del historicismo alemán eran ellas mismas sociedades periféricas que iban en el cabús del colonialismo y la modernidad europeos. Alemania e Italia no se convirtieron en Estados-nacionales unificados sino hasta la segunda mitad del siglo XIX, teniendo un enorme apego por la economía agrícola y es hasta 1870 cuando Alemania se convierte en potencia industrial solamente por debajo de Inglaterra. A diferencia de los Países Bajos, Inglaterra, España y hasta Francia o Portugal, lo que hoy en día conocemos como Alemania e Italia y que no eran en los siglos del XVI al XVIII más que un amasijo de pequeños reinos y principados, no tenían hasta el siglo XIX grandes propiedades ultramar⁴⁹.

Por otro lado, los cuestionamientos totalmente válidos de Chakrabarty –con los que coincido plenamente- sobre la de idea una historia universal, la Historia con mayúscula de

⁴⁸ *Ibid.*: 8.

⁴⁹ En el caso concreto de Alemania, no es hasta el periodo entre 1870 y 1918 que realmente es un Estado imperialista y colonialista por lo que podemos decir que los gérmenes que dieron origen al historicismo se encuentran fuera de esta etapa. Sin embargo, lo que conocemos como historicismo tardío si se desarrollo de manera paralela a la época imperialista alemana.

Voltaire, Hegel o Marx son propuestas ya concebidas o al menos vislumbradas desde la *Ciencia Nueva*(1744) de Vico o en *Otra filosofía de la historia*(1774) de Herder. De ninguna manera pretendo decir que la obra de Chakrabarty tiene sus raíces en los trabajos del napolitano, pero sí que la ruptura epistémica en la historiografía que representan varios de los estudios poscolonialistas está por lo menos emparentada con la disidencia en la modernidad –aunque nunca ruptura abierta–, o más precisamente en la historiografía de la modernidad que representan los trabajos del historicismo alemán. El libro de Chakrabarty, por lo que persigue, se encuentra en consonancia con los fines de Vico, Herder, Dilthey en lo que a la escritura de la historia se refiere: proponer múltiples historias cada una marcadas por su propio sentido y significado, sin tener que hacer uso de una historia universal que sea la que dote de significado a las historias particulares. Coinciden en la construcción de otras teorías e historiografías para la historia en la modernidad.

Para finalizar este capítulo sobre lo que es el historicismo o lo que entiendo yo por historicismo resumiré algunos de los puntos ya tratados. La principal confusión es entre el historicismo alemán al que yo haré referencia y lo que definido como historicismo anglosajón, que no es más que una serie de malentendidos acuñados por Popper. El desacuerdo epistemológico y metodológico del historicismo alemán que comprende una diferencia entre las *Naturwissenschaften* y las *Geisteswissenschaften* y la unidad de método popperiana es fundamental, ya que las propuestas teóricas y metodológicas constituyen uno de los ejes principales en la disidencia de la historiografía y la modernidad. Si aceptamos que la principal determinación del historicismo debe partir de esta distinción epistemológica, las caracterizaciones generales del historicismo, algunas ya relatadas en este capítulo y otras abordadas en mayor profundidad a lo largo de esta tesis pero todas tocadas de manera explícita, serían –siguiendo a C.M. Rama: “1) La historia humana es

cambio, evolución, devenir perpetuo. 2) No existen verdades, ideas o valores universales y eternos. 3) Cada hecho o proceso histórico tiene una individualización absoluta dada la multiplicidad y variedad de lo humano, aunque admite el uso del método comparativo. 4) No existe una naturaleza humana inmutable. 5) El hombre social es un ser histórico. 6) Los fenómenos psicológicos, sociales, culturales etc., son históricos [...] 7) Todo juicio lógico o vulgar es juicio histórico. Cada época se explica en una unidad, teniendo en cuenta antecedentes, ambiente, etc. 9) Una concepción histórica del mundo sustituye a las concepciones filosóficas o teológicas del mundo.”⁵⁰ Creo que Vico, Herder o Dilthey estarían dispuestos a suscribir la mayoría de los puntos de este cuasi decálogo –al igual que yo, dicho sea de paso– y difícilmente lo harían Marx o el mismo Popper. Esto, a muy grandes rasgos, es historicismo.

⁵⁰ C.M. Rama, *Teoría de la historia*, Madrid, Tecnos, 1974: 102.

CAPÍTULO II

GENEALOGÍA DE LA PALABRA “MODERNIDAD”

Después de haber definido o al menos aclarado conceptos como el de historia, historiografía e historicismo, toca ahora al de modernidad. “Modernidad” existe como concepto y como periodo histórico. Como concepto, su estudio es de interés para distintas disciplinas, no sólo para historiadores y filósofos. Sobre ella hablan politólogos, economistas, sociólogos, lingüistas, artistas, antropólogos y hasta psicólogos. Como periodo histórico, suele aparecer en cualquiera de los departamentos de Historia alrededor del mundo, en los discursos de cualquier mandatario o en la jerga de inversionistas privados. Incluso desde hace más de tres décadas escuchamos ya no sobre la modernidad, sino acerca de la posmodernidad, lo que significaría que ya hemos pasado a otro periodo. Para este trabajo habremos de especificar la “modernidad” como concepto y como periodo histórico, lo que significa relacionar la historiografía con la historia, su influencia recíproca y especificar la manera en que los historiadores escribimos y desarrollamos la Historia, y sumarnos a la eterna discusión –que no ha perdido vigencia- de ¿Historia? ¿para qué?.

Empezaremos por la genealogía de la palabra. La locución latina *modernus*, derivada de *modus*, hace su aparición entre los siglos V y VI, en plena época de crisis en el mundo romano, concretamente con Gelasio en el 494-495 que en su *Epistolae pontificum* diferencia los decretos (*admonitiones modernas*) del último sínodo romano, aquí su significado es lo “nuevo” o lo “actual”. Posteriormente Casiodoro (480-570) hace la distinción entre los vocablos *antiqui* y *moderni*, siendo esta la primera oposición de los vocablos y donde lo “moderno” significa ya una ruptura con el pasado. Sin embargo,

“moderno” solamente significa aquí lo “nuevo” o lo “reciente” por lo que todavía la carga de los conceptos es neutral y sólo pretende hacer una diferenciación temporal.

Hacia el siglo IX, el adjetivo *modernus* se vuelve de uso común para nombrar al reinado de Carlomagno como *saeculum modernum* y así poder hacer la diferenciación con el antiguo imperio romano. En el siglo XII, aparece la primera polémica intelectual entre *antiguos* y *modernos*, de los primeros destacan entre otros Bernard de Chartres (¿-1130) – quien pronunció la célebre frase *nanus positus super humero gigantis* (somos enanos posados sobre los hombros de gigantes) refiriéndose a que si en ese momento podían descubrir nuevas cosas era solamente porque descansaban en la altura de grandes maestros- y Juan de Salisbury (1115-1180), alumno de Bernard en la escuela catedralicia de Chartres, de filiación idealista y platonista.¹ Por otro lado estaban otros autores como Gautier de Châtillon (1135-1201), Walter Map (1140-1210) y Chrétien de Troyes (1135-1183), que escribían en latín y en lenguas vernáculas, y se oponían a los *antiguos*. Walter Map en su obra *De nugis curialium*, escrita entre 1180 y 1192, definía como “modernidad” los últimos cien años que habían pasado. En esta obra aparece el término en latín *modernitas*,² que no será vertido a lenguas vernáculas hasta el siglo XIX. Sin embargo, Robert Jauss acota que el neologismo *modernitas* no apareció por primera vez en el escrito de Walter Map –que es lo que dice Jacques Le Goff- sino que “ya se la encuentra en el siglo XI, en Berthold von der Reichenau, en un relato acerca del Sínodo romano sobre el ayuno, de 1075, convocado por el papa Gregorio para traer de nuevo a la memoria unos preceptos de los padres que *modernitas riostra* había olvidado”. Jauss, valiéndose de la obra de W. Freund, *Modernus*

¹ Platón era estudiado a través de sus comentaristas, principalmente Boecio(480-525) quien fue hasta el siglo XII la principal fuente para el estudio de la filosofía antigua. Además de Platón, la Escuela de Chartres tenía grandes influencias de san Agustín y Cicerón.

² Hans Robert Jauss, *La historia de la literatura como provocación*. Traducción de Juan Godo y José Luis Gil. Barcelona, Península, 2000 [1976]: 21.

und andere Zeitbegriffe des Mittelalters (Colonia, Graz, 1957), afirma que el término se halla en estrecha relación con las ideas reformadoras gregorianas durante la lucha de investiduras.³

Esta oposición se extendió en la escolástica por otros doscientos años, y en los siglos XIV y XV se reconoce en los terrenos de la teología y la filosofía la vía moderna y la vía antigua. Duns Scoto⁴ y Guillermo de Ockham⁵ son los máximos representantes de la vía moderna, cuando rompen con la filosofía aristotélica del siglo XII y sus pensamientos se orientan hacia el nominalismo. En el exilio que vivió Guillermo de Ockham también se encontraban el superior de los franciscanos, Miguel de Cesena, y Marsilio de Padua quien teorizaba sobre la separación de la Iglesia y el Estado, y que en su obra el *Defensor Pacis* (1324) utiliza el neologismo *modernus* con el sentido de innovador.⁶

A fines del siglo XVII y principios del XVIII se vuelve a dar la polémica entre *antiguos* y *modernos*, ahora en el campo de la literatura, es la famosa *querelle des anciens et des modernes*. Es el siglo de Luis XIV en Francia y la chispa que comenzó el incendio es el poema que Charles Perrault –personaje conocido de sobra por sus cuentos infantiles entre los que destacan *La cenicienta*, *La bella durmiente* y *Caperucita roja*— presentó en

³ Hay que destacar que este es el periodo de consolidación del feudalismo y el paso a la formación de ciudades. Asimismo, las redes del conocimiento también se encuentran en plena transformación. El saber que por siglos estuvo durante Edad Media enclaustrado en los monasterios, se mudó momentáneamente a las escuelas de las catedrales –como es el caso de la de Chartres- y de ahí para asentarse de manera definitiva en las instituciones que hoy conocemos de sobra: las universidades.

⁴ Duns Scoto (1268-1308) es un teólogo escocés perteneciente a la orden de los franciscanos, Hizo estudios en Oxford, Cambridge y París. Entre sus obras destacan *Ordinatio (Opus oxoniense)* y *Reportata parisiense (Opus parisiense)*.

⁵ Guillermo de Ockham (1285-1349), franciscano inglés, estudió en Oxford. En 1324 fue convocado a Avignon por el papa Juan XXII acusado de herejía. Después de cuatro años de arresto domiciliario, en los que estudió la controversia entre los franciscanos y el papado acerca de la pobreza apostólica, marchó hacia Pisa con otros frailes donde consiguieron la protección del emperador Luis IV de Baviera. Guillermo de Ockham escribió principalmente sobre los derechos y los límites de los poderes temporal y espiritual, por lo que mantuvo una polémica con los papas posteriores. Entre sus trabajos están *Summa logicae*, *Tractatus de sacramento allans* y *Decisiones octo questionum*.

⁶ Marsilio de Padua, *El defensor de la paz*. Traducción de Luis Martínez Gómez. Madrid, Tecnos, 1989.

1687 en la Academia Francesa titulado *Le siècle de Louis le Grand*. Un año después, Bernard le Bovier de Fontanelle escribe *Digression sur les Anciens et les Modernes* y Perrault hace nuevamente lo propio con *Parallèles des Anciens et des Modernes*. La crítica es al principio de autoridad de los *antiguos* ya que, dice Perrault, “a los griegos y a los romanos se les llama sin razón *les anciens*, porque, dado que los que vendrían posteriormente podrían heredar los conocimientos de sus predecesores y los actuales modernos se encuentran en la cima de todas las experiencias acumuladas hasta ahora por la humanidad, los *modernes* serían forzosamente también los más expertos y, por consiguiente, serían los verdaderos *anciens*”.⁷

Esta pugna significaba para los “modernos” la crítica a las normas estéticas clásicas y la independencia de los criterios artísticos basados no en un ideal de belleza intemporal sino en un criterio marcado por las peculiaridades de su propio tiempo. La *querelle des anciens et des modernes* marca el inicio de un cambio de orientación en el pensamiento y en la manera de concebir el tiempo, y puede ser vista como precursora del movimiento de la Ilustración. Al respecto Jauss afirma que “el descubrimiento de la diversidad de lo antiguo y de lo moderno en el terreno de las bellas artes es el resultado trascendental de la *Querelle* que en Francia cambió la orientación histórica hacia la dimensión del tiempo irrepetible y con ello introdujo la Ilustración. Desde las diferencias entre el arte antiguo y el moderno, pasando por las diferentes costumbres del tiempo antiguo y el nuevo, la mirada se abría más y más hacia la peculiaridad histórica de las diversas épocas.”⁸ Los propios ilustrados se dieron cuenta de eso de manera inmediata, como lo testimonia el comentario

⁷ *Parallèle des Anciens et des Modernes en ce qui regarde les Arts et les Sciences, par M. Perrault de l'Academie Française*, impresión facsímil de la edición original en cuatro tomos, París, 1688-1697. Introducción de H.R. Jauss, Munich, 1964, I, 49-51 (p.113). Citado en Jauss, *La historia de la literatura como provocación*: 29.

⁸ *Ibid*: 31.

de Diderot: “Este Perrault, y algunos más, como La Mothe, Terrasson, Boindin, Fontenelle, cuyo mérito no estaba en condiciones de apreciar el versificador Boileau y con los que la razón ha realizado tan grandes progresos”.⁹ Después de la *querelle*, ya en el siglo XVIII, parece haber en la razón ilustrada la conciencia de estar ingresando a un nuevo tiempo cuya esencia parece radicar en el progreso incesante.

Respecto a la historia del neologismo damos ahora un salto hasta la segunda mitad del siglo XIX cuando Charles Baudelaire publica un artículo escrito en 1859 titulado *La peintre de la vie moderne*, que fue rechazado de más de una decena de publicaciones hasta que encontró acogida cuatro años después en el periódico *Le Figaro*, y en el que utiliza como título de uno de los apartados el término de “modernidad”. El poeta francés nos dice que “la modernité, c’est le transitoire, le fugitif, le contingent, la moitié de l’art, dont l’autre moitié est l’éternel et l’immuable.”¹⁰ El término en Baudelaire tiene connotaciones estrictamente estéticas.

En el campo historiográfico la palabra modernidad tiene su aparición también en una obra en francés: *De la démocratie nouvelle ou des moeurs et de la puissance des classes moyennes en France* escrita por Edouard Alletz en 1837 y resumido al alemán un años después. Este trabajo menciona que “De aquí que la prensa, que modifica nuestras ideas y sentimientos con una enorme rapidez y pone en contacto con nuestro espíritus, sea la conquista más grandiosa de la *modernidad*.”¹¹ Con la versión en alemán resulta claro que

⁹ Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, ed. Diderot et d'Alembert, Ginebra, 1778, t. XII, p. 367. Citado en Jauss, *La historia de la literatura como provocación*: 28.

¹⁰ http://baudelaire.litteratura.com/peintre_vie_moderne.php

¹¹ El texto corresponde a un resumen en alemán elaborado por F.J. Bauss, bajo el título de *Die neue Demokratie oder die Sitten und die Macht der Mittelklassen in Frankreich*. Karlsruhe, 1838: 23. Citado en Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Traducción de Norberto Smilg. Barcelona, Paidós, 1993[1979]: 290.

el término está presente también en Alemania desde 1838, aunque el concepto no quedará plenamente asentado hasta 1870 según Jacob Grimm.¹²

EL TIEMPO DE LA MODERNIDAD Y DE LA HISTORIA

Como vimos en el primer apartado del presente capítulo, el uso de la palabra como concepto había tenido desde el siglo V la significación de lo reciente en oposición a lo antiguo. Estaba en conexión directa con la noción que imperaba sobre el tiempo, sobre la historia, era la de un tiempo cíclico que entrañaba apogeos y decadencias continuas, juventud y madurez y decrepitud, en la vida de los hombres y en la de los pueblos. Y esa es todavía la visión que impera en el siglo XVII. El propio Perrault que se había decantado por el partido de los *modernos* escribe en *Parallèles des Anciens et des Modernes* que: “No es acaso cierto que la duración del mundo suele considerarse como la duración de una vida humana, que tuvo su infancia, su juventud y su madurez, y que ahora está en la ancianidad?”¹³ Es por esto que Perrault y Fontenelle solamente son precursores de la Ilustración. La conciencia clara de un nuevo tiempo, en constante marcha y siempre en progreso no se da sino hasta el siglo siguiente.

Algunos decenios antes de la revolución francesa flota en el aire la sensación de estar acudiendo a un “nuevo” tiempo en la historia de la humanidad. “Nuevo” no ya porque sea el más reciente o el inmediato, es “nuevo” porque se piensa y se siente que no hay en el

¹² *Ibid*: 289.

¹³ Citado en Jacques Le Goff, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*. Traducción de Marta Vasallo. Barcelona, Paidós, 1991: 155.

pasado, ni próximo ni remoto, algún parangón con la situación de ese momento. El tiempo cíclico que había sido el de griegos y romanos comienza a ser reemplazado por la idea de un tiempo que tiene progresos cualitativos y que se encuentra con cada momento un paso adelante del lugar de arranque. Justo a mitad del siglo XVIII Jacques Turgot¹⁴ dicta su célebre discurso en la Sorbonne *Reflexiones sobre la historia del progreso del espíritu de la humanidad*. Años después y teniendo como modelo a Turgot – de quien declara que es el “descubridor de la verdadera ley del progreso”, opinión que posteriormente van a compartir Saint-Simon y Comte– Jean-Antoine-Nicolas Caritat, Marqués de Condorcet¹⁵ escribe su *Bosquejo de una imagen histórica del progreso del espíritu humano* que verá la luz de manera póstuma, en 1795. Ambos trabajos muestran la idea de una sociedad en constante progreso y estable y un cambio en el pensamiento al considerar su siglo como un “tiempo nuevo” que rompía con el pasado. En la parte ya no discursiva sino que tenía su razón de ser en los acontecimientos, el mejor ejemplo lo podría ofrecer la declaración de Maximilien Robespierre¹⁶ en un discurso de 1793 sobre la constitución revolucionaria afirma que “el progreso de la razón humana ha preparado esta gran revolución y es precisamente a

¹⁴ Turgot (1727-1781) desempeñó el cargo de Ministro de Finanzas en el reinado de Luis XVI de 1774 a 1776. Amigo de François Quesnay (1694-1774), el médico de madame Pompadour y de Luis XV y fundador de la escuela fisiocrática –considerada como la primera escuela de pensamiento económico de Europa-, sirve de puente entre el pensamiento de ésta y el del liberalismo de Adam Smith(1723-1790) a quien conoció y trató de manera asidua cuando éste residió en Francia.

¹⁵ Condorcet (1743-1794) estudió matemáticas en el Collège de Navarre dirigido por jesuitas, donde también había estudiado Bossuet, para dedicarse posteriormente a la filosofía y la política. Fue nombrado Inspector de Moneda por Turgot cuando éste fungió como Ministro de Finanzas. En 1769 ingresó a la Academia de Ciencias, donde fue secretario perpetuo desde 1776. Miembro de la Asamblea Legislativa y la Convención Nacional. Siendo parte de los girondinos (revolucionarios moderados) es acusado por los jacobinos (revolucionarios radicales), aprehendido y enviado a prisión en 1794, donde fue encontrado muerto horas después.

¹⁶ Robespierre (1758-1794) formaba parte de los revolucionarios radicales –los jacobinos o también nombrados como la Montaña por ocupar la parte alta más en la Convención- y junto a Jean Paul Marat (1743-1793) y Georges Danton (1759-1794) gobernó Francia por dos años (1792-1794) en el llamado régimen del Terror, conocido así por las ejecuciones de miles de sospechosos sin un juicio previo o en juicios sumarios.

vosotros a quien se os impone el deber específico de activarla.”¹⁷ Estaba tan arraigada la sensación de estar ingresando a un tiempo nuevo que incluso en Francia se adoptó un nuevo calendario que estuvo vigente de 1792 a 1806.¹⁸

La conciencia específica de la temporalidad de la historia después de la revolución francesa es la de un tiempo lineal, irreversible e irrepitable. La historia se convierte en la historia del progreso. La revolución francesa se convierte inmediatamente en La Revolución, con mayúsculas porque pretende representar a toda la humanidad; los progresos científicos y técnicos se convirtieron en los garantes del Progreso del mundo. Las historias dejaron de serlo y se dio paso a la gran Historia Universal.

La historia que había sido utilizada por siglos como baluarte para moralizar y mostrar los vicios de la humanidad, con el propósito de algo así como “experimentar en cabeza ajena”, lo que se encuentra ejemplificado por la máxima de Cicerón (106ac-43ac) *Historia magistra vitae* (Historia maestra de la vida) se hallaba atada a la concepción de una historia cíclica que se repetía de tiempo en tiempo. Pero si la historia posee una dirección y un progreso, cancela de forma inmediata su principio de iterabilidad al igual que la posibilidad de múltiples historias a favor de una sola Historia, con lo que la historia pierde su cualidad didáctica ante un horizonte abierto. Koselleck explica que:

La tesis de la repetibilidad y, así, la de la posibilidad de aprender de la experiencia histórica era un momento de la propia experiencia: *historia magistra vitae*. Ningún vaticinio abandonaba el ámbito de la historia precedente y esto era válido para las profecías, tanto astrológicas como teológicas [...] Todo esto fue cambiando lentamente a partir de la Ilustración, y radicalmente a causa de la Revolución francesa.[...] Mientras que hasta el siglo XVIII el futuro estaba ocupado por la ejemplaridad de los antiguos o por las figuras de

¹⁷ Robespierre, *Oeuvres complètes*, IX. Comp. por M. Bouloiseau. París, PUF, 1958: 495. Citado en Koselleck, *Futuro pasado*: 25.

¹⁸ Con el nuevo calendario no solamente se cambiaron los nombres de los meses del año –ahora se llamaban la Vendimia, Brumario, Pluvioso, Germinal etc.– sino que los meses tenían semanas de diez días, aboliendo la semana cristiana y en honor del sistema métrico decimal por ser considerado como algo más racional.

la tipología bíblica, a partir de las tormentas de la revolución eso ya no fue posible. [...] En la conciencia de este nuevo comienzo general, que hizo que la historia precedente se convirtiera en prehistoria, la revolución modificó el espacio de experiencia. La nueva historia se convirtió en un proceso a largo plazo” que “en su curso procesual, esta historia es siempre única.¹⁹

Además del carácter del tiempo concebido de manera circular donde la función de la historia es por entero didáctica, también se concibe hasta el siglo XVI la historia, en Europa y por más de mil años, como la historia del cristianismo, la cual estaba marcada por el fin de los tiempos en el Juicio Final.²⁰ El tiempo histórico de la modernidad es un nuevo tiempo que rompe por completo con estas dos concepciones del tiempo y de la historia. Ya hemos hablado de las modificaciones sobre el tiempo cíclico. Ahora, mucho se ha dicho que la concepción del progreso no es más que la secularización de la teleología cristiana. Pero hay que destacar un punto sustancial en la noción del tiempo histórico del cristianismo. Después de la muerte y resurrección de Cristo, solamente falta por cumplirse la tercera edad en la historia cristiana que finalizará con su regreso “para juzgar a vivos y muertos y su reino no tendrá fin”. Por lo tanto, a pesar de las múltiples profecías de carácter escatológico, la filosofía de la historia del cristianismo está concebida como un presente continuo que únicamente se verá interrumpido con el fin de los tiempos: “Por lo que se refiere a ese día y cuando vendrá, nadie lo sabe, ni siquiera los ángeles de Dios, ni aun el Hijo, sino solamente el Padre” (Mateo 24,36). Por otra parte la teoría cristiana no contempla modificaciones activas de este mundo, solamente le queda al hombre, como se dice en la Biblia, “velad y estad atentos”. En cambio la filosofía del Progreso considera parte clave una postura activa en la construcción del futuro y de la historia (en ese orden), como lo ejemplifica las palabras de Robespierre que citamos un par de páginas atrás.

¹⁹ Koselleck, *Futuro pasado*: 88-89.

²⁰ Es la convivencia entre historia pagana e historia sagrada.

La categorización de la historia como Historia Universal, este proceso de singularización que fue modificado con la experiencia de la revolución francesa, no queda restringido a los escritos y acontecimientos políticos en Francia sino que va caminando en paralelo de lo que sucede en Alemania. Koselleck escribe que a partir de 1750 –el año en que Turgot pronuncia su discurso en la Sorbonne– se comenzó a gestar un cambio en la lingüística alemana. La palabra *Historiae* de origen extranjero pero que contaba con carta de ciudadanía y que se refería a la narración de lo sucedido, es decir a la historiografía, es desplazada a lo largo del siglo XVIII por la palabra *Geschichte*, que es el acontecimiento mismo, el hecho. Estas dos expresiones empezaron a usarse cada vez más de manera indistinta lo que hacía que el acontecimiento (*Geschichte*) y la narración del acontecimiento (*Historiae*) convergieran ambas en el término *Geschichte*; “la historia como conexión de acciones se fusionó con su conocimiento.”²¹

En la medida que en el idioma alemán *Geschichte* se impuso a *Historiae* en el uso generalizado la historia fue adquiriendo otro carácter, un significado distinto; esto ocurre hacia las décadas de 1770 y 1780. En lo que respecta al campo del conocimiento, el que el vocablo que se refiere al acontecimiento hubiese prevalecido sobre el que se refiere a la narración del hecho, provocó que las enseñanzas no se buscaran en la disciplina sino en “la historia misma”. Este cambio lingüístico estimuló que se hablará de “la historia en sí y para sí, de la historia en absoluto, de la historia misma –simplemente de la historia–. Droysen resumió este proceso diciendo: *Por encima de las historias está la historia.*”²² La historia

²¹ *Ibid*: 50.

²² *Ibid*: 52. “La *Historia* (con mayúsculas) se convierte entonces en un concepto reflexivo, en un sujeto y objeto de sí misma (en un *en sí y para sí*). Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Traducción de Daniel Innerarity. Barcelona, Paidós, 2001[2000]: 21. La cita pertenece al texto introductorio de Elías Palti.

en sí y para sí se convierte en una categoría trascendental que prepara el camino hacia el Idealismo por medio de la filosofía de la historia.

La historia se convirtió en Alemania en un singular colectivo en el último cuarto del siglo XVIII, al igual que pasaría en Francia con el estallido de la “Revolución”. “Se trata del resultado de lo que se ha denominado como modernidad, que sólo llegó a concebirse como tiempo nuevo a finales del siglo XVIII. En el concepto de progreso, que entonces coincidía ampliamente con “historia”, se captó un tiempo histórico que se va sobrepasando continuamente. El resultado común de ambos conceptos consistió, pues en que ampliaron de nuevo el horizonte de expectativas del futuro.”²³ El tiempo histórico se unificó en la modernidad. El pasado adquiriría sentido solamente interpretándolo a la luz del proyecto de la modernidad, es decir del progreso de la humanidad que, invariablemente, se encuentra en el futuro. El tiempo histórico después de la revolución francesa se convirtió en una historia *a priori*, en una prognosis.

Singularización y filosofía de la historia constituyen un único evento. A través suyo se anuncia un tiempo específicamente histórico, una temporalización de la historia que se destaca de una cronología ligada a la naturaleza. Se trata de un *tempo* determinado sólo sobre la base de la historia. La estructura de este tiempo ha sido diseñada por la palabra hegeliana *Aufhebung*. Pues el sentido del pasado como ejemplo desaparece: sólo vive el pasado si se conserva en la realidad individual del presente. Pero entonces el sentido del pasado se debe de mostrar en el presente. De ahí la llamada fortuna indirecta y el axioma de la complementariedad: el individuo no puede aprender de la historia, pero debe ser consciente de que es usado por la astucia de la razón para mayor gloria del presente que no tiene entidad en sí mismo, sino para preparar el futuro acelerado.²⁴

La historia en su sentido moderno es un sujeto que contiene las nociones de unicidad, totalidad e irreversibilidad, y con la característica de que puede ser hecha y

²³ Koselleck, *Futuro pasado*: 256.

²⁴ Reinhart Koselleck,- Hans-Georg Gadamer, *Historia y hermenéutica*. Traducción y notas de Faustino Oncina. Introducción de José Luis Villacañas y Faustino Oncina. Paidós/ I.C.E.- Universidad Autónoma de Barcelona, 1997[1987]: 50. La nota pertenece al estudio introductorio.

moldeada por los hombres. Por estos motivos los tres grandes hacedores de la filosofía de la historia en el sentido moderno son Kant, Hegel y Marx. Vamos a describir el porqué decimos esto –pero solamente a vuelo de pájaro–, para entender un poco en base a que se han ido construyendo algunas metahistorias de la historia.

La figura de Kant y su obra la *Crítica de la razón pura* (1781) va a ser tratada con mayor detenimiento previamente al capítulo V de esta tesis por lo que aquí solamente lo veremos sucintamente. Kant a pesar de que no deja su ciudad natal permanece muy atento a las noticias e ideas que llegan de Francia. Lector concienzudo y admirador de Rousseau al que califica como el Newton del mundo moral, estaba completamente imbuido de las ideas de la Ilustración y tenía una fe total en el progreso de la humanidad. Para 1784 Kant se pregunta ¿qué es la Ilustración? Y contesta en un opúsculo homónimo la pregunta.²⁵ Para ese mismo año aparece *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* en la que escribe que “la naturaleza humana lleva consigo: no serle indiferente ni la época más lejana de la humanidad *futura* [...] Indiferencia que en nuestro caso es menos probable pues parece que, tomando por nuestra parte disposiciones racionales, *podríamos apresurar la llegada de esa época tan dichosa para la posteridad.*”²⁶ Kant está sin duda convencido de lo que vendrá para la humanidad. Sus palabras en *Comienzo presunto de la historia humana* (1786) van en el mismo sentido: “Si consideramos el destino de la especie, que no consiste en otra cosa sino en *progresar hacia la perfección* [...]”²⁷ Un poco más de una década después, habiendo escrito ya la tríada de las *Críticas*, a la edad de setenta y cuatro años y en plena

²⁵ La respuesta que da Kant es: “La Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro.” Emmanuel Kant, “Qué es la Ilustración” en *Filosofía de la historia*. Prólogo y traducción de Eugenio Ímaz. México, Fondo de Cultura Económica, 2ª edición 1979[1784]. 5ª reimpresión 1994: 25.

²⁶ Emmanuel Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”[1784] en Kant, *Filosofía de la historia*: 58. Las cursivas son mías.

²⁷ Emmanuel Kant, “Comienzo presunto de la historia humana”[1786] en Kant, *Filosofía de la historia*: 78. Las cursivas son mías.

actividad intelectual, Kant formulaba de manera concreta el sentimiento que había alrededor de la historia en la modernidad cuando decía que “Se pide un trozo de la historia humana y no del tiempo pasado sino del venidero, por lo tanto, una historia profética, la cual [...] no podrá lograrse más que por la comunicación y ampliación del futuro, y se llamará historia profética. [...] Pero ¿cómo es posible una historia *a priori*? Respuesta: si el profeta él mismo hace y dispone los hechos que anuncia con anticipación.”²⁸ Por eso Kant es el primer filósofo de la modernidad y de la historia de la modernidad: concibe una historia *a priori*, que acuda al futuro y no al pasado, con cuya prognosis puede hacer que la historia (léase aquí el futuro) ocurra de una manera más rápida.²⁹

Por otra parte, aunque la filosofía moderna, “desde la escolástica tardía hasta Kant, es ya también una expresión de la autocomprensión de la modernidad”³⁰ es en Hegel donde el “autocercioramiento” de la modernidad se vuelve un problema filosófico, y de hecho, el problema principal de la filosofía hegeliana.³¹ Es Hegel quien introduce y discute sobre algunos de los elementos que quedarán posteriormente asociados a la modernidad. Con su *Filosofía del derecho* establece como el punto central de la diferencia entre Antigüedad y la época moderna el derecho de la libertad subjetiva. El principio de subjetividad es el que moldea las otras expresiones de la cultura moderna.³² El criterio de subjetividad le permite a Hegel hacer la diferencia entre el “salvaje mogol” y el hijo racional de la modernidad

²⁸ Emmanuel Kant, “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”[1798] en Kant, *Filosofía de la historia*: 95-96.

²⁹ Es la aceleración del futuro de la que nos hablan Koselleck y otros autores.

³⁰ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*. Versión castellana de Manuel Jiménez. Madrid, Taurus, 1989[1987]: 28.

³¹ *Ibid.*

³² “En la modernidad la vida religiosa, el Estado y la sociedad, así como la ciencia, la moral y el arte, se toman en otras tantas encarnaciones del principio de la subjetividad” *Ibid.*: 30.

cuya oposición radica en que “aquél tiene a su señor fuera de sí y éste lleva a su señor dentro, al tiempo que es siervo de sí mismo”.³³

Otro atributo de la filosofía hegeliana como expresión de la modernidad es la presencia de la razón como absoluto. Si el sujeto de Kant tiene la característica de su intelecto que es capaz mediante un proceso lógico de tener una objetivación de lo que se halla fuera del sujeto, en Hegel se da “la autorrelación absoluta de un sujeto que a partir de su sustancia se eleva a autoconciencia, que lleva *en sí* tanto la unidad como la diferencia de lo finito y lo infinito.”³⁴ El absoluto de la razón que se da en la historia no es otra cosa que el proceso en la autorrelación del sujeto. Al ser la razón elevada a absoluto adquiere también la cualidad de ser el postrer destino del sujeto, por lo que el acontecer está definido en sus rasgos esenciales. Así, en Hegel se da un entramado conceptual que comprende la subjetividad y racionalidad de la modernidad y una específica conciencia del tiempo.

Por último, en Marx se da un esquema parecido al de Hegel pero sustituyendo a los protagonistas del proceso. La autoconciencia que en Hegel es el principio de la modernidad va a ser sustituida en Marx por la noción de trabajo que aunado a la ciencia y a la técnica conducirá no a un autoconocimiento reconciliador de la razón sino a un proceso emancipatorio y de liberación del espíritu que se perfila en la idea de totalidad ética.³⁵ Para llegar a este punto del proceso (de la historia) el hombre tiene la capacidad de acortar los tiempos o, lo que es lo mismo, de acelerar el futuro. Es por eso que, por ejemplo, Marx en su introducción a la *Filosofía del derecho* de Hegel denuncia que: “Si yo condeno las

³³ G.W. Hegel, *Suhrkamp-Werkausgabe*, Tomo 1: 323. Citado en Habermas, *Op.cit.*: 43. Aquí Habermas ha señalado de manera interesante que la diferencia no es entre servidumbre y libertad, sino que más bien radicaría en una servidumbre que viene de fuera y la otra desde el interior.

³⁴ *Ibid.*: 49.

³⁵ Es importante recalcar que mientras para Marx la ciencia y la técnica se definen con un carácter emancipatorio, en muchos marxistas como Lukács, Marcuse o Horkheimer, éstas representan un apoyo o una extensión de la represión social.

condiciones de la Alemania de 1843, estoy apenas, con el cómputo francés en el año de 1789, aún menos en el fuego elipsoidal del presente.”³⁶ Es decir Alemania ni siquiera está en la historia y sería la tarea de los hombres “hacer la historia”, es decir acelerar el futuro que irremediablemente ha de llegar. Así es como con estos tres pensadores Kant, Hegel y Marx, se presentan y se desarrollan los elementos de la filosofía de la modernidad que van a ser constructores en las formas de hacer Historia y escribir la historia en la modernidad: una historia que mira hacia al futuro y no hacia el pasado, una historia universal que es única e irreversible en un progreso incesante y que además puede ser acortada por la labor de los individuos.

MODERNIDAD E HISTORICISMO

En el primer apartado de este capítulo se ha explicitado un poco el origen de los vocablos moderno y modernidad, mientras que en el segundo se han expuesto algunas características peculiares de la filosofía y de la historia en la modernidad. Pero más allá de estas exposiciones que podrían ser descritas como genealógica la primera y teórica la segunda, hay una modernidad que es por mucho la más tangible. Esa es la historia de la modernidad.

Es claro que hoy en día existe una noción de lo que la modernidad podría ser para cualquier individuo. A fines del siglo XIX y principio del siglo XX el “modernismo” ocupó las discusiones estéticas y artísticas dándole profusión al término. A partir de la segunda guerra mundial el término “modernización” es uno de los más empleados por cualquier tipo

³⁶ Karl Marx, “Introducción para la crítica de la “Filosofía del derecho” de Hegel” en G. Hegel, *Filosofía del Derecho*. Traducción de Angélica Mendoza. México, Juan Pablos Editor, 1980: 9.

de gente: científicos, técnicos, hombres de negocios, servidores públicos y, por supuesto, políticos y mandatarios, principalmente cuando se habla de los países subdesarrollados (del Tercer Mundo o en vías de desarrollo, según la expresión momentánea de lo “políticamente correcto”). Así que si la palabra y sus derivados están en boca de todos es porque algo tangible debe representar. La modernidad quedó definida a partir de 1870 como un *topos* común en la historia y en su periodización, tan claro que esta división se encuentra en los programas de cualquier universidad del mundo que imparta la disciplina de la Historia.

Prácticamente cualquier libro de texto así como la mayoría de los producidos por los especialistas en este campo (incluso los que polemizan entre sí) parecen estar de acuerdo en fechar los comienzos de la modernidad en la segunda mitad del siglo XV y la primera del XVI. La elección parece ser indiscutible dada la envergadura de los acontecimientos sociales, políticos, económicos y culturales alrededor de esos cien años: el Renacimiento italiano el “descubrimiento” de América, la Reforma protestante de Lutero, las conquistas coloniales, etc. Existe una profusa literatura que marca el inicio de la modernidad con el Renacimiento italiano (Hegel, Habermas, Paul Ricoeur, Alfred von Martin, Max Weber, Giovanni Arrighi, etc) sin embargo, existe el disenso. Por ejemplo en el pensamiento de Enrique Dussel³⁷ el Renacimiento no es el origen de la modernidad, sino que lo sería el “descubrimiento” de América. Este suceso, nos dice Dussel, es el origen de cuatro fenómenos: a) Una economía-mundo –*World System*–, b) el capitalismo, c) el colonialismo, y d) la modernidad. Dussel explica que el Renacimiento pertenece al mundo del Mediterráneo y que es una economía aún local, mientras que a partir de 1492, España y Sevilla serán los artífices del punto inicial de una economía mundo, en palabras de Fernand

³⁷ Ver de Enrique Dussel sobre todo *El encubrimiento del indio, 1492: hacia el origen del mito de la modernidad*. México, Cambio XXI, 1994; y *Hacia una filosofía política crítica*. Introducción de Eduardo Mendieta. Edición a cargo de Juan Antonio Senent. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.

Braudel que habrá de retomar Immanuel Wallerstein. Por lo que Dussel propone dos definiciones de la modernidad: la modernidad eurocéntrica y una segunda visión de la modernidad en sentido mundial. La argumentación de Dussel es completamente plausible, sin embargo, por una cuestión cuantitativa –debido a la extensa literatura que hace referencia al Renacimiento- y para no entrar en una polémica demasiado amplia sobre el origen de la modernidad, hemos decidido no señalar una fecha en específico para el inicio de la modernidad sino una serie de acontecimientos que se dieron con pocos años de diferencia. Es obvio que la importancia del “descubrimiento” de América y el posterior colonialismo ejercido por los países europeos radica en que estos representan el comienzo del primer sistema económico mundial, es el inicio de la real globalización, y esto es lo que posibilita la *centralidad* de Europa y la construcción de una historia mundial. Los múltiples cambios y transformaciones en lo económico, lo social, lo político y lo cultural acaecidos entre los siglos XV y XVI (Renacimiento, “descubrimiento” de América, protestantismo, colonialismo) marcaron el principio del periodo histórico que conocemos como el del mundo moderno o la modernidad. El mundo fue objetivado y se consagró la supremacía de la subjetividad de la conciencia. La ciencia moderna tuvo sus primeros pasos en los trabajos de Copérnico, Galileo y Descartes. El desencantamiento del mundo era el espíritu de los tiempos.

La filosofía cartesiana ayudó a consagrar a la ciencia y su método como el conocimiento superior de los hombres que querían ser pequeños dioses y no se conformaban con explicar o entender el universo, sino que se esforzaban por dominarlo. Las humanidades (entiéndase la filosofía, la historia, la política, la retórica, etc.) eran totalmente prescindibles para el propósito de dominación de la naturaleza, y por tanto, fueron relegadas como materias de segundo orden. La consolidación de la física en la

segunda mitad del siglo XVII en las manos de Isaac Newton, cuyas primeras lecturas incluían los trabajos de geometría de Descartes, fue el encumbramiento final de la ciencia y su método en los campos del conocimiento. Las humanidades en general y la historia en particular, con sus métodos y objetivos, quedan subordinadas a las ciencias naturales. La filosofía moderna desde Descartes y pasando por Spinoza, Bacon, Hume, Leibniz, hasta Kant y Comte se desarrollan con una orientación marcada por la ciencia.

Los sucesos políticos de 1789, los progresos científicos y tecnológicos y la hegemonía económica europea definen las nuevas metas de la sociedad. Los trabajos kantianos pretenden darle una coherencia y estabilidad a la filosofía similares a las que Newton le había dado a la física. Las categorías trascendentales de tiempo y espacio de la filosofía son la bases de una prognosis en las humanidades, posibilitan el nacimiento de una historia *a priori* o profética. Hegel y Marx hablan de leyes en la historia, de los triunfos de la razón expresados en la ciencia y en la tecnología; construyen la Historia Universal de la humanidad, siendo Europa el centro de esta Historia Universal, es decir, el sujeto de la historia. A partir de ahí los universales noratlánticos³⁸ rigen en la teoría y en la práctica. En la práctica cotidiana se exporta y se impone la industrialización y la democratización de los países del Tercer Mundo; se les pide la modernización de sus sociedades. En la teoría, la ciencia constituye el ideal de conocimiento y las humanidades que se desarrollan a su sombra terminan ya sea por justificar ideológicamente las realidades objetivas o por ser inocuos procesos en la construcción del conocimiento, y por tanto más alentadores del *status quo* que transformadores de las sociedades en las que vivimos.

³⁸Michel-Rolph Trouillot, "North Atlantic Universals: Analytical Fictions, 1492-1945" en *The South Atlantic Quarterly* - Volume 101, Number 4, Fall 2002, pp. 839-858

Pero toda moneda tiene una cara y un revés, y no siempre resulta natural pensar algo dado. Se puede pensar de manera distinta y diferir. Se pueden construir caminos alternos, paralelos o contrarios. Y las voces que expresan disidencias o inconformidades, o tal vez sólo dudas pueden ayudar a erigir nuevas formas en las estructuras de conocimiento y en las formas de convivencia en las sociedades. El historicismo de Vico, Herder y Dilthey su manera de concebir la historia y escribir la historiografía representan voces disidentes en el coro de la historiografía de la modernidad y los tres representan puntos clave en la consolidación de la teoría de la historia. El napolitano Vico busca la independencia y validez del conocimiento histórico frente al científico, revalúa a las humanidades: a la historia, a la filología, al derecho, después de que Descartes había hecho mención de la futilidad de estos estudios. Herder alumno de Kant, difiere de las opiniones de su maestro, de su amigo Goethe y de su contemporáneo Voltaire sobre el cosmopolitismo y el desarrollo de una cultura y tiempos universales. Dilthey busca darle el fortalecimiento a la disciplina histórica; Ranke había protestado contra Hegel de manera más intuitiva que metódica, después Dilthey se ocuparía de esa cuenta pendiente, reaccionado y teniendo en consideración las obras de Kant, de Comte y las de Hegel mismo. La preponderancia del método científico y de la Historia Universal en la construcción historiográfica de la modernidad era clara, pero también lo fueron las voces que se alzaron para manifestar suspicacias, disidencias, alternativas y en algunos casos hasta desprecio por la forma de concebir la historia y la historiografía.

Los trabajos de estos hombre no fueron los únicos por supuesto, pero marcan una tendencia importante en la consolidación de la Historia como disciplina de conocimiento y el desarrollo de la escritura historiográficas modernas. En los siguientes tres capítulos analizaremos en detalle sus aportaciones epistemológicas y metodológicas en los terrenos

de la teoría de la historia que han permitido la consolidación de una manera distinta de escribir historia a la que desarrolló la filosofía de la historia a través del tiempo de la modernidad. La pugna es en dos frentes conceptuales. El primero lo representa la independencia del método histórico y la validez de los resultados de este método en el conocimiento humanístico, estableciendo la diferencia con el método científico y sus resultados. El segundo está representado por la construcción de la Historia Universal a la que se enfrenta la obligación y necesidad de seguir narrando y escribiendo historias particulares y específicas.

CAPÍTULO III

LA TEORÍA EPISTEMOLÓGICA DE VICO

Hacia la primera mitad del siglo XVII irrumpieron en escena dos trabajos que cambiaron el rumbo de la física, la filosofía, y, por supuesto, los parámetros en la construcción y orientación del conocimiento. En 1637 apareció el *Discurso del Método* de manera anónima pero de la ahora ya muy conocida autoría de René Descartes y un año después se publicaron los *Discursos sobre dos nuevas ciencias* de Galileo, quien había estado en un proceso inquisitorial apenas un lustro antes por su obra *Diálogo sobre los dos principales sistemas del mundo*¹. Galileo mostró lo inadecuado de la física aristotélica mientras Descartes formulaba los principios de la geometría analítica y la necesidad de las matemáticas para descubrir los secretos del universo.²

Por primera vez en más de veinte siglos en la historia de occidente la filosofía perdía su rango hegemónico sobre el conocimiento del mundo y las cosas que suceden dentro de él. La física se independizó de la metafísica gracias a un nuevo lenguaje: las matemáticas³. La filosofía fue puesta en duda como fuente de conocimiento para la física y posteriormente esto se extendió al conocimiento mismo. El ideal de conocimiento, del

¹ El texto era un estudio de los sistemas tolemaico y copernicano en donde Galileo argumentaba a favor del sistema copernicano.

² Como mencionamos en la introducción, Stephen Toulmin en su *Cosmopolis* identifica a la modernidad con su espectro cognoscitivo, ejemplificado éste por el método científico, destacando las obras de Galileo y Descartes en los terrenos de la astronomía y la epistemología, voceras del método científico, las que marcan el inicio de la modernidad, por lo que Toulmin fecha el inicio de la modernidad en la década de 1630, cuando aparecen el *Diálogo sobre los dos principales sistemas del mundo* y el *Discurso del método*. Stephen Toulmin, *Cosmópolis. The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago, University of Chicago Press, 1992[1990].

³ El concepto de ciencia en el sentido moderno nace en el siglo XVII con la enunciada dicotomía por Malebranche (discípulo de Descartes) entre la física que estudia las leyes por las que se rige la naturaleza y la metafísica que se ocupa de sus causas.

verdadero conocimiento para personajes como Francis Bacon y Descartes descansaba en la posibilidad de obtener verdades universales e irrefutables a partir de premisas axiomáticas y mediante comprobación.⁴ Así es como procede la física o la geometría. El método científico se alejaba del dogma, de la fe, de las ficciones de los poetas o de la metafísica.⁵ Pero, se alejó también de la tradición, de la tradición que precede a cualquier individuo y sobre la cual abonamos nuestro propio conocimiento.

¿Y la historia? ¿Cuál es el lugar que ocupa en las meditaciones filosóficas de Descartes? *Fabula mundi*. Amena charla. Curiosidad simplemente. La historia no es considerada por Descartes y los racionalistas⁶ como fuente de conocimiento. No se basa en axiomas ni puede ser verificable mediante la experimentación. No hay aceptación universal de sus premisas ni de sus postulados. No podemos saber más de Roma que la sirvienta de Cicerón. La historia es concebida como una mera “colección de mariposas” que desempolvamos cuando nuestros amigos vienen a casa para poder entretenernos.

La defensa del conocimiento histórico y la repuesta al racionalismo y pragmatismo de Descartes vino casi un siglo después en Nápoles, un lugar pobre y nada “moderno” que estaba bajo el dominio español,⁷ y que era una de las zonas más atrasadas tecnológica y

⁴ Sin embargo Descartes defendía generalizaciones, como la del movimiento que es causado por choque o presión, como verdades *a priori*. Incluso algunos de sus seguidores consideraban que la postura cartesiana era mucho más científica que otras que consideraban fuerzas “*ocultas*” como las fuerzas magnéticas y las gravitatorias. Ver John Losee, *Introducción histórica a la filosofía de la ciencia*. Traducción. de A. Montesinos, revisión de Alberto Elena. Madrid, Alianza Universidad, 1976.

⁵ Aunque nunca se apartó de las posiciones apriorísticas como lo significan la concepción de ideas innatas en Descartes.

⁶ La palabra razón tiene su origen en la locución latina *ratio* y por la cual se entendía el atributo del ser humano para discernir cosas, lo que Vico llama “un don propio del hombre por el que se diferencia y se eleva por encima de los animales brutos”, pero también era el conjunto de operaciones aritméticas. Este origen no es una mera curiosidad, puede ejemplificar el origen del concepto de racionalidad y el sesgo que tomaría en los siglos venideros la validez de la razón pura o científica frente a otro tipo de razonamientos.

⁷ Hay que recordar que el reino de Nápoles estaba bajo control de los Habsburgo hasta que en las guerras de Sucesión fue cedido por Felipe V, el primer Borbón en gobernar España, a Carlos VI de los Habsburgo de Austria, para finalmente regresar unos años después a manos de Carlos de Borbón, hijo de Felipe V e Isabel de Farnesio que gobernó de manera independiente los reinos de Nápoles y Sicilia.

científicamente de los siglos XVII y XVIII en toda la Europa occidental. El autor de la respuesta fue Giambattista Vico.⁸

Cabe resaltar que Vico comenzó simpatizando con muchas de las ideas cartesianas y que no es sino en un proceso de varios años durante el cual maduró sus conceptos epistemológicos, que significaron alternativas fundamentales al conocimiento y al método científico. En 1702, todavía con una gran influencia del autor del *Discurso del Método*, en su tercera conferencia inaugural Vico, arremetió contra sus colegas espetándoles que “presumes filólogo de conocer toda la vajilla, toda la vestimenta de los romanos, y tener más conocimiento de las regiones, tribus y calles de Roma que las de tu ciudad. ¿De qué te ufanas? No sabes nada más que un alfarero, un cocinero, un zapatero, viandante, pregonero romano.”⁹ En tal afirmación resuena la voz burlona de Descartes hacia los historiadores.

Sin embargo, a pesar del auge que vivían las ciencias naturales y su método, Vico objetó contra ellas y contra lo que significaba la manera de pensar corriente. Retoma la cuestión desde donde la había dejado Descartes: el conocimiento absoluto que proveen las premisas matemáticas ya que son verificables, irrefutables y avanzan progresivamente. Vico, nunca negó el conocimiento que proporcionan las matemáticas, pero adujo que si el conocimiento que éstas brindaban era universal y sin margen al error no era porque pusieran al descubierto la estructura inalterable de la realidad como sostenía Descartes –y antes que él, Pitágoras- sino porque las matemáticas son un *lenguaje* creado por el hombre y en tanto que son algo creado por él se podía obtener una verdad de ese conocimiento. Las

⁸ Era la otra cara de la moneda a la situación de Descartes quien había concebido y publicado su obra en Ámsterdam, el que ya fuera en esos momentos el puerto más importante de Europa –y por lo tanto el ombligo de ella– habiendo desplazado a Sevilla como la salida que conectaba al Atlántico con el Pacífico, es decir, con el Nuevo Mundo.

⁹Giambattista Vico, “Oraciones inaugurales” en *Obras*. Introducción de José M. Sevilla, edición, traducción del latín y notas de Francisco Navarro Gómez. Barcelona, Anthropos, 2002: 36

matemáticas no son un descubrimiento de las leyes que gobiernan la realidad, son términos con una serie de definiciones y axiomas de invención humana que permiten la generalización y su uso permite el análisis. El conocimiento que tenemos de las matemáticas es un conocimiento intrínseco de ellas, según la terminología viquiana.

Mientras el lenguaje de las matemáticas es conocimiento intrínseco y por lo tanto pueden proveernos de conocimiento verdadero, el mundo natural que es externo, es decir ajeno a nosotros, solamente lo conocemos de manera limitada ya que no podemos acceder a la naturaleza propia de los objetos y por lo tanto la ciencia que lo estudia también nos ofrece un conocimiento limitado, opaco de lo que es la realidad y la naturaleza de los objetos. “Por lo tanto, la aritmética, la geometría, y su descendiente la mecánica, están en la facultad del hombre –pues en ellas demostramos la verdad porque la hacemos. La física, en cambio, está en la facultad de Dios Óptimo Máximo.”¹⁰ La distinción que hace Vico de conocimiento interno y externo es la base de su teoría epistemológica y “el énfasis puesto en este contraste, que recorre todo el pensamiento de Vico es, en efecto, la primera formulación de la familiar y muy controvertida distinción entre los métodos y objetivos de la *Naturwissenschaft* y la *Geisteswissenschaft*: ciencia natural frente a estudios humanísticos, *wissen* y *verstehen*.”¹¹

La oposición entre conocimiento interno y externo que hace Vico tiene sus orígenes entre 1707 y 1708 cuando pronunció su sexta conferencia inaugural y escribió *De nostri temporis studiorum rationae*. Sin embargo esta propuesta toma verdadera forma en 1710, año de la publicación de *De antiquissima italorum sapientia ex lingüae latinae originibus eruenda*. En este texto de poca claridad y elocuencia -como lo es toda la escritura de Vico-

¹⁰ Giambattista Vico, “La Antiquísima sabiduría de los italianos” en *Obras...*:178

¹¹ Isaiah Berlin, *Vico y Herder. Dos estudios en la historia de las ideas*. Editado por Henry Hardy. Traducción de Carmen González del Trejo. Madrid, Cátedra, 2000: 59

¹² se expone de manera sistemática el criterio de verdad en el que se basa su teoría epistemológica y es que “el criterio y regla de lo verdadero es haberlo hecho: de ahí que nuestra idea clara y distinta de la mente no pueda ser criterio, no ya de las restantes verdades sino incluso de la propia mente.”¹³ Con el enunciado anterior critica la concepción cartesiana de ideas claras y distintas¹⁴ y le contrapone su famoso *verum et factum convertuntur*.¹⁵ “Para los latinos <lo verdadero> y <lo hecho> son recíprocos, o según suelen decir los escolásticos, son convertibles.”¹⁶

La idea del *verum/factum* –o doctrina si se prefiere nombrar así- puede remitirse al Génesis bíblico y sus relatos de la creación del mundo. Para un creyente no hay nada más verdadero que Dios, y si Dios ha creado el mundo, él contiene la verdad sobre éste. Vico, ferviente católico, afirma que “en nuestra religión, en la que profesamos un mundo creado de la nada en el tiempo, debemos establecer, en este asunto, una distinción: la de que lo verdadero creado es convertible con lo hecho, y lo verdadero increado con lo generado.”¹⁷ Aunque podemos remontar el origen del *verum/factum* a la Biblia, lo cierto es que el

¹² La manera de escribir de Vico puede ser una de las desventajas más grandes del napolitano y probable causa de que no sea tan leído o popular como lo ameritarían sus obras. Vico posee un estilo torpe, oscuro, que vuelve a la obra de difícil comprensión y tediosa. Para Berlin “Vico trató de decir demasiado y sus nociones son con frecuencia meros bosquejos, incipientes, mal formados; no puede conservar la cabeza fresca en la tormenta de la inspiración; a veces lo arrastra un diluvio de ideas desorganizadas y difiere grandemente de arquitectos y organizadores intelectuales tan grandes como Descartes o Leibniz o Kant o aun Hegel. La exposición de Vico frecuentemente llega a lo rapsódico, al poder a veces volcánico; pero esto no ayuda para una exposición coherente.” Isaiah Berlin, *Contra la corriente, Ensayos de historia de las ideas*. Traducción de Hero Rodríguez Toro. México, Fondo de Cultura Económica, 1992: 181.

¹³Vico, “*La Antiquísima...* : 139.

¹⁴ René Descartes, *Discurso del método*, versión española de Manuel Machado revisada, estudio introductorio, análisis de las obras y notas al texto por Francisco Larroyo. México, Porrúa, 1999. p.16

¹⁵ Tom Rockmore establece este enfrentamiento y refiere que “Lukács está en lo correcto al admitir la existencia de una afinidad básica en la etapa poscartesiana de la tradición filosófica, comenzando con Vico entre los que sostienen, contra Descartes, que la condición de conocimiento es el hecho de que en cierto sentido somos los productores de lo que podemos conocer, y de hecho conocemos.” Tom Rockmore, “La teoría anticartesiana del conocimiento” en *Vico y Marx. Afinidades y contrastes*, Giorgio Tagliacozzo compilador. Traducción de Sadie Ordiales de la Garza. México, Fondo de Cultura Económica, 1990: 171. En adelante [VMAC].

¹⁶Vico, “*La Antiquísima...*: 133.

¹⁷ *Ibid.*: 134.

concepto es de origen medieval, concretamente parece ser una derivación del dogma agustiniano donde Dios al conocer crea, ya que para él conocer y crear son una misma cosa.¹⁸ Karl Löwith afirma en consonancia que hay una clara y determinante influencia del tomismo en el *verum/factum* y que la concepción viquiana de la creación del mundo *ex nihilo* es de origen judeocristiana y de ninguna manera griega.¹⁹ Como vemos, esta concepción de la antigua escolástica no nació con Vico pero es él –y éste es uno de sus grandes méritos, estimado por Berlin como paso decisivo- quien la combina con la idea renacentista del hombre como creador de sí mismo y modelador del mundo, y la utiliza para ejemplificar el conocimiento y su grado de verdad que obtenemos los hombres de las cosas que hemos creado como la geometría, la historia y el lenguaje –el matemático o el social-.

A la tipificación del conocimiento que es *verum/factum*, el de tipo interno, se complementa la del *certum*, el conocimiento de lo externo. Este tipo de conocimiento está basado en el conocimiento que obtenemos de las cosas que no hemos creado y que por lo tanto somos totalmente ajenos a los conocimientos de sus causas o propiedades intrínsecas y de las cuales sólo podemos conocer sus características o atributos por la vía inductiva. Así es como accedemos al mundo natural y sus objetos; no obstante el conocimiento que tenemos, por ejemplo, de la naturaleza y sus propiedades físicas no obtenemos verdades sino certezas ya que al no haberlas creado no califican en el criterio de verdad de la epistemología viquiana. Es por eso que “la aritmética y la geometría, que no cree el vulgo que prueben a partir de las causas, demuestran verdades partiendo de ellas. Y demuestran a

¹⁸ Véase el apartado tres de “La teoría del conocimiento de Vico y sus fuentes” en Berlin, *Vico y Herder...*

¹⁹ Véase Karl Löwith “Geschichte und Natur in Vico’s Scienza Nuova” en *Quaderni contemporanei 2* (s.a. [1969?]) citado en Berlin, *Vico y Herder...*: 144. Este texto se encuentra en el libro de Karl Löwith, *El sentido de la historia*. Madrid, Aguilar, 1973.

partir de las causas por esto: porque la mente humana contiene los elementos de las verdades que puede organizar y componer; y de estas composiciones nace la verdad que demuestran; de modo que demostración es lo mismo que operación, y verdad lo mismo que hecho. *Y por eso mismo no podemos probar las cuestiones físicas a través de las causas, porque los elementos de las cosas naturales están fuera de nosotros.*”²⁰ Y parece que Descartes coincide plenamente con este punto de vista ya que él mismo menciona que “no creemos afirmar nada inexacto al decir que la física, la astronomía, la medicina y todas las demás ciencias que dependen de la consideración de las cosas compuestas son muy dudosas e inciertas; en cambio la aritmética, la geometría y las otras ciencias análogas, que tratan de cosas muy simples y muy generales, sin preocuparse de si existen o no en la Naturaleza, contienen algo cierto e indudable.”²¹

Las diferencias entre el conocimiento *verum/factum* y el *certum*, es la diferencia entre el saber por qué o simple y llanamente saber qué o saber cómo. Ésta es la base epistemológica para que Vico establezca su tipología del conocimiento que es *Scienza* y el que es *Coscienza*. La ciencia pretende ser el conocimiento de verdades objetivas y la conciencia tiene, desde su significado etimológico, un origen subjetivo aunque pueda derivar en lo general o colectivo. La ciencia se alcanza y la conciencia sobreviene.²²

Pero si el conocimiento solamente puede provenir de lo que nosotros mismos hemos creado, el *verum* del *factum*, y el conocimiento de la naturaleza –el conocimiento científico- queda descartado como conocimiento verdadero –al no conocer el por qué de los fenómenos- y sólo obtenemos certeza de él, también habría que suprimir las verdades del

²⁰Vico, “*La Antiquísima...* : 151. Las cursivas son mías.

²¹René Descartes, *Meditaciones Metafísicas*. Versión española de Manuel Machado revisada, estudio introductorio, análisis de las obras y notas al texto por Francisco Larroyo. México, Porrúa, 1999: 56.

²² Sobre esto puede verse la tercera parte del Libro Primero o Metafísico de *La Antiquísima...* y las notas que sobre esto hace Francisco Navarro.

conocimiento teológico y el conocimiento metafísico, o admitir que únicamente son ficciones hechas por el hombre. Por supuesto que esto no es lo que persigue Vico y llegar hasta éste punto significaría un absurdo gnoseológico, por lo que Vico traza un nuevo mapa del conocimiento. Al conocimiento deductivo e interno de la matemática y la gramática y al perceptivo, de lo externo, basado en procesos inductivos de las ciencias naturales como la física, la astronomía o la biología agrega el conocimiento por fe o revelación y que es de carácter teológico o metafísico y el conocimiento *per causas* que es una forma de autoconocimiento; “se diferencia del conocimiento *a priori* porque es empírico, se distingue de la deducción porque produce nuevo conocimiento de hechos, y se diferencia de la percepción del mundo externo en que no nos informa simplemente de lo que existe u ocurre y en qué orden espacial y temporal, sino también de lo que es u ocurre es como es. Este tipo de conocimiento es autoconocimiento: conocimiento de actividades de las que los sujetos cognoscentes son los autores, dotados de motivos, propósitos y en permanente vida social, que nosotros comprendemos –por decirlo de alguna manera- desde el interior.”²³ Resulta ser una especie de conciliación entre la *scienza* de las construcciones puras como las matemáticas y la *coscienza* que se obtiene de lo perceptual y experimental como la física. Y éste es el conocimiento que nos ofrece la historia, porque la historia es de los hombres y hecha por ellos. Vico no tiene dudas de que “este mundo civil ha sido hecho por el hombre y sus principios por lo tanto pueden ser encontrados dentro de las modificaciones de nuestra propia mente humana.”²⁴ Para él, éste es el conocimiento que debe tener preeminencia para los hombres y supremacía frente al científico y sobre el que

²³ Berlin, *Vico y Herder...*: 56. Esto es lo que Dilthey acuñará y los filósofos alemanes conocerán como *Verstehen*.

²⁴ Giambattista Vico, *The New Science of Giambattista Vico*. Translated from the third edition (1744) by T.G. Bergin and M.H. Fisch (Abridged and Revised with a New Introduction). New York, Doubleday, 1961. Párrafo 331 p.52

nos llama la atención cuando comenta que “debe asombrar el que los filósofos hubieran puesto todos sus esfuerzos en conseguir la ciencia de este mundo natural, del cual, puesto que Dios lo hizo, Él solo tiene la ciencia; y, sin embargo olvidaran meditar sobre este mundo de las naciones, o sea mundo civil, del que puesto que lo habían hecho los hombres ellos mismos podían alcanzar la ciencia.”²⁵ El que el conocimiento del mundo de lo civil - es decir del autoconocimiento- haya sido soslayado, el napolitano lo atribuye a que es más fácil prestar atención o desarrollar pensamientos sobre términos corpóreos que tratar de elucidar cuestiones de la mente o intangibles.²⁶ Pero sobre estas bases epistemológicas que Vico ha distinguido es donde el conocimiento sobre lo que hace el hombre, su historia y sus expresiones particulares –lenguaje, costumbres, arte, etc-, vuelven a estar en un punto central. Es el punto en que Vico enfocó sus esfuerzos en los trabajos del *Diritto Universale* (1720-1722) y la obra por la cual es reconocido *Principios de una Ciencia Nueva en torno a la naturaleza común de las naciones* (1725) o simplemente la *Ciencia Nueva* en alusión clara a la Historia y el grado de conocimiento que nos proporciona.

Por más de dos décadas, desde que en 1702 pareció ser una caja de resonancia cartesiana de las burlas hacia la historia y sus formas, hasta la producción de su obra en la que se declara la autonomía y superioridad de los estudios históricos -humanísticos- frente a los de la naturaleza –científicos- basada en los respectivos métodos y grados de certeza del conocimiento que proveen, Vico transitó por este camino como su precursor tratando de reorientar el paradigma de conocimiento que había formulado Descartes y donde la filosofía, las humanidades, y el estudio comprensivo del hombre y de lo que hay en el

²⁵ *Loc.cit.*

²⁶ “La mente humana está inclinada naturalmente por los sentidos a verse afuera en el cuerpo, y solamente con mucha dificultad por medio de la reflexión a entenderse a sí misma.” *Ibid.* Párrafo 236 p.36 Puede verse también la dicotomía mente cuerpo que establece Descartes en la cuarta parte del *Discurso*.

interior de lo hombres –pasiones, razones, voliciones, sentimientos, creencias,- había perdido terreno frente a la ciencias naturales y un conocimiento de lo humano de tipo mecanicista y conductista. Es el primer pensador que opone la *Geisteswissenschaft* y la *Naturwissenschaft*, la comprensión al conocimiento y, sobre estos paradigmas epistemológicos, sus diferencias y su vulgarización en las sociedades es donde se libra un enfrentamiento que comenzó con la distinción de Vico entre las ciencias naturales y su método y los estudios humanísticos y su análisis comprensivo.²⁷

LA TEORÍA DE LA HISTORIA DE VICO

Una vez que Vico hubo puesto en la palestra paradigmas epistemológicos alternos a las premisas cartesianas y su método, es decir, una vez que fundamentó su *Ciencia Nueva* y la diferenció del conocimiento experimental oponiéndole un conocimiento comprensivo de los fenómenos, destacando siempre la preeminencia que debían tener los estudios humanísticos, -los estudios sobre el hombre, para el sujeto conocedor que es el hombre mismo-, Vico se dispuso a exponer cual era la mejor forma de lograr lo anterior. Escrita su teoría del conocimiento se dispuso a presentar su teoría de la historia.

La *Ciencia Nueva* es el gran colofón del pensamiento viquiano; es la Historia como conocimiento del Hombre. Pero, de entre las actividades humanísticas ¿por qué la Historia?

²⁷ Tom Rockmore da cuenta de esta dicotomía “En este aspecto, Lukács tiene cierta razón en su famoso aserto, incondicionalmente repetido en términos casi idénticos por Horkheimer, según el cual, de modo consistente con las respectivas posiciones, toda la filosofía moderna ha estado preocupada con el problema de la distinción entre la historia del hombre, la cual hemos creado, y la historia de la naturaleza, que no hemos creado.” Tom Rockmore, “La teoría anticartesiana del conocimiento” [VMAC]: 171. A su vez Berlin declara que Vico “Traza la distinción entre conocimiento “externo” e “interno” que más tarde será formulada como *Naturwissenschaft* y *Geisteswissenschaft*. Era el pistoletazo de salida de una batalla que no ha cesado desde ese momento.” En Berlin, *Vico y Herder...*: 45.

La respuesta radica en que el hombre -o si se quiere decir la naturaleza del hombre- sólo se puede explicar en términos de relaciones: con el mundo y con otros hombres. El hombre no posee las propiedades innatas de las sustancias cartesianas o las cualidades de las esencias aristotélicas. El hombre *es* exclusivamente en su vinculación con la comunidad de hombres. Vico, al igual que fue a contracorriente del sentir de su época sobre los preceptos de ciencia y conocimiento, también aquí estaba contra la corriente, ya que la visión del hombre era que tenía una naturaleza y formas de comportamiento innatas. Así es en Aristóteles, Descartes, Hobbes, los escolásticos, etc.²⁸ Antes que Hegel y Marx, Vico consideró a la historia como una actividad social –relación con otros hombres- con la finalidad de superar las dificultades y satisfacer las necesidades –relación con el mundo. El napolitano reafirma un carácter contracultural, revolucionario.

Lo que nos ofrece la historia es un conocimiento *per causas* del hombre y sus relaciones con el mundo y con los otros hombres ya que, sin lugar a dudas, la historia del hombre está hecha por el hombre y en tanto que es hecha por él se puede tener un conocimiento *per causas* de ella. La historia no es para Vico de ninguna manera una serie de relatos sin sentido o una ingrata distorsión de la realidad. Si el hombre ha hecho la historia él puede llegar a conocer sus causas, es decir, la puede conocer desde adentro, y si la puede conocer desde adentro puede conocer su gestación, su formación, su desarrollo. Ésta es la importancia radical de la historia ya que si podemos conocer el desarrollo de la

²⁸ “Suponía un arranque de genio negar, como hizo Vico ante las más caras autoridades de su época, y de Aristóteles, Séneca y la más importante tradición occidental, la existencia de una naturaleza humana inalterable cuyas características y objetivos eran conocidos *a priori*.” Berlin, Vico y Herder...: 76.

historia del hombre podemos conocer al hombre mismo en su desarrollo.²⁹ La historia es autoconocimiento.

La propuesta que Vico realiza para acercarnos a este desarrollo en la historia, es que se haga a través de un elemento que pueda garantizar la certidumbre, la verdad de su conocimiento y puesto que, -cómo hemos visto con anterioridad-, el requisito de conocimiento verdadero viquiano es lo creado, -aquí Vico retoma el *verum factum convertuntur*- propone que sea el lenguaje el medio de conocimiento. Dios ha creado el mundo y por eso lo conoce, afirma Vico, el lenguaje es un artificio creado por el hombre y como creación suya le es perfectamente cognoscible. Para la historia propone, en lugar del abstracto de las matemáticas que son un medio para el conocimiento del mundo natural, el lenguaje concreto que utilizamos día a día y que modificamos en el uso, en la convivencia social y que significa el conducente en la relación con otros hombres.

Así como el lenguaje de las matemáticas no determina las características o propiedades físicas del universo pero sí nos permite explicarlas o hacer análisis de ellas, la concepción viquiana tampoco ve al lenguaje como una realidad dada o con una existencia anterior a la del ser humano que determina los fenómenos, pero sí como el medio colectivo a través del cual el hombre concreta y comparte la interpretación del mundo. Al respecto Steiner considera que “Vico sabe que el hombre entra en posesión activa de conciencia, en

²⁹ Entiendo por desarrollo el cambio de etapas o estadios en el hombre sin que esto signifique que estas etapas se dan de manera lineal, progresiva y acumulativamente. El concepto de desarrollo tiene su diferencia con el de evolución por provenir del interior, es un desenvolvimiento. Es el equivalente del concepto alemán de *Entwicklung* que acuñó Leibniz. Dilthey hace también esta diferenciación cuando especifica que: “Denomino desarrollo a esta conexión en el curso de la vida, *determinada desde dentro, y que condiciona la entrega incesante a los cambios. Este concepto es del todo diferente de las fantasías especulativas acerca de una marcha hacia etapas siempre superiores.*” Wilhelm Dilthey “Estructuración del mundo histórico” en *El mundo histórico*. Traducción de Eugenio Ímaz. México, Fondo de Cultura Económica, 1944. (1ª reimpresión, 1978): 270. Las cursivas son mías. Es importante tener la distinción entre el concepto de desarrollo y los de evolución o progreso, ya que será utilizado a lo largo no solamente de este capítulo sino de todo el trabajo y en la exposición de los distintos autores. La diferencia conceptual refleja una diferencia ideológica más profunda entre los trabajos de Vico, Herder y Dilthey y los de los *philosophes*, y posteriormente Comte, cuyos trabajos hacen énfasis en los conceptos de evolución y progreso de la sociedad

conocimiento activo de la realidad, gracias a los poderes de ordenamiento y formación del lenguaje.”³⁰ Aquí está formulada en términos aún incipientes la importancia de la conciencia en el hombre, aunque solamente como una derivación de las estructuras de conocimiento y los caminos por los que arribamos a ese conocimiento. Sobre los atributos de las sustancias cartesianas y las esencias aristotélicas lo que nos ofrece Vico como atributo del hombre es la conciencia. No hay cabida para el “genio falaz”³¹ del cartesianismo, tan criticado en *De Antiquissima*; lo que el hombre *es* no puede separarse de lo que el hombre conoce y de los métodos de este conocimiento.³²

El lenguaje como creación del hombre y expresión de su conciencia para explicar y conocer el mundo es el método que ha propuesto Vico para seguir el desarrollo y las transformaciones en la historia del hombre, debido a su condición de conocimiento *per causas* y por lo tanto de lo que él considera como conocimiento verdadero. Con esta aportación viquiana la física mantiene su emancipación de la metafísica pero el conocimiento de la razón pura de las matemáticas converge con el conocimiento de la razón histórica del lenguaje.

Establecido el porqué de la elección viquiana del lenguaje como método para el conocimiento de la historia podemos pasar a sus implicaciones. Hemos visto que Vico considera que el desarrollo de la historia del hombre puede ser cognoscible mediante un artefacto humano que es el lenguaje. Pero además el napolitano nos plantea que el artefacto, el medio que utilizamos para entender la historia del hombre, tiene a su vez un desarrollo.

³⁰ George Steiner, *After Babel: Aspects of Language and Translation*. New York, Oxford University Press, 1976: 75.

³¹ Descartes, *Meditaciones Metafísicas*: 58

³² “La conciencia estructura la realidad y da forma al mundo. Como tal, la conciencia proporciona el lazo de unión entre el ser y el conocimiento; entre la actividad y el pensamiento; entre la ontología y la gnoseología.” Adrienne Fulco, “Conciencia humana y estructura de la realidad” en *[VMAC]*: 123. Postura que guarda similitudes a la expresada por Hegel en su *Fenomenología del espíritu*.

El lenguaje también tiene, sus métodos de expresión que pueden ser estudiados en su desarrollo. Así es como en la historia el hombre comienza por expresarse en poesía y termina en prosa. Discurren las etapas históricas de la metáfora a la ironía.³³ Las determinaciones, necesidades y usos específicos de cada estadio enmarcan las transformaciones en el lenguaje; la validez y el carácter de éstas es histórico ya que solamente responde a los planteamientos temporales de aquellas, aunque con el conocimiento *per causas* hace intemporal la comprensión.³⁴ El método de cambio es en sí mismo sujeto de cambio. Vico es un historicista lingüístico como lo manifestó Steiner.³⁵ La filología es la vía más propicia para el estudio de la ciencia histórica, es la clave de la *Ciencia Nueva*, su estudio es el motor de la elucidación del pensamiento humano y su desarrollo.³⁶

Las formas lingüísticas son formas propias del periodo histórico que las crea y las modifica. Las locuciones tienen una relación recíproca con las condiciones religiosas, sociales, políticas. Cuando éstas cambian se modifican las otras y viceversa. La manera en que se expresa una sociedad está relacionada por su conexión con la realidad que la genera,

³³ Para un estudio completo sobre el planteamiento de las transformaciones sociolingüísticas en Vico véase Hayden White, "The tropics of History: The Deep Structure of the *New Science*" en *Giambattista Vico's Science of Humanity*, G. Tagliacozzo y D.P. Verene comps. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1976.

³⁴ Este punto resulta muy interesante ya que salva a la postura viquiana de un relativismo en extremo, que suele ser uno de los principales blancos de los detractores de las posturas historicistas. Así tenemos que las expresiones del hombre son relativas por ser históricas pero lo que no es relativo es la comprensión de estas expresiones. La comprensión es posible en cualquier tiempo. La comprensión tiene que ser el absoluto del que se desprenda la relatividad de las expresiones. Eduardo Nicol refiere algo parecido cuando afirma que "Hay algo que no es histórico, y es la estructura del ser histórico, por la cual se explica la historia misma. Este absoluto es el principio de todas las relatividades." Eduardo Nicol, *Historicismo y existencialismo*, 3ª. Ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1981: 340. Como vemos el historicismo no es de ninguna manera un relativismo absurdo y existe más de una vía para demostrarlo.

³⁵ "En la génesis del espíritu humano, todas las naciones pasan por las mismas fases de explotación lingüística, desde lo inmediato y sensorial hasta lo abstracto. Sin embargo, al oponerse a Descartes y a las prolongaciones de la lógica aristotélica en el racionalismo cartesiano, Vico se revela como el primer partidario del "historicismo lingüístico"" Steiner, *Op.cit.*

³⁶ La postulación del *corsi* y *ricorsi* como base de una teoría de la historia viquiana es simplista, injusta y nada esclarecedora del pensamiento de Vico, bastante curioso es que sea la de mayor acogida o con la que se pretende identificar sus ideas. La explicación de la teoría de la historia de este autor debe partir de su teoría del conocimiento y, una vez establecido éste, la del método que se utiliza para el conocimiento histórico.

responde a situaciones puntuales y concretas y no podrían haber surgido fuera del contexto donde son concebidos.³⁷ Es tan compleja la tarea que el conocimiento únicamente puede ser asequible de un modo muy arduo y mediante la comprensión histórica que requiere de una gran voluntad de empatía para imaginar acciones, pensamientos y sentimientos que se despliegan bajo parámetros distintos a los propios, se necesita la imaginación histórica, lo que Vico denomina como *fantasía*.³⁸

Es cierto, gracias a la empatía y a la imaginación histórica comprendemos las circunstancias que configuran la manera de vivir y actuar de una sociedad, dentro de un momento y desarrollo históricos únicos, pero hay que recalcar el enorme esfuerzo y lo complicado del proceso. Con un gran enfoque antropológico, Vico afirma que “para hallar el modo en que surgió el primer pensamiento en el mundo gentil, encontramos ásperas dificultades que nos han costado una investigación de casi veinte años, y descendimos desde estas nuestras humanas naturalezas refinadas a aquéllas totalmente salvajes y bárbaras, que no podemos imaginar del todo y sólo a duras penas logramos comprender”.³⁹ Los estudios filológicos que realizó le permitieron visualizar la complejidad del pensamiento primitivo. Observa en el uso de los tropos lingüísticos las etapas de desarrollo de la conciencia y que la utilización era auténtica; cuando los primitivos forjaban la idea que el trueno era la voz de Dios o pensaban en las entrañas de la tierra, cierto hablaban en

³⁷ Es por eso que una tarea como la que narra Borges en “Pierre Menard, autor del Quijote” es, además de una ficción, una labor imposible y, como se describe en el relato, sería posible solamente con la inmortalidad.

³⁸ Este concepto ha sido centro de muchos ataques, a mi juicio sin validez. El argumento es que bajo la palabra *fantasía* están la noción de irreal y por lo tanto de falso. Pero Vico explica muy claramente que “Se llama “memoria” para los latinos aquello que encierra en su despensa lo percibido mediante los sentidos y que, al sacarlo se llama “recuerdo”. Pero significa también la facultad por la que configuramos imágenes y se llamó “*fantasía*” para los griegos, y para nosotros *imaginativa*; pues los latinos dicen “recordar” a lo que nosotros decimos vulgarmente “imaginar”. ... Por ello los griegos nos han trasmitido en sus mitos que las Musas –que son las potencias de la fantasía- son las hijas de la Memoria.” *La Antiquísima...*: 179

³⁹Vico, *The New Science...* Hay que mencionar que en la traducción española que aparece en la versión de libro de Berlin los vocablos *refined* y *savage* son traducidos por “civilizadas” e “inhumanas” lo que me parece poco afortunado y que equivoca el sentido por completo de la frase al oponer a lo civilizado lo inhumano. Véase Berlin, *Vico y Herder*: 82.

un lenguaje “poético”, pero era una auténtica forma de aprehensión de la realidad y no un mero adorno del lenguaje.⁴⁰ Cuando cambia la sociedad cambia su lenguaje y el tropo que utiliza se modifica, así se derivan el lenguaje metafórico, el metonímico, el sinecdóquico y el irónico.⁴¹ Lo interesante es que Vico ilustra con la ejemplificación de los Hércules, Aquiles u Homeros, que la idea de una imagen concreta y particular no excluye la generalización y de aquí se deduce que el uso del lenguaje metafórico no significa imposibilidad de pensar en términos de universales. Una imagen concreta puede ser universal al igual que lo significa un concepto, la diferencia es el grado de verbalización. Es la existencia de universales concretos y universales verbales. “Por otra parte las ideas son símbolos y significantes de las cosas, tal como las palabras son de las ideas”.⁴² El hombre primitivo sí puede pensar en términos de universales y no solamente en particulares concretos.⁴³ Nos recuerda que el mito, desde su origen etimológico, es concebido como narración verdadera y no como “significado de fábula, en concepto de todos, hasta ahora, narración falsa”.⁴⁴ La utilización de metáforas por los hombres primitivos no es para embellecer el mundo, -uso actual-, significan las conexiones originales que dan a la mente

⁴⁰La acepción que hoy tenemos para lenguaje poético hacer referencia a lo que Vico distinguió como metafórico y distinto al poético. Para nosotros, comúnmente, poético y metafórico estén englobados pero no para Vico.

⁴¹“La ironía, la metonimia y la sinécdoque son tipos de metáfora, pero difieren entre sí en los tipos de *reducciones* o *integraciones* que efectúan en el nivel literal de sus significados y por los tipos de iluminaciones a que apuntan a nivel figurativo. La metáfora es esencialmente *representativa*, la metonimia es *reduccionista*, la sinécdoque es integrativa y la ironía es *negativa*” H. White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. Traducción de Stella Mastrangelo. México, Fondo de Cultura Económica, 1992: 43.

⁴² Vico, *La Antiquísima...*: 133. Es, como apunta Francisco Navarro, la dicotomía entre: cosa, objeto(significado)// idea(significante) e idea, concepto(significado)// palabra(significante), la clásica distinción saussureana.

⁴³ “Lucien Lévy-Bruhl, Ernst Cassirer, y Jean Piaget a veces escriben como si el pensamiento primitivo estuviera conectado especialmente a particulares y el pensamiento sofisticado a universales. La ingeniosa perspicacia de Vico, tiene que ver, sin embargo, especialmente con el hecho de que las imágenes son universales, aunque sean concretas o particulares. Y que toda diferencia entre el pensamiento primitivo y el no primitivo, depende del grado de verbalización y no del grado de universalización.” Peter Munz, “La idea de Ciencia Nueva” en *[VMAC]* : 18.

⁴⁴ Vico, *The New Science...* Párrafo 401 p.85

las imágenes para poder pensar de manera racionalista el mundo. Es el lenguaje que forma los arquetipos en que se basa su razonamiento. Los primitivos son tan racionales como nosotros, simplemente con parámetros de racionalidad distintos, lo que expresa que no son simplemente un infantilismo de las formas de pensar actuales. La idea bajo la cual el pensamiento del hombre primitivo puede ser tan racional como el nuestro tendría su complemento total en la formulación del mito del civilizado. Berlin lo observa y comenta que “Vico peligrosamente casi da entender –si no lo enuncia claramente- que nuestra conciencia histórica, incluso en nuestra sofisticada y autoconsciente condición civilizada, podría ser no más que la visión perteneciente al estadio particular que hemos alcanzado: ella misma un tipo de mito, el mito del civilizado.”⁴⁵ Si consideramos que existe un mito del salvaje debemos también considerar su contraparte y ésta es la del mito del civilizado.

Bajo el desarrollo de sus premisas teóricas, -las de epistemología e historia-, Vico realiza un fuerte ataque a la estructura del cartesianismo y su fe en la razón y el progreso,⁴⁶ conceptos que fueron propagados por la filosofía del Iluminismo del siglo XVIII. A la expresión del progreso de la razón celebrada por los iluministas, la concepción viquiana opone una razón histórica de la expresión. Contra la idea del progreso, una historia comparada.⁴⁷ A la verdad de la razón absoluta Vico contrapone una comprensión verdadera de las razones.

⁴⁵ Berlin, *Vico y Herder...*: 158.

⁴⁶ La problemática para el cartesianismo y el Iluminismo es que en la etapa que les precedía observaban un sujeto cognoscitivo –Dios- quien por definición todo lo ve y todo lo sabe y por lo tanto provee patrones absolutos de conocimiento contra los cuales deben medirse los logros gnoseológicos humanos. La pugna es desde entonces entre los términos de absoluto y relativo y la validez de éstos. Puede verse el trabajo de Nikhil Bhattacharya, “El conocimiento científico en Vico y Marx” pp.183-194 en [VMAC].

⁴⁷ Por sus conceptos, muchos autores observan en Vico aportaciones prometeicas no exclusivamente en los terrenos del historicismo, también lo hacen en el del estructuralismo y el de los estudios comparados, como la antropología y la historia cultural.

La teoría historicista surge de oponer a las verdades eternas y universales la relatividad de las formas de expresión del individuo, pero sobre todo de las sociedades donde se forja el individuo. A la univocidad se le opone el pluralismo. Vico ha sentado la validez de las diferencias de las formas sociales. Las diferencias que en algún punto pueden convertirse en disidencias, no por ello pierden su validez como formas de expresión. Esto da margen a pensar en que el historicismo y su relatividad en las expresiones desembocan de manera natural en un pluralismo y es que, el pluralismo es ante todo antidogmático y antagonista de los absolutos.

Detengámonos aquí y reflexionemos en las implicaciones sociales de las tesis de Vico, que son las tesis historicistas de manera embrionaria. Primero hay que decir que la postura según la cual el hombre tiene una historia específica que lo moldea y no una naturaleza innata que lo condiciona, la disolución de una naturaleza estática, inalterable *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*⁴⁸ canjeada por el concepto de un proceso cultural –lo que nos conduce a los términos de *Volkgeist* y *Zeitgeist*- se desprende una existencia de lo humano donde el hombre es creador y no mero receptor de mandatos divinos. Este concepto actúa en diversos lugares. Por ejemplo, si la naturaleza del hombre ha de ser concebida en la historia y no en una metafísica eterna, y es de carácter social y no individual. Vico, profundo conocedor de jurisprudencia romana –esa que junta a la griega son modelos de inspiración de las sociedades occidentales- plantea por tanto una moral no iusnaturalista como se venía afirmando –Aristóteles, Hobbes, Pufendorf,- sino una moral con conciencia histórica y de la cual, por lo tanto, nosotros somos responsables. También ejerce una notoria influencia en términos políticos ya que si el grito de batalla es contra el absoluto y lo unívoco y nos ofrece la pluralidad, ésta también puede ser de perfil político.

⁴⁸ “Lo que es creído en cualquier lugar, siempre, por todos,”

El pluralismo político es una posición contra Estados absolutistas, represores de las diferencias que se manifiestan tanto en su seno como fuera de él, es una apertura social. De igual manera influye en el arte debido a que con la lengua, las expresiones artísticas han de ser una forma de autoconocimiento y autoexpresión y como tales deben ser explicadas y comprendidas, y no sobajadas por no hallarse dentro determinadas categorizaciones.⁴⁹ O, para manifestarlo en el sentido más amplio, el conocimiento que está en relación directa con el desarrollo de la conciencia a través del lenguaje, por lo que el conocimiento es un producto social histórico y cuyo grado de verdad pertenece a una etapa particular de la conciencia.⁵⁰

Las teorías viquianas de perfiles epistemológicos e históricos, así como los métodos más apropiados para su estudio, son las raíces de una conciencia histórica que se sitúa con independencia y primacía sobre los métodos científicos⁵¹ y nos ofrecen de manera incipiente las formas de estudio de la historia, basadas en la comprensión de los fenómenos, desde una perspectiva que considera la sociedad que los origina. Éstas son las tesis que sustentarán las formas historicistas de analizar el pasado.

⁴⁹ La clásica denigración de las formas artísticas de carácter autóctono que no pertenecen al canon dominante. La denigración está en el lenguaje mismo cuando definimos formas de autoexpresión artística como folklore que causa curiosidad y no como arte que expresa algo determinado del ser.

⁵⁰ Por lo que el grado de verdad se encuentra determinado por la aceptación social. Lo verdadero de una sociedad es lo que ella misma acepta con esa distinción. Es la idea bajo la cual la sociedad responde a sus propios mitos.

⁵¹ Cuyo conocimiento, como cualquier otro es de carácter social y por lo tanto histórico.

CAPÍTULO IV

HERDER. PLURALISMO SOCIAL Y HUMANISMO

Para la segunda mitad del siglo XVIII el racionalismo que había nacido de las tesis cartesianas de conocimiento trascendió los círculos de especialistas, filosóficos o científicos y se encontraba profundamente extendido en la vida pública de la vida europea, sobre todo en la Francia de Luis XIV que era, para ese momento el Estado nacional más poderoso del continente europeo y el que marcaba muchas de las pautas que eran seguidas, sobre todo en los terrenos de lo político e ideológico. Bajo el reinado de este monarca se propagaron las ideas de la Ilustración, (*Aufklärung* es el término usado en alemán y que significa Iluminismo), basadas en los ideales de libertad, razón y progreso y que guardaban amplias deudas con el pensamiento de Descartes.

El propio concepto de Iluminismo o Ilustración ejemplifica que la noción propia que se tenía del momento histórico consideraba que los periodos que le precedieron estuvieron en tinieblas y que era el momento de despejarlas y navegar viento en popa hacia el progreso individual y social bajo el timón de la razón. Diderot, D'Alambert, Rousseau, Montesquieu, y sobre todo Voltaire, quien escribió *El siglo de Luis XIV*, se encargaron de propagar el triunfo de la razón y la idea de un progreso siempre acumulativo.

Sin embargo, ya para 1750, seis años después de la muerte de Vico y el nacimiento de Johann Gottfried Herder, surgieron las primeras dudas sobre este triunfo y sobre las certezas que habían depositado en él los distintos pensadores. Rousseau rompe con el grupo de *les philosophes* y comienza a escribir de manera escéptica acerca de una sociedad

motivada, y que se empezaba a regir por principios racionalistas.¹ La otra gran reacción tuvo lugar en Prusia.

Hamann, Kant y Herder, los prusianos del Este, formaban parte del movimiento pietista que estaba sustentado en una tradición interiorista. El anticlericalismo de los Ilustrados contrastaba con la fe de estos hombres –Kant fue hijo de un pastor pietista y Herder fue pastor luterano en 1765 en Riga-. Herder, quien estuvo bajo la tutela intelectual de Kant marcaría una distancia con su mentor, piedra de toque de la epistemología moderna, pero convergió con él en destacar la importancia de la independencia y preeminencia de las categorías morales sobre las de cualquier otra índole, como principios rectores de la vida. Herder se convierte en uno de los principales detractores del racionalismo, del clasicismo, del método científico, de Voltaire e incluso de Kant –también fue amigo de Goethe con quien rompe la amistad debido principalmente a la profunda simpatía que éste sentía por los valores clásicos-. Su compañero intelectual a lo largo de su vida fue Hamann conocido como “el Mago del Norte”² y con quien comparte intereses, sobre todo en lo relativo a los asuntos de lenguaje y las expresiones no mecánicas del hombre.

La obra más conocida de Herder es *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* escrita entre 1781 y 1791. Antes que nada hay que referir que, sin importar cuan parecidas puedan resultar algunas tesis viquianas con las emanadas del pensamiento de Herder, y, que ya en 1777 comenta con Hamann la *Ciencia Nueva*, no es sino veinte años antes de su lectura y siete años antes de su trabajo más celebrado donde hace las

¹ Pueden verse los *Discursos* de Rousseau.

² Ver el trabajo de Berlin, *El Mago del Norte. J.G. Hamann y el origen del irracionalismo moderno*. Editado por Henry Hardy. Versión castellana, introducción y notas de Juan Bosco Díaz-Urmenta. Madrid, Tecnos, 1997[1993].

primeras y más claras aportaciones sobre la historia en su trabajo titulado *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad* de 1774. El título no hace referencia a una primera obra del autor sino a la tendencia de escribir historias ecuménicas tan de boga cuando Herder llevó a cabo su tarea y en alusión temática a los obras *El espíritu de las leyes* de Montesquieu y el *Essai sur les mœurs* de Voltaire.³

Si la respuesta de Vico al cartesianismo se centró sobre bases epistemológicas, la de Herder se dirigió contra los elementos sobre absolutos que había en los popularizadores de la doctrina cartesiana y difusores del triunfo de la razón. El pensamiento occidental, desde Platón había propuesto un sistema monista y los postulados en metafísica, teología, ética y por supuesto en política se decantan por la univocidad de la verdad, intentado constreñir la multiplicidad en un único sistema coherente.⁴ Lo equivocado se presenta de muchas formas, lo verdadero tiene exclusivamente una vía; la verdad es una mientras la falsedad se reviste de múltiples maneras. Herder con su animadversión a las tesis monistas hace una defensa del pluralismo. Su postura pluralista, nada común en una época de búsqueda y fe en la universalidad de la razón, el conocimiento, la historia, y hasta el lenguaje –recordemos que Leibniz escribe sus obras en francés por ser el idioma universal– lo sitúa, al igual que Vico, en una posición contracultural, en una circunstancia por decir lo menos no cómoda ante el ambiente intelectual.

La condición pluralista y de defensa de los particulares sobre los términos absolutos lo motivó a exponer y hacer una apología de los elementos propios de expresión de los pueblos. El lenguaje, las costumbres, las ceremonias, la poesía de un pueblo son las que

³ El espíritu tanto de las *Ideas...* como de *Otra filosofía...* es muy similar. La diferencia estriba en que las *Ideas* no comprenden solamente relaciones de los hombres, sus pueblos, sus civilizaciones, también aparecen capítulos sobre geología, clima, minerales, vegetales, animales y geografía física. El estudio es más amplio y diverso pero menos preciso en lo referente al hombre y su historia que lo realizado en *Otra filosofía*.

⁴ En una *Enciclopedia* de acuerdo a las intenciones de la época.

determinan sus particularidades, su *espíritu*. La idea del espíritu de las naciones había sido central en los trabajos de Vico, Montesquieu, Hamann y Karl von Moser –publicista a quien Herder leyó y conoció-⁵ dentro de esta tradición, Herder es el primero en acuñar el concepto de *Volkgeist* “el espíritu del pueblo”. La defensa de lo particular sobre lo absoluto, el espíritu de cada pueblo es fundamental para él ya que es donde radica lo vivo de los hombres y los pueblos, lo que nos diferencia de las máquinas o de los muertos. Herder es un existencialista, no de carácter pesimista –que es el existencialismo que suele venir a la memoria de forma casi generalizada en una representación simplista y burda- sino vitalista. Es el precursor del sentimiento existencial-vitalista del siglo XIX, del romanticismo, -en muchas de sus líneas parece leerse a Rimbaud-.⁶ El pensamiento herderiano queda de manifiesto en la *Otra filosofía*:

si desde el comienzo no he escrito en vano, se verá que la formulación y el desarrollo de una nación nunca es otra cosa que obra del destino, resultado de mil causas cooperantes, de algo así como la totalidad del elemento en que viven. Si ello es así ¡qué juego de niños basar esa formación exclusivamente en algunas *ideas claras* sobre las que cabalgaríamos casi desde la regeneración de las ciencias! Ese libro, ese autor, esa multitud de libros, tienen que formar; el resultado entero de los mismos, la filosofía de nuestro siglo tiene que formar. ¿Qué quiere decir esto sino suscitar o reforzar las inclinaciones mediante las cuales la humanidad adquiere su felicidad? Y ¡qué abismos tenemos que franquear para que ello suceda! En realidad, las ideas no suministran más que ideas: más claridad, corrección y orden en el pensamiento.⁷

En este párrafo se halla la condensación de elementos claves en la obra del prusiano. Se puede leer una crítica directa a Descartes y también una crítica al cartesianismo, representado por la Ilustración. Las ideas, aunque sean claras y distintas, no nos proveen de

⁵ Berlin, *Vico y Herder*,...: 195.

⁶ “Caro, agotado, fastidioso, inútil libre pensamiento sustituto de lo único que quizás les haría falta: ¡corazón, calor, sangre,, humanidad, vida!” J.G. Herder, “Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad” [Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit] en *Obra selecta*. Traducción y notas de Pedro Ribas. Madrid, Alfaguara, 1982: 325.

⁷ *Ibid.*: 326.

verdades indubitables; su ordenación del pensamiento solamente genera más ideas y no verdades manifiestas. También existe una tesis historicista sobre el desarrollo y la conformación de las naciones y aunque de manera periférica se toca algo que en el pensamiento de Herder tiene vital importancia: la felicidad del individuo. Vital, porque en la vida, en la vida del hombre todos los esfuerzos van encaminados a eso que Herder identifica con el concepto de felicidad.

El cartesianismo proponía un conocimiento del mundo con la convicción indubitable del progreso de las ciencias y la razón, en el que el margen de error quedaba descartado gracias a la noción de ideas claras y distintas. Las tesis viquianas argumentaron como contraparte que el verdadero conocimiento únicamente podía venir de lo creado por el hombre y que el conocimiento de algo que no fuera creado por el hombre no era asequible a sus manos. Herder se sitúa en consonancia con Vico pero le agrega algo fundamental, ya no de carácter epistemológico, sino filosófico y principalmente ético: las voliciones del individuo y en que sentido esas voliciones ayudan a la felicidad de los hombres, o dicho en términos nietzscheanos en qué se favorece la vida.

Lo central en la obra de Herder son los hombres, no como individuos sino como participantes de un todo, de una nación, de un pueblo. La respuesta contra Descartes y el pensamiento ilustrado que le siguió y popularizó, ya no se dio en un terreno epistemológico ni mucho menos metodológico, se ubicó en los terrenos de lo social y sus implicaciones éticas. La influencia de Hamann fue decisiva. Éste fue el que le aconsejó sobre “la necesidad de conservar la sensibilidad cuando se acercara a los fenómenos culturales e históricos concretos, cuidándose de convertirlos en algo sin vida, fruto de la pasión por la clasificación y la generalización exigidas por una red de conceptos lógicos; se trata de una tendencia fatal, de la que responsabiliza a las ciencias naturales y a sus esclavos los

franceses, que quisieron transformarlo todo a partir de la aplicación del método científico.”⁸

Lo que realmente importa para Herder son las relaciones sociales, las experiencias humanas, el hombre, su razón y voluntad; su pensar y su sentir. El entendimiento de esto se da a través de un proceso de empatía con los hombres, de “sentir” (*Einfühlen*), pensar e imaginar modos de vida concretos que son marcados por las circunstancias de ese momento, en esencia lo que significa vivir. El proceso de empatía, el *Einfühlen*, la comprensión es un proceso esencialmente histórico y social, forma parte del *espíritu* histórico. “Reconocer en lo extraño lo propio, y hacerlo familiar, es el movimiento fundamental del espíritu, cuyo ser no es sino retorno a sí mismo desde el ser otro.”⁹

Para Herder, como para Vico, la historia es lo que nos ofrece la posibilidad del autoconocimiento y -aquí también coinciden ambos-, el lenguaje es el vehículo idóneo ya que es la parte clave en el proceso de desarrollo de la conciencia, una conciencia para Herder eminentemente social ya que, por ejemplo, la solidaridad humana base de la conciencia social se da por medio de la comunicación entre los hombres, es decir, gracias al lenguaje. Toda comprensión es histórica y el método central de la comprensión es el lenguaje. Sobre éste dice Herder “Tiene acaso una nación... algo más valioso que el lenguaje de sus ancestros? En él reside el universo entero de las tradiciones, de la historia, de la religión, de los principios de la existencia; su corazón y su alma”.¹⁰ Herder afirma, de la misma manera que lo hace Vico, que las ceremonias y rituales son formas para la satisfacción de necesidades y placeres de la comunidad. Son las formas primitivas en que se

⁸ Berlin, *Vico y Herder....*: 202.

⁹ H.G. Gadamer, *Verdad y método I*, 3ª. Edición. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977: 43.

¹⁰ J.G. Herder, *Sämmtliche Werke*, editado por Bernhard Suphan, Berlín-Weidmann, 1877-1913. xvii p58. *Apud* Berlin, *Vico y Herder....*: 214.

reviste la solidaridad social simbolizadas por mitos, códigos y representaciones establecidas. “De hecho, el conjunto del entramado de creencias y comportamientos que une a unos hombres a otros sólo puede ser explicado en términos de simbolismo común y público, y, en particular, por el lenguaje.”¹¹ El lenguaje tanto para Herder como para Vico es parte esencial en la toma de conciencia y además el medio en que se cristaliza la solidaridad humana.

Podemos afirmar que lo que le interesa destacar a Herder son los elementos particulares e irrepetibles en los pueblos, en las naciones, este *Volksgeist* del que nos habla, y considera que es en el lenguaje donde podemos encontrar los elementos propios de una comunidad. Por eso está tan interesado en rescatar y celebrar los orígenes germánicos, no porque afirmara su superioridad, sino simplemente porque son suyos, porque le pertenecen. Éste es un punto muy denostado por los detractores de Herder y quienes de forma por demás simple –por no decir estúpida- pretenden explicar, por ejemplo, los orígenes del nazismo como algo genético del pensamiento alemán y que suelen descontextualizar las palabras de pensadores, sobre todo del siglo XIX, intentando demostrar que el virus del nazismo se encontraba ya en incubación mucho tiempo atrás. En el caso concreto de Herder se le suele acusar de ser el generador del irracionalismo religioso y político, pero basta con leerlo un poco para ver lo equivocada que es esta afirmación. Primero hay que acotar que el nacionalismo de Herder no es de carácter político, el nacionalismo se refiere no al concepto Estado-nación que se desarrolló y concretó en Alemania ya entrado el siglo XIX, y con el que solemos asociar los regímenes nacionalistas del siglo XX -sobre todo los totalitarios como fue el caso de la propia Alemania-, el nacionalismo herderiano se basa en las ligas referentes a las costumbres, la ciudad, la familia, la lengua y sostiene que la naturaleza crea

¹¹ Berlin, *Vico y Herder...*: 214.

naciones no Estados; *el nacionalismo herderiano es un atributo cultural*. El Estado para Herder significa coerción, imposición, conquista, centralismo todos de tendencia absolutista, justamente lo que él critica vehementemente.¹² Coincidió con Hamann en muchas ocasiones y seguramente lo hizo también cuando este lo calificó como el “maldito Estado”.¹³ Escribió que “millones de hombres viven en el globo sin Estado... Padre y madre, marido y mujer, hijos y hermanos, amigos y hombres –éstas son las relaciones naturales a través de las cuales el hombre alcanza la *felicidad*-; lo que el Estado nos ha dado son artilugios artificiales, desafortunadamente también puede privarnos de aquello que nos resulta más esencial: puede deshumanizarnos.”¹⁴Queda por demás clara la postura nacionalista que defiende Herder, incluso para Berlin, está más cercano al anarquismo de Thoreau o de Kropotkin que al nacionalismo político.

Si lo referente a la significación del Estado no fuera suficiente para clarificar las calumnias anacrónicas que le imputan un germen nazi en incubación¹⁵ Herder consideró que los judíos ejemplificaban mejor que nadie el espíritu de un *Volk* y su carácter distintivo –no significa por ello que el pueblo judío sea un *Favoritvolk*-, “suelo, lenguaje común, tradición, sentido de parentesco, derecho común libremente aceptado como un convenio; todos estos factores entrelazados, junto con el vínculo creado por sus escritos sagrados, permitieron a los judíos conservar su identidad en la dispersión”.¹⁶ Lo escrito por Herder no da lugar a equívocos.

¹² Muchos de esas posiciones expresadas de manera implícita y explícita por Voltaire –a quien Herder criticó incansablemente aunque también lo admiraba- en su trabajo *El siglo de Luis XIV*.

¹³ Berlin, *Vico y Herder...*: 205.

¹⁴ Herder, *Sämtliche Werke*, xiii p341. *Apud* en Berlin, *Vico y Herder*: 206. Las cursivas son mías.

¹⁵ A mi parecer otros personajes juzgados de forma por demás absurda, anacrónica y sobre todo ignorante son Nietzsche y Marx, identificados a menudo con el nazismo y el stalinismo.

¹⁶ Herder, *Sämtliche Werke*, xii p115. *Apud* en Berlin, *Vico...*: 207.

En la obra *Otra filosofía para la educación de la humanidad* abordó todas las aristas que hemos comentado. El trabajo objeta contra el pensamiento ilustrado y sus aseveraciones, y lo hace por compromiso. Al respecto Herder considera que “se han tomado palabras por palabras, ilustración por *felicidad*; las ideas más refinadas por virtud. De esta forma ‘el progreso general del mundo’ se ha convertido en una novela que nadie, al menos el verdadero estudioso de la historia y del corazón humano, creía”¹⁷ él no se cree el cuento de la idea del progreso y aborda las etapas históricas de los pueblos y naciones en su particularidad, en su complejidad.

Reconoció lo importante que es antes de juzgar algo –un proceso histórico, las costumbres y creencias de otros pueblos, los valores ajenos- establecer una ejercicio de empatía con los otros hombres. Sentir las experiencias de otros significa la unidad entre los juicios intelectuales y el valor del compromiso emocional. Por eso cuando se detiene a explicar el desarrollo de los pueblos lo hace movido por la empatía y la comprensión, no por el afán de superioridad tan característico de los ilustrados. La famosa frase herderiana según la cual cada nación tiene su centro de felicidad dentro de sí, como la esfera posee su centro de gravedad nos da una imagen pluralista por excelencia donde, desde cualquier punto que nos encontremos en la circunferencia nos encontramos a la misma distancia de su centro. “Cada nación, por tanto, debe ser considerada sólo en su lugar, con cuanto es y tiene; de las separaciones arbitrarias y el rechazo de rasgos y costumbres aislados no resulta ninguna historia...Menos que nada puede, pues, nuestra *cultura europea* representar la medida de bondad y del valor humano universales; ella no es ninguna medida o es una falsa.”¹⁸ El de Herder es un pensamiento historicista, ni duda cabe y esta concepción de la

¹⁷ Herder, *Otra filosofía...*: 303. Las cursivas son mías.

¹⁸ *Ibid.*

historia, del hombre, reposa en la comprensión de las circunstancias particulares y no en el juicio implacable de absolutos, es por eso juzga correctamente que “un patriarca no puede ser un héroe romano, un corredor griego o un comerciante de la costa, como no puede ser tampoco aquello a que artificialmente lo elevaría el ideal de tu cátedra o de tu capricho, para elogiarlo después falsamente o censurarlo duramente.”¹⁹

El clamor herderiano, su propuesta pluralista emanada de su conciencia histórica²⁰ libró una encarnizada batalla contra el monismo universalista de los *philosophes* y contra el eurocentrismo, o las ideas de predominio de la *cultura europea* sobre otras. La idea de consenso reviste para Herder formas de docilidad y subordinación, no importa que fueran de manera voluntaria o coercitiva ya que matan la originalidad del ser humano, la creatividad que es el elemento divino en el hombre como mostró Vico y sostiene Herder, y si vivimos bajo las ideas de otros significa vivir para otros y eso nos deshumaniza. Herder hace eco de Hamann y anticipa un punto central en la concepción marxista y figura fundamental de las sociedades modernas: la alienación. Por eso es el llamado a rescatar la lengua alemana –recordemos el caso de Leibniz quien escribe sus trabajos en francés-, porque le significa la mejor manera de conocer sus costumbres, sus creencias, sus pensamientos, todo lo que constituye la propia *Weltanschauung* –concepción del mundo-, en pocas palabras conocerse a sí mismo. Ésta es la manera en que lucha contra el centralismo, el dirigismo y contra la alienación. Herder es consciente de la problemática que implica el universalismo, ese universalismo de los *philosophes*, difusores catequizados por las ideas cartesianas de conocimiento absoluto y verdadero, convencidos plenamente del triunfo de la razón y la idea del progreso –cuestiones que sigue sustentando actualmente

¹⁹ *Idem*.p.299. Las cursivas son mías

²⁰ Es lo que diferencia el trabajo de Herder de, por ejemplo, Montesquieu u otras “historias” de viajeros que se limitaban a parecer simples inventarios de los hallazgos de lejanas tierras.

la ideología occidental imperialista-, esa problemática que surgió de nociones gnoseológicas es una problemática social que mina al individuo, a la comunidad y a la relación que sostienen entre ellos. Herder comenta irónicamente que:

Examino todo lo grande, lo bello, lo singular de nuestro siglo y, a pesar de mis reproches, siempre me he apoyado en él, en su “¡Filosofía, su difundida claridad, su habilidad mecánica, su suavidad! ¡Cuántos progresos ha hecho nuestro siglo en este sentidos *desde la restauración de las ciencias!*¡Con qué medios más extraordinariamente sencillos ha subido a lo alto!¡Con qué vigor y seguridad ha garantizado tales logros para la posteridad! Creo haber ofrecido observaciones al respecto, en lugar de las exageradas declaraciones laudatorias que se encuentran en todos los libros de moda, *especialmente los franceses...* Estamos por encima de los orientales, griegos, romanos, especialmente de los bárbaros godos... ¿Cuándo ha marchado el mundo tan universalmente unido como ahora, estando ligado por tan pocos hilos?¡*Cuándo hemos tenido más poder y más máquinas capaces de sacudir naciones enteras con una simple presión, con sólo mover un dedo?*...Simultáneamente, ¿cuándo han sido tan universales como ahora las luces en el mundo?...¡cuán lejos llegan ahora sus destellos, con qué amplitud se leen los escritos de Voltaire!¡Casi el mundo entero resplandece con la claridad de Voltaire!¡Y cómo parece seguir siempre adelante este proceso!¡A dónde no llegan ya y llegarán las colonias europeas! *En todas partes los salvajes irán madurando –y tanto más cuanto más se aficionen a nuestro aguardiente y a nuestra opulencia- para convertirse a nuestra civilización. Todos lo hombres se aproximan a nuestra cultura, especialmente a través del aguardiente y la opulencia;* en todas partes serán todos, con la ayuda de Dios, como nosotros, hombres buenos, fuertes, felices. *Comercio y papado, ¡cuánto habéis contribuido ya a esa gran tarea! Españoles, jesuitas y holandeses, naciones filantrópicas, desinteresadas, nobles y virtuosas, ¿qué no tiene que agradeceros ya en todos los continentes la cultura de la humanidad?...¡Cuánto se han elevado todas las artes que practicamos! ¿Puede imaginarse algo que supere esa política, ese sistema, esa ciencia, en orden a educar a la humanidad? Los únicos resortes de nuestros estados son el miedo y el dinero, sin necesitar para nada ni la religión, ni el honor, ni la libertad del alma, ni la dicha humana.*²¹

El comentario que con sarcasmo comenzaba criticando la Ilustración y los conceptos de progreso y cultura universales termina en desesperanza y molestia por lo que en realidad subyace en estos conceptos: Estados y sociedades sustentados en el miedo y el dinero y que no promueven la libertad del espíritu,²² ni la dicha humana.²³ Herder observó

²¹ Herder, *Otra filosofía...*: 331ss. Las cursivas y el subrayado son míos.

²²A raíz del triunfo de las revoluciones burguesas, como la francesa y la estadounidense, hemos escuchado hasta la saciedad las supuestas bondades del liberalismo en sus distintas versiones, sobre todo el político y el económico. Pero casi nunca se escuchan voces que pugnen por el del espíritu, o sea que critiquen la alienación del hombre en las sociedades “liberales” modernas, cuando éste es un punto de importancia capital.

claramente lo que implica la noción de progreso, un mito del siglo XVIII que disfruta de vida cabal actualmente: desprecio del pasado,²⁴ una concepción ahistórica,²⁵ y negación del pluralismo.²⁶ Diferenció entre progreso acumulativo y el desarrollo interno de las sociedades, del centro de felicidad de cada una. Hay muchas sociedades y muchas verdades, el ideal de una verdad universal y perenne, una única verdad para todos los hombres en todos los lugares y todos los tiempos es una ilusión de una parte de la filosofía occidental, de la que abrevó el racionalismo y permea hasta nuestros días. Herder pone de manifiesto que no existe *Fortschritt* (progreso) sino *Fortgang* (desarrollo). “El auténtico *Fortgang* es el desarrollo de los seres humanos como conjuntos integrados, y, más específicamente su desarrollo como grupos –tribus, culturas y comunidades- caracterizados por el lenguaje y las costumbres, creadores de la totalidad de su experiencia colectiva, y que se expresan a sí mismos a través de las obras de arte –las cuales son inteligibles al común de los hombres-, y en ciencias, oficios, formas de vida social, política y cultural que realizan los deseos (conscientes o inconscientes) de una sociedad dada y desarrollan sus facultades”.²⁷ El desarrollo de cada cultura no son simples estadios, procesos intermedios

Una excepción muy interesante es la del historiador, filósofo y teólogo austriaco Ivan Illich quien pugnó en todos sus escritos por la libertad y autonomía de pensamiento, haciendo una feroz y propositiva crítica al “progreso”, las instituciones y las “máquinas sociales” como definió a la escuela, el hospital, el transporte, y a la Iglesia –aunque nunca se alejó del pensamiento cristiano-.

²³ Las palabras de Herder parecen gozar de tal actualidad que es impresionante, ya sea su visión futurista o lo poco que en realidad ha cambiado la estructura de los Estados nacionales. Hay que oponer también el concepto de humanidad que maneja Herder a los conceptos de ciudadanía que manejan estos Estados. Recordemos que la actual política imperialista pregona que hace y hará todo lo que sea necesario para proteger a los ciudadanos propios, sin importarle la humanidad en general y menos su felicidad.

²⁴ Lo que implicaría una ignorancia del devenir humano. “El escritor non plus ultra de nuestra siglo declara contra siglos de barbarie. Así lo hacen Hume, Voltaire y Robertson.” Herder, *Otra filosofía...*: 313.

²⁵ Que no puede ser conciencia ya que la conciencia es histórica. Estamos hablando aquí de falta de conciencia.

²⁶ El progreso al ser algo lineal y acumulativo tiene que concentrarse en un punto, no puede manifestarse en distintos lugares y distintas formas, alguien tiene que significar el pináculo de las virtudes y del conocimiento. “¿Tú todo eso en conjunto? ¿Tú quintaesencia de todas las épocas y todos los pueblos? Ello pone de manifiesto, por sí solo, la insensatez de la pretensión.” *Ibid*: 296.

²⁷ Berlin, *Vico y Herder...*: 244. Max Rouché acota que “Herder en 1774 designaba este movimiento con los términos de *Fortgang* que en su espíritu se oponía a *Fortschritt*, como ‘progresión’ difiere de ‘progreso’. En

para la realización de una sola cultura, sociedad, o individuo; cada sujeto tiene un fin en sí mismo. “Si todo fuese bien en línea recta y todo hombre que siguiera a otro, toda generación consecutiva, se perfeccionará según su ideal en un progreso donde solo el último de la serie pudiese señalar el índice de virtud y felicidad! A él [al filósofo]le toca siempre ser el último: él, postrero y supremo miembro con el cual se acaba todo. ‘Ved: ¡a este grado de ilustración, de virtud, de felicidad, se ha elevado el mundo! Yo, en lo alto de la palanca, como dorado fiel de la balanza universal: ¡miradme!’ ”²⁸El comentario que ironiza sobre la Ilustración y Voltaire, es también la diferencia del desarrollo del espíritu humano, de su fenomenología, entre las concepciones de Vico y Herder y algunas del siglo XIX, como las hegelianas y marxistas; los diferentes estadios no representan procesos para la consecución de un fin último, no son manifestaciones inacabadas o imperfectas de un ideal postrero, poseen todos una dinámica y una finalidad en sí mismas, completas por su simple expresión.²⁹ Gadamer observa esta cuestión y comenta que: “la escuela histórica se delimita a sí misma frente a Hegel...su nueva pretensión es que lo que puede conducir a una *comprensión* histórica universal no es la filosofía especulativa sino únicamente la investigación histórica. El presupuesto decisivo para este cambio de sentido lo estableció Herder con su crítica al esquema de la filosofía de la historia. Su ataque al orgullo de la Ilustración se sirvió del carácter modélico de la antigüedad clásica, proclamado sobre todo

las *Ideas*, las dos palabras se convierten en sinónimos...pero ambas continúan proclamando la paridad de derechos y la dignidad por igual de cada nación, de cada época.” Herder, *Idées pour la philosophie de l’histoire de l’humanité//Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Choix de textes, introduction, notes, par Max Rouché. Paris, Montaigne, 1962: 53.

²⁸ Herder, *Otra filosofía...*: 341.

²⁹ Las cuestiones artísticas son un buen ejemplo para ilustrar este punto. Shakespeare no representa una versión finita de Homero o de Dante, así como el Renacimiento no nació con la intención de procrear más tarde al Barroco, ni el expresionismo de principios del siglo XX es la culminación del movimiento impresionista del siglo anterior. Podemos decir cuál nos gusta más de cualquiera de estas expresiones artísticas, cuál preferimos y porqué, pero no podemos señalar objetivamente a una de ellas como la mejor o más bella obra de arte. Por este mismo motivo Herder objeta contra el neoclasicismo francés representado por personajes como Racine y Corneille.

por Winckelman... Herder no necesitaba ir mucho más allá de la base puesta por Winckelman; le bastaba reconocer la relación dialéctica entre lo modélico y lo irrepetible de todo pasado para oponer a la consideración teleológica en la Ilustración una concepción histórico universal del mundo. *Pensar históricamente significa ahora conceder a cada época su propio derecho a la existencia e incluso su propia perfección. Y este es un paso que Herder da plenamente.*”³⁰

La conciencia histórica cumple con Vico y Herder el primer paso para fundamentar la racionalidad en que se basa su método y lo significativo que son sus aportaciones a los terrenos de la epistemología pero, aún más importante las aportaciones que hacen a la vida. Vico maduró por veinte años sus conceptos gnoseológicos, escritos en latín, en los que criticó los principios de verdad del cartesianismo y gracias a ellos arribó a una obra sobre el mundo de lo civil escrita en italiano, poniendo énfasis en lo social del conocimiento y el pluralismo de las causas que lo originan así como sus distintas formas. Rescató a ese hombre primitivo y observó con madurez antropológica lo racional y lo complejo de su cultura, de su vida. Realizó, por ponerlo en términos científicos, una revolución copernicana respecto al hombre y su historia. Herder, por su parte, desde sus primera obras reflexionó sobre el pluralismo social y manifestó su oposición a los conceptos monistas y absolutos de los pensadores ilustrados del siglo XVIII³¹ porque atentaban contra la particularidad, las expresiones propias, la libertad del espíritu, en suma contra la diversidad

³⁰ Gadamer, *Op. Cit.*: 256.

³¹ Si varios de los conceptos de la Ilustración se desprenden de tesis cartesianas, también hay que señalar que aquellos se vieron difundidos, popularizados y a veces malinterpretados después que las revoluciones burguesas de finales del siglo XVIII se convirtieron en paradigmas sociales y políticos para el mundo occidental.

y la diferencia. Esta aportación de perfil político³² puso el acento en una cuestión que han defendido añejamente los auténticos humanistas: el problema de la alienación y la posibilidad –yo diría obligación pero no quiero pecar de absolutismo- de determinar nuestro propio centro de felicidad, situaciones que se dan siempre dentro de una comunidad. “Si el historiador...hace de la aprehensión simultánea de las cosas en su individualidad y coherencia formal el objeto de su estudio del campo histórico. De manera que defina una explicación específicamente ‘histórica’ como una *descripción* de la coherencia formal que un individuo muestra, ya sea como particular o como grupo de particulares, escribirá historia en el modo que ha venido a llamarse ‘historicismo’.”³³ Los atavíos de Vico y Herder son palpables en lo que después se denominará como historicismo.

³² Aquí lo político nos debe remitir al origen griego de la palabra y ver en ella a la comunidad y la convivencia social de esa comunidad. El que hoy en día el concepto nos remita de forma inmediata y casi de manera exclusiva a la acción partidaria o a personajes en el gobierno es un desacierto.

³³ White, *Metahistoria...*: 79.

INTERLUDIO

Si tenemos que hablar de historicismo, su conformación y sus alcances en el siglo XIX, obviamente tenemos que recurrir como eje del estudio y la exposición a los trabajos realizados en este campo por Wilhelm Dilthey. Pero, antes de entrar en materia tan sustancial debemos revisar, aunque sólo sea de manera muy somera a dos pensadores que precedieron a Dilthey y que son el contraste fundamental para comprender los propósitos con los que este autor realizó la mayor parte de su obra que se inscribe dentro del “historicismo epistemológico” (ver capítulo I). Esos son los trabajos de Immanuel Kant, *La Crítica de la razón pura* y Auguste Comte padre del positivismo.

KANT Y LA *CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA*

Sobre Immanuel Kant¹ ya se ha apuntado previamente que fue maestro de Herder y que al igual que su alumno nació y vivió en la región de Prusia, en Königsberg y al que nunca abandonó más que una vez cuando cruzó el puente para ir a recoger el correo que traía noticias de la revolución francesa. Hay también muchas anécdotas acerca de la rigidez que observaba Kant en su vida cotidiana. Además de nunca haberse alejado de Königsberg, -a diferencia de su alumno Herder que viajó mucho- y de no haberse casado nunca, se cuenta

¹ Ver el trabajo introductorio de Kuno Fischer "Vida de Kant e historia de los orígenes de la filosofía crítica" en Immanuel Kant *Crítica de la razón pura*. Traducción de José del Perojo. Buenos Aires, Sopena, 1940. También está el clásico de Ernst Cassirer, *Kant, vida y doctrina*. México, Fondo de Cultura Económica, 2003[1918].

que Kant era tan metódico y tan severo en sus hábitos que mandaba recortar las hojas de los árboles de su jardín con el propósito de que no le obstruyeran la visión cuando trabajaba con las ventanas abiertas. También, a manera irónica, se comenta que el horario de sus actividades era tan riguroso que sus vecinos solamente debían mirar que actividad estaba desempeñando para poner a hora sus relojes.² Fuera de lo simplemente anecdótico –y que sin embargo muchas veces nos ilustra vívidamente acerca del carácter de un individuo- hemos apuntado ya la filiación pietista de Kant, además de haber estudiado en la universidad filosofía y teología.

Pero, si Herder tiene ya una obra de capital importancia en 1774 -la cual fue en la que centramos nuestro estudio- a la edad de treinta años, su maestro no cuenta con ninguna para esta época. Sabemos que para 1771 está trabajando en una obra titulada *Los límites de la sensibilidad y la razón*, pero no es sino hasta 1781 y con cincuenta y siete años a sus espaldas cuando se publicó ésta, su primer gran trabajo sistemático que tomó el ya mítico nombre de la *Crítica de la razón pura*, y que es una reflexión sobre los principios del conocimiento.³ La *Crítica de la razón pura* forma parte de una tríada, junto a los trabajos

²Esta situación recuerda al personaje Op Oloop de la novela homónima de Juan Filloy al que se describe como el método hecho verbo y carne debido a la incapacidad de alterar el horario y modificar las normas preestablecidas. Filloy mientras relata las actividades de Op Oloop en su digresión escribe: “Parece mentira, pero es cierto. La vida solitaria de los especímenes más evolucionados gira siempre sobre goznes de rutina. Al pobre Kant, los imperativos no le dejaban alejarse más allá de las cervecerías de su pueblo;... A medida que se expande el espíritu, la carne se sujeta a clisés ineludibles. Los hábitos de yacer, folgar y yantar se tornan matemáticos. Y las horas del día, irrevocablemente asignadas a goces, funciones y eventos conocidos, se ahondan en el deber; pues, cuando la audacia mental más se aventura por las zonas inéditas de la abstracción, la materia más se empecina y circunscribe en el sótano de la costumbre.” Ortega y Gasset, quien vivió en Alemania por muchos años, declara a propósito del bicentenario del nacimiento de Kant que “La vida de un alemán es siempre más sencilla que la de otro europeo cualquiera. Esto es tan verdad como la viceversa; los pensamientos de un europeo cualquiera son siempre más sencillos que los de un alemán.” Ortega y Gasset, “Reflexiones de centenario (1724-1924)” en *Kant. Hegel. Dilthey*. Madrid, Revista de Occidente, 1958. [1924]: 31. Al parecer, cualquier anécdota biográfica en torno a Kant tiene estos elementos en común.

³ Aunque la primera publicación de esta obra es de 1781, seis años después Kant realiza muy importantes adiciones y aclaraciones debido a la confusa acogida que había tenido en su primera versión. Kant hizo algunas precisiones posteriormente, pero el contenido de la obra ya no se modificó en nada sustancial, por lo que 1787, año de la segunda edición, es aceptada generalmente como la fecha final de la obra y es la que

de la *Crítica de la razón práctica* (1787), y la *Crítica del juicio* (1791). Como vemos, Kant no es un *enfant terrible* sino un pensador que ha madurado su pensamiento al correr de los años.

Tiene en sus inicios un interés marcado por realizar estudios relacionados con las ciencias naturales, como lo muestra el título de su principal trabajo de juventud titulado *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo, o sea el estudio de la constitución y del origen mecánico del universo, conforme a principios newtonianos*, obra que apareció publicada como anónima en 1755. El racionalismo de la época de juventud de Kant es notorio, además de la lectura que hace de varios ilustrados, principalmente Rousseau. Sin embargo, al igual que Vico partió de concepciones cartesianas hasta formular una teoría de carácter anticartesiano, Kant reformuló varios de sus preceptos hasta llegar a replantearse las categorías de conocimiento que había heredado del racionalismo y su fe en el método científico por lo que a su doctrina la denominó como *crítica* –de aquí los títulos de su tríada- principalmente entendida como crítica del racionalismo y del empirismo. Aunque Kant haya criticado las posturas racionalistas y sus métodos, nunca dudó o renegó de sus logros obtenidos, como tampoco lo había hecho Vico sobre el conocimiento científico, simplemente pretendió sustentar las diferencias entre el conocimiento de la naturaleza y el conocimiento del espíritu.

Kant introduce nuevos elementos en la polémica construcción del edificio epistemológico. Pero, posiblemente el elemento más interesante que plantea, y el que sin duda más compete a nuestro estudio es sobre cuales pueden ser las posibles limitaciones del conocimiento. El racionalismo-crítico kantiano se abate sobre el problema que había

utilizaré yo como referencia historiográfica debido a que notas importantes que aquí utilizamos corresponden a la edición de 1787.

caracterizado al pensamiento occidental desde Platón hasta su presente: la totalidad del saber, caracterizado por la univocidad de la verdad. “Kant, en síntesis, tiene la audacia excepcional de plantear la cuestión: ¿cómo es posible que exista lo verdadero? Hasta aquí, los filósofos, en particular los grandes metafísicos clásicos –Descartes, Spinoza, Leibniz, Malebranche...- han considerado evidente que existe lo verdadero. Para ellos, éste era un axioma previo a toda suerte de ejercicio filosófico.”⁴

La pregunta kantiana sobre el conocimiento de lo verdadero reposa en el análisis que hace del desarrollo de las distintas “ciencias” hasta sus días. Observa que la lógica ha tenido un avance seguro desde Aristóteles sin dar un paso atrás, pero recalca que “debe esta ventaja sólo a su carácter limitado, que la autoriza y hasta la obliga a hacer abstracción de todos los objetos de conocimiento y su diferencia. En ella, por tanto, el entendimiento no tiene que habérselas más que consigo mismo y su forma.”⁵ Sobre la matemática se expresa en términos similares y aunque menciona que no le ha sido fácil, ha llevado un camino seguro desde que “el primero que demostró el triangulo isósceles (háyase llamado Thales o como se quiera), percibió una luz nueva pues encontró que no tenía que inquirir lo que veía en la figura o aun en el mero concepto de ella y por decirlo así aprender de ella sus propiedades, sino tenía que producirla, por medio de lo que, según conceptos, él mismo había pensado y expuesto en ella *a priori* (por construcción), y que para saber seguramente

⁴ François Châtelet, *Una historia de la razón. Conversaciones con Émile Noël*. Introducción de Jean-Toussaint Desanti. Traducción de Alicia Olabuenanga y Paloma Olmedo. Valencia, Pre-Textos, 1998. [1992]: 124. Este elemento de gran originalidad en la obra de Kant que distingue Châtelet, me parece que ya se había presentado en la obra de Herder en su pluralismo. La diferencia podría estribar en que mientras la reacción de Herder contra este monismo se funda llanamente en una animadversión “*irracional*”, Kant lo hace a partir de un sistema formal.

⁵ Immanuel Kant, *Crítica de la Razón Pura*. Versión española de Manuel García Morente y Manuel Fernández y Núñez. Estudio introductivo y análisis de la obra por Francisco Larroyo. México, Porrúa, 1972. [1787]: 11.

algo *a priori*, no debía atribuir nada a la cosa, a no ser lo que se sigue necesariamente de aquello que él mismo, conforme a su concepto, hubiese puesto en ella.”⁶

Cuando Kant habla de la física, es decir, del conocimiento de la naturaleza, introduce la distinción conceptual entre el noúmeno o lo que la es la *cosa en sí* –del griego *noumenon*, lo que no se manifiesta- y el fenómeno o lo que es la cosa para nosotros –del griego *phainomenon*, lo que se manifiesta-, y lo que media entre ambos que es la experiencia. Pero la distinción hecha no es sólo conceptual, también es una distinción de conocimiento. Kant observa que “la razón debe acudir a la naturaleza llevando en una mano sus principios; según los cuales tan sólo los fenómenos concordantes pueden tener el valor de leyes, y en la otra el experimento, pensado según aquellos principios;... y así la misma física debe tan provechosa revolución de su pensamiento, a la ocurrencia de buscar (no imaginar) en la naturaleza, conformemente a lo que la razón misma ha puesto en ella, lo que ha de aprender de ella y de lo cual por sí misma no sabría nada.”⁷

De la distinción kantiana anterior se desprenden varias conclusiones. Una muy importante es que con la distinción entre fenómeno y noúmeno, se destaca la imposibilidad de conocer intrínsecamente aspectos del mundo físico. La naturaleza, la *cosa en sí*, lo que en realidad pueda ser está vedada para nosotros. La conocemos y la explicamos en función de lo que significan para nosotros, a partir de su fenómeno. La enunciación kantiana respecto a elementos del mundo físico –a la naturaleza- se asemeja a la postura viquiana del *verum/certum* que obtenemos de ellos. Con la terminología kantiana, Vico afirmaría que

⁶ *Ibid.*: 12. Las enunciaciones que hace Kant respecto a la lógica y la matemática tienen similitudes con los postulados del *verum/factum* que Vico había formulado medio siglo atrás sobre el lenguaje matemático. Meinecke también destaca este punto: “Se puede conocer sólo aquello que se crea, dice Vico profundamente, principio que recuerda, aunque de lejos, a Kant.” Meinecke, *Op.cit.*: 56.

⁷ Kant, *Op.cit.*: 13.

sólo Dios puede conocer de forma nouménica.⁸ El sujeto cognoscente, el hombre, sólo puede conocer a la naturaleza a través de sus manifestaciones y gracias a nuestra experiencia, es decir de manera fenoménica.

Pero Kant va más allá. No solamente el sujeto conoce de forma fenoménica, sino que él posee las reglas del entendimiento. El hombre parte de una actitud receptora o pasiva de los fenómenos que él puede percibir gracias a una estructura espacio-temporal, la cual es de carácter trascendental, lo que le permite formular juicios sintéticos *a priori*. Kant desarrolla esta explicación en la parte de la *Crítica* denominada *Estética trascendental*. “Contrariamente a lo que enseñaron los empiristas ingleses, la *Estética trascendental* hace ver que así el espacio como el tiempo son formas puras de la intuición sensible, no cualidades de algo externo suministradas inexplicablemente por las sensaciones.”⁹ Según lo anterior el espacio y el tiempo no están fundados en la experiencia, sino que son formas de intuición puras, elementos *a priori* del conocimiento y de carácter trascendental.¹⁰ Los juicios pueden ser analíticos o sintéticos. El juicio analítico es cuando el predicado se encuentra contenido en el sujeto, es decir que es necesario. El juicio sintético contiene un predicado del sujeto posible, pero no forzosamente necesario. “O bien el predicado B pertenece al sujeto A como algo contenido (ocultamente) en ese concepto A; o bien, B está enteramente fuera del concepto A, si bien en enlace con el mismo. En el primer caso llamo el juicio *analítico*; en el otro *sintético*.”¹¹

⁸ “Para que algo sea conocido es preciso que el sujeto cognoscente sea afectado, que reciba alguna cosa. Esto marca la finitud humana por oposición a la infinitud de Dios. Dios no necesita nada para conocer, tampoco para ser. El hombre para conocer tiene la necesidad de que algo le sea dado.” Châtelet, *Op. Cit.* : 126.

⁹ *Idem.*: xxxvi.

¹⁰ Hay que acotar que para Kant, no todos los elementos *a priori* son de tipo trascendental. Esta distinción no queda siempre clara para muchos lectores de Kant que suelen manejar indistintamente lo que es de carácter *a priori* y lo que es de carácter trascendental.

¹¹ Kant, *Op.cit.*: 31.

La diferencia entre Kant y la filosofía tradicional en este punto estriba en que ésta sostenía que los juicios analíticos son *a priorísticos*, ajenos a la experiencia, mientras que los juicios sintéticos tenían que ser de carácter *a posteriori*, es decir que debían estar basados en la experiencia. En la *Crítica de la razón pura* se establece que existen los juicios sintéticos *a priori*, como pueden ser los juicios matemáticos y algunos metafísicos:

Los juicios matemáticos son todos ellos sintéticos. Esta proposición parece haber escapado hasta ahora a los analíticos de la razón humana y hasta hallarse en directa oposición con todas sus sospechas, aunque es cierta irrefutablemente y muy importante en sus consecuencias. Pues habiendo encontrado que las conclusiones de los matemáticos se hacen todas según el principio de contradicción (cosa que exige la naturaleza de toda certeza apodóctica), persuadiéronse de que también los principios eran conocidos por el principio de contradicción; en lo cual anduvieron errados, pues una proposición sintética, si bien puede ser conocida por medio del principio de contradicción, no lo es nunca en sí misma, sino sólo presuponiendo otra proposición sintética de la cual puede ser deducida. Hay que notar, ante todo, que las proposiciones propiamente matemáticas son siempre juicios *a priori* y no empíricos, pues llevan consigo necesidad, la cual no puede ser derivada de la experiencia. [...] 2° *La ciencia de la naturaleza (Physica) contiene juicios sintéticos a priori como principios.* Quiero adelantar tan sólo un par de proposiciones como ejemplos: que en todas las transformaciones del mundo corporal la cantidad de materia permanece inalterada, o que en toda comunicación del movimiento tienen que ser siempre iguales la acción y la reacción. En ambas, no sólo la necesidad y por ende el origen *a priori* está claros, sino que se ve también claramente que son proposiciones sintéticas. [...] 3° *En la metafísica, aun no considerándola más que como una ciencia sólo ensayada hasta ahora, pero indispensable, sin embargo, por la naturaleza de la razón humana, deben estar contenidos conocimientos sintéticos a priori.* [...] Ejemplo, la proposición: el mundo tiene que tener un primer comienzo. Y otras más. Y así la *metafísica* consiste, al menos *según su fin*, en proposiciones sintéticas *a priori*.¹²

Además de la intuición pura del tiempo y el espacio, el sujeto cognoscente posee *a priori*, como se ha mencionado, las reglas del entendimiento puro a las que Kant llama *categorías*¹³, las cuales conforman la parte activa del pensamiento. La diferencia en este

¹² *Ibid.*: 33-35. El párrafo donde se encuentra este texto pertenece a las adiciones que hizo Kant en la segunda edición de la *Crítica*.

¹³ El concepto de categoría no es sino la relación que estableció el pensamiento clásico entre causa y accidente. François Châtelet, explica esto claramente: “La sucesión temporal –fenómeno A, fenómeno B- es transformada por nuestra actividad intelectual: A, que está antes que B, causa el fenómeno B. De la misma forma, no podemos concebir la realidad sin pensar que cuando constatamos alguna transformación, hay algo permanente que nos permite identificar estas transformaciones.” Châtelet, *Op.cit.*: 128. Las categorías

punto con las nociones filosóficas precedentes es que en éstas, las categorías son cualidades que tienen las cosas y que el entendimiento llega a descubrir; la tesis kantiana propone, a la inversa, que el entendimiento es el que posee las categorías y gracias a las categorías, los fenómenos adquieren el carácter de objetos. La *Crítica* propone para las formas del entendimiento puro desarrollar una *lógica trascendental* que se complemente con lo que conocemos como la lógica formal. En palabras de Kant: “Esperando pues, que pueda haber quizá conceptos que no se refieran *a priori* a objetos, no como intuiciones puras o sensibles, sino sólo como acciones del pensar puro, que sean, por tanto, conceptos, pero cuyo origen no sea empírico ni estético, nos hacemos de antemano la idea de una ciencia del entendimiento puro y del conocimiento racional, por la cual pensamos enteramente *a priori* objetos. Semejante ciencia, que determinase el origen, la extensión y la validez objetiva de esos conocimientos tendría que llamarse *lógica trascendental*, porque no trata sino de las leyes del entendimiento y de la razón, pero solamente en cuanto son referidas a objetos *a priori* y no, como la lógica general, a los conocimientos racionales, empíricos o puros, sin distinción.”¹⁴

Es esta conjunción de la parte receptiva del conocimiento, de la *sensibilidad*, con la parte activa del pensamiento, el *entendimiento*, lo que produce el conocimiento objetivo.¹⁵ Kant subraya desde el principio, que tanto los conceptos como las intuiciones pueden ser puras o empíricas, pero en sus estudios tanto de *Estética trascendental* (sensibilidad), como

kantianas son las formas puras del entendimiento que poseemos, ya que también hay formas del entendimiento de carácter empírico.

¹⁴ Kant, *Op.cit.*: 60.

¹⁵ “Nuestra naturaleza lleva consigo que la *intuición* no pueda ser nunca más que *sensible*, es decir, que encierre sólo el modo como somos afectados por los objetos. En cambio es el *entendimiento* la facultad de *pensar* el objeto de la intuición sensible. Ninguna de estas propiedades ha de preferirse a la otra. Sin sensibilidad no nos sería dado objeto alguno; y sin entendimiento, ninguno sería pensado. Pensamientos sin contenidos son vanos, intuiciones sin conceptos son ciegas. [...] Sólo de su unión puede originarse conocimiento.” *Ibid.*: 58.

los de *Lógica trascendental* (entendimiento), se aboca al desarrollo de las formas puras y estos constituyen la primera parte del esquema de lo que Kant designa como la *Doctrina elemental trascendental* -como bien podría titularse su obra-. Esta primera parte se redondea con la exposición de los principios del entendimiento, que son principios *a priori*, y que son la condición para acceder al conocimiento objetivo de la naturaleza, es decir, donde se fundamenta la validez de la física.¹⁶ El análisis de los principios del entendimiento puro tiene como resultado señalar que estos principios son *a priori*, objetivos y que no existen fuera de la experiencia, o sea que son inmanentes a ella, por lo que Kant concluye con las refutaciones del idealismo de Descartes y de Berkeley. “El idealismo (me refiero al material) es la teoría que declara que la existencia de los objetos en el espacio fuera de nosotros es o meramente dudosa e indemostrable o falsa e imposible. El primero es el problemático de Descartes, que declaró indudable sólo una afirmación empírica (*assertio*) a saber: “yo soy”. El segundo es el dogmático de Berkeley quien declara que el espacio, con todas las cosas a las cuales está adherido, como condición indispensable, es algo imposible en sí y por ende que las cosas en el espacio son meras imaginaciones.”¹⁷

La segunda parte de la Doctrina elemental trascendental se trata de la *dialéctica trascendental*. Aquí Kant hace una estricta diferenciación entre entendimiento y razón. Como hemos visto, en el entendimiento se encuentran la intuición y las categorías, mientras que la razón contiene a su elemento *a priori* en los conceptos puros de la razón a los cuales

¹⁶ Los principios del entendimiento se clasifican en cuatro grupos: 1) Axiomas de la intuición, 2) Anticipaciones de la percepción, 3) Analogías de la experiencia, 4) Postulados del saber empírico general. Los dos primeros son de principios matemáticos y los segundos de principios dinámicos.

¹⁷ *Idem.*: 134. El párrafo está titulado como “Refutación del idealismo” y son añadidos de la segunda edición.

los nombra como *Ideas trascendentales*.¹⁸ “Podrán reducirse a tres clases todas las ideas trascendentales. La primera contendrá la unidad absoluta (incondicionada) del sujeto pensante; la segunda; la unidad absoluta de la serie de las condiciones del fenómeno; y la tercera, la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general. [...]. Así la razón pura da la idea para una doctrina trascendental del alma (*psychologia rationalis*), para una ciencia trascendental del mundo (*cosmologia rationalis*) y finalmente también para un conocimiento trascendental de Dios (*theologia transcendentalis*).¹⁹

Una vez que Kant ha reducido a estas tres ideas trascendentales los conceptos puros de la razón, comienza su discurso contra la metafísica tradicional, tratando de demostrar como ésta se ha equivocado al momento de hablar del alma, el mundo y Dios, cayendo siempre en paralogismos y antinomias, falsas argumentaciones y conflictos de la razón consigo misma. Para Kant es imposible obtener conocimiento objetivo de estos elementos ya que no es posible acceder a ellos mediante la experiencia. La teoría del conocimiento basada en la experiencia, según la cual sólo lo que es verificable en la experiencia crítica es susceptible de un conocimiento verdadero es un legado kantiano a la posteridad.²⁰

Sin embargo, esta ofensiva de Kant no es contra toda la metafísica, ya que a ésta la juzga no únicamente como necesaria, sino hasta deseable. La problemática que ofrece la metafísica por el método especulativo, y que Kant ha expuesto, es que ha pretendido ser exhaustiva, absoluta en el conocimiento del alma, del mundo de Dios, y esto implica los paralogismos y las antinomias de la razón. Sin embargo, cuando la razón sigue el método

¹⁸ Los llama ideas en alusión a las ideas platónicas que representan perfecciones no reales, con lo que de entrada se llama la atención sobre las posibles contradicciones e incongruencias.

¹⁹ *Ibid.*: 181.

²⁰ “Lo único que podemos fundamentar es la “experiencia posible” y lo que pueda ser objeto de la experiencia posible. Y si tratamos de ir más allá, si tratamos de plantear preguntas acerca de cuales son las características del cosmos independientemente de los límites de cualquier experiencia posible, o si tratamos de hablar de Dios y del alma, nuestra empresa está abocada al fracaso y es por principio vacía. Kant lo afirma [...]” Bryan Magee, *Los grandes filósofos*. Traducción de Amaia Bárcena. Madrid, Cátedra, 1995.

crítico en lugar del especulativo, reconoce que estas *Ideas* no pueden ser objeto de conocimiento al ser inaccesibles a experiencia, negando la propuesta dogmática del conocimiento absoluto de las *Ideas* por el camino especulativo y ofreciendo para la metafísica, gracias al criticismo de la dialéctica trascendental, el uso regulativo de las *Ideas*. El conocimiento metafísico no puede ser agotado, sin embargo las *Ideas*, pueden y deben orientar, dice Kant, la investigación intelectual. “Sostengo, pues, que las ideas trascendentales no tienen nunca un uso constitutivo que suministre conceptos de ciertos objetos, y que, en el caso que así se entienda, son simples conceptos sofisticos (dialécticos). Pero en desquite tienen un uso regulador excelente e indispensable y necesario: el de dirigir el entendimiento hacia un cierto ... (*focus imaginarius*), es decir, un punto de donde los conceptos del entendimiento no parten realmente, puesto que se halla colocado fuera de la experiencia posible, sirve, sin embargo, para procurarles la más absoluta unidad...”²¹

La metafísica especulativa ha fracasado porque se dirige a la totalidad del conocimiento de las *Ideas*, tratando de desplegar un saber absoluto sobre ellas, lo cual, dice Kant, es imposible de verificar por la vía de la experiencia que sería la fuente de todo conocimiento verdadero. Esto es el resultado de la parte *negativa*²² de la dialéctica trascendental que se ha encargado de las *Ideas*. En tanto que con su *Crítica*, Kant ofrece el lado *positivo* de la metafísica, que es servir de faro guía y permitir la sistematización del saber, encaminándolo hacia un absoluto, que nunca ha de alcanzar pero que le permite ser perfectible de manera incesante, Kant tiene la idea del progreso permanente.²³

²¹ Kant, *Op.cit.*: 288.

²² La utilización de los términos *negativo* y *positivo* en la dialéctica trascendental son del propio Kant.

²³ En su ensayo, García Morente considera que “el primero que verdaderamente puso las bases para el pensamiento del progreso y la creencia del progreso, fue Kant. Kant, [...] Desde este instante la historia de la humanidad puede ya desplegarse como un progreso, puede pensarse como una educación del género humano, o como un esfuerzo que realiza en concreciones sucesivas los momentos lógicos contenidos en la idea, o como una serie de estadios que, al sucederse, se superan, y al superarse, se perfeccionan. Desde este momento

Kant, un pensador de la modernidad, postula con su *Crítica de la razón pura* dos líneas en la teoría del conocimiento, que han de ser retomadas por distintos pensadores y de distintas formas en todo el siglo XIX y XX. La primera consiste en que sólo el conocimiento que es verificable en la experiencia es conocimiento verdadero. La segunda revela que el conocimiento debe abandonar el ideal platónico del saber absoluto. No hay manera de agotar la totalidad de lo cognoscible, no hay saber absoluto. Sobre este punto, Châtelet dice que la obra kantiana nos muestra que “Todo saber es relativo a la estructura del hombre, utilizando un vocabulario teológico: de ninguna manera el hombre puede pensar como Dios por que es infinito y pasivo.²⁴[...] La idea del saber como totalidad se sustituye por la noción de sistema abierto.”²⁵

COMTE Y EL POSITIVISMO

El positivismo, o la filosofía positiva como la concibe su fundador Auguste Comte, tiene sus orígenes en la primera mitad del siglo XIX, en el seno de una sociedad a la que le toca una época demasiado turbulenta, llena de incertidumbres debido al caos en que vive la Francia posrevolucionaria, por lo cual Comte vislumbra como la única alternativa unificar el poder en una tesis doctrinaria que conduzca a la estabilidad y a la solución del galimatías

la idea de la evolución progresiva hace presa en todos los órdenes del pensamiento y se adueña al fin del alma actual.”. García Morente, “Ensayos sobre el progreso”, en *Obras completas*, Vol. 1 (1906-1936). Edición de Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira. Barcelona/ Madrid, Anthropos/ Caja de Madrid, 1996. [1932]: 337.

²⁴ Esta última sentencia de Châtelet, y que seguramente se refiera a la imposibilidad del hombre, de la que Kant se ha ocupado, de conocer de forma nouménica, a la *cosa en sí*, contiene a su vez a los escolásticos y al propio Vico.

²⁵ Châtelet, *Op.cit.*: 131.

en que se ha convertido la sociedad después de la revolución. Comte discurre que su trabajo consiste en establecer los principios de la filosofía positiva ya que esta “puede ser considerada como la única base sólida de la reorganización social, que debe terminar con el estado de crisis en que se encuentran desde hace tiempo las naciones más civilizadas.”²⁶

Comte, nace nueve años después del comienzo de la revolución francesa, en 1798 al sur de Francia, en Montpellier. Después marcha a París donde ingresa a la Escuela Politécnica,²⁷ mostrando un interés marcado en las matemáticas. Expulsado de la Escuela Politécnica²⁸ regresa a Montpellier e ingresa a la prestigiosa Facultad de Medicina de esta ciudad, donde estudia anatomía y fisiología. Ya de vuelta en París, en 1818 entra en contacto con Claude Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon, de quien fue discípulo y posteriormente amigo y colaborador. En 1823 publican conjuntamente el *Catecismo político de los industriales* y ese mismo año, Comte publica en solitario un trabajo titulado *Plan de trabajos necesarios para reorganizar la sociedad*. En 1824 y tras algunas diferencias,²⁹ decide separarse de Saint-Simon y dedicarse a la construcción de su propio sistema. La obra en solitario de Comte se caracteriza por dos etapas, marcada la primera

²⁶ Auguste Comte, *Curso de filosofía positiva. Primera y segunda lecciones*. Prólogo y notas de José Manuel Revuelta y Antonio Rodríguez Huéscar. Traducción de José Manuel Revuelta y Consuelo Bergés. Barcelona, Folio, 2002. [1830-1842]: 45.

²⁷ La *École Polytechnique* que fue fundada en 1794 para preparar ingenieros-tecnólogos se convirtió en un semillero de fanáticos de la ciencia, incluido el propio Comte.

²⁸ La expulsión se debió, aparentemente, a que participó de una calurosa bienvenida a Napoleón a raíz de los Cien días.

²⁹ Saint-Simon critica que su discípulo “se ha colocado en el punto de vista de Aristóteles, es decir, en el punto de vista explotado en el presente por la Academia de ciencias físicas y matemáticas; por consiguiente, ha considerado la capacidad aristotélica como la primera entre todas, como si el espiritualismo debiera privar lo mismo que la capacidad industrial y la capacidad filosófica.” Saint-Simon, *Catecismo político de los industriales*. Traducción de Luis David de los Arcos. Prólogo de Mariano Hurtado. Buenos Aires, Aguilar, 1964: 92. La crítica saint-simoniana radicaba en que Comte se ocupó solamente de la parte científica, del aspecto positivo, descuidando la parte sentimental y religiosa. Esta divergencia, que aparentemente es la causa de la ruptura entre Saint-Simon y Comte, no parece tal dados los elementos “mileneristas” similares que existen en las obras tardías de maestro y alumno, concretamente entre *Le Nouveau Christianisme* (1825) de Saint-Simon y el *Sistema de política instituyendo la Religión de la Humanidad* (1851-1854) de Comte. Saint-Simon murió solamente un año después de la ruptura con Comte.

por el *Curso de filosofía positiva*, y la segunda por el *Sistema de política instituyendo la Religión de la Humanidad*.

En 1826, comienza en su casa el *Curso de filosofía positiva* que constaba de 72 lecciones, aunque solamente pudo impartir las primeras tres lecciones debido a que le sobrevino una crisis –“enajenación mental” según algunos estudios biográficos- que Comte atribuyó a la tensión y fatiga que le causó la preparación del curso, “fue internado en una casa de salud y tratado por el célebre Dr. Esquirol. Salió de la clínica, tal vez por escaseces económicas y con la mención (*n.g.*), “no curado”. El diagnóstico decía: megalomanía y depresiones melancólicas. Días más tarde de salir de la clínica se arroja al Sena, sin ninguna grave consecuencia.”³⁰ Estas crisis lo acompañaran a lo largo de su vida y hasta el día de su muerte.

La idea del *Curso de filosofía positiva* que había iniciado como lecciones particulares a un grupo selecto, se convirtió cuatro años después en un trabajo escrito.³¹ En la obra cuya publicación abarca de 1830 y hasta 1842 (el trabajo comprende seis volúmenes), quedó completada la exposición de la filosofía positiva. La filosofía positiva o positivismo tiene en su designación nominal, el contraste y el propósito que Comte pretendió imprimirle a su trabajo. Por un lado, lo negativo por contraste está representado por la metafísica, sin excepción. Por el otro, lo positivo sería la necesidad de ceñirse en cualquier investigación a los hechos, al saber científico –Comte se refiere al de las ciencias naturales-, “cualquier presunto género de conocimiento que no responda al tipo de

³⁰ Comte, *Op.cit.*: 17.

³¹ Las 72 lecciones orales estaban divididas en: 16 lecciones para las matemáticas, 9 para la astronomía, 9 para la física, 6 para la química, 12 para la fisiología, 15 para la física social y 5 divididas entre los preliminares y las conclusiones. El curso en su versión escrita consta de sólo 60 lecciones.

normatividad metodológica o no reproduzca el modelo logicoestructural de aquél es pura logomaquia sin contenido real.”³²

Muchas veces se ha insistido en que el positivismo comtiano tiene raíces –cierto que manejado la mayoría de las veces como indirectas- en el trabajo de Kant. Sin embargo, el propio Comte comenta en su prólogo al volumen seis de su *Curso* -redactado a los cuarenta y cuatro años y como cerrojazo de su sistema positivo- que nunca leyó a Vico, Kant, Herder, ni Hegel.³³ Esto descartaría cualquier influencia directa kantiana. Aún así, se puede acusar que de todos modos, el trabajo de ambos pensadores podría estar emparentado en los fines que persiguen. Tampoco esto parece acertado. Hay una diferencia radical entre las implicaciones del pensamiento de Comte y el kantiano. Es verdad que Kant considera que sólo lo que es verificable es susceptible de conocimiento verdadero y objetivo, sin embargo, por un lado limita este saber, rechazando su totalidad y además rescata a una metafísica crítica que sirva como faro orientador para hacer perfectible el conocimiento objetivo y verdadero dado por el método experimental.

Comte, por su lado, también destaca como conocimiento verdadero y objetivo el obtenido por la ciencia y su método experimental. Pero, a diferencia de Kant, él sí considera la posibilidad del acceder a la totalidad del saber, cuando nos sea imposible hacer, ya no digamos correcciones sino simples adiciones al edificio del conocimiento. “Al completar la vasta operación intelectual comenzada por Bacon, Descartes, y Galileo, construimos directamente el sistema de ideas generales que esta filosofía está destinada a

³² Auguste Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*. Prólogo y notas de José Manuel Revuelta y Antonio Rodríguez Huéscar. Traducción de José Manuel Revuelta y Consuelo Bergés. Barcelona, Folio, 2002. [1844]: 83. La cita es del prólogo de la edición utilizada. Este *Discurso* es una introducción a una obra llamada *Tratado de astronomía popular*.

³³ Auguste Comte, *Oeuvres de Auguste Comte. Cours de Philosophie Positive*. París, Anthropos, 1968.

hacer *prevalecer indefinidamente* en la especie humana”.³⁴ En este punto hay que distinguir entre lo *total* y lo *absoluto*. Comte considera que con la filosofía positiva es posible acceder a la totalidad del conocimiento, donde se descubren por el uso combinado de la observación y la razón las leyes efectivas de los fenómenos, es decir, sus “relaciones invariables de sucesión y similitud”. Un saber absoluto, en cambio, supone las causas íntimas de los fenómenos, sus causas primeras y finales ya que son nociones absolutas. Coincidiría con Kant en la imposibilidad del conocimiento del *noúmeno*, pero algo que los separa es que Comte vislumbra la perfección gracias a la filosofía positiva, mientras que Kant solamente juega con el anhelo de perfectibilidad suministrado por la metafísica.

La totalidad del conocimiento, su perfección se da, dice Comte, ya que todas las formas del conocimiento, todas las ciencias pasan por tres etapas o estadios teóricos distintos: el ficticio o teológico, el abstracto o metafísico y el científico o positivo. Sobre esta ley de los tres estados³⁵ dice Comte: “El espíritu humano, por su naturaleza, emplea sucesivamente, en cada una de sus investigaciones, tres métodos de filosofar... primero, el método teológico; a continuación, el método metafísico; y, por fin, el método positivo. [...] El primero es el punto de partida necesario de la inteligencia humana, el tercero su estado *fijo y definitivo*, y el segundo está destinado únicamente a servir de transición.”³⁶ Estas son las tres etapas que distingue Comte en el avance del espíritu humano.

El espíritu humano, según la visión comtiana, está destinado a alcanzar el estado positivo en las distintas ciencias, por medio de las cuales el hombre produce el conocimiento de una manera jerárquica, ya que solamente cuando una ha alcanzado el

³⁴ Comte, *Curso...*: 48.

³⁵ Jacques Turgot es el primero en declarar las tres etapas del progreso del espíritu humano en un discurso pronunciado en la Sorbona en 1750. Su idea del progreso pudo haber influido directamente -o tal vez a través de Condorcet- en el trabajo de Comte.

³⁶ Comte, *Curso...*: 26.

estado positivo es capaz de desarrollarse la siguiente; tal es la clasificación que pretende hacer Comte de las ciencias. Esta clasificación tiene como base seis categorías, “dispuestas de tal manera que el estudio racional de cada una de ellas está basado en un conocimiento de las leyes principales de la categoría precedente, la que a su vez se convierte en el fundamento del estudio de la siguiente.”³⁷ El orden en la clasificación de las categorías está determinado por el grado de generalidad de los fenómenos y de aquí emana el grado de dependencia sucesiva.³⁸ Es natural que si Comte considera a Bacon, Descartes y Galileo como los fundadores de su filosofía positiva, también vea a las matemáticas a la cabeza de esta filosofía, como “el verdadero punto de partida de toda educación científica y racional”.³⁹ A la matemática le siguen de manera sucesiva –por su grado de dependencia de la anterior- la física celeste o astronomía, la física terrestre o mecánica, la química o física química, la física orgánica o fisiología y la *física social* o *sociología*.⁴⁰ La matemática es algo así como la filosofía primera, mientras que las tres siguientes las denomina como las ciencias de los cuerpos brutos y las últimas dos son clasificadas como las ciencias de los cuerpos organizados.

La clasificación jerárquica que propone Comte, la ha hecho siguiendo una perspectiva histórico-filosófica y como prueba de los grados de dependencia sucesivos que hacen que el desarrollo de una ciencia positiva se lleve a cabo hasta que la anterior ha quedado completada en su espíritu positivo. Comte efectúa una revisión de los avances

³⁷ *Ibid.*: 64.

³⁸ “Hay que comenzar, pues, por el estudio de los fenómenos más generales o más simples, procediendo sucesivamente después hasta llegar a los fenómenos más particulares o más complicados, si queremos concebir la filosofía natural de una manera verdaderamente metódica, pues este orden de generalidad o simplicidad que determina necesariamente el encadenamiento racional de las diversas ciencias fundamentales por la dependencia sucesiva de sus fenómenos, fija también su grado de facilidad”. *Loc.cit.*

³⁹ *Ibid.*: 76.

⁴⁰ Comte “inventa” el término de sociología pero no lo introduce sino hacia el final de su *Curso*, concretamente en la lección XLVII que fue publicada en 1838. Leszek Kolakowski no duda en llamar al vocablo “torpe híbrido lingüístico”, por componerse de raíces latinas y griegas.

progresivos de las disciplinas científicas en la historia hasta la llegada de cada una de ellas a la etapa positiva. Las matemáticas fueron las primeras gracias a su temprano estudio en la Grecia antigua; la astronomía se separó de la metafísica gracias a los descubrimientos de Copérnico y Galileo; la mecánica obtuvo el grado positivo con las aportaciones de Christiaan Huygens, Blaise Pascal e Isaac Newton; en el siglo XVIII la química consolidó su estado positivo con los trabajos de Antoine-Laurent Lavoisier; ya en el siglo XIX la biología logra completar el último de los estados con las obras de Georges Cuvier y Henri de Blainville. Una vez finalizada la evolución histórica de las disciplinas científicas que necesariamente le preceden a la física social, esta puede acabar su perfeccionamiento, avanzando del estado metafísico o abstracto al positivo o científico. Esa es la misión comtiana, dar ese paso –¿un pequeño salto para Comte, pero un gran paso para la humanidad?– ya que él mismo se imputa el papel de *Galileo* de las ciencias sociales.⁴¹ Kant había rechazado a la metafísica tradicional, a la metafísica dogmática, pero rescató a la metafísica especulativa. Ahora, con Comte, la metafísica toda debe de quedar atrás, es superada como forma de pensamiento gracias a la ciencia, a su método, y al estado positivo que ofrece para la humanidad. Si el Zarathustra de Nietzsche declara años más tarde la muerte de Dios, Comte declaró, previamente, el aniquilamiento de la metafísica por la mano y triunfo definitivo de la ciencia.⁴²

⁴¹ “Ahora que el espíritu humano ha fundado la física celeste, la física terrestre mecánica o química, la física orgánica, vegetal o animal, fáltale completar el sistema de las ciencias de la observación fundando la física social. Ésta es la más grande y acuciante necesidad de nuestra inteligencia; ésta es, me atrevo a decir, la primera finalidad de este curso, su finalidad especial.” *Ibid.* : 34.

⁴² Como lo ha señalado Kolakowski, Comte cae en un dogmatismo demasiado estrecho calificando de metafísicas o fundamentalmente inútiles disciplinas como el cálculo de probabilidades, la cosmogonía que se extiende más allá del sistema solar, los estudios sobre la estructura de la materia y la teoría de la evolución de las especies. “Consideraba, en efecto, que los descubrimientos en estos campos no pueden ser seguidos por aplicaciones prácticas y que, por tanto, absorben inútilmente la energía de los sabios.” Leszek Kolakowski, *La filosofía positiva*. Traducción de Genoveva Ruiz-Ramón. México, Red Editorial Iberoamericana (REI), 1993. [1966]: 72.

En una explicación que hace sobre la ley de los tres estados, refiriendo que no hay conocimiento real más que el que se basa en los hechos, propio del estado positivo, menciona que “no es menos cierto que el espíritu humano en el estado primitivo [teológico] *no podía ni debía pensar así*, [...] el espíritu humano, ... se hubiera encontrado desde su nacimiento encerrado en un círculo vicioso del que no hubiera podido salir nunca, si no hubiera abierto felizmente, una salida natural por el desarrollo espontáneo de unas concepciones teológicas, ... éste es el motivo fundamental que demuestra la *necesidad* lógica del carácter puramente teológico de la filosofía primitiva.”⁴³ Comte observa como necesarias y propias –nosotros diríamos *históricas*- de cada estado las formas de pensar y filosofar, sin embargo líneas más adelante declara que: “fácil es comprobar ahora, que para pasar de esta filosofía *provisional* a la filosofía *definitiva*, el espíritu humano ha tenido que adoptar naturalmente como filosofía transitoria los métodos y las doctrinas metafísicas,”⁴⁴ enunciando una forma perentoria del pensar y filosofar humanos. Comte resulta aquí incongruente con la construcción histórica de los postulados que constituyen sus principales teorías.

De igual manera en lo que se refiere a las disciplinas científicas, en el *Curso*, Comte manifiesta que “los progresos de las ciencias y las artes⁴⁵ han dependido unos de otros por innumerables influencias recíprocas, y además todos han estado estrechamente unidos al desarrollo general de la sociedad humana. Esta amplia interrelación es tan real, que ... el espíritu se ve obligado a considerar el perfeccionamiento de algún arte que no tenga con ella ninguna relación racional, o incluso *algún progreso particular en la organización*

⁴³ *Ibid.*: 28.

⁴⁴ *Ibid.*: 30.

⁴⁵ Los conceptos de ciencias y artes en el texto de Comte hacen referencia a las ciencias teóricas y a las ciencias aplicadas respectivamente.

*social sin el cual este no hubiera podido producirse. [...] Resulta, pues, que no se puede conocer la verdadera historia de cada ciencia, es decir, la formación real de los descubrimientos de los cuales se compone, sino estudiando de manera general y directa la historia de la humanidad. [...] Pienso, incluso, que no se conoce completamente una ciencia mientras no se conozca su historia.”*⁴⁶ Es muy claro que Comte está hablando de una historicidad del hombre y que ésta comprende una historicidad propia del conocimiento científico; además de que éste se haya circunscrito por la estructura social que lo produce. Pero a final de cuentas más que una teoría científica de la historia es más bien una filosofía “positivista” de la historia.

Aquí las palabras de Comte serían propias de un historicista; observa en sus dos formulaciones, la ley de los tres estados y la clasificación de las ciencias, la incuestionable historicidad que se muestra en la incesante transformación –la que él identifica como progreso- que las acompaña, sin embargo, en el estado positivo, que por supuesto es el suyo, lo explica como un estado fijo y definitivo, enuncia la imposibilidad de mayor progreso y declara el *fin de la historia*. Respecto a esta postura de Comte, dice Kolakowski: “En realidad, pues, creía en la abolición definitiva de la historia en el sistema futuro y en la posibilidad de una racionalización absoluta de todas las esferas de la vida. Su hostilidad hacia el pensamiento utópico descargaba sobre los contenidos de algunas utopías que conocía. Su historicismo sólo actuaba retrospectivamente y se detenía en el estado positivo.”⁴⁷ En este punto, el sistema positivista de Comte viene a coincidir plenamente con el desarrollo idealista de Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*

⁴⁶ Comte, *Curso...*: 61.

⁴⁷ Kolakowski, *Op.cit.*: 87.

universal (1822-1830)⁴⁸; la idea del progreso es plena en ambos pensadores como lo es también la culminación del progreso en su época, y del progreso intelectual en ellos y en sus trabajos; ambos pensadores estudian profundamente la historia pero una vanidad acendrada los conmueve a verse a sí mismos como el último capítulo en la historia; el diagnóstico de megalomanía pronosticado a Comte parece ser completamente cierto. La misma crítica que Herder le hizo al pensamiento de Voltaire, se podría aplicar a estos dos pensadores.⁴⁹ La historia que ha servido para la visión teleológica de la evolución de la humanidad de Comte, de pronto ya no puede seguir avanzando, se detiene por completo.

En la segunda etapa de la obra de Comte, que tiene su culminación con el trabajo *Sistema de política positiva instituyendo la Religión de la Humanidad* (1851-1854), existen marcados y profundos rasgos mesiánicos, milenaristas y, evidentemente, metafísicos. Existe un amplio debate sobre si este segundo periodo de la obra comtiana tiene o no relación con el primero; si es un trabajo de gran síntesis del pensamiento positivista o si es

⁴⁸ La primera publicación que apareció de este texto es la edición que realizó Eduard Gans en el año de 1837 y fue de carácter póstumo ya que Hegel había muerto en 1831. Sin embargo la edición más utilizada es la segunda, hecha por Karl Hegel, hijo de G.W. Friedrich Hegel, en 1840 y que consta de importantes adiciones, algunas atribuidas a Karl. Sin embargo, la edición que sirve para la primera versión en español que ofrecieron José Gaos y la Revista de Occidente en 1928, ha sido tomada de una edición distinta a las anteriores, realizada por G. Lasson para la editorial Meiner de Leipzig, Alemania. Gaos destaca que una diferencia significativa de la edición de Lasson con las otras dos, es que las anteriores (la de E. Gans y la de K. Hegel) partieron del propósito equivocado de convertir en un libro lo que eran una serie de lecciones, por lo que pulieron demasiado el manuscrito. La edición de Lasson trata, según Gaos, de conservar más el espíritu del manuscrito y por lo tanto del propio Hegel. El manuscrito de Hegel que ha utilizado Lasson para su edición está fechado en 1830, y además de éste, Lasson se ha apoyado en cuatro cuadernos de apuntes de oyentes de las cátedras dictadas por Hegel en la Universidad de Berlín, dos del periodo 1822-1823, un tercero de 1824-1825 y el último de 1826-1827. Por los motivos anteriores, y con la finalidad de hacer más explícita las circunstancias en las que se gestaron las *Lecciones*, he decidido por propia iniciativa fecharlas con el periodo entre los años de 1822-1830, no obstante que su publicación sea posterior y que en muchos trabajos historiográficos se fechen con el año de 1837 o 1840, correspondientes a las ediciones de Gans y K. Hegel. Esta digresión historiográfica, que se halla comprendida en la advertencia de Gaos, ha sido larga, pero es a mi juicio muy interesante y útil para comprender el origen de las *Lecciones*. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Versión de José Gaos. Prólogo de José Ortega y Gasset. Advertencia de José Gaos. Madrid, Alianza Editorial (Ensayo), 1999. [1822-1830]

⁴⁹ “El escritor non plus ultra de nuestro siglo declara contra siglos de barbarie. Así lo hacen Hume, Voltaire y Robertson.” Herder, *Otra filosofía...*: 313.

un trabajo desarrollado en los límites de la locura y por lo tanto que no debiera ser tomado en cuenta seriamente, máxime como elemento para descalificar la primera época. Los defensores de la obra de Comte parecen inclinarse más por la segunda propuesta, sin embargo en la actualidad la mayoría de las voces concuerdan en lo primero.

El inicio de este segundo periodo puede rastrearse a 1842, año en que publica el último volumen del *Curso* y que coincide con el divorcio de Comte de su esposa. Dos años después conoce a Clotilde de Vaux, quien morirá al poco tiempo, en 1846. A su muerte, Comte la diviniza como símbolo de la “nueva Humanidad” de lo que él llama el *Gran ser*; instauro el rito de acudir a su tumba y hace frente a ésta una confesión general, como quedó consagrado en una recopilación póstuma titulada *Santas-Clotildes* y que comprende doce confesiones.

La *Religión de la Humanidad* es prácticamente un manual de lo que debería ser una religión positiva, la cual remplazaría a las anteriores divinidades que son de carácter mitológico. Comte se manifiesta como un admirador de la Iglesia católica por lo que retoma para la religión positiva varias expresiones del catolicismo. En aquella se conservarán los ritos y sacramentos del segundo y la autoridad eclesiástica será el Papa positivo; nuestro ángel de la guarda positivo serán las mujeres, segura reminiscencia de su amor frustrado hacia Clotilde de Vaux. Nada se le escapa a Comte: templos positivos, un nuevo calendario con nombres positivos para los meses y días de la semana, queda decretado el derecho de primogenitura, se prohíbe el divorcio, se menciona la existencia de una madre virgen que parirá solamente por inseminación artificial, se establece el número de familias que deben conformar a un Estado, etc. De una manera similar al catolicismo, la nueva religión pondría en orden las vidas de los hombres, les asignaría los deberes correspondientes; aunque poca importancia se le da a sus derechos como lo muestra el que

Comte califique a la libertad y a la igualdad de dogmas metafísicos. Incluso la individualidad es negada por completo, cuando Comte establece una noción orgánica de la sociedad, esto es que la sociedad es un organismo vivo y que las vidas y muertes de los hombres pertenecen a un proceso autoregulatorio de ese organismo. Todo esto es, en pocas palabras, la misma Iglesia católica portando nuevos atavíos.

Solamente dos cosas parecen variar. Los dogmas de fe son diferentes ya que están representados por las leyes científicas descubiertas, incluyendo la ley comtiana de los tres estados. La otra cuestión que se modifica, y profundamente, es quien gobierna, quien ejerce el poder en la sociedad positivista de Comte. La respuesta es adivinable. Los sociólogos deben ser los individuos o mejor dicho -dado que Comte concibe a la individualidad como dogma metafísico- el grupo social legitimado para gobernar serán los sociólogos erigiéndose en una mezcla entre científicos y sacerdotes; Robert Nisbet en *La historia de la idea del progreso*⁵⁰ hace la comparación de la jerarquía que ocupan los sociólogos en la sociedad positivista con el lugar que ocupaba en la Edad Media el Sacro Colegio Cardenalicio. El siguiente escalafón está reservado para los industriales, ya que al vivir en una sociedad industrializada dominada por la técnica son los que mayor ayuda han de brindar a los sociólogos con relación a lo que es útil y por lo tanto, correcto para la sociedad.

El legado del pensamiento positivista de Comte se puede observar en lo que fueron las bases del movimiento cientista que intentaba responder a cualquier interrogante de manera científica, incluyendo las “ciencias morales” como eran conocidas la teología, la historia, la política, entre otras. El monismo metodológico positivista fue lo que lo llevó a

⁵⁰ Robert Nisbet, *Historia de la idea del progreso*. Traducción de Enrique Hegewicz. Barcelona, Gedisa, 1991[1980]: 358.

plantear la ley de los tres estados caracterizado por la unidad jerarquizada de las distintas ciencias y el rechazo a cualquier cosa que oliera o tuviera el aspecto de metafísica. Sin embargo, estas premisas comtianas contenían una clara teleología y metafísica, como lo muestra el hecho que creyera en el fin de la historia y caracterizara de manera mesiánica y profética a un grupo social específico para que concluyera esa labor.

CAPÍTULO V

DILTHEY: LA COMPRENSIÓN DE LA HISTORIA

El historicismo del siglo XIX tiene en Wilhelm Dilthey a una figura preponderante, hasta el punto que solemos asociar a este pensador con la palabra y el concepto de la misma manera que identificamos al propio Comte con el positivismo por ejemplo. Dilthey nació en 1833, tres años después de la publicación de las primeras lecciones del *Curso* de Comte y un par posteriormente a la muerte de Hegel. Hijo de un pastor luterano –al igual que Kant y Herder-, de la región de Renania, marcha con diecisiete años cumplidos a la Universidad de Berlín, con el propósito de estudiar a profundidad teología, el mismo deseo con el que Kant había ingresado a la universidad. Pero en ese año, el de 1850, Dilthey se encuentra en Berlín con dos elementos que marcarán su rumbo en una dirección distinta a la que hasta entonces había imaginado. Por un lado se da cuenta que los idealismos trascendentales, tanto el de Kant como el de Hegel¹, están perdiendo terreno día a día frente a lo que él llamará “el señorío de la ciencia natural”, poderoso canto de sirena que no tiene parangón en ese momento. Por otra parte, Berlín era en ese momento, en mucho gracias a Hegel, el gran centro intelectual de Alemania y por lo mismo fue el punto de confluencia de la llamada “escuela histórica” que dejará honda huella en el joven Dilthey.

¹ La diferencia del idealismo de Kant y el de Hegel radica en que las *Ideas* de Kant son concebidas por él como meros conceptos sofisticados que sirven para guiar las investigaciones del entendimiento (Ver nota 19 de este capítulo), para Hegel la razón y sus categorías lo comprenden todo. Ese es el sentido del famoso aserto hegeliano “todo lo racional es real y todo lo real es racional”. Dice Gaos: “Idealismo trascendental total, absoluto [el de Hegel], mientras que el de Kant era parcial.” José Gaos, *Historia de nuestra idea del mundo*, en sus Obras completas, Tomo XIV. Coordinador de las Obras completas Fernando Salmerón. Edición del tomo cotejada y prologada por Andrés Lira. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1973. [1966-1967]: 399. Los otros grandes constructores del idealismo son Fichte y Schelling, pero ellos ven al anhelado sistema bajo un imperativo diferente, el de la voluntad y el del sentimiento, respectivamente.

La “escuela histórica” cuyo lema podría ser la célebre frase de Leopold von Ranke en la que declara que la misión de la historia es “tan sólo decir cómo, efectivamente, han pasado las cosas” y que, según Ortega y Gasset, es la declaratoria de guerra a Hegel y al curso que impartía de Filosofía de la Historia en Berlín, y con esta declaratoria comienza la batalla entre la “escuela histórica” y la “escuela filosófica”. En la escuela histórica se encuentran figuras de enorme trascendencia además de Ranke. A ella pertenecen Wilhelm von Humboldt, Georg Niebuhr, Heinrich von Treitschke, Theodor Mommsen, August Böck, Jacob Grimm, Friedrich Carl von Savigny, Johann Gottfried Eichhorn, y Karl Ritter, entre otros. Ellos son los responsables de sentar las bases en apenas un par de generaciones del saber histórico, de su carácter. Construyeron las bases teóricas de la heurística, de la paleografía, de la geografía, de la lingüística, todas ellas como herramientas fundamentales de lo que se pretendía que fuera la “ciencia” histórica. Respecto a ellos dice Ortega en una frase por demás elogiosa, “juntos representan uno de los cuatro o cinco grandes movimientos intelectuales que ha habido en la humanidad. En él quedaron los estudios históricos –la ocupación del hombre con el pasado humano- puestos en forma; se entiende, en forma de ciencia, de juicio riguroso y seguro de sí mismo. Hasta entonces habían seguido confinados en la modalidad humanística que podemos designar como *erudición* y *coleccionismo*.”² La *fabula mundi* de Descartes, era oficialmente dejada atrás por la labor de estos personajes y de su “escuela histórica”.

² Wilhelm Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu. Ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*. Prólogo de José Ortega y Gasset. Versión de Julián Marías. Madrid, Alianza Editorial, 1980. [1883]: 22.

El temprano encuentro de Dilthey con estos hombres, a los que ve con respeto y admiración, modificará sus intenciones iniciales de estudiar teología³ por las de proseguir con el esfuerzo iniciado por Ranke, Niebuhr, Mommsen, etc., y fundamentar el saber de la historia como ciencia. El punto en el que había quedado corta la escuela histórica y sobre el que había que insistir era claro: la teoría. La animadversión hacia Hegel, de manera particular la de Ranke, propició en la escuela histórica una falta de fundamentación teórica de su saber y una excesiva preocupación por los documentos y la crítica de fuentes. Sobre esta querrela entre filosofía e historia, dice Ortega en una pertinente y profunda crítica que “nos unimos a los historiadores en su *jacquerie* contra la llamada “filosofía del espíritu”, y, aliados con ellos, tomamos la Bastilla de este libro hegeliano. Pero una vez que hemos asaltado la fortaleza nos volvemos contra la plebe historiográfica y decimos: ‘La historia no es filosofía. En esto nos hallamos de acuerdo. **Pero, ahora, digan ustedes qué es.**’ [...] Como el historiador no puede tachar al filósofo de insuficiencia crítica, le echa en cara, casi siempre con pedantería, su falta de documentos. *Desde hace un siglo, gracias a la documentación, se siente como un chico con zapatos nuevos.*”⁴

La documentación de los hechos y la crítica de las fuentes⁵, pilares sostenidos por Ranke y Niebuhr, no lo es todo en la historiografía. No puede ser todo. Así como la física no está fundada sobre el experimento y su comprobación, ya que nadie duda que las teorías

³ El que Dilthey haya modificado como su principal interés a la teología no quiere decir que lo hubiera dejado a un lado por completo, como lo demuestra que su primera gran obra fuera sobre la vida del teólogo y filósofo Schleiermacher, titulada *Vida de Schleiermacher* y publicada en 1870. La importancia de este personaje en los estudios filosóficos volvió a cobrar una gran relevancia después de la aparición de *Verdad y Método* de Gadamer, donde Schleiermacher tiene un papel sumamente destacado en la explicación de su hermenéutica.

⁴ Ortega y Gasset, “La ‘Filosofía de la Historia’ de Hegel y la historiología” en *Kant. Hegel. Dilthey*. Madrid, Revista de Occidente, 1958. [1953]: 68. Este texto también se halla como prólogo de las *Lecciones* de Hegel a partir de su cuarta edición en Revista de Occidente, que es la que ha utilizado la versión de Alianza editorial y que hemos citado antes. La página que corresponde a esa edición es la 18.

⁵ Además como si antes del siglo XIX el historiador nunca hubiera tratado de documentar el hecho y hacer una crítica de sus fuentes. ¿Acaso no es Tucídides destacado en la historiografía por tener esos méritos? .

de Einstein sean parte de la física a pesar de la carencia de algunos datos comprobables que pueda haber en ellas, así la historia, su historiografía y su teoría, no se puede circunscribir a la comprobación del planteamiento mediante el documento. “En los datos aparecen los hechos históricos, pero los hechos históricos no son la ciencia histórica. Los hechos nunca son ciencia, sino empiria. **La ciencia es teoría**, y esta consiste precisamente en una famosa guerra contra los hechos”.⁶ De lo que carece la escuela histórica en su lucha frente al idealismo hegeliano es de esto, de teoría. Y ellos lo presienten, lo saben. El propio Ranke, el anti-Hegel dice que “sólo por el camino que Niebuhr inició y la tendencia que inspiró a Hegel es posible dar cima a la tarea que se propone la Historia Universal. [...] El dominio de la investigación histórica es, al cabo, el de la existencia espiritual, que marcha en incesante progreso. Ciertamente que éste no va regido por categorías lógicas, sino que las experiencias históricas poseen siempre su propio contenido espiritual. En su sucesión, no se revela una necesidad absoluta, pero sí una estricta causalidad interna.”⁷ Ranke y sus palabras parecen jugar el rol de san Juan y sin quererlo adelantan y anuncian la tarea que ha de adjudicarse Dilthey y que, como señalamos, será la de asumir el papel de teórico de la historia y la historiografía, es decir, hacer inteligibles, dotar de sentido a los hechos históricos. En el principio del prólogo de la *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883), Dilthey declara que “la escuela histórica no ha roto los límites internos que habían de entorpecer tanto su perfeccionamiento teórico como su influjo en la vida. A su estudio y valoración de los fenómenos históricos les faltaba la conexión con el análisis de los hechos de conciencia; por tanto, la fundamentación en el único saber en última instancia seguro; en

⁶ Dilthey, *Op.cit.*: 23. La cita es del prólogo de Ortega.

⁷ Ottokar Lorenz, *Die Geschichtswissenschaft*, tomo II, 56. *Apud.* en Ortega y Gasset, *La “Filosofía de la Historia...”* p.69 (19 en las *Lecciones*). Ranke al igual que Hegel, Comte, Voltaire y tantos otros, pone de manifiesto su creencia en el progreso.

una palabra: una fundamentación filosófica. [...] Así, cuando Comte, St. Mill, Buckle intentaron de nuevo resolver el enigma del mundo histórico mediante una transposición de principios y métodos de la ciencia natural, no se pasó de *la protesta ineficaz de una intuición más viva y más profunda, que no podía ni desarrollarse ni fundamentarse, contra una mezquina e inferior, pero que dominaba el análisis.*”⁸ En estas líneas está condensada lo que ha sido la principal motivación del trabajo que Dilthey está por comenzar y que pretende ser completamente diferente a la que inspiró a Comte y a su discípulo John Stuart Mill.⁹

Lo que pretende es intentar llevar a un buen término lo iniciado por la escuela histórica alemana en su lucha contra las implicaciones cientistas del positivismo francés y el empirismo inglés, y también contra el triunfo de la metafísica en Alemania:¹⁰ fundamentar filosóficamente la conexión de hechos particulares que acontecen en la historia, los hechos del hombre y su historia sin tener que someterlos al método científico-natural, sin tener que ser vistos a la luz de la razón científica; y a la vez, que el análisis no sea un mero ejercicio intelectualista con pretensiones teleológicas. Tarea que le vale el calificativo a Dilthey de filósofo de la escuela histórica a los ojos de Brentano.

Pero había que comenzar desde abajo, desde el nombre mismo de la disciplina, ya que a diferencia de las ciencias naturales, no existía para el conjunto de disciplinas que tienen por objeto la realidad histórico-social una denominación con carácter reconocido y

⁸ Dilthey, *Op.cit.*: 28.

⁹ Las diferencias que establecimos en la introducción entre los historicismos “alemán” y “anglosajón” queda claramente ejemplificada con lo que nos dice Dilthey. También sirve mostrar la inexactitud de Popper al pretender tipificar a Comte y Mill como historicistas, así como su desafortunada herencia que permeó hasta Mandelbaum y Chakrabarty.

¹⁰ “Ahora preguntamos de un modo más preciso: ¿existe una ciencia que conozca esa triple conexión que rebasa las ciencias particulares, que aprehenda las relaciones existentes entre el hecho histórico, la ley y la norma que guía el juicio? Dos ciencias de orgulloso título, la filosofía de la historia en Alemania; la sociología en Inglaterra y Francia, pretenden ser un conocimiento de esa índole.” *Ibid.*: 153

unificado, por lo que entre los distintos patronímicos y sus diferentes connotaciones estaban denominaciones como “ciencias humanas”, “ciencias morales”, “ciencias de la cultura”, “ciencias de la sociedad” y “ciencias del espíritu”. Por su parte, Dilthey menciona que “me adhiero al uso terminológico de aquellos pensadores que denominan ciencias del espíritu esa otra mitad [en contraposición de las ciencias naturales] del *globus intellectuallis*.”¹¹ Los términos siempre suelen ser objeto de inconformidades y reproches, y tampoco en este caso Dilthey queda satisfecho con el de ciencias del espíritu, pero lo escoge por la simple razón que “comparada con todas las demás denominaciones inadecuadas entre las que se puede elegir, parece la menos inadecuada.” La denominación había llegado a tener una amplia identificación y reconocimiento gracias a la difusión de la *Lógica* (1843) de John Stuart Mill; situación paradójica el que Dilthey tome un concepto que ha popularizado uno de sus antagonistas muestra que la suya no era una postura dogmática y también que era una oposición de fondo y no de forma.

Por otra parte, lo que Dilthey entiende por ciencia es “un conjunto de proposiciones cuyos elementos son conceptos; es decir, perfectamente determinados, constantes en todo el complejo de pensamiento y universalmente válidos, cuyas relaciones están fundadas, en el cual, por último, las partes están unidas en su totalidad, con el fin de su comunicación, porque una parte constitutiva de la realidad es pensada en su integridad mediante esta combinación de posiciones, o bien está regulada por ella una rama de la actividad humana.”¹² Esta definición, sencilla y clara, no deja lugar a interpretaciones o equívocos en lo que Dilthey piensa cuando hace referencia al concepto de ciencia.

¹¹ *Idem.*: 40.

¹² *Ibid.*: 39.

Ya una vez iniciado el largo proceso de la fundamentación de las ciencias del espíritu, este filósofo por formación e historiador por vocación, no se anda por las ramas y lo primero que hace es abrir fuego -nada de críticas veladas ni largos periplos- y establece una confrontación abierta contra el método del positivismo¹³ apoyado en el de las ciencias naturales y contra las implicaciones, no sólo gnoseológicas sino también las sociales que se esconden detrás de él. La crítica diltheyana centra sus ataques en los trabajos de Comte, a los que el presente trabajo ya ha hecho referencia. Dice Dilthey, “hubo de efectuarse una nueva organización de la sociedad bajo la dirección del espíritu científico enérgicamente desarrollado en el siglo XVIII; partiendo de esta necesidad, había de establecerse la conexión del sistema entero de las verdades científicas, que se eleva desde la matemática, y como su último término había de fundarse la nueva ciencia redentora de la sociedad; Condorcet y Saint-Simon fueron los precursores; Comte, el fundador de esa ciencia general de la sociedad; Stuart Mill su lógico”.¹⁴ En la crítica a Comte, Dilthey no sólo considera a su propuesta de mezquina e inferior respecto a la de la escuela histórica, también le echa en cara a la obra del francés lo que salta a la vista de todos desde los títulos mismos, el que la metafísica especulativa de la filosofía, que tanto rechazó el fundador de la sociología, ha sido sustituida por una metafísica naturalista de la historia. La inauguración de la etapa positiva o científica a la que Comte fantaseó haber arribado, con la consiguiente superación

¹³ “Toda la polémica de Dilthey es, como veremos, una polémica contra el positivismo y sus afanes imperialistas.” Eugenio Ímaz, *El pensamiento de Dilthey*. México, Fondo de Cultura Económica, 1979. [1946]: 51. Quisiera asentar al margen que, sin dudar, es Ímaz –discípulo de Ortega- uno de los mayores conocedores de Dilthey por la sencilla y extenuante razón de haber sido el encargado de verter al idioma español, prácticamente en su totalidad, la obra de Dilthey. En esta labor, que no sólo fue de traducción sino de coordinación de la edición de la obra de Dilthey, -que con gran visión llevó a cabo el Fondo de Cultura y su entonces director Daniel Cosío-, participaron también José Gaos, Wenceslao Roces y José Roura, pero es justo decir que el peso capital recayó sobre los hombros de Ímaz hasta su temprana muerte en 1950. Para una semblanza de Ímaz, Gaos, Roura, Nicol y la influencia que estos transferrados tuvieron en México en los terrenos de la historia, la filosofía, y concretamente lo que abonaron en el historicismo ver la obra ya citada de Álvaro Matute, *El historicismo en México*.

¹⁴ Dilthey, *Op.cit.*: 153.

de la etapa metafísica es una falacia que Dilthey pone en evidencia como lo han hecho posteriormente Kolakowski, Nisbet y tantos otros debido a que es algo demasiado nítido. El hecho de que el paso del Comte “científico” de la primera etapa al Comte “religioso” sea atribuido por algunos apologistas al resultado de los trastornos mentales, para Dilthey es simplemente una necesidad fatal, que radicaba en su fórmula del complejo unitario de la historia, así como la contradicción originaria entre la organización de la sociedad mediante un poder espiritual, y su método positivo. “Todo es niebla metafísica. En nadie es más densa que en Comte, que transformó el catolicismo de De Maistre en el juego de sombras chinescas de una dirección jerárquica de la sociedad por medio de las ciencias.”¹⁵

Además de la producción comtiana, Dilthey en su crítica al positivismo también tiene en cuenta la ya mencionada *Lógica* de John Stuart Mill y la obra de Henry Thomas Buckle *Historia de la civilización en Inglaterra* (1857-1861). A la obra de Mill le concede el que haya roto con los aspectos más burdos de la obra de Comte,¹⁶ es decir la metafísica

¹⁵ *Ibid.*: 182.

¹⁶ Sabemos de la separación, casi oposición de parte de John Stuart Mill -más orientado en la tradición empirista inglesa de Hume- respecto a Comte, identificado mayormente con el racionalismo francés. Este distanciamiento no es sólo con Comte, sino también respecto a otros pensadores con los que en una primera etapa había estado de acuerdo como Bentham e incluso con su propio padre James Mill. Stuart Mill defendió lo mismo que Bentham y su padre: el método empírico, la democracia y la igualdad; de la misma forma atacó la religión, el despotismo y la creencia de verdades indemostrables. La diferencia es que la propuesta de Stuart Mill tiene en su centro no al hombre poseedor de entendimiento, sino al hombre que tiene capacidad de elección, un hombre que elige fines y que no es un simple medio. Esta discrepancia de Stuart Mill con otros pensadores con los que suele ser asociado, significa que es más un empirista que un racionalista; que se consagró en su obra y su vida a defender los derechos de las minorías, de los trabajadores, de la expresión pública, de la representación proporcional -incluso cuando se encontró en desacuerdo con lo manifestado por estos grupos -, en lugar de defender los intolerancia, los privilegios y el *status quo* promovido por un grupo de élite. La libertad de elección contiene en ella la transformación y la novedad perpetua en el hombre en lugar de un estado ideal que una vez alcanzado considera la supresión de la libertad individual -como hemos visto con Comte- en aras de mantener ese supuesto estado. Dice Berlin: “Precisamente porque la concepción de Mill de la naturaleza humana se basa no en la noción de la repetición de pautas siempre idénticas, sino en su percepción de las vidas humanas como algo perpetuamente incompleto, en autotransformación, y siempre nuevo, sus palabras están todavía vivas y tienen validez para nuestros problemas mientras que las obras de James Mill, Buckle, Comte y Spencer son como barcas naufragadas y medio olvidadas en la corriente del pensamiento del siglo XIX. Mill no pide ni predice condiciones ideales para la solución final de los problemas humanos o para conseguir un acuerdo universal sobre cuestiones cruciales. Da por supuesto que el logro del objetivo último es imposible, y sus palabras implican que tampoco es deseable [...] es esta creencia, la cual debilita los fundamentos sobre los que Helvétius, Bentham, James Mill construyeron sus doctrinas” Berlin,

naturalista de tintes casi religiosos, pero le reprocha el hecho que mantenga la subordinación de los hechos histórico-sociales a los métodos de las ciencias naturales. Mill menciona en la *Lógica* que “si hay algunas materias en las que resultados obtenidos han recibido finalmente la aprobación unánime de todos los que atienden la prueba y otros sobre los cuales la humanidad no ha tenido igual éxito; sobre los cuales los más perspicaces espíritus se han ocupado de ellos desde los tiempos más antiguos, sin lograr fundar un sistema de verdades importante y seguro frente a dudas y objeciones, podemos esperar borrar esa mancha del rostro de la ciencia generalizando los métodos seguidos con tanta fortuna en las primeras investigaciones y aplicándolos a estas últimas”.¹⁷ Es cierto que Mill no tiene el lado metafísico de Comte pero mantiene la dependencia de las ciencias del espíritu al método de las ciencias naturales, sin considerar que el objeto de estudio es radicalmente distinto. Sobre el trabajo de Buckle que tiene bases en la concepción de la filosofía empirista de la ciencia, Dilthey realizó un par de estudios en concreto¹⁸ donde critica el hecho que Buckle hubiera utilizado los métodos científicos-naturales para su estudio histórico.¹⁹

Dilthey señala incansablemente la obtusa pretensión de querer meter en el mismo saco a la humanidades y a las ciencias naturales, tan popularizada por el positivismo

“John Stuart Mill y los fines de la vida”. Traducción de Natalia Rodríguez, en *Sobre la libertad*, J.S. Mill. Prólogo de Pedro Schwartz. Traducción de Pablo de Azcárate. Madrid, Alianza Editorial, 1997 [1959].

¹⁷ Mill, *The Logic of the Moral Sciences*. Introduction by A.J. Ayer. Chicago, Open Court, 1994. [1843]: 20.

¹⁸ Estas críticas se titulan *Englische Geschichte* y *Geschichte und Wissenschaft*, y se encuentran en el volumen XVI de los *Gesammelte Schriften* de Dilthey.

¹⁹ Buckle afirma la regularidad y predictibilidad de los hechos del mundo moral. Incluso, afirma que los historiadores son manifiestamente inferiores a los individuos que han practicado las ciencias físicas como Kepler y Newton. Sin embargo, Buckle muestra como en individuos como él, Comte y otros, el progreso de las ciencias sólo significó la adoración de un nuevo dios: “Esta expectativa de descubrimiento de la regularidad en medio de la confusión es algo tan conocido por los hombres de ciencia que, entre los más eminentes de éstos, se ha convertido en *artículo de fe*” Ver Berlin, “El concepto de historia científica” en *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*. Introducción de Bernard Williams. Traducción de Francisco González. México, Fondo de Cultura Económica, 2004 [1960]. La diferencia entre la perspectiva estática que del hombre tiene Buckle y la dinámica de Mill, que explicamos anteriormente queda de manifiesto.

francés y adoptada por el empirismo inglés para la segunda mitad del siglo XIX, cuya principal consecuencia es querer que la historia, la filosofía, la política, la ética y hasta el arte se rijan y se adapten a los métodos de investigación científica que tan buenos resultados le han dado a la matemática, la física, la biología y la química, pretendiendo con ello descubrir en las primeras leyes históricas y sociales que puedan equipararse a lo logrado por las segundas, amén de lo mucho de metafísico y religioso que hay en Comte y que no corresponde a un “espíritu positivo”. Este es el punto de partida desde donde Dilthey emprende una cruzada en la que diferencia el objeto de estudio de ambas disciplinas así como el método que han de utilizar para su conocimiento y lo ha de continuar por las próximas seis décadas.²⁰

Pero, como ya apunté anteriormente, Dilthey no sólo rechaza el que las ciencias del espíritu sean condenadas a la paternidad del método científico-natural, también lo hace con aquella filosofía de la historia que pretende obtener conocimiento solamente a partir de elementos conceptuales, la que desea resolver la problemática de la realidad exterior a través de los *mente concipio* que el sujeto es capaz de formular intrínsecamente. Dilthey declara abiertamente su animadversión contra la metafísica porque para él es una actividad meramente intelectual, interiorista que carece de una relación con la realidad histórica-social, con el hecho; la abstracción está dissociada de la singularidad de los hechos y la razón lo está de la voluntad. La crítica es contra la escuela filosófica alemana pero en realidad la podemos extender hasta san Agustín, el gran patriarca de la metafísica occidental. La filosofía de la historia se caracterizó por varios siglos en que prescindió de

²⁰ “O el pensamiento histórico, las ciencias morales se constituyen como un caso particular de la *razón física*, o habrá que dar un fundamento propio a esas ciencias elevándolas a *razón histórica*. Lo primero es intentado por el positivismo francés e inglés –Comte, Stuart Mill, Spencer, etc. Lo segundo será la empresa genial de Dilthey.” Ortega y Gasset, “Guillermo Dilthey y la idea de la vida.” en *Kant. Hegel. Dilthey*. Madrid, Revista de Occidente, 1958. [1933]: 158. Las cursivas son de la edición original.

los modelos de investigación históricos para guiarse por principios metafísicos generales, como es la formulación de la educación de la humanidad en *La Ciudad de Dios*. Por siglos la filosofía ha pretendido dotar de *sentido histórico* el curso de la historia gracias a la teología católica y la Providencia. La historia universal adquiere el sentido, como lo menciona Dilthey, para que en su curso se tejan las significaciones que enlazan el pecado original y el juicio final, el alfa y el omega, principio y fin de la historia. En esa línea se inscriben las grandes obras de historia universal como el *Discurso sobre la historia universal* de Jacques Bénigne Bossuet. Jacques Turgot seculariza la filosofía de la historia y declara el progreso universal como la meta de la educación de la humanidad. Y el siglo XIX comienza bajo las mismas sombras metafísicas, “todos los ensayos... para descubrir el plan y el sentido de la historia humana no son sino transformaciones del sistema antiguo: la educación del género humano en Lessing, el autodespliegue de Dios en Hegel, la transformación jerárquica en Comte, no son otra cosa.”²¹

La metafísica medieval, por medio de san Agustín y santo Tomás estableció la dicotomía entre el mundo del espíritu y el mundo del cuerpo –dicotomía que se encuentra en Descartes también-. Esto derivó posteriormente en la dicotomía entre mundo exterior y mundo interior. El idealismo trascendental tiene en el centro de su sistema esta separación. Kant ha podido establecer su crítica de la razón en base a esta separación; en ella están fundados los principios de la cosa en sí y la cosa para sí, del noúmeno y el fenómeno. Con la limitación kantiana del conocimiento a lo dado en la experiencia y las categorías, se ha terminado por establecer el final de la metafísica dogmática pero la problemática, dice Dilthey se centra en el exceso de “intelectualismo” del idealismo, ya que tiende a sustituir con demasiada facilidad “el informe de la experiencia por el resultado de la autorreflexión,

²¹ Dilthey, *Op.cit.*: 166.

enmascarando así el contenido de la experiencia.”²² Dilthey reconoce que coincide con Locke, Hume y Kant en algunos puntos referentes a su gnoseología, sin embargo, les objeta que han intentado explicar todo el conocimiento como hechos de conciencia, fundados en una experiencia sí, pero de carácter interno. Son un mero representar desde conceptos – Kant las llama categorías- sin relación directa con la experiencia externa, con la realidad, con los otros individuos, con el mundo exterior, con la vida misma. “Por las venas del sujeto cognoscente que construyeron Locke, Hume, y Kant no corre sangre efectiva, sino el tenue jugo de la razón como mera actividad mental.”²³ El sujeto cognoscente “puro”, abstracto y sometido a facultades intelectuales *a priori*, es decir ahistóricas por plantearse como inherentes a la conciencia de Kant, es rechazado por Dilthey que le opone una filosofía como la integradora de la totalidad del ser, es decir, del pensar pero también del querer y el sentir y su relación con el mundo exterior. “Para la mera representación, el mundo exterior no es nunca más que un fenómeno; en nuestro ser íntegro, que quiere, siente y representa, por el contrario, se nos da a la vez con nosotros mismos, y por tanto, seguramente como nuestra realidad exterior [...]; por consiguiente, como vida, no como mera representación.”²⁴ La propuesta epistemológica de Dilthey es por lo que pretende abarcar una teoría para el conocimiento, pero también una teoría para la vida. Es por eso que la de Dilthey es vista conceptualmente como una filosofía vitalista.

²² La crítica que hace Dilthey al idealismo por recurrir más a la autorreflexión que a la experiencia es, sin lugar a dudas, una crítica a Kant y a Hegel, pero la diatriba me parece todavía más directa a Fichte y Schelling y principalmente contra los grandes popularizadores de la introspección como una forma de conocimiento en el siglo XIX: Schopenhauer y Nietzsche.

²³ *Ibid.*, p.31. Aquí Dilthey se expresa de forma similar a como lo ha hecho Herder anteriormente y como cualquier romántico lo pudo haber hecho.

²⁴ *Ibid.* p.32

FUNDAMENTACIÓN EPISTEMOLÓGICA DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

Debido seguramente a su primigenio interés por la teología, Dilthey estaba en principio más interesado con temas que se referían a la historia eclesiástica, concretamente el cristianismo primitivo. También le llamaba poderosamente la atención la obra de Schleiermacher, en la que empieza a adentrarse y trabaja al cuidado de la edición de sus cartas para una publicación que es llevada a cabo entre 1861 y 1863, y en 1864 escribe una disertación sobre su ética.²⁵ Es en este tiempo cuando concibe la posibilidad de escribir una biografía *in extenso* de Schleiermacher, tarea que vio la luz en 1870 con la publicación del primer volumen sobre la vida del teólogo. No obstante que Dilthey siempre imaginó un segundo tomo nunca lo pudo completar.

Sin embargo, Dilthey fue mudando de proyectos y de intereses poco a poco. Sin duda, después de haber leído y criticado la obra *Historia de la civilización en Inglaterra* del británico Buckle, Dilthey se siente atraído poderosamente por el reto que implica elevar a la historiografía a rango de ciencia, es decir, a nivel de conocimiento verdadero, aunque rechaza el que sea el método científico de las ciencias naturales el paradigma para las ciencias del espíritu. Un año después de la publicación de su disertación sobre la ética de Schleiermacher, en 1865, Dilthey imparte un seminario de lógica enfocado a la historia y algunas ciencias particulares,²⁶ y como un texto de apoyo para este curso imprime *Compendio de lógica y sistema de las ciencias filosóficas*. Este compendio puede ser considerado como la primera aproximación diltheyana para fundamentar una teoría del

²⁵ La disertación se titula *De principiis ethices Schleiermacheri*. La primera parte de la traducción alemana se ha perdido, pero la segunda se conserva en los *Gesammelte Schriften* en el volumen XIV.

²⁶ El título del seminario y el compendio en alemán son *Logik, mit besonderer Berücksichtigung der Geschichte und Methode der einzelnen Wissenschaften* y *Grundriß der Logik und des Systems der philosophischen Wissenschaften*, respectivamente.

conocimiento que le otorgue legitimidad y autonomía metodológica a las *Geisteswissenschaften* frente a las *Naturwissenschaften*. La diferencia que esboza Dilthey en este primer trabajo, entre ciencias naturales y ciencias del espíritu no es la dicotomía clásica entre naturaleza y espíritu -presente desde san Agustín hasta Hegel- basada en un criterio ontológico sino a las diferencias que existen entre el sujeto y el objeto en los métodos de conocimiento. Si las ciencias naturales han fincado su éxito en la comprobación que obtienen a partir de la experiencia de carácter externo, las ciencias del espíritu deben conocer también a partir de la experiencia, pero ésta tiene que ser de tipo interno. La fundamentación teórica de las *Geisteswissenschaften* es a partir de aquí el nuevo derrotero de las investigaciones y las preocupaciones de Dilthey.

Después de toda una década de trabajo, con la publicación intermedia de la biografía de Schleiermacher, Dilthey publica en 1875 en la revista especializada “*Philosophische Monatshefte*” un ensayo titulado *Sobre el estudio de la historia de las ciencias del hombre, la sociedad y el Estado*,²⁷ que eran los preliminares de una historia acerca de las teorías de las ciencias humanas y en particular del derecho natural. Un par de años posteriores, en 1877, conoce al conde Paul Yorck von Wartenburg que a la vuelta de los años se convertirá en un amigo íntimo y principal interlocutor de Dilthey. Este encuentro se torna decisivo en la historiografía diltheyana ya que, al parecer, a raíz de este Dilthey tomó la decisión de suspender los trabajos iniciados con el ensayo de 1875 y en su lugar realizar una obra que afronte la problemática teórica de las ciencias del espíritu. Se propone realizar una “crítica de la razón histórica”.²⁸

²⁷ *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat* es el título en alemán de este ensayo que está comprendido en el volumen V de los *Gesammelte Schriften*.

²⁸ El párrafo anterior es ratificado por la dedicatoria que aparece en la *Introducción* dirigida al conde Paul Yorck von Wartenburg: “En una de nuestras primeras conversaciones le expuse a usted, que entonces aún me

En 1882, Dilthey recibe la cátedra de filosofía de la universidad de Berlín (la misma que habían ocupado Hegel y su maestro Trendelenburg) a la muerte de Lotze acaecida un año antes. La designación es un tanto sorpresiva hasta para el propio Dilthey, ya que se estilaba designar como catedrático a alguien que contara con una obra *sistemática*, de la cual él carecía en esos momentos. Después de los rechazos de los filósofos Kuno Fischer y C. Sigwart que habían sido considerados como las primeras opciones para el puesto, éste le es ofrecido a Dilthey quien era el tercero en la lista. Con la aceptación de su nuevo nombramiento se propone finalizar la que visualizó en 1877 como una obra sistemática y en la que no había podido trabajar por diversos motivos:²⁹ la “crítica de la razón histórica”, que cambiará de nombre para su publicación en 1883 bajo el título de *Introducción a las ciencias del espíritu*.

El esquema que Dilthey había diseñado para la *Introducción a las ciencias del espíritu* se divide en cinco libros que se repartirían en dos volúmenes. En el primer volumen se pretende exponer en el libro primero, que puede considerarse como introductorio, la necesidad de desarrollar una revisión del sistema y la estructura de las *Geisteswissenschaften* y la necesidad de su fundamentación teórica. El segundo libro se ocupa de la historia del pensamiento filosófico y las bases del proceso de la fundamentación metafísica del conocimiento para concluir que la aceptación universal de la metafísica estaba condicionada por un escenario histórico de las ciencias que ha sido dejado atrás y por lo tanto la fundamentación metafísica de las *Geisteswissenschaften* debe quedar en el pasado. Este segundo libro que desarrolla una “fenomenología de la

atreví a denominar *Crítica de la razón histórica*. [...] ¿Cómo podría yo querer separar lo que debe a usted la serie de ideas que ahora presento? [...] El mejor premio del largo trabajo de que nació será para mí la aprobación del amigo.”

²⁹ Al parecer, Dilthey había estado trabajando para esos años en la segunda parte de la biografía de Schleiermacher, trabajo que dejó trunco para finalizar la *Introducción*.

metafísica”, como Dilthey la llama, es de orientación crítica o negativa y prepara la parte positiva o la propuesta diltheyana del segundo volumen para la fundamentación epistemológica de las ciencias del espíritu.³⁰ El segundo volumen “seguirá, ante todo, el curso histórico en el estadio de las ciencias particulares y de la teoría del conocimiento, y expondrá y enjuiciará los trabajos gnoseológicos hasta la actualidad (libro III). Intentará luego una fundamentación gnoseológica propia de las ciencias del espíritu (libros IV y V).”³¹ Como sabemos, el trabajo del segundo volumen de la *Introducción* nunca se finaliza por lo que Dilthey por segunda ocasión deja incompleta su labor. El filósofo-historiador alemán deja *Vida de Schleiermacher* y la *Introducción a las ciencias del espíritu*, sus dos obras más importantes sin terminar.

El que Dilthey nunca haya terminado el segundo volumen en el que se hubiera ocupado de un análisis histórico de la teoría del conocimiento hasta entonces efectuada así como la fundamentación del método propio de las ciencias del espíritu, siendo este el objetivo principal que se había impuesto, nos deja en una incertidumbre manifiesta: ¿cuál es la propuesta epistemológica de este autor?.³² Aunque resulte difícil ya que no aparecen propiamente en un sistema, si podemos seguir las propuestas de Dilthey en la construcción de la teoría del conocimiento y fundamentación de las *Geisteswissenschaften* gracias no sólo a las obras principales, sino también a la recopilación que de sus manuscritos han publicado entre otros G. Misch, -yerno de Dilthey-, en los 19 volúmenes de los *Gesammelte Schriften* en alemán o en alguna selección de los diez tomos publicados en

³⁰ Aquí nos apoyamos en el uso de estos términos que hizo Kant, haciendo caso omiso en las connotaciones conexas a las que nos pueden remitir los vocablos.

³¹ *Ibid.*: 33.

³² Ortega llega a afirmar, en un tono muy similar al que Berlin ha utilizado para Vico, que “Dilthey nunca ha expresado de manera clara su pensamiento [...]. Nunca llegó a plasmar y a dominar su propia intuición” Ortega y Gasset, *Guillermo Dilthey ...*: 138.

español, nueve bajo la supervisión de Eugenio Ímaz. Pero ahora retomemos la propuesta epistemológica.

La crítica de Dilthey a la intención positivista de establecer el método de las ciencias naturales en las ciencias del espíritu y a la metafísica de principios intelectualistas es el punto de partida desde el que elaborará su teoría del conocimiento. La propuesta epistemológica diltheyana es bastante ambiciosa por el espíritu conciliador que existe en ella. Los hechos de la historia, la empiria, deben converger con los conceptos de la filosofía, con la teoría. Dilthey señala que: “La filosofía se encuentra en una conexión legal con las ciencias [las de la naturaleza y las del espíritu], con el arte, con la sociedad. De esta conexión surgen sus tareas. Las nuestras nos están señaladas claramente: proseguir el camino crítico de Kant y fundamentar una ciencia empírica del espíritu humano en colaboración con los investigadores de otros dominios”.³³

Esta sentencia en la que afirma como parte de su tarea seguir el camino de Kant, aunado a la tentativa que acarició de bautizar a su obra principal *Crítica de la razón histórica* ha sido vista y explicada muchas veces como si Dilthey fuese simplemente a complementar la obra kantiana.³⁴ Esto es, por decir lo menos, injusto. Dilthey no se propone complementar las *Críticas* de Kant con un volumen dedicado por completo a las ciencias del espíritu en general, y a la historia e historiografía en particular. La intención, como lo ha apuntado Hans-Ulrich Lessing, no es el complemento sino una superación de la

³³ Wilhelm Dilthey, “El movimiento poético y filosófico alemán: 1770-1800” en *De Leibniz a Goethe*. Prólogo y traducción de Eugenio Ímaz. México, Fondo de Cultura Económica, 1945 [1867]: 360.

³⁴ Este es el caso por ejemplo de Eduardo Nicol quien dice que “Dilthey se propone, con su crítica de la razón histórica, completar la tarea epistemológica que Kant dejó inconclusa con su crítica de la razón pura.” Nicol, *Op.cit.*: 302. También el historiador y filósofo inglés R.G. Collingwood, de afinidades historicistas, se expresa en términos similares al afirmar en su popular texto *Idea de la historia* que “la intención de Dilthey es escribir una Crítica de la razón histórica de acuerdo con los modelos de las críticas de Kant” R.G., Collingwood, *Idea de la historia*. Traducción de Edmundo O’Gorman y Jorge Hernández Dávalos. México, Fondo de Cultura Económica, 1993 [1946].

crítica kantiana y con ella la de la moderna filosofía de la conciencia. “En lugar del “puro” sujeto cognoscente kantiano Dilthey puso, en consecuencia, la totalidad de la naturaleza humana [el pensar, pero también el querer y el sentir], el hombre entero en su condicionalidad histórico-social.”³⁵

La problemática que para Dilthey plantea la obra de Kant reside en que su *Crítica de la razón pura* no es sino un estudio teórico que parte de las ciencias naturales, específicamente de las físico-matemáticas con categorías puras, por lo que “el *a priori* kantiano es rígido y **muerto**”. Postula con su crítica de la razón histórica una ampliación de esta crítica teórica hacia una crítica práctica, una que incluya no solamente al sujeto cognoscente sino, también, a la vida del sujeto cognoscente.³⁶ Solamente en la vida se dan los procesos intelectuales de la conciencia y el pensamiento. Éste, que se halla “dispuesto a comprender al fin el universo, se encuentra ligado a la existencia transitoria de la vida orgánica [...]. Por doquier se presenta, pues, unido a la vida y *al servicio de ella*. Y en la conexión de la vida hay que tratar también de comprenderlo. *La vida es lo primero*”.³⁷ Para Dilthey queda claro el primado de la vida sobre la razón, ya que el pensar o la parte intelectual del sujeto únicamente es una que se complementa con el querer y el sentir, las partes sentimental y volitiva. Este paso que pretende dar Dilthey es una transición de la filosofía clásica de la conciencia –san Agustín, Descartes, Kant, Hegel- hacia una filosofía

³⁵ Wilhelm Dilthey, *Crítica de la razón histórica*. Edición de Hans-Ulrich Lessing. Traducción de Carlos Moya Espí. Barcelona, Península, 1986 [1983]: 19. La edición es una selección de textos de los *Gesammelte Schriften* de Dilthey, conjuntados bajo el nombre de *Crítica de la razón histórica*, ya que como sabemos Dilthey nunca llegó a titular así ninguna de sus obras. Ímaz parece ir en esta misma dirección al consignar que “La crítica de la razón histórica significa la ampliación de la crítica de la razón pura en el sentido de un ensanchamiento total de lo teórico –ciencia- hasta abarcar también lo práctico. [la vida]” Ímaz, *Op.cit.*: 246.

³⁶ “Tenemos, pues, en unión inextricable, *filosofía de la vida y crítica de la razón histórica*. Para los que, tratando de corregir la “ontofobia” característica de la época, pretenden aislar uno de los dos aspectos de este su anhelo filosófico, hay que recordar las palabras de Dilthey: ‘Eran como las dos vertientes del trabajo de mi vida, nacido en tales circunstancias.’ ” Ímaz, *Op.cit.*: 60.

³⁷ Dilthey, “Vida y conocimiento” [1892-1893] en *Crítica de la razón histórica...*: 182.

que abarque la totalidad de los hechos de la conciencia. Es un intento por abarcar la vida misma.

La obra de Kant implica una estructura de las categorías que es permanente; un sistema *a priori* de los conceptos puros del entendimiento. Como se ha destacado, la crítica kantiana de la razón pura justificó los elementos *aprioristas* que había en el conocimiento empírico de las ciencias naturales. Pero ahí no para la cosa. El sistema kantiano no sólo justifica el apriorismo existente en el método de las *Naturwissenschaften*, sino que estableció a partir de esto el *a priori* de la moral que desarrolla en su *Crítica de la razón práctica* que apareció en 1787, el mismo año de los añadidos a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Una problemática fundamental del *apriorismo* moral de la razón práctica es la implicación de una naturaleza del hombre y su razón pura intemporal con fines teleológicos. “Así niega Kant la posibilidad de encontrar leyes causales en la sociedad y en la historia y trata, por el contrario, de poner en relación la meta del progreso -tal como lo había fijado la Ilustración- en la perfección, en la felicidad, en el desarrollo de nuestras capacidades, de nuestra razón, de la cultura en general, con el *a priori* de la ley moral, estableciendo así, *a priori*, el sentido y significación de la conexión teleológica. Con esto Kant lleva a cabo, sencillamente, una transformación del “deber de perfección”, adoptado por la escuela de Wolff como principio teleológico del progreso histórico, en su *a priori* de la ley moral. Y también la oposición entre las ciencias empíricas y las filosóficas que encontramos en Wolff reaparece en la concepción empírica, antropológica del género humano y la concepción *a priori* exigida por la razón práctica.”³⁸ Kant que no había

³⁸ Dilthey, “Estructuración del mundo histórico por las ciencias del espíritu” en *El mundo histórico*. Traducción, prólogo y notas de Eugenio Ímaz. México, Fondo de Cultura Económica, 1944[1910]: 129. Este texto está tomado del volumen VII de los *Gesammelte Schriften* publicado en 1927, pero la elaboración del texto corresponde a 1910. La selección de los trabajos que conforman *El mundo histórico* son de relevante

establecido una noción absoluta del conocimiento en la *Crítica de la razón pura*, determina en la *Crítica de la razón práctica* una conducta, una moral que para ser válida y aceptable debe corresponder a todos los casos, para cualquier hombre y en cualquier circunstancia. Las *Ideas* reguladoras de Kant –Dios, alma, mundo- han conducido, vía los paralogismos y la antinomias de la razón, al establecimiento de una naturaleza del hombre *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*. La historia se convierte simplemente en un plano en el que se desenvuelve la naturaleza del ser. Kant ha declarado la imposibilidad del saber absoluto pero en cambio a puesto en el trono de lo absoluto a la conducta moral del hombre. Ésta es una de las antinomias de la razón, se cancela la posibilidad del absoluto teórico pero es éste el que conduce al absoluto práctico.

La idea de que la historia es simplemente el medio para el decurso de un plan maestro está presente en toda la filosofía de la historia pensada bajo la sombra de la metafísica, sea ésta dogmática, especulativa o crítica. Desde san Agustín, Gioacchino da Fiore o Bossuet quienes veían en la historia un hilo conductor marcado por la Providencia hasta que se efectuara el juicio final, pasando por distintas expresiones teleológicas como las de los franceses Voltaire y Comte, hasta la metafísica del idealismo trascendental de Kant y Hegel que ven en ella una sucesión de hechos para el perfeccionamiento del ser, la historia solamente es un punto de referencia, la coordenada específica de un proceso con final incluido. El filósofo de la historia “busca, por lo tanto, a través de toda la corriente del tiempo, aquello, únicamente, en que la humanidad es impulsada hacia su fin, descuidando y despreciando todo lo demás.” El punto de partida es un valor absoluto, situado al final de la vereda, a partir del cual todos los demás elementos adquieren un sentido. El curso y

importancia ya que Ímaz los ha escogido por considerar que en estos textos están los esbozos de Dilthey, para dar forma a la parte positiva de su sistema o lo que hubiera sido el segundo volumen de la *Introducción a las ciencias del espíritu*.

significado de la historia están sometidos a cuestiones de fe o, a arquitecturas conceptuales. En Kant es la moralidad el absoluto mientras que Hegel consagra el triunfo de la metafísica gracias al saber absoluto. Pero no sólo los filósofos sucumben ante las *Ideas*, la escuela histórica misma, pese a los grandes logros que había acumulado, se encontró inmersa en esa visión. Humboldt, Ranke, e incluso Droysen recaen en ellas.³⁹ Kant ha separado a la metafísica crítica de la dogmática, y con ello le ha dado nueva vida. La historia adquiere en los sistemas metafísicos una relación de orden jerárquico, donde los hechos particulares tienen sentido solamente en su relación con el *telos*, éste es el que los juzga y les otorga algún valor. La búsqueda es por discernir la sustancia del ser, el *rerum natura*.

En oposición a un sujeto que posee categorías atemporales del entendimiento con los que hace juicios sobre los fenómenos que acontecen en el mundo, que es la propuesta de Kant, Dilthey tomando en cuenta el primado de la vida sobre la razón reclama para la conciencia del sujeto no exclusivamente sus propiedades intelectuales sino que incluye a la voluntad y al sentimiento. La conciencia del sujeto está constituida por la vida que vive en el mundo. El hombre no sólo observa al mundo de los fenómenos, el mundo físico también vive en él y actúa, tiene una interacción permanente con él. La vida del hombre transcurre en el mundo, la interacción es con el mundo de los hombres. La primera observación que sobre el sujeto cognoscente hace Dilthey, es que los hechos de la conciencia se dan en la vida no en el intelecto puro y ésta, la vida misma, tiene un principio y un final; la vida posee un tiempo determinado por ser finita. He aquí la primera categoría en el sujeto para

³⁹ Dilthey menciona que W. Humboldt veía en las *ideas* en la historia “fuerzas creadoras que se fundan en la ‘validez universal’ trascendental de la naturaleza humana.” Para Ranke las *ideas* son “energías morales, siempre unilaterales; encarnan en las grandes personalidades y actúan a través de ellas [...] Al subordinar el curso de la historia al punto de vista del regimiento divino del mundo, se convierten en los ‘pensamientos de Dios en el mundo’. En ellos se halla el secreto de la historia universal.” Sobre Droysen comenta que a pesar de una consciente oposición a Ranke, se halla bajo la tutela del idealismo, que “subordina la historia al orden moral de las cosas; esto se hallaba en contradicción con la visión despreocupada del curso real del mundo; era expresión de la fe en la conexión ideal absoluta de las cosas en Dios.” *Ibid.*: 135.

Dilthey: la temporalidad del ser. Lo que el hombre y su conciencia *es* se conforma en el tiempo y en su interacción con el mundo, en el curso de su vida, no está dado *a priori*. El hombre es un ser *histórico* formado en el mundo y que transforma a éste a su vez. Es dinámico y no estático. “El *a priori* kantiano es rígido y muerto; pero las condiciones reales y los supuestos de la conciencia, tal como yo los concibo, son proceso histórico vivo, son desarrollo, tienen su historia, y el curso de la misma lo constituye su adaptación a la diversidad de los contenidos sensitivos, conocida inductivamente de modo más exacto.”⁴⁰

El sujeto de Dilthey no *es*, sino que *deviene*, y la historia no es un *factum* que espera ser completado sino un *faciendum* que se desarrolla en el proceso. La frase que hoy ya es un lugar común en el vocabulario de los historiadores -incluso en la jerga de los estudiantes de la materia- en la que se declara que “el hombre no tiene naturaleza, tiene historia”, lo que conocemos como “conciencia histórica” adquiere su significación en la propuesta gnoseológica de Dilthey en contraposición a toda la metafísica de tendencia absolutista en la filosofía de la historia, desde san Agustín hasta Hegel. “Pero, el ser tiene como otro aspecto suyo el cambio constante. Esto supone que el cambio, que abarca también las influencias exteriores sobre la conexión unitaria de vida, está al mismo tiempo determinada por ésta. Así surge el carácter de todo curso de vida. Es menester captar esto sin prejuicios. Es menester prescindir de toda clase de teoremas acerca de un desarrollo que avanzaría por etapas.[...] Este concepto es del todo diferente de las fantasías especulativas acerca de una marcha hacia etapas siempre superiores.”⁴¹ La conciencia histórica pretende librarnos del afán por elaborar un sistema exclusivo y definitivo, del absoluto. Kant se propuso cancelar la metafísica dogmática y Dilthey pretende hacerlo con cualquier tipo de metafísica; la

⁴⁰ Dilthey, “Presupuestos o condiciones de la conciencia o del conocimiento científico”[1880] en *Crítica...*: 91.

⁴¹ Dilthey, *El mundo histórico...*: 269.

conciencia histórica puede significar también la liberación sobre la idea del “fin de la historia”. Nada más pero nada menos.

La estructura gnoseológica es la vida y su primera categoría es el tiempo; el tiempo es la representación del desarrollo del ser o dicho en términos heideggerianos el ser es tiempo y no sustancia.⁴² El sujeto concreto de Dilthey, dotado de conciencia histórica y de su devenir en la historia y en el mundo –un tiempo y espacio específicos- es el punto de partida desde donde la crítica de la razón histórica pretende fundamentar epistemológicamente la filosofía de la vida diltheyana. No pueden deslindarse un proyecto del otro. “Al hacer hincapié en la estructura estamos en camino de comprender su desarrollo –que procede desde dentro, contrariamente a la evolución- pero también a cubierto del peligro monádico del desarrollo leibniziano gracias a los caracteres que la vivencia ha descubierto en la estructura: un desarrollo que transcurre siempre en un diálogo con el exterior. Estamos en el mundo, estructuralmente, y no en nosotros mismos monádicamente.”⁴³ El sujeto de conocimiento que es un sujeto concreto, en la totalidad de la conciencia –pensamiento, voluntad y sentimiento- mantiene una relación circular, algo que va de aquí para allá y viceversa con el mundo, que es el objeto de conocimiento. La afectación del sujeto por el objeto ,y viceversa, en el devenir es lo que posibilita y hace necesario el conocimiento de este desarrollo. La finalidad de las *Geisteswissenschaften* es el conocimiento del hombre mismo en su desarrollo, en su devenir en el tiempo, en su *historia*. El ser histórico del hombre es lo que fundamenta y posibilita el conocimiento de la historia y de la historiografía.

⁴² Heidegger se nutre ampliamente para la elaboración de sus tesis en la polémica entre las consideraciones historicistas de Dilthey y la fenomenología de Husserl. Gadamer dice acerca de *Ser y tiempo* que representa “un historicismo de segundo grado, que no sólo opondrá a cualquier pretensión absoluta de verdad la relatividad histórica de todo conocimiento, sino que piensa también su fundamento, la historicidad del sujeto conocedor.” Gadamer, *Op.cit.*: 626.

⁴³ Ímaz, *Op.cit.*: 300.

Para Dilthey el hombre se conoce sólo en la historia. “La primera condición para la posibilidad de la ciencia histórica reside en el hecho que yo mismo soy un ser histórico, y que el mismo que investiga la historia es el mismo que la hace.”⁴⁴ El conocimiento de la historia por el hombre es en realidad solamente un proceso de autoconocimiento.⁴⁵ El proceso de la autognosis bosquejado por Dilthey se da en la relación del hombre con el mundo, disintiendo con la pureza del sujeto kantiano y desdeñando la propuesta que Nietzsche había hecho años atrás de un autoconocimiento basado en la introspección y que Dilthey calificó como la miseria de una hiper-subjetividad. Así como Vico enunciaba que el hombre tenía que conocerse en el mundo de las naciones, Dilthey también señaló que el hombre formaba parte de un cuerpo social y tenía que ser en la relación del individuo con la sociedad donde debían buscarse los materiales para la autognosis. “Cada palabra, cada frase, cada ademán o fórmula de cortesía, cada obra de arte y cada hecho histórico, son inteligibles porque hay una “comunidad” que une a lo que en ellos se manifiesta o exterioriza con el que lo comprende; el individuo vive, piensa y obra siempre en una esfera de “comunidad” y sólo en tal esfera comprende.[...] Nos encontramos en este mundo histórico y comprendido como en nuestra propia casa, comprendemos el sentido y el significado de todo ello, nos hallamos, nosotros mismos, entretejidos en estas ‘comunidades’.”⁴⁶ Dilthey expresa lo que ya con anterioridad había enunciado Vico, el que

⁴⁴ Dilthey, *El mundo...*: 305. Observemos que esta sentencia es muy similar a la de Vico en la que enuncia que sólo se puede conocer lo que se ha creado.

⁴⁵ “La historia nos muestra cómo las ciencias que hacen referencia al hombre se hallan comprendidas en un proceso de aproximación constante a la meta lejana de una reflexión del hombre sobre sí mismo, de un percatarse de sí, de una autognosis.” *Ibid.*: 104.

⁴⁶ *Ibid.*: 170. Sobre este mismo tópico Nicol apunta que “La realidad del hombre trata de apresarla, no atendiendo al aspecto esencial (específico, lógico), sino atendiendo al aspecto vital o funcional (social e histórico). La relación lógica del individuo con la especie, en el orden de la razón pura, se sustituye en el orden de la razón histórica por la relación vital del individuo con la comunidad. Así como la primera era una relación estática, ésta se pretende que sea una relación dinámica; el individuo en efecto actúa en sociedad.” Nicol, *Op.cit.*, p.324. Los apuntes de Dilthey sobre las relaciones del individuo con la comunidad parecen ejercer su influencia en el circunstancialismo orteguiano y a la noción heideggeriana de “ser en el mundo”.

los hombres se conocen a través de sus creaciones en común: el lenguaje, la religión, el arte, etc. Éstos son los elementos del “espíritu objetivo” de Dilthey, superando la propuesta de la autognosis hegeliana de un “espíritu absoluto”. También esta formulación diltheyana pretende evitar recaer en un grado superlativo de atomización del individuo, como en Schopenhauer y en Nietzsche, y en la de la sociedad como una entidad orgánica no dinámica, como en Comte y los positivistas.

El conocimiento de la historia es el conocimiento del hombre mismo en su desarrollo, es autoconocimiento y representa la conexión total de la conciencia (conocer, querer, sentir). La conexión total de la conciencia se da por la coincidencia del sujeto con el objeto de conocimiento. Se da por la vida del hombre y su relación con el mundo. El vivir, lo que Dilthey llama *Erlebnis*, la vivencia, es el fundamento de la estructura gnoseológica de la razón histórica diltheyana y esta vivencia no la construye por sí mismo el sujeto, sino que está en relación con el objeto, con el mundo, con las construcciones del “espíritu objetivo” como el lenguaje, la religión, las formas artísticas o los sistemas de gobierno. Estas formas son las objetivaciones de la vida y son las que colocan las bases para superar la subjetividad de la vivencia del sujeto. Las bases gnoseológicas de Dilthey, que son las del historicismo, no suponen un relativismo absurdo donde todo se remite en última instancia al sujeto y a su vivencia. El subjetivismo y el relativismo no son lastres o aporías en el pensamiento de Dilthey, ya que la vivencia del sujeto mantiene siempre una relación circular con la objetivaciones del espíritu, con el mundo y los distintos sistemas culturales que el hombre ha ido construyendo a lo largo de su historia. La objetividad en la historia está basada en el marco que representan las formaciones del espíritu objetivo con la vivencia del sujeto. El sentido de cada una de las partes le dan el significado al todo del hombre y esto no es relativo. La historia es relación de hombres con hombres, es la historia

de la relación de las “comunidades” de los hombres, de lo que nos es común como hombres. Dilthey nos recuerda la máxima de Terencio *Homo sum: humani nihil a me alienum puto*: “Soy hombre: y nada humano lo considero ajeno a mí.”⁴⁷

La vivencia constituye la base de la fundamentación gnoseológica de las ciencias del espíritu y lleva consigo elementos importantes que la distinguen de las ciencias naturales. Por ejemplo, el significado de la vivencia respecto a las objetivaciones del espíritu implica no una relación de causa y efecto en los procesos, como se puede dar en la física o la química, sino una relación recíproca del todo con las partes, como es lo que se da en los elementos discursivos de un texto, poniéndolo en otros términos considera una relación democrática de los elementos constitutivos del conocimiento y no una relación jerárquica donde unos dependen directamente de otros. Es por esto mismo que el historicismo se aleja de posturas como las del materialismo histórico, que si bien conllevan una buena dosis de historicidad de los procesos, elevan un componente del todo a causa primera de las explicaciones, como lo puede significar la economía. Esta relación gnoseológica circular entre sujeto y objeto de conocimiento, entre el desarrollo de la vida y el desarrollo del mundo que corresponde a una coincidencia entre sujeto y objeto, afecta también al método de conocimiento y esto no es una mera disertación epistemológica, sino que va hasta el fondo de la fundamentación de las ciencias del espíritu.

Las ciencias naturales que están basadas en relaciones de causa y efecto que conforman leyes invariables (“Si a entonces b”, “A toda acción corresponde una reacción,

⁴⁷ La historiografía tiene una función epistemológica en la fundamentación de las ciencias del espíritu, pero también adquiere un importante papel social en el día a día de los hombres. “Aquí vemos cómo la Historia, sobre cuya utilidad se discute tanto, actúa productivamente por la vida común de la humanidad como conciencia de las comunidades acerca de la historia de su vida, como recuerdo de las mismas sobre su curso. Cuando estudiamos la Historia de las comunidades debemos pensar a la inversa, a la inversa, que esta Historia, como memoria de la humanidad, actúa en sentido formador de comunidad.” Dilthey, *El mundo...*: 290.

de igual magnitud pero en sentido contrario”, “Todo lo que sube tiene que bajar”, etc.) han sido establecidas cuando el sujeto cognoscente ha intentado explicar los fenómenos que observa y los ha comprobado mediante la experimentación empírica. Desde Arquímedes hasta Newton han intentado *explicar (Erklären)* los fenómenos del mundo físico mediante la experiencia externa. Dilthey cuando establece una relación gnoseológica distinta en las *Geisteswissenschaften* a la de las *Naturwissenschaften*, también propone un método distinto, el de la *comprensión (Verstehen)* que se encarga de la experiencia interna que no es otra cosa que la vivencia. Lo que desde hacía más de treinta años había esbozado Dilthey en el *Compendio de lógica y sistema de las ciencias filosóficas* entre las diferencias de la experiencia externa y la interna, lo cual implicaba una distinción metodológica, se expresa aquí ya de una manera más clara.

La escuela histórica en su diatriba contra la manera estática de concebir la historia por la Ilustración y la teleología de la filosofía idealista, creó todo el engranaje sistemático para hacer posible la ciencia histórica. Su gran aportación además de fundamentar las bases teóricas de las disciplinas auxiliares de la historiografía, se dio en la concepción referente al desarrollo de las naciones como sujetos de la historia y las relaciones recíprocas que sostienen con los individuos, sin embargo, estos individuales concretos eran pensados como hechos aislados que habían quedado atrás, sin contemplar en ellos un devenir. La labor de la escuela histórica estaba incompleta ya que se remitía a los hechos y no a los nexos entre los hechos. A la empiria faltaba completarla con la teoría. Dilthey con su formulación gnoseológica de la vivencia como estructura y la formulación ontológica del hombre como ser histórico abrió las puertas para dotar de significado a los hechos históricos en el devenir de la humanidad mediante la comprensión. Es la comprensión la que da sentido a los “individuales” y los pone en conexión directa con el decurso histórico

del ser humano. Para poner esto de manera más clara hay que citar ampliamente el trabajo de Dilthey:

Se trata, digamos, de comprender a Bismarck. El material está constituido por un cúmulo extraordinario de cartas, actas, relatos y noticias acerca de él. Este material se refiere al curso de su vida. El historiador debe ampliar este material hasta abarcar lo que influyó en el gran estadista, así como lo que fue influencia suya. Se puede decir que, mientras perdure el proceso de la comprensión, no se cierra la limitación del material. Ya para darse cuenta de qué hombres, acontecimientos, situaciones, forman parte de este nexo efectivo, necesita de proposiciones generales. Se hallan, por lo tanto, en la base de la comprensión de Bismarck. Se extienden desde las cualidades generales de los hombres a determinadas clases. El historiador colocará a Bismarck, desde el punto de vista de la psicología individual, entre los hombres de acción, y tratará de buscar en él esa combinación peculiar de rasgos que es común a tales tipos. Desde otro punto de vista, encontrará en la soberanía de su carácter, en su hábito de mandar y dirigir y en la voluntad inflexible, cualidades propias de la nobleza terrateniente prusiana. Como su larga vida ocupa un determinado lugar en el curso de la historia prusiana, tendrá también necesidad de otro grupo de proposiciones generales que establecen los rasgos comunes de los hombres de esta época. La presión enorme que la situación del Estado ejercía sobre el ánimo político provocó los más diversos tipos de reacción. [...] Se ve con claridad que este gran hombre de acción, profundamente arraigado en Prusia y su monarquía, sentirá de un modo particular la presión que desde fuera pesa sobre Prusia. [...] Y como en él –Bismarck– se entrecruzan “comunidades” tales como Estado, religión orden jurídico y, en su calidad de personaje histórico, condicionó y movió de manera eminente una de estas comunidades y fue también fuerza actuante en las otras, todo esto exige de parte del historiador un saber general de tales comunidades. En una palabra, su comprensión se hará completa mediante la relación con el complejo de todas las ciencias del espíritu. Toda relación particular, que haya de ser destacada en la exposición de esta personalidad histórica, cobra su seguridad y claridad máxima al ser determinada por medio de los conceptos científicos de cada uno de los dominios particulares. Y la relación de estos dominios entre sí se funda, finalmente, en una visión conjunta del mundo espiritual.⁴⁸

Al avance de las disciplinas que forman la parte heurística de la historiografía, como la filología, la geografía, la paleografía, etc., llevado a cabo por la escuela histórica para conocer la singularidad de “individuales concretos” –hombres, pueblos, naciones– la empiria de la historia, Dilthey dota de significado a los individuales con relación a las

⁴⁸ Dilthey, *Estructuración...*: 165. En esta larga cita que ha servido para ejemplificar las tesis de Dilthey sobre el conocimiento de la historia y la construcción de la Historia (historiografía), se desprenden otros elementos. Uno de ellos, es la predilección de Dilthey por la biografía por considerarla como la construcción histórica que contiene las mayores coincidencias entre los individuales y la intersección con las comunidades. Por otro lado, deja de manifiesto que la comprensión histórica depende de un conocimiento profundo en los terrenos historiográficos.

comunidades, a las partes con referencia al todo mediante el proceso de comprensión; lleva de la estrechez de lo particular a la región de lo general. El método comprensivo y sus relaciones de reciprocidad le confieren un significado a los hechos históricos que busca sustituir la antigua relación causa-efecto heredada del método explicativo de las ciencias naturales. La diferencia entre los métodos de la ciencia natural y las ciencias del espíritu, entre el *Erklären* y el *Verstehen*, se traduce en que la realidad del mundo histórico, a diferencia de la realidad del mundo científico natural, solamente puede ser comprendida y no explicada. El enlace de los fenómenos de la naturaleza dentro de las *Naturwissenschaften* es mediante conceptos abstractos, mientras que en las *Geisteswissenschaften* la conexión es vivida y comprendida. Gracias a la comprensión el todo adquiere significado debido a las partes y las partes sólo tienen un sentido en el todo, es una correspondencia. El *Verstehen* diltheyano es lo que posibilita la teoría de la historia y con ella se da la anhelada reconciliación entre la empiria de los hechos estudiados por las ciencias particulares y la teoría de la investigación filosófica.

La comprensión es posible en la medida que podemos recrear, representar o revivir los hechos históricos y este revivir hechos es permitido por la coincidencia del sujeto con el objeto, es una percatarse internamente, un cerciorarse por dentro (*Innewerden*). Las ciencias del espíritu se fundan en la vivencia y la comprensión mediante la conexión de vida. La percatación interna no es reflexión filosófica ni se basa en un exceso “mentalista”, como tantas veces se le ha atribuido a Dilthey, tiene sus bases en la psicología descriptiva que se complementa con la psicología comparada y esto no es sino antropología. Es por eso que Dilthey quiere sustituir el método lógico-gramatical de Kant por la hermenéutica que es el complemento de los métodos histórico-psicológicos. El sujeto y el objeto, el yo y el mundo no son entidades distintas entre las que haya que establecer un puente, como lo

postulan las premisas cartesianas, son entidades correlativas y recíprocas. “Entre el objeto y yo existe una relación de vida. [...] Además, las realidades no se presentan sólo en mi vivencia y en mi comprensión: constituyen la conexión del mundo representativo en el cual lo exteriormente dado se enlaza en el curso de mi vida; yo vivo en este mundo representativo y su validez objetiva me está garantizada por el intercambio constante con la vivencia y la comprensión de los otros; finalmente, los conceptos, los juicios universales, las teorías generales, no son hipótesis acerca de algo a lo cual referimos las impresiones externas, sino “descendientes” de la vivencia y la comprensión.”⁴⁹ La realidad de las *Geisteswissenschaften* busca ser ante todo comprendida, mientras que las *Naturwissenschaften* quieren el dominio, el control, el señorío de la razón sobre la naturaleza.

La teoría del conocimiento de Dilthey se basa en su teoría de la estructura que implica al ser en su desarrollo, la vivencia y la comprensión. Esta estructura, la vida con todo lo que contiene cambia, se va transformando, “parece que va mudando de estructuras como de camisas la serpiente” dice Ímaz. Dilthey ha cancelado la metafísica en general gracias a la conciencia histórica y por lo tanto ha cancelado la posibilidad del absoluto que está presente en la mayoría de los pensadores de la modernidad, pero al otorgarle a sentido y significado a cada una de las expresiones del todo gracias a la comprensión, también cancela la idea del progreso hacia el absoluto que todavía estaba presente en Kant como el *focus imaginarius*. La conciencia histórica nos libera de la teodicea agustiniana y de la versión secularizada en la modernidad que es la idea del progreso. El absoluto no es asequible ni siquiera como ideal cuando se sustituye el primado de la razón, -que va desde Descartes hasta los positivistas e incluyendo a Hegel-, por el primado de la vida. La vida no

⁴⁹ Dilthey, *Estructuración...*: 140.

puede ser llevada ante los tribunales de la razón ni se puede pensar en su totalidad ya que está en construcción y en transformación permanente. “Nunca se podrá decir que se haya “logrado” una interpretación “acabada” del Quijote, pues nuevos ahondamientos en la vida por las generaciones sucesivas y por genios de la interpretación permiten un ensanchamiento orgánico de esa interpretación. Este es el sentido que tiene el decir que tales obras “son inmortales”.⁵⁰La vida es un categoría totalmente abierta, así como su conocimiento y su proceso hermenéutico, en palabras de Ímaz podemos pensar la vida hasta el fin pero no podemos pensarla exhaustivamente. La vida no termina ahí donde la pensamos.

Todos los supuestos gnoseológicos que ha manifestado Dilthey, primero en el proyecto y luego en la fundamentación de las ciencias del espíritu, resaltando la diferencia en el método entre éstas y el método científico-natural y el propósito distinto de una y otra –la comprensión en el caso de las primeras y la dominación y el control en el de las segundas-, nos conduce a la conclusión que Dilthey intenta formular más una teoría del saber que una teoría del conocimiento. El triunfo de la razón eclipsó –y lo sigue haciendo- la diferencia entre estos dos conceptos: sabiduría y conocimiento. El conocimiento lo podríamos definir como una mera actividad intelectualista, mientras que la sabiduría implica la conexiones entre el intelecto y las actitudes afectivas y volitivas. Los objetos nos permiten obtener conocimientos, la vida nos permitiría obtener sabiduría. Juzguemos que es más importante para el hombre.

Dilthey, historiador y filósofo del siglo XIX, sin duda se hubiera sentido más identificado con la sensación de frustración e incertidumbre que ha privado en el siglo pasado en muchos de los grandes pensadores que con la idea de progreso suscrita por los de

⁵⁰ Ímaz, *Op.cit.*: 223.

su siglo. Dilthey afirmaba que “por lo regular, el contenido de una nueva época empieza por desplegarse en la plástica intuición de los artistas. La nueva manera de entender la vida, el hombre y la naturaleza, la afirmación de los valores de esta vida encontraron entonces su expresión, con un poder sin igual, en un mundo de formas artísticas que aún en el día de hoy siguen enseñándonos la realidad”,⁵¹ y consideraba que los sistemas de Schelling, Hegel y Schleiermacher son la representación elaborada metafísica y lógicamente de las visiones de Lessing, Schiller y Goethe. Entonces ¿qué artistas podrían representar el pensamiento de Dilthey? ¿Byron, Baudelaire, Rimbaud, Rilke? ¿O sería posible que Dilthey adelantara teóricamente a las intuiciones artísticas del siglo XX, como las de T.S. Eliot? Lo cierto es que lo que comenzó por tratar de establecer las diferencias del objeto de estudio y el método entre las *Geisteswissenschaften* y las *Naturwissenschaften*, entre la *Verstehen* de las primeras y la *Erklären* de las segundas, esa diferenciación epistemológica lleva implícita una *Weltanschauung*, una concepción del mundo enteramente diferente en cada una de ellas.

⁵¹ Dilthey, “Leibniz y su tiempo” en *De Leibniz a Goethe...* : 9.

EPÍLOGO

Esta tesis ha tenido como hilo conductor algunas de las particularidades del historicismo y de algunos de sus exponentes. Particularidades que se han centrado en el terreno historiográfico pero también en la reflexión de los límites y los alcances del conocimiento de lo histórico, especialmente los casos de Vico y Dilthey. La modernidad, en su proceso de larga duración ha tenido una epistemología distintiva: la del conocimiento y método científico, característica tan inseparable de ella que algunos autores como Stephen Toulmin la consideran el rasgo esencial de la modernidad. Puede ser discutible si es el rasgo principal de la modernidad o lo son otros (capitalismo, eurocentrismo, etc.) pero en el nivel epistemológico no hay duda: la ciencia moderna es el modelo que hay que seguir. Por eso las humanidades se enfrentaron a tantas dificultades metodológicas y a un cierto menosprecio de ellas por la sociedad por considerar que ofrecían un saber demasiado discutible y polémico, sin adelantos cuantitativos o acumulativos palpables, como el que ofrecía la ciencia moderna de Galileo, Descartes y Newton. La naturaleza y el mundo eran inmutables y la ciencia nos ofreció revelarnos las verdades que todavía permanecían ocultas para nosotros. Y así fue por más de 300 años hasta que muchos de los principios científicos fueron cuestionados por la ciencia misma, produciendo un efecto cascada en la teoría del conocimiento.

¿CRISIS EN LA CIENCIA O HISTORICIDAD DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO?

Cuando gracias a los trabajos de Galileo y Descartes, la epistemología de las ciencias naturales y su método lograron cierta independencia de la metafísica, el eje rector del

conocimiento que había sido la filosofía durante 2000 años mudó y en el centro quedaron las ciencias naturales. La filosofía, la historia y la literatura fueron soslayadas como formas de acceder a un conocimiento genuino. Incluso cuando en el siglo XIX se fundaron nuevas disciplinas de trabajo como la sociología, la economía y la ciencia política estas pretendieron orientarse más por principios nomotéticos, teniendo como ideal en el horizonte los logros de las ciencias naturales; así se conformaron por primera vez las ciencias sociales en medio de una pugna entre ciencias y humanidades, entre las *Naturwissenschaften* y las *Geisteswissenschaften*. El ideal de conocimiento no varió en poco más de un centenar de años. No pocos humanistas en distintos momentos trataron de reivindicar sus disciplinas de trabajo, nunca menospreciando los logros de las ciencias - como tampoco lo hicieron Vico o Dilthey que en todo momento reconocieron los logros de estas disciplinas- pero pidiendo una vara propia para sus contribuciones al edificio del conocimiento. Hubo poco eco.

Los científicos eran la autoridad en la producción del conocimiento y en la circulación de ese conocimiento. Lo son todavía. Y como cualquier otro grupo dominante la mayoría prefiere el *status quo* a introducir cambios que pudiesen afectar su posición. Si la ciencia y sus científicos han sido juez y parte en esta historia, se vislumbraba como poco probable que las condiciones cambiaran. Además los órdenes sociales, políticos y económicos dominantes han privilegiado las producciones científicas, y primordialmente sus aplicaciones tecnológicas a las contribuciones humanísticas. Así ha sido desde el Renacimiento hasta la elaboración de la bomba atómica.

Pero, al igual que el historicismo es una alternativa a los cánones directrices de la modernidad y surgido desde el interior mismo de la cultura moderna, así también las ciencias naturales originaron en su seno mismo las tensiones suficientes que han dado lugar

a la transformación que tenemos en la concepción de la ciencia y del conocimiento mismo; la ciencia es en sí misma un conocimiento histórico en todos sentidos.

Tomemos unos ejemplos. El sistema geocentrista de Ptolomeo formulado en el siglo II en su tratado llamado el *Almagesto* es aceptado durante casi catorce siglos. No obstante que Aristarco de Samos formuló su teoría heliocentrista del universo siglos antes (de la cual sabía Ptolomeo) y que Copérnico volvió a poner en evidencia las razones para pensar que nuestra Tierra giraba alrededor del sol, no es sino hasta Galileo y la “propaganda” que hace a favor del sistema copernicano que el enfoque heliocentrista desplaza las posturas ptolomeicas. Pero hay que decir que el sistema de Ptolomeo no era erróneo. A este griego no le importaba la realidad, sino el cálculo. Si la tierra era plana y el centro del universo tampoco importaba después de todo, la cartografía que se había hecho a partir de los cálculos ptolomeicos rindió frutos por más de mil años.

Cuando Newton formula sus principios de la mecánica clásica en *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* teniendo como principio la ley de la gravitación, permite su aplicación en un gran caso de números prácticos como la descripción en la trayectoria de sistemas planetarios o la aplicación de la mecánica newtoniana en materias tecnológicas como la construcción de trenes y cohetes. La física newtoniana logra grandes avances en la ingeniería hasta el punto de poner al Hombre en órbita. Su éxito no tiene duda y tampoco parangón.

Pero –siempre hay un pero- su sistema está basado en la atracción y equilibrio de dos cuerpos y por supuesto en el universo hay más de dos cuerpos. El problema de los tres cuerpos (o más) había sido un problema sin solución en la física hasta la aparición del francés Henri Poincaré. Poincaré (1854-1912) demostró en 1890 que la evolución de un sistema con estas características no puede permanecer en equilibrio, convirtiéndose en algo

extremadamente caótico, por lo que se hace imposible encontrar una fórmula para ella. Gracias a esto, las matemáticas formularon más de sesenta años después de Poincaré los ya ahora muy famosos sistemas dinámicos o teoría del caos o matemáticas de lo no-lineal. La otra gran aportación de Poincaré, es que junto al holandés Hendrik Lorentz (1853-1928) establecen en 1904 las bases matemáticas que resuelven las inconsistencias entre la mecánica de Newton y el electromagnetismo, mismas que contribuyeron a que Albert Einstein (1879-1955) al año siguiente publicara un artículo llamado *Sobre la electrodinámica de cuerpos en movimiento (Zur Elektrodynamik bewegter Körper)*, con el que introdujo la teoría de la relatividad especial donde cuestiona el principio de simultaneidad de Galileo (este principio afirma que las leyes de la física deben ser siempre las mismas para todos los observadores que se mueven a velocidades constantes entre ellos) que había utilizado Newton y el de tiempo absoluto. A estos supuestos Einstein agregó, en una serie de conferencias presentadas ante la Academia de Ciencias de Prusia en 1915, los efectos de la gravedad y la aceleración para redondear su teoría general de la relatividad, planteando una ecuación que substituye la ley de la gravedad de Newton, por lo que la gravedad ya no es vista como una fuerza (el modelo de la física newtoniana) sino como una consecuencia de la curvatura espacio-tiempo.¹

En 1905, además de las primeras formulaciones de su teoría de la relatividad, Einstein publicó un artículo sobre el efecto fotoeléctrico -que era una extensión de los trabajos de Max Planck en esta área- titulado *Un punto de vista heurístico sobre la producción y transformación de la luz*. La física tradicional consideraba la naturaleza de la luz como un fenómeno ondulatorio y Einstein la redefinió en término de partículas

¹ Toda esta teoría las realizó Einstein mediante deducciones y razonamientos matemáticos sin poseer ningún tipo de demostración experimental (en ese momento), o sea pura teoría, contraviniendo el canon que había regido el método científico por más de 300 años.

(posteriormente llamadas fotones). La polémica duró más de dos décadas hasta que el físico danés Niels Bohr (1885-1962) planteó que la luz era ambas cosas. Esto desembocó en el principio de complementariedad que concluye que los fenómenos pueden analizarse por separado cuando presentan propiedades contradictorias. Por ejemplo, la luz tiene la dualidad de ser onda y/ partícula según lo que se esté estudiando, llegando a distintas conclusiones en cada caso.

Un alumno destacado de Bohr, el alemán Werner Heisenberg (1901-1976) sigue trabajando en mecánica cuántica para calcular las propiedades de los átomos (así como la mecánica de Newton se había utilizado para calcular las órbitas de los planetas), proponiendo en 1927 el Principio de indeterminación (o incertidumbre) según el cual no se puede determinar de manera precisa y simultánea dos variables físicas como la posición y la cantidad de movimiento de una partícula, desconociendo así su trayectoria. Una de las principales consecuencias del Principio de indeterminación de Heisenberg es el cambio en la manera en que concebimos al conocimiento de la naturaleza. Pasamos de un conocimiento exacto a uno en el que existe una imposibilidad teórica de superar el error y por lo tanto el conocimiento está basado en sólo probabilidades.

En menos de cuarenta años el mundo científico cambio de manera extraordinaria en la física, la química y las matemáticas dando paso a nuevas teorías cosmológicas. Poincaré, Lorentz, Planck, Einstein, Bohr, Heisenberg y demás científicos destacados realizaron aportaciones como las de Teoría del caos, Caos determinista, Teoría de la relatividad, las distintas formulaciones de la mecánica cuántica, etc., lo que produjo un único resultado a saber con certidumbre: que tanto a niveles macroscópicos como microscópicos, la naturaleza no tiene palabra de honor y no hay un conocimiento teórico perfecto, sino sólo probable del universo y del mundo atómico y subatómico. Es el fin del mundo como lo

conocíamos hasta entonces, o como años después escribirá el científico Ilya Prigogine: es el fin de las certidumbres.

Este fin de las certidumbres en el mundo científico trajo consigo una renovación en la manera en que se percibía el conocimiento producto de las ciencias, hasta ese momento conocidas como exactas. La ciencia parecía estar en una crisis² y demandaba nuevos postulados sobre su quehacer, abriendo un nuevo diálogo entre hombre, naturaleza y conocimiento. Los teóricos y filósofos de la ciencia se volvieron a preguntar por la naturaleza de su conocimiento y llegaron a muy distintos resultados a los de Aristóteles, Descartes o Laplace. El conocimiento científico fue replanteado y entre las nuevas voces que se dejaron oír estaban las de Ilya Prigogine, Thomas S. Kuhn y Paul Feyerabend.

En 1962 aparece el libro del físico Thomas Kuhn (1922-1996) que habrá de ser un hito en la filosofía de la ciencia y en su epistemología: *La estructura de las revoluciones científicas*. Kuhn, quien imparte cátedra de historia de la ciencia, considera que la ciencia no está en un proceso siempre acumulativo de conocimientos, como siempre se había creído, sino que más bien sufre las transformaciones de sus paradigmas para facilitar la resolución de problemas específicos. Los paradigmas, dice Kuhn, son “realizaciones científicas universalmente reconocidas que, *durante cierto tiempo*, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica.”³ Para Kuhn la problemática y la solución de esa problemática dentro de una comunidad científica se da gracias a un modo de pensar arquetípico previamente definido y aprobado por la propia comunidad como el idóneo para esto.

² Era una crisis teórica, la ciencia nunca ha tenido una crisis en sus aplicaciones. Ptolomeo funcionó después de Copérnico y Newton lo hace después de Einstein. En las escuelas de ingeniería no se enseña la mecánica de cuántica sino la mecánica de clásica, con tan buenos resultados como siempre.

³ Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*. Traducción de Agustín Contin. México, Fondo de Cultura Económica, 1971, 7ª reimpresión 1986[1962, 1970]: 12. Las cursivas son mías.

Tal vez la principal pregunta que pretende responder Kuhn, es si existe el progreso en el conocimiento científico. Probablemente casi ningún individuo común y corriente dudaría de ese progreso. Ciertamente la mayoría de los científicos no lo harían. Kuhn sí. Es cierto que durante los periodos que Kuhn denomina como los de la ciencia normal existen avances en el conocimiento pero, “durante esos periodos, sin embargo, la comunidad científica no puede ver los frutos de su trabajo en ninguna otra forma.”⁴ El progreso existe solamente en consonancia con el paradigma dominante.

Así el progreso de la “ciencia normal”, según Kuhn, se debe a la eliminación de escuelas competidoras y el triunfo total de una sola; se elimina a la competencia y a los disidentes. El triunfo de una de ellas da como resultado el establecimiento del paradigma y un periodo de estabilidad, el de la “ciencia normal”. Este periodo de estabilidad trae como algunos de sus beneficios el trabajar para un grupo ortodoxo (la propia comunidad científica) en el que da por sentado un conjunto único de normas –provenientes del paradigma triunfante- con lo que no tiene que reexaminar los principios o postulados básicos con los que iniciará su trabajo. Al dirigir su trabajo a un grupo de especialistas, el trabajo del científico se halla fuera de los ojos de un público heterodoxo que pudiera polemizar con los resultados presentados.⁵

Otro punto que permite la “efectividad” y que reduce la problemática a la que se enfrentan los científicos respecto a otras disciplinas es que mientras que en las artes (ya sea la literatura, la música o cualquier otra), la filosofía, la historia y las ciencias sociales se tiene como referente obligado el conocimiento de ciertos “clásicos” o autores que en la

⁴ *Ibid.*: 252.

⁵ En cambio un poeta o un historiador exponen su trabajo tanto al especialista como al lego y ambos pueden opinar sobre lo presentado.

disciplina hayan hecho aportaciones relevantes, conociendo así la problemática, las limitaciones y las pugnas en trabajos y autores precedentes. Mientras, en el campo científico, cuando un paradigma domina dentro de la comunidad al mismo tiempo se renuncia a todo lo que implique al viejo paradigma, desconociendo las situaciones de conflicto intrínsecas a sus disciplinas y utilizando libros de texto que condensan los conocimientos que se encuentran en afinidad con el paradigma dominante “y el resultado es una distorsión, a veces muy drástica, de la percepción que tiene el científico del pasado de su disciplina. Más que quienes practican en otros campos creadores, llega a ver ese pasado como una línea recta que conduce a la situación actual de la disciplina. En resumen, llega a verlo como progreso.”⁶ Esto, destaca Kuhn, hace que la educación de los científicos puede ser estrecha y rígida pero también es lo suficientemente efectiva “para la resolución de enigmas dentro de la tradición que definen los libros de texto”.⁷

Estos son algunos de los elementos que menciona Kuhn como posibles para que progrese en sus conocimientos la “ciencia normal”. De hecho esta progresión dentro del paradigma de la ciencia normal es tan real –nadie ha negado nunca esto- que también significa la generación de las crisis, situación que suele coger desprevenidos a muchos de los científicos ya que “la preparación científica no está bien diseñada para producir al hombre que pueda con facilidad descubrir un enfoque original”.⁸ Y es en la crisis, donde el

⁶ *Ibid*: 257.

⁷ *Ibid*: 255.

⁸ *Ibid*: 256. No solamente esto, sino que cuando surge un hombre con un enfoque original muchas veces sufre el rechazo de la comunidad científica por no ajustarse al paradigma dominante. Tomemos el ejemplo del matemático francés Évariste Galois quien sentó las bases de la moderna teoría de grupos y punto central en el álgebra moderna (método también utilizado en la física moderna como la mecánica cuántica) con lo que hoy se conoce como la “Teoría de Galois” desarrollada a sus 16 años. No obstante, sus trabajos fueron rechazados por la Academia de Ciencias y de matemáticos de la talla de Cauchy, Poisson y Fourier, quienes no entendían el método utilizado por Galois. Incluso fue rechazado de la École Polytechnique –se dice- por no resolver los problemas ahí presentados de acuerdo a la tradición. Después de un tiempo en la cárcel, Galois murió cuando sostuvo un duelo con otro joven, no se sabe si por motivos políticos o líos de faldas. Galois murió antes de cumplir los 21 años.

paradigma que ya no satisface las demandas de la comunidad exige una “revolución” científica. “Las revoluciones concluyen con una victoria total de uno de los dos campos rivales. ¿Dirá alguna vez ese grupo que el resultado de su victoria ha sido algo inferior al progreso? Eso sería tanto como admitir que estaban equivocados y que sus oponentes estaban en lo cierto. Para ello, al menos, el resultado de la revolución debe ser el progreso y se encuentran en una magnífica posición para asegurarse de que los miembros futuros de su comunidad verán la historia pasada de la misma forma.”⁹

Los planteamientos de Kuhn van en detrimento de varios de los fundamentos comunes de la ciencia: un progreso siempre gradual y acumulativo y la idea de que la ciencia nos ofrece un conocimiento verdadero de la naturaleza. Bajo este enfoque podemos recalcar la historicidad de la ciencia, de sus paradigmas y de sus soluciones sin que necesariamente estemos obteniendo verdades. Cuando cambia el paradigma cambia el mundo mismo, existe una reinterpretación del mundo; “después de una revolución, los científicos responden a un mundo diferente. [...] Lo que antes de la revolución eran patos en el mundo del científico, se convierte en conejos después.”¹⁰ Vemos lo que creemos que debemos de ver, según el paradigma. La historia de la astronomía también nos puede dar un par de ejemplos, como lo acota Kuhn:

¿es concebible que fuera un accidente el que los astrónomos occidentales vieran por primera vez los cambios en el firmamento, que antes había sido considerado como inmutable, durante el medio siglo que siguió a la primera proposición del paradigma de Copérnico? Los chinos, cuyas creencias cosmológicas no excluían el cambio celeste, habían registrado en fecha muy anterior la aparición de muchas estrellas nuevas en el firmamento. Asimismo, incluso sin la ayuda de telescopios, los chinos habían registrado

⁹ *Ibid*: 257. Estas observaciones, dice Kuhn, podrían remitirnos a la novela de Georg Orwell *1984* donde la historia es reescrita por quienes están en el poder y “esa sugestión, además, no es completamente inapropiada. En las revoluciones científicas hay tanto pérdidas como ganancias y los científicos tienen una tendencia a no ver las primeras.” Creo que esto vale no sólo para la ciencia sino también para las humanidades y las artes.

¹⁰ *Ibid*: 176. Este es el caso, por ejemplo, de la naturaleza de la luz que condujo a la dualidad onda-partícula de la cual hablamos líneas arriba.

sistemáticamente la aparición de manchas solares, siglos antes de que fueran observadas por Galileo y sus contemporáneos. Utilizando instrumentos tradicionales, algunos tan simples como un pedazo de hilo, los astrónomos de fines del siglo XVI descubrieron repetidamente que los cometas se desplazan libremente por el espacio reservado previamente a los planetas y a las estrellas fijas. La facilidad y la rapidez mismas con que los astrónomos vieron cosas nuevas al observar objetos antiguos con instrumentos antiguos puede hacernos desear decir que, después de Copérnico, los astrónomos vivieron en un mundo diferente. En todo caso, sus investigaciones dieron resultados como si ése fuera el caso.¹¹

El paradigma de Kuhn definido en estos términos resulta extremadamente familiar al concepto de *Weltanschauung* y algunos preceptos del historicismo. Incluso parecería que oímos a Vico, Herder o Dilthey cuando Kuhn afirma que “las generaciones anteriores se ocuparon de sus propios problemas, con sus propios instrumentos y sus propios cánones de resolución.”¹² Kuhn concibe al conocimiento científico no como un proceso siempre acumulativo, sino más bien que corresponde a algún modelo histórico de paradigma que ayuda a solucionar problemas. En todo el libro de Kuhn nunca menciona la palabra “verdad” ya que para él ésta no tiene que ver como cualidad del conocimiento científico.

Otra propuesta epistemológica que sacudió varios postulados de la ciencia fue la que hizo Paul Feyerabend (1924-1994) en el libro titulado *Contra el método* que apareció en 1970. Nacido en Viena, mostró en sus inicios cierta afinidad con los trabajos realizados por el Círculo de Viena, por lo que después de doctorarse marchó hacia Inglaterra, para trabajar con Ludwig Wittgenstein pero éste murió antes de la llegada de Feyerabend. Como asesor sustituto trabajó con Karl Popper. Sus primeras inclinaciones y la influencia de Popper daban como resultados que sus investigaciones tuvieran un perfil de tipo racionalista. En los años sesenta Feyerabend se fue recorriendo en el espectro cognoscitivo, dejando de lado las primeras posturas racionalistas de sus trabajos y acercándose más bien a

¹¹ *Ibid*: 184.

¹² *Ibid*: 219.

un pluralismo teórico y defendiendo al final la anarquía del conocimiento en *Contra el método*.

En este texto, Feyerabend considera que los ejemplos que existen en la historia de la ciencia contravienen los principios clásicos del método científico que pretende proveernos de un conocimiento científico de principios inalterables. La conocimiento científico, nos dice Feyerabend, es inconsistente y la pretendida solución de sus inconsistencias son hipótesis *ad hoc* para tratar de tapar ciertas deficiencias o incongruencias teóricas:

Las aproximaciones *ad hoc* abundan en la física matemática moderna. Juegan un papel muy importante en la teoría cuántica de campos y son un ingrediente esencial en el principio de correspondencia. Por el momento no nos conciernen las razones para este hecho; sólo nos conciernen sus consecuencias: las aproximaciones *ad hoc* ocultan, e incluso eliminan completamente las dificultades cualitativas. *Crean una falsa impresión de las excelencias de nuestra ciencia*. De ello se sigue que un filósofo que quiera estudiar la ciencia como una adecuada representación del mundo, o que quiera construir una metodología realista, debe mirar a la ciencia moderna con especial cuidado. En la mayor parte de los casos la ciencia moderna es más opaca y mucho más engañosa de lo que sus antepasados de los siglos XVI y XVII lo fueron nunca.[...]

De acuerdo con nuestros presentes resultados, apenas ninguna teoría es *consistente* con los hechos. El requisito de admitir sólo aquellas teorías que son consistentes con los hechos disponibles y aceptados nos deja sin ninguna teoría. (Repito: *sin ninguna teoría*, porque no hay no una sola teoría que no esté en una u otra dificultad.) De aquí que una ciencia, tal como la conocemos, sólo pueda existir si omitimos este requisito también y revisamos de nuevo nuestra metodología, *admitiendo ahora la contrainducción además de admitir hipótesis no fundadas*.¹³

Para Feyerabend la ciencia moderna está llena de teorías a conveniencia que no pueden ser totalmente consistentes, además de rechazar el criterio de falsación popperiano ya que este principio “combinado con la exigencia de contrastabilidad máxima y “*no-adhocidad*” destruiría por completo la ciencia como la conocemos y nunca la habría permitido comenzar.”¹⁴ Para Feyerabend el conocimiento científico no es de ninguna

¹³ Paul Feyerabend, *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Traducción de Francisco Hernán. Barcelona, Editorial Ariel, 1987, 2ª reimposición 1989 [1970]: 44-46. Las cursivas son del original.

¹⁴ *Ibid*: 99.

manera exacto y, al igual que para Kuhn, tiene una historicidad intrínseca: “el material que un científico tiene *realmente* a su disposición, sus leyes, sus resultados experimentales, sus técnicas matemáticas, sus prejuicios epistemológicos, su actitud hacia las consecuencias absurdas de las teorías que él acepta, este material, en efecto, está indeterminado de muchas maneras, es ambiguo, y *nunca está completamente separado de la base histórica.*”¹⁵

En posteriores escritos como *La ciencia en una sociedad libre* Feyerabend continúa criticando el que la ciencia y su método sean el –parafraseando a Kuhn– paradigma de conocimiento en las sociedades occidentales, confiriéndole un estatus mítico a éste conocimiento, mientras que en *Adiós a la razón*, con un clamor casi herderiano, se manifiesta a favor de un pluralismo cultural al mismo tiempo que rechaza el que las ideas occidentales, como el de una razón abstracta y dominante, deban de ser el ideal aspiracional de la humanidad en su conjunto.

Por su parte, Ilya Prigogine (1917-2003) científico belga¹⁶ que recibió el Nobel de Química en 1977 por sus aportaciones en teorías termodinámicas de fenómenos irreversibles y en sistemas alejados del equilibrio centró los últimos años de su vida en escribir y divulgar sus concepciones acerca de la física, el universo y sobre todo de la relación entre ciencia y humanismo.

Las consideraciones que hace Prigogine se basan algo que es una cuestión de enorme importancia para los historiadores y que ya hemos tratado a lo largo de la tesis, principalmente cuando en el capítulo II abordamos lo relacionado al discurso filosófico de la modernidad y cuando hablamos de filosofía de la historia: el tiempo.

¹⁵ *Ibid*: 46. Cursivas en el original.

¹⁶ Prigogine nació en Moscú meses antes de la revolución rusa por lo que su familia decidió por el autoexilio para asentarse de manera definitiva en Bélgica.

Desde su consolidación en la historia moderna, la ciencia siempre fue vista con mejores ojos que las humanidades por los resultados de sus investigaciones. Estos se debían, se dijo, a que las leyes de la naturaleza no cambian, que son las mismas para todos, en cualquier lugar y tiempo. Esto dio como resultado que en los contenidos de la metafísica moderna, es decir, en las consideraciones con las que iniciaban los hombres de ciencia sus investigaciones –sus prejuicios- estuvieran presentes el determinismo, las evoluciones lineales y la reversibilidad del tiempo. Sin embargo, contrario a lo que se pensó durante mucho tiempo estos elementos no son la regla sino la excepción de lo que ocurre en la naturaleza.

El tiempo, algo con lo que están completamente familiarizados los filósofos – Agustín, Hegel, Heidegger, etc.- y los historiadores o teóricos de la historia –Koselleck o los propios historicistas- desapareció por un largo periodo de las meditaciones de los científicos. “Es sabido que Einstein aseveró a menudo que ‘el tiempo es una ilusión’. Y en efecto, el tiempo –tal como fuera incorporado en las leyes fundamentales de la física desde la dinámica newtoniana clásica hasta la relatividad y la física cuántica- no autoriza ninguna distinción entre pasado y futuro.”¹⁷

Pero con la aparición de la física de no-equilibrio que estudia los procesos disipativos caracterizados por un tiempo unidireccional, el fenómeno de irreversibilidad está presente todo el tiempo y esta irreversibilidad no es una deficiencia que podría desaparecer en caso de un perfeccionamiento en nuestro conocimiento; es una condición esencial en el comportamiento de las moléculas. Las consecuencias de esto para Prigogine son claras: “sin la coherencia de los procesos irreversibles de no-equilibrio sería inconcebible la aparición de la vida en la Tierra. La tesis según la cual la flecha del tiempo

¹⁷ Ilya Prigogine, *El fin de las certidumbres*. Traducción de Pierre Jacomet. Madrid, Taurus, 1997[1996]: 7.

sería sólo fenomenológica se vuelve absurda. Nosotros no engendramos la flecha del tiempo. Al contrario somos sus vástagos.”¹⁸

Por otra parte, como lo mencionamos cuando hablamos sobre la teoría del caos,¹⁹ la naturaleza está alejada del equilibrio por lo que no puede haber un determinismo o una certeza total de cual será el desenlace de equis caso, sólo existen las posibilidades. Tampoco existen las evoluciones lineares como lo han especificado las matemáticas que se han desarrollado para resolver los temas relacionados a la teoría del caos. No existe la certitud en la nueva física con lo que se da un nuevo giro en la epistemología científica ya que “la física tradicional vinculaba conocimiento completo y certidumbre, que en ciertas condiciones iniciales apropiadas garantizaban la previsibilidad del futuro y la posibilidad de retrodecir el pasado.” Adiós al demonio de Laplace que pretendía conocer todo el pasado y todo el futuro.

Esta transformación de la física arroja como resultado una nueva descripción de la naturaleza, un nuevo paradigma para las ciencias diría Kuhn. Pero eso no es todo. Con gran penetración Prigogine destaca que:

La cuestión del tiempo y el determinismo no se limita a las ciencias: está en el centro del pensamiento occidental desde el origen de lo que denominamos racionalidad y que situamos en la época presocrática. ¿Cómo concebir la creatividad humana o cómo pensar la ética en un mundo determinista? La interrogante traduce una tensión profunda en el seno de nuestra tradición, la que a la vez pretende promover un saber objetivo y afirmar el ideal humanista de responsabilidad y libertad. Democracia y ciencia moderna son ambas herederas de la misma historia, pero esa historia llevaría a una contradicción si las ciencias hicieran triunfar una concepción determinista de la naturaleza cuando la democracia encarna el ideal de una sociedad libre. Considerarnos extraños a la naturaleza involucra un dualismo

¹⁸ *Ibid*: 10.

¹⁹ No está de más señalar otra vez que la teoría del caos no significa que todo puede pasar sin ningún tipo de orden o secuencia. Dentro de ese caos existe cierto orden que nos permite conocer de manera probabilística cuales son los posibles desenlaces de un caso concreto. Lo mismo pasa en el principio de indeterminación de Heisenberg.

ajeno a la aventura de las ciencias y a la pasión de inteligibilidad propia del mundo occidental. Según Richard Tarnas, esa pasión es “reencontrar la unidad con las raíces del propio ser”.²⁰ Hoy creemos estar en un punto crucial de esa aventura, en el punto de partida de una nueva racionalidad que ya no identifica ciencia y certidumbre, probabilidad e ignorancia.²¹

Los procesos irreversibles de no-equilibrio en la física modificaron el conocimiento de la naturaleza y a la naturaleza misma; el tiempo universal newtoniano que era independiente de la historia, que no diferencia entre pasado y futuro es desbordado por la flecha del tiempo, el principio y fin de sucesos irrepetibles en la naturaleza que a la vez la modifican. Los historiadores conocemos bien esa frase que dice “el hombre no tiene naturaleza tiene historia”. Pues bien ahora sabemos que la naturaleza también tiene historia.

²⁰ Richard Tarnas, *The Passion of the Western Mind*. New York, Harmony, 1991: 443. Citado en el original.

²¹ Prigogine, *Op. cit.*: 12

CONCLUSIONES

Mediante la elección de tres autores que aquí agrupamos bajo la corriente historiográfica denominada historicista, hemos esbozado un esquema de las alternativas, tensiones y oposiciones en las teorías, métodos y escritura de la(s) historia(s) en el periodo de la modernidad, tanto en el historicismo como en la visión predominante sobre el curso y la escritura de la historia en Europa (y en Occidente en general) que contiene elementos teleológicos, de un progreso en la historia (*res gestae*) con fines específicos. Vico, Herder, Dilthey, son el reflejo de una pequeña parte de las pugnas y del disenso que existe en la historiografía en particular y en las humanidades en general en la construcción del proyecto de la modernidad. Incluso hemos visto que la modernidad puede ser abordada desde distintos puntos: el filosófico, el estético, el histórico y por supuesto el ideológico; aunado a lo anterior, a las tensiones existentes en su seno mismo, debería quedar claro que no una modernidad sino modernidades, así como no hay historicismo sino historicismos.

Tres rasgos característicos del historicismo vale la pena de destacar. Uno es su determinante oposición a considerar el método científico de las ciencias naturales, ya sea el experimental de la física o el autosuficiente de las matemáticas como la vara que con la que han de ser medidos los logros de las humanidades. Otro es la consideración de la conciencia histórica que hace resaltar la ideología subyacente a la Filosofía de la Historia por un lado y el historicismo por otro; es la dicotomía entre una propuesta de Historia Universal y las múltiples historias ajenas a un plan maestro en el devenir humano. Por último, derivada de la construcción de las historias en vez de La Historia queda el pluralismo social. Una vez enunciados repasemos estos tres puntos brevemente.

PRIMERO: Una de las primeras grandes reacciones teoréticas en defensa de la historia y otras humanidades como la lingüística y la retórica es la de Vico, el napolitano precursor del historicismo alemán. El canon dominante impuesto por la epistemología cartesiana socava en sus fundamentos a la filosofía, o más bien le da un giro epistemológico a la filosofía en base a la matematización del conocimiento. Las humanidades vacilan ante los logros de las ciencias naturales. Casi siglo y medio después aparece la trilogía kantiana que pretende otorgarle a la filosofía y a las humanidades ciertos principios tan sólidos y sempiternos como los de la ciencia y un poco más tarde el desarrollo de la filosofía positiva de Comte, que va más allá y pretende aplicar esos mismos principios para la creación de una “física social”. A ambas cuestiones –además del idealismo hegeliano y el radicalismo nietzscheano- ha de responder Dilthey en el más ambicioso proyecto para la consolidación de las *Geisteswissenschaften*, aunque nunca lo logra ver terminado. Independiente de las propuestas, logros y fracasos de los historiadores y demás humanistas por sostener sus consideraciones epistemológicas, la pugna entre ciencias y humanidades tomó un camino inesperado a principios del siglo pasado. Mientras que en las universidades alemanas se seguía discutiendo la “polémica de las ciencias” por personajes como Windelband, Rickert y Max Weber, extendiéndose en el tiempo a la disputa entre Karl Popper y Theodor Adorno en los sesenta¹ en los terrenos científicos se presentaba una crisis en la teoría del conocimiento.

Como vimos de manera sucinta en el epílogo, las ciencias (la física, la matemática, la química) vivieron en cuarenta años cambios en su paradigma teórico que no había vivido en más de 300 años. Desde 1890 con los trabajos de Poincaré hasta la década de los veinte

¹ Ver Theodor Adorno-Karl Popper, et al, *De Vienne a Frankfurt: la querelle allemande des sciences sociales*. Traduit par C. Bastyns et al. Bruxelles, Editions Complexe, 1979.

con las teorías atómicas de Einstein, Bohr y Heisenberg pasando por los trabajos sobre la relatividad de Poincaré(otra vez), Lorentz y Einstein(también otra vez) teniendo en medio a personajes como Paul Dirac, Erwin Schrödinger o Ernest Rutherford,² la física y la matemática –la ciencia en general- conocieron la incertidumbre y el caos, tanto a nivel micro como macroscópico, así como en los fundamentos mismo de su teoría. La ciencia mostró la historicidad y parcialidad de su conocimiento ya que, como afirma Jean Marc Lévy-Leblond:

Contra lo que comúnmente se piensa, el gran asunto de la ciencia es menos la producción de verdades absolutas y universales, o el reconocimiento de errores imperdonables, como la delimitación de las condiciones de validez de enunciados, de los cuales el científico duda en decir que son “verdaderos” o “falsos” sin calificativos. Para que un resultado experimental o una ley teórica sean tomados en consideración, para que puedan ser discutidos como científicos, deben ser presentados como “verdaderos, *si...*” o “falsos, *pero...*”. Las verdades de la ciencia no son jamás desnudas. [...] No hay enunciado científico “verdadero”, por más sencillo, directo, evidente y antiguo, que no se pueda ver un buen día sacudido y desestabilizado al ser puesto en perspectiva. El marco que aseguraba su validez, hasta entonces implícita, se encuentra tarde o temprano rebasado y englobado en un cuadro más amplio, y la “verdad” del enunciado inicial se ve contradicha fuera de las fronteras del invisible campo inicial.³

La historicidad, el cambio de paradigmas y la formulación de teorías *ad hoc* son un rasgo de la práctica científica,⁴ forman parte la estructura epistemológica, por lo que el juicio relativista que suele imputársele a las humanidades y a la historia, y de manera recurrente al historicismo no está fundamentado. El peligro de un relativismo radical persistiría si se careciera de normas o parámetros, y estos existen tanto en la historia como en la ciencia pero dependen de la *Weltanschauung* o del paradigma propios de los casos en

² El único interés por poner tantos nombres que en sí mismos ofrecen una complejidad es la de mostrar que la ciencia no es un asunto aislado ni obra de un genio. Es una construcción social de la que participan más individuos de los que uno está acostumbrado a identificar.

³ Jean-Marc Lévy-Leblond, “Verdadero/falso” en *Istor. Revista de Historia Internacional*. Año IV, Núm. 12, 2003: 20-35. El artículo publicado es un resumen de un capítulo del libro *Aux contraires. L'exercice de la pensée et la pratique de la science*.

⁴ Ver el epílogo de esta tesis.

específico.⁵ La teoría del conocimiento exige un replanteamiento de los criterios verdadero/falso que subyacen a cualquier propuesta cognoscitiva, ya que una parcialidad no inválida el conocimiento desarrollado o logrado por el sólo hecho de no representar una totalidad. No sucede en la ciencia y no deberá de suceder en las humanidades; lo que debe determinar su validez es la capacidad de ofrecer soluciones a interrogantes.⁶

SEGUNDO: El historicismo ayudó a consolidar la noción de una conciencia histórica que suponía la historicidad y prescripción de ciertas particularidades en los sistemas de pensamiento, lo que significó que cada momento histórico daba cuenta de sí mismo y dejaba de ser visto como un escalafón en la escalera del progreso de la humanidad. Durante siglos la conciencia histórica imperante era la de un tiempo cíclico en el que las cosas se podían repetir de manera continua, por lo que la historia era en palabras de Cicerón una *magistra vitae*, de la cual podíamos obtener múltiples conocimientos; así lo fue con griegos y romanos y en algunas filosofías medievales.⁷ Durante la Edad Media la teología cristiana dominó con soltura las filosofías de la época, por lo que la historia era vista como un tiempo preparatorio para la segunda venida de Cristo a la tierra. Desde san Agustín hasta las filosofías de Fiore o Bossuet este era el panorama común.

⁵ Un relativismo en la historia podría ser cuando los datos no son suficientes o las fuentes son contradictorias y el historiador tiene que emitir un juicio propio. Un ejemplo histórico podrían ser los casos de genocidio: respecto al genocidio de judíos la cifra comúnmente utilizada es la de 6 millones aunque hay autores que llegan hasta los 4, mientras que en el caso del genocidio armenio durante la Primera Guerra la cifra más usada es la de 1 millón, aunque dependiendo del autor podría variar desde 300,000 y hasta millón y medio o un poco más. El manejo de cifras es relativo. Lo que no es relativo es la matanza de seres humanos de la manera más injusta y cruel y cuyos casos deben de ser evaluados en base a esto y no a la “posible” cantidad de muertos.

⁶ Un ejemplo lo ofrece el marxismo. La superación del marxismo como ideología es sencilla, como propuesta teórica es más complicado por que sigue ofreciendo la posibilidad de respuestas a varias interrogantes. Por eso cuando se dice que el marxismo es una cuestión superada, primero hay que preguntarse si es como ideología o como teoría, y si se dice que está superado como teoría habría que escuchar de quien lo dice si tiene alternativas para cada una de las problemáticas que aborda el marxismo.

⁷ Fuera de la cultura europea el tiempo cíclico también está presente en los pueblos prehispánicos, tanto en los de Mesoamérica como en los de sur del continente. Por otra parte, es cierto que esto no lo era para todos y cada uno de los casos, para muestra el botón de Heráclito entre los griegos por poner a uno de los más representativos.

El último gran giro se da en los siglos XVIII y XIX, cuando la teología divina tomó tintes profanos y se convirtió en una teodicea que no era otra cosa que la marcha de la humanidad hacia el progreso máximo. Así es en Leibniz, Voltaire (quien es el que acuña la concepción de Filosofía de la Historia en 1756), Montesquieu, Lessing, Schiller, Kant (aunque siempre hace acotaciones al margen sobre el progreso) y desde luego las dos grandes Filosofías de la Historia desarrolladas en el siglo XIX: las de Hegel y Marx. En Hegel, la historia es lo que sirve para el autodespliegue del Espíritu, para lo que la humanidad avanza por etapas. Oriente sería la infancia, Grecia y Roma la juventud y la Europa que él vive la madurez de la humanidad. Todos lo que no entran en este esquema significa que no tienen historia; son pueblos y naciones que viven fuera de la historia; serían lugares ahistóricos. En Marx la situación en realidad tampoco es muy diferente. Él concibe el avance de etapas en la historia que van quedando superadas gracias al método dialéctico, y al igual que Hegel concibe ese avance en relación a un tiempo universal. Marx no tiene empacho en decir que China o la India están fuera de la historia, que Alemania vive retrasada respecto a su propio tiempo o que los campesinos representan a una clase social del pasado mientras que el proletariado es la clase del futuro. La Filosofía de la Historia concibe una historia en singular, un tiempo singular y en la mayoría de los casos hasta un espacio singular (Europa) que es donde ocurre La Historia (con mayúsculas). El drama de la singularidad acaba por ahogar a las múltiples historias locales o los tiempos propios de los vastos espacios fuera de Europa que las expediciones ultramarinas dejaron al descubierto.

Esta postura dominante o subyacente en los trabajos historiográficos de los dos últimos siglos encontró desde el principio el enfrentamiento de posturas disidentes. Una de las más decididas y fuertes fue la de los historicistas. Tanto Vico como Herder y Dilthey

pugnaron por la consideración de conocer al pasado o a distintas culturas en sus propios términos, en palabras de Herder “de encontrar sus propios centros de gravedad”. Por eso la necesidad de tomar como métodos del conocimiento histórico tanto la empatía (*Einfühlen*) como la comprensión (*Verstehen*). En Vico y Dilthey se establece un compromiso con el conocimiento y el entendimiento del pasado; aunque sus implicaciones son mayores tiene un objeto primordialmente cognoscitivo. El caso de Herder es más específico ya que supone un verdadero pluralismo en todas las dimensiones: epistemológicas, sociales, políticas y estéticas. Interesado como estaba en la literatura y participante de la querrela de Antiguos y Modernos, Herder se convierte en un verdadero opositor de los cánones dominantes en la cultura y en la sociedad.

Este llamado a lo particular y a la posibilidad de múltiples historias en el tiempo y en el espacio es considerado uno de los más grandes aportes del historicismo y de los miembros de la “Escuela histórica”. Es una gran aportación a la concepción de la dicotomía local/global que enriquece en definitiva las perspectivas de los historiadores. Profundizando en estas diferencias de lo local/global, de lo particular/universal y de las historias efectuadas en un tiempo y lugar concretos. Este tipo de interpretaciones de la historia tendrán en el siglo XX un gran repercusión como alternativas a los sistemas teleológicos de la historia. Ahondando en esa brecha se encuentra la Escuela de los Annales francesa y en especial Fernand Braudel que con su sistema estructuralista, oponiendo los conceptos de diacronía/sincronía en un tiempo de largo duración ayuda a explicar de otra manera muchos de los fenómenos históricos particulares sin perder relación de la generalidad. En los últimos veinticinco años se ha desarrollado una historiografía en los países de Asia y de África, en las antiguas colonias de la Europa imperial, que pone el acento en la escritura de la historia de los países periféricos, la cual por siglos pretendió ser explicada en base a los

conceptos de una historiografía europea. La relación imperio/colonia o centro/periferia analizada desde un punto de vista gnoseológico constató las relaciones entre poder y conocimiento que remarcó durante toda su vida Michel Foucault. Partiendo también de la literatura, como en su momento lo hizo Herder, Edward Said criticó el orientalismo tanto de la literatura europea como de las académicos occidentales, mientras que por su parte *Subaltern Studies* un grupo de historiadores y antropólogos indios asentados en varias de las universidades del mundo (desde Nueva Delhi y Calcuta hasta Inglaterra, Estados Unidos y Australia) apuntaló uno de los proyectos historiográficos más interesantes del último cuarto de siglo, donde se buscó concederle la palabra tanto a naciones periféricas como a individuos y grupos subalternos desde su tiempo y espacio concretos y no como simples apéndices o satélites del centro y los grupos hegemónicos; es el replanteamiento de la historia particular de individuos, grupos y naciones preferido sobre el canon ideal de una sola Historia Universal que domine tanto el discurso académico o intelectual y la realidad social.⁸

TERCERO: Para construir y fomentar la diversidad y la tolerancia, un mundo donde quepan muchos mundos y distintos tiempos y heterogonía de fines para las sociedades es necesario la proyección de una historiografía, de una Historia (como disciplina) donde quepan las más variadas historias. La conciencia de la historicidad, de la unicidad de los hechos supone además de una aportación teórica, una proyección práctica. Es un reto para el historiador y su disciplina: conocer lo particular es conocer al Otro. Por eso Nietzsche

⁸ De ninguna manera afirmo o siquiera insinuó que los Annales o *Subaltern Studies* son una mera derivación del historicismo. Por supuesto que la cosa es más compleja que eso. Pero, no podemos negar la trascendencia historiográfica que significa el hecho que el historicismo y la Escuela histórica (en muchos casos es sinónimo) hayan rescatado para la historia la unicidad e irrepetibilidad en el tiempo y el espacio de los acontecimientos históricos. Hoy en día los estudiantes de Historia solemos reparar poco en lo que significa la historicidad de un acontecimiento o que el hombre tenga historia en lugar de naturaleza (aunque nada más rascándole un poco se manifiesta múltiples consideraciones esencialistas) como si fuera una obviedad, pero hasta el siglo XIX esto no era así. Como dijo Bernardo de Chartres, somos enanos parados sobre los hombros de gigantes.

clama que “vemos a petulantes estudiantelos tratar a los romanos como si estos últimos fueran sus iguales [...] Suponiendo que uno habla de Demócrito, siempre me viene a los labios la pregunta: ¿por qué no Heráclito?, ¿o Filón?, ¿o Bacon?, ¿o Descartes?, ¿o cualquier otro? Y, además, por qué precisamente un filósofo?, ¿por qué no un poeta, un orador? Y ¿por qué ha de ser un griego y no un inglés, un turco?¿No es el pasado lo suficientemente vasto para poder encontrar algo que no os haga parecer tan ridículos?”⁹

La escritura de la historia tiene ineludibles connotaciones sociales y políticas, por lo que al escribir sobre las múltiples historias particulares debemos tomar en cuenta aparte de lo particular/universal o local/global otro tipo de relaciones como centro/periferia, imperio/colonia, poder/conocimiento o modernidad/tradición y no remitirnos nada más a éstas o pensar solamente en relaciones dicotómicas sino fácilmente caeríamos en la de verdadero/falso o blanco/negro. El chiste es pensar sobre lo particular para poder pensar al Otro, lo ajeno, pero que esta búsqueda no vuelva a caer de manera inconsciente en discursos o exploraciones de tintes universalistas. Ejemplos hay muchos. Como dice Nietzsche los historiadores siempre se han visto seducidos por las historias de romanos, -el mismo lo estuvo siempre por las de los griegos- pero, si se habla de César ¿quién narrará la historia de los alfareros romanos o de la sirvienta de Cicerón? y si alguien narra éstas ¿quién hará lo propio con las de los cartaginenses? Cuando alguien analiza los fenómenos de 1789 en Francia nadie duda de la trascendencia de estos acontecimientos –aún si dudamos de la calidad del análisis- pero no pensemos que era lo único que ocurría en Europa en la misma época –ya no digamos en el mundo- o caeremos en la trampa en la que cayó Marx al hablar de la historia según el cómputo francés. O si hablamos de la

⁹ Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*. Traducción y estudio de Dionisio Garzón. Madrid, EDAF, 2000[1874]: 87.

independencia o de la revolución mexicana ¿hablamos de un fenómeno único, sin diferencias como lo indica la nomenclatura de la Revolución, escrita con mayúsculas para dar énfasis en la idea de un proceso unitario en la historia contemporánea de nuestro país?

“La historia la escriben los vencedores” lo escuchamos de manera burda y coloquial cotidianamente. Es cierto, por eso cuando triunfa un régimen sobre otro, pongamos por caso la revolución francesa, hasta el calendario se reforma, es un tiempo nuevo en la historia. A veces de manera más sutil como en el caso de la revolución mexicana, se pone el acento en obras que caracterizan una visión donde se enaltece al gobierno –quien además es el máximo patrocinador y consumidor de dichas obras- y en casos dramáticos como el de la Unión Soviética con Stalin se castiga a los disidentes y se señala descaradamente que la labor del intelectual debe estar al servicio de los intereses del Estado, con lo que la historia adquiere un sesgo manifiesto.¹⁰ Pero, ¿si los vencedores escriben la historia, es que acaso los vencidos están condenados a ser sujetos sin historia o fuera de la historia, como la mayoría de los pueblos en la filosofía hegeliana? Por supuesto que no. La historiografía contemporánea se ha impuesto de forma muy acertada escribir sobre historias que fueron o hubieran sido desdeñadas en el pasado. Así es como se escriben las nuevas historias, las de un molinero friulano de nombre Menocchio; los incidentes ocurridos en un pequeño poblado francés llamado Romans durante la Alta Edad Media; las condiciones de los modestos impresores parisinos antes de la revolución de 1789; las del genocidio de más de un millón de armenios durante la Primera Guerra Mundial; las del pueblo y los niños desplazados por la ocupación israelí en territorios palestinos; las historias poscolonialistas y

¹⁰ Esta manipulación no es exclusiva de regímenes autoritarios como el de la Unión Soviética de Stalin o la Alemania de Hitler, también la manipulación descarada se da en regímenes de democracias liberales como lo son Estados Unidos e Inglaterra con los casos recientes en la manipulación de la información sobre el terrorismo que después del 11/09/2001 permitieron las invasiones en Afganistán e Irak. La novela *1984* de Gerorg Orwell, quien al escribirla tuvo más en cuenta a Inglaterra que a la Unión Soviética es un ejemplo de esto.

las de las mujeres; las de los homosexuales o los de los indios por la libertad de los derechos civiles en distintas partes del mundo; las de los locos o los presos. En México también hay ejemplos puntuales: el trabajo de Miguel León Portilla que acertadamente lleva por nombre *Visión de los vencidos* es uno de los libros con más reediciones en nuestro país, no sólo por ser bastante accesible en su lectura sino porque en su momento significó un enfoque novedoso. Hoy en día la gente ha volteado a ver también las historias del indigenismo, presentes desde el trabajo de Luis Villoro *Los grandes momentos del indigenismo* pero que hoy viven una época dorada.

Privilegiar la complejidad de lo particular y concreto sobre la uniformidad de lo general y abstracto es tarea de historiadores y no de filósofos. Privilegiar el conocimiento con base en principios de ética y justicia sobre la practicidad técnica o las ideologías chauvinistas labor de humanistas comprometidos con su tiempo y su sociedad y no de intelectuales acrílicos y carentes de ética con intereses personalistas y sin compromiso social. La historia y el conocimiento que produce, como dice Foucault, tienen que estar más ligados con la justicia que con la verdad.

CUARTO: Desde el establecimiento de la ciencia moderna como modelo de conocimiento las humanidades en general tuvieron que medir los logros de sus investigaciones con los realizados por las ciencias -naturales, exactas o duras- como la física, la química y las matemáticas. Las nuevas preguntas con las que tuvieron que lidiar en el terreno epistemológico los historiadores -y los humanistas en general- fueron sobre la naturaleza de su conocimiento: las diferencias entre ciencias y humanidades, la coincidencia entre sujeto y objeto de conocimiento, la certitud o verificación de los postulados enunciados, y claro está, la utilidad del conocimiento en las vidas ordinarias de los hombres.

El historicismo siempre se preguntó acerca de cada una de éstas interrogantes y de manera especial sobre la última. Los grandes descubrimientos científicos modificaron y generaron comodidades y certezas en la vida cotidiana de los hombres. Podemos nombrar innumerables logros de la ciencia moderna y de sus aplicaciones tecnológicas que han servido al mejoramiento de la vida cotidiana de los hombres: desde la bombilla eléctrica, el telégrafo, el teléfono, el descubrimiento de la circulación de la sangre, el jabón (una verdadera revolución en términos médicos), la penicilina hasta los más contemporáneos como el cine, la televisión, los satélites espaciales, la conquista del espacio exterior, el internet, etc. Nadie niega esto, no lo hicieron humanistas como Vico o Dilthey y hoy en día nadie en sus cinco sentidos podría negar estos logros. Pero también el conocimiento científico y sus aplicaciones han creado cualquier cantidad de armas de destrucción desde la ametralladora hasta la bomba atómica, y problemas de impacto mundial como la contaminación que destruye la capa de ozono o la producción industrial que produce el calentamiento global, el derretimiento de los casquetes polares y los cambios climáticos que redundan en desastres naturales como el tsunami que asoló las región del sudeste asiático o los huracanes que año con año amenazan la zona del Caribe.

Alguien podrá argüir con cierta razón que la ciencia no es culpable de eso. Es cierto. Son los hombres de ciencia quienes han producido un conocimiento sin ningún tipo de criterio y son los políticos y sus gobiernos los que impulsan o someten a los hombres de ciencia a tomar este tipo de actitudes. ¿Cómo explicarse que pese a los logros tan cacareados de la ciencia moderna en lo terrenos de la química, la biología y la medicina, la principal causa de muerte infantil en Latinoamérica siga siendo el cólera? Es verdad que esto se debe a problemas de distribución del ingreso y de la implantación de políticas públicas equivocadas (por no hablar de los problemas de corrupción que aquejan a nuestras

sociedades) pero no creo que ningún hombre de ciencia pudiera sentirse satisfecho (aunque los hay) con los logros en su campo específico sabiendo estos “detalles”.

Ya Vico había planteado la importancia de la historia para el hombre por ser el sujeto y el objeto de conocimiento de dicha materia. Herder fue en su momento una de las voces más importantes, heredera del pensamiento de Rousseau, que criticaron a la Ilustración y sus principios puramente racionalistas, considerando que si bien la razón es uno de los rasgos principales de ser humano ésta debería servir a propósitos definidos como la felicidad de los individuos y las sociedades. Dilthey cuando trató el problema epistemológico para la fundamentación teórica de las ciencias del espíritu siempre tuvo en cuanto la irracionalidad del hombre, además de la voluntad y los afectos de los individuos. Consolidó la tríada del sentimiento, la volición y la razón como elementos constitutivos en la vida del hombre y por tanto en cualquiera de las acciones que éste emprende, incluyendo las labores cognoscitivas.

La preocupación de crear y fomentar los contenidos socio-históricos del individuo nunca tuvo mayor urgencia que en el siglo XX. El régimen nazi nos ofreció el triste panorama de una sociedad que había devorado a seis millones de individuos por motivos étnicos. La otra cara de la moneda fue un paisaje igualmente desolador, ya que ante una guerra ganada el vencedor no tuvo empacho de asesinar a miles de individuos con la recién descubierta bomba atómica con la única finalidad de demostrar una superioridad tecnológica-militar.

La Escuela de Frankfurt formada por Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Erich Fromm y demás puso la mira en esta sociedad industrial que carecía de principios morales y éticos tan básicos como la solidaridad o la compasión humana, es más de que no diferencia entre lo bueno y lo malo sino entre lo útil y lo fútil.

La historia tiene un compromiso con la pluralidad, con lo concreto, con las posibilidades yendo más allá de las realidades, con la Vida más que con la Razón, con lo justo más que con lo útil. Es una reconciliación de lo particular con lo general, de los individuos concretos y de la abstracción que conocemos como humanidad. Los historiadores tenemos el compromiso ético de poner a la vida humana en el centro de la discusión y dejar de sentirnos deleitados por el triunfo de la Razón o por el Fin de la Historia, que no han demostrado más que ser victorias pírricas en la larga marcha de la humanidad.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Theodor-Karl Popper, et al, *De Vienne a Frankfurt: la querelle allemande des sciences sociales*. Traduit par C. Bastyns et al. Bruxelles, Editions Complexe, 1979.
- ALTHUSSER, Louis, *La revolución teórica de Marx*. Traducción e introducción de Martha Harnecker. México, Siglo XXI, 1970.
- ALTHUSSER, Louis y Étienne Balibar. *Para leer El Capital*, Traducción de Marta Harnecker. México, Siglo XXI, 1969. 25ª reimpresión 2004.
- ANKERSMIT, F.R., “Historicism: An Attempt at Synthesis” en *History and Theory*, Vol. 34, No. 3 (1995): 143-161.
- ARON, Raymond, *Introducción a la filosofía de la historia*. Traducción de Ángela H. de Gaos. Buenos Aires, Losada, 1946.
- ARON, Raymond, *La philosophie critique de l'histoire : essai sur une théorie allemande de l'histoire*. París, Vrin, 1950.
- ARON, Raymond, *Los marxismos imaginarios de Sartre a Althusser*. Traducción de Martín Sagrera. Caracas Monte Ávila, 1969.
- ARON, Raymond, *Lecciones sobre la Historia. Cursos del Collège de France*. Traducción de Sergio René Madero Báez, texto establecido, presentado y anotado por Sylvie Mesure, prólogo de Soledad Loaeza. México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- BHATTACHARYA, Nikhil, “El conocimiento científico en Vico y Marx” en *Vico y Marx. Afinidades y contrastes*, Giorgio Tagliacozzo compilador, traducción de Sadie Ordiales de la Garza. México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

- BENJAMIN, Walter, *Illuminations*. Edited and with an introduction of Hannah Arendt. Translated by Harry Zohn. New York, Schocken Books, 1986.
- BERLIN, Isaiah, *El fuste torcido de la humanidad*. Edición de Henry Hardy. Traducción de José Manuel Álvarez Flórez y prólogo de Salvador Giner. Barcelona, Península, 1992[1959].
- BERLIN, Isaiah, *Vico y Herder. Dos estudios en la historia de las ideas*. Editado por Henry Hardy. Traducción de Carmen González del Trejo. Cátedra, Madrid, 2000.
- BERLIN, Isaiah, *Contra la corriente, Ensayos de historia de las ideas*. Traducción de Hero Rodríguez Toro. México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- BERLIN, Isaiah “El concepto de historia científica” en *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos*. Introducción de Bernard Williams. Traducción de Francisco González. México, Fondo de Cultura Económica, 2004. [1960].
- BERLIN, Isaiah “John Stuart Mill y los fines de la vida”. Traducción de Natalia Rodríguez, en *Sobre la libertad*, J.S. Mill. Prólogo de Pedro Schwartz. Traducción de Pablo de Azcárate. Madrid, Alianza Editorial, 1997. [1959].
- BURNS, Robert y Hugh Rayment-Pickard, *Philosophies of History. From Enlightenment to Postmodernity*. Oxford, Blackwell, 2000.
- CARR, Edward, *¿Qué es la historia?* Traducción de Joaquín Romero Maura. Barcelona, Seix Barral, 1973.
- CERTEAU, Michel de, *La escritura de la historia*. Traducción de Jorge López. México, Universidad Iberoamericana, 1993[1978].
- CHAKRABARTY, Dipesh, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. New Jersey, Princeton University Press, 2000.

- CHAKRABARTY, Dipesh, “La poscolonialidad y el artilugio de la historia: ¿Quién habla en nombre de los pasados indios” en *Pasados poscoloniales. Colección de ensayos sobre la nueva historia y etnografía de la India*. Editado por Saurabh Dube. Traducción de Germán Franco. México, El Colegio de México, 1999.
- CHÂTELET, François, *Una historia de la razón. Conversaciones con Émile Noël*. Introducción de Jean-Toussaint Desanti. Traducción de Alicia Olabuenanga y Paloma Olmedo. Valencia, Pre-Textos, 1998. [1992].
- COLLINGWOOD, Robert, *Idea de la historia*. Traducción de Edmundo O’Gorman y Jorge Hernández Dávalos. México, Fondo de Cultura Económica, 1993. [1946].
- COMTE, Auguste, *Oeuvres de Auguste Comte. Cours de Philosophie Positive*. París, Anthropos, 1968.
- COMTE, Auguste, *Curso de filosofía positiva. Primera y segunda lecciones*. Prólogo y notas de José Manuel Revuelta y Antonio Rodríguez Huéscar. Traducción de José Manuel Revuelta y Consuelo Bergés. Barcelona, Folio, 2002. [1830-1842].
- COMTE, Auguste, *Discurso sobre el espíritu positivo*. Prólogo y notas de José Manuel Revuelta y Antonio Rodríguez Huéscar. Traducción de José Manuel Revuelta y Consuelo Bergés. Barcelona, Folio, 2002. [1844].
- DESCARTES, René, *Discurso del método*. Versión española de Manuel Machado. Revisada, estudio introductorio, análisis de las obras y notas al texto por Francisco Larroyo. México, Porrúa, 1999.
- DESCARTES, René, *Meditaciones Metafísicas*. Versión española de Manuel Machado revisada, estudio introductorio, análisis de las obras y notas al texto por Francisco Larroyo. México, Porrúa, 1999.

- DILTHEY, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu. Ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*. Prólogo de José Ortega y Gasset. Versión de Julián Marías. Madrid, Alianza Editorial, 1980. [1883].
- DILTHEY, Wilhelm, *El mundo histórico*. Traducción de Eugenio Ímaz. México, Fondo de Cultura Económica, 1944.
- DILTHEY, Wilhelm, *De Leibniz a Goethe*. Prólogo y traducción de Eugenio Ímaz. México, Fondo de Cultura Económica, 1945. [1867].
- DILTHEY, Wilhelm, *Crítica de la razón histórica*. Edición de Hans-Ulrich Lessing. Traducción de Carlos Moya Espí. Barcelona, Península, 1986. [1983].
- DUSSEL, Enrique, *El encubrimiento del indio, 1492: hacia el origen del mito de la modernidad*. México, Cambio XXI, 1994.
- DUSSEL, Enrique, *Hacia una filosofía política crítica*. Introducción de Eduardo Mendieta. Edición a cargo de Juan Antonio Senent. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.
- FERRATER MORA, José, *Diccionario de filosofía*. Nueva edición revisada, aumentada y actualizada por el profesor Joseph-Maria Terricabras, supervisión de la profesora Priscilla Cohn Ferrater Mora. Barcelona, 1994. 3ª reimpresión 2004.
- FEYERABEND, Paul, *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Traducción de Francisco Hernán. Barcelona, Editorial Ariel, 1987, 2ª reimpresión 1989 [1970]
- FISCHER, Kuno, "Vida de Kant e historia de los orígenes de la filosofía crítica" en Immanuel Kant *Crítica de la razón pura*. Traducción de José del Perojo. Buenos Aires, Sopena, 1940.

- FULCO, Adrienne, “Conciencia humana y estructura de la realidad” en *Vico y Marx. Afinidades y contrastes*, Giorgio Tagliacozzo compilador. Traducción de Sadie Ordiales de la Garza. México, Fondo de Cultura Económica, 1990
- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método I*, 3ª. Edición. Traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977
- GAOS, José, *Historia de nuestra idea del mundo*, en sus Obras completas, Tomo XIV. Coordinador de las Obras completas Fernando Salmerón. Edición del tomo cotejada y prologada por Andrés Lira. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1973. [1966-1967]
- GAOS, José, “Notas sobre la historiografía” en *La teoría de la historia en México*, Álvaro Matute compilador. México, Secretaría de Educación Pública, 1974. (Colección SEP-Setentas 126).
- GARCÍA MORENTE, Manuel, “Ensayos sobre el progreso”, en *Obras completas*, Vol. 1 (1906-1936). Edición de Juan Miguel Palacios y Rogelio Rovira. Barcelona/Madrid, Anthropos/Caja de Madrid, 1996. [1932].
- GIL VILLEGAS, Francisco, *Los profetas y el mesías: Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad, 1900-1929*. México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México, 1996.
- GRAMSCI, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de Croce*. Buenos Aires, Editorial Lautaro, 1958.
- HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*. Versión castellana de Manuel Jiménez. Madrid, Taurus, 1989[1987].

- HEGEL, Friedrich, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Versión de José Gaos. Prólogo de José Ortega y Gasset. Advertencia de José Gaos. Madrid, Alianza Editorial (Ensayo), 1999. [1822-1830].
- HERDER, Johann Gottfried, *Otra filosofía de la historia para la educación de la humanidad* [Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit] en *Obra Selecta*, Johann Gottfried Herder. Traducción y notas de Pedro Ribas. Madrid, Alfaguara, 1993.
- HERDER, Johann Gottfried, *Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité//Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Choix de textes, introduction, notes, par Max Rouché, Paris, Montaigne, 1962.
- HUGHES, Stuart, *Conciencia y sociedad. La reorientación del pensamiento social europeo 1890-1930*. Traducción de Luis Escobar. Madrid, Aguilar, 1972 [1958].
- IGGERS, Georg, *The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*. New Hampshire, Wesleyan University Press, 1984.
- IGGERS, Georg, "Historicism: The History and the Meaning of the Term" en *Journal of History of the Ideas* Vol. 56 No.1, (1995): 129-152.
- ÍMAZ, Eugenio, *El pensamiento de Dilthey*. México, Fondo de Cultura Económica, 1979. [1946].
- JAUSS, Hans Robert, *La historia de la literatura como provocación*. Traducción de Juan Godo y José Luis Gil. Barcelona, Península, 2000 [1976].
- KANT, Emmanuel, *Filosofía de la historia*. Prólogo y traducción de Eugenio Ímaz. México, Fondo de Cultura Económica, 2ª edición 1979[1784]. 5ª reimpresión 1994.

- KANT, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*. Versión española de Manuel García Morente y Manuel Fernández y Núñez. Estudio introductorio y análisis de la obra por Francisco Larroyo. México, Porrúa, 1972. [1787].
- KOLAKOWSKI, Leszek, *La filosofía positiva*. Traducción de Genoveva Ruiz-Ramón. México, Red Editorial Iberoamericana (REI), 1993. [1966].
- KOSELLECK, Reinhart, *Historia/ historia*. Traducción e introducción de Antonio Gómez Ramos. Madrid, Trotta, 2004.
- KOSELLECK, Reinhart, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Introducción de Elías Palti. Traducción de Daniel Innerarity. Barcelona, Paidós/Instituto de Ciencias de la Educación, 2001[2000].
- KOSELLECK, Reinhart, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Traducción de Norberto Smilg. Barcelona, Paidós, 1993[1979].
- KOSELLECK, Reinhart/Hans Georg Gadamer, *Historia y hermenéutica*. Traducción de Faustino Oncina, introducción de José Luis Villacañas y Faustino Oncina. Barcelona, Paidós/Instituto de Ciencias de la Educación, 1997[1987].
- KUHN, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*. Traducción de Agustín Contin. México, Fondo de Cultura Económica, 1971, 7ª reimpresión 1986[1962, 1970].
- LE GOFF, Jacques, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*. Traducción de Marta Vasallo. Barcelona, Paidós, 1991.
- LÉVY-LEBLOND, Jean-Marc, “Verdadero/falso” en *Istor. Revista de Historia Internacional*. Año IV, Núm. 12, 2003.
- LOSEE, John, *Introducción histórica a la filosofía de la ciencia*, trad. de A. Montesinos, revisión de Alberto Elena. Madrid, Alianza Universidad, 1976.

- MAGEE, Bryan, *Los grandes filósofos*. Traducción de Amaia Bárcena. Madrid, Cátedra, 1995.
- MANDELBAUM, Maurice, *History, Man and Reason: A Study in Nineteenth-Century Thought*. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1971.
- MANDELBAUM, Maurice, “Historical Explanation: The Problem of ‘Covering Laws’” en *History and Theory*, Vol. 1, No. 3 (1961): 229-242..
- MANNHEIM, Karl, “Historicism” en *Essays of the Sociology of Knowledge*. Londres, Routledge and Kegan, 1952.
- MARSILIO DE PADUA, *El defensor de la paz*. Traducción de Luis Martínez Gómez. Madrid, Tecnos, 1989.
- MARX, Karl, “Introducción para la crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel” en G. Hegel, *Filosofía del Derecho*. Traducción de Angélica Mendoza. México, Juan Pablos Editor, 1980.
- MATUTE, Álvaro (comp.). *El historicismo en México. Historia y antología*. Estudio introductorio y selección de Álvaro Matute. México, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, 2002.
- MEDIN, Tzvi, *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana*. México, Fondo de Cultura Económica, 1994 .
- MEINECKE, Friedrich, *El historicismo y su génesis*. Traducción de José Mingarro y San Martín y Tomás Muñoz Molina. México, Fondo de Cultura Económica, 1943. 1ª reimpresión 1982: 11. [*Die Entstehung des Historismus*, 1936]
- MILL, John Stuart, *The Logic of the Moral Sciences*. Introduction by A.J. Ayer. Chicago, Open Court, 1994. [1843].

- MUNZ, Peter, “La idea de Ciencia Nueva” en *Vico y Marx. Afinidades y contrastes*, Giorgio Tagliacozzo compilador, traducción de Sadie Ordiales de la Garza. México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- NICOL, Eduardo, *Historicismo y existencialismo*, 3ª. Ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*. Traducción y estudio de Dionisio Garzón. Madrid, EDAF, 2000[1874].
- NISBET, Robert, *Historia de la idea del progreso*. Traducción de Enrique Hegewicz. Barcelona, Gedisa, 1991[1980].
- ORTEGA Y GASSET, José, *Kant. Hegel. Dilthey*. Madrid, Revista de Occidente, 1958.
- ORTEGA Y GASSET, José, *La historia como sistema*. Madrid, Revista de Occidente, 1970.
- POPPER, Karl, *La miseria del historicismo*. Traducción de Pedro Schwartz. Madrid, Alianza Editorial, 2002
- PRIGOGINE, Ilya, *El fin de las certidumbres*. Traducción de Pierre Jacomet. Madrid, Taurus, 1997[1996].
- RAMA, Carlos. *Teoría de la historia*. Madrid, Tecnos, 1974.
- ROCKMORE, Tom. “La teoría anticartesiana del conocimiento” en *Vico y Marx. Afinidades y contrastes*, Giorgio Tagliacozzo compilador. Traducción de Sadie Ordiales de la Garza. México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- ROMANELL, Patrick, *La formación de la mentalidad mexicana: panorama actual de la filosofía en México, 1910-1950*. Traducción de Edmundo O’Gorman y presentación de José Gaos. México, El Colegio de México, 1954.

- SAINT-SIMON, *Catecismo político de los industriales*. Traducción de Luis David de los Arcos. Prólogo de Mariano Hurtado. Buenos Aires, Aguilar, 1964.
- SCHAFF, Adam, *Historia y verdad. Ensayo sobre la objetividad del conocimiento histórico*- Traducción de Ignasi Vidal Sanfeliu. México, Grijalbo, 1974.
- SILLS, David (dir.), *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Madrid Aguilar, 1979
- STEINER, George. *After Babel: aspects of language and translation*, New York, Oxford University Press, 1976.
- TREJO, Evelia, *¿Definir o delimitar la historiografía?*. En prensa.
- TOULMIN, Stephen, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago, University of Chicago Press, 1992[1990].
- VICO, Giambattista, *Obras*. Edición, traducción del latín y notas de Francisco Navarro Gómez. Introducción de José M. Sevilla. Barcelona, Anthropos, 2002
- VICO, Giambattista, *The New Science of Giambattista Vico*. Translated from the third edition (1744) by T.G. Bergin and M.H. Fisch (Abridged and Revised with a New Introduction). New York, Doubleday, 1961
- VICO, Giambattista, *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*. México, Fondo de Cultura Económica, 1978 [1725].
- WALLERSTEIN, Immanuel, *Las incertidumbres del saber*. Barcelona, Gedisa, 2005.
- WHITE, Hayden, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. Traducción de Stella Mastrangelo. México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

- WHITE, Hayden, “The tropics of History: The Deep Structure of the *New Science*”, en *Giambattista Vico’s Science of Humanity*, G. Tagliacozzo y D.P. Verene comps. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1976.
- ZERMEÑO, Guillermo, *La cultura moderna de la historia: una aproximación teórica e historiográfica*. México, El Colegio de México, 2002