



KONVERGENCIAS
FILOSOFÍA Y CULTURAS EN DIÁLOGO
Año VII, Número 21, Octubre 2009.
ISSN 1669-9092.

De la Vida Histórica: Auge y Aporías del Historicismo Decimonónico

Jethro Masís¹
(Escuela de Filosofía, Universidad de Costa Rica)

“[El] punto de partida lo encuentro en las grandes objetividades engendradas por el proceso histórico, los nexos finales de la cultura, las naciones, la humanidad misma, la evolución en que se desenvuelve su vida según una ley interna; cómo actúan luego, como fuerzas orgánicas, y surge la historia en las luchas de poder de los estados. De aquí salen infinitas consecuencias. De una manera abreviada quisiera designarlas como *conciencia histórica*”.

Wilhelm Dilthey

OD I: xv

Resumen

Este estudio aborda los problemas filosóficos de la conciencia histórica que emergieron con el Historicismo decimonónico y que pretendieron sepultar las pretensiones metafísicas del idealismo alemán. Se recorrerá el auge del movimiento historicista y se insistirá en sus aporías irresueltas (su metafísica).

Abstract

This study deals with the philosophical problems of historical conscience which arose in conjunction with the wake of 19th century Historicism, whose aim was to do away with the

¹ Docente en las Secciones de Historia del Pensamiento y Metafísica de la Escuela de Filosofía, Universidad de Costa Rica.

metaphysical presuppositions of German Idealism. The heyday of the historicist movement shall be dealt with as well as its vacillating contradictions (its metaphysics).

Palabras Clave

Historicismo, Ciencias del Espíritu, Hundimiento del Idealismo Alemán, Fenomenología, Hermenéutica Filosófica.

Key Terms

Historicism, Human Sciences, Collapse of German Idealism, Phenomenology, Philosophical Hermeneutics.

1. El Acometimiento de la Conciencia Histórica

De la conciencia histórica, que quizá con justa razón el siglo XIX alemán quiere apropiarse jactanciosamente como de una de sus mayores conquistas, ha dicho Gadamer que ha de ser entendida como “el privilegio del hombre moderno de tener plenamente conciencia de la historicidad de todo presente y de la relatividad de todas las opiniones” (2003: 41). Pero ese privilegio pretendido ha de mensurarse también en relación con sus limitaciones, como ciertamente lo ha hecho el propio Gadamer en su *magnum opus*, puesto que concebir los fracasos de la conciencia histórica es central para rendir cuenta satisfactoria de los intentos subsecuentes del pensamiento contemporáneo por dar con las “cosas mismas”, en la tradición fenomenológica y hermenéutica, y de librarse del fantasma de la ‘cosa en sí’ y de una exterioridad deshistorizada, en la tradición analítica.

La postura de jactancia que hace de la conciencia histórica un avance de la racionalidad tiene su lado objetable, puesto que sólo de forma muy vaga puede ser un privilegio el saberse situado históricamente, a saber, siempre que la finitud resultante de la relatividad histórica parezca amenazar el carácter pretendidamente inconcuso del saber humano y, en clara sintonía con ello, la posibilidad sin más del conocimiento objetivo. Pero es precisamente esta caída de las fijeza metafísicas el motivo de celebración de la conciencia histórica. La conciencia histórica sería un avance inmenso respecto de las posturas teóricas de raigambre iusnaturalista, metafísica y religiosa en las que el ser humano quedaba atrapado en la eternidad o en cualesquiera ensambladuras o acoplamientos

que la temporalidad no marcarse con su paso. El que profesa la historia, por ello, querrá distanciarse intencionadamente de la metafísica para afirmar el tiempo histórico frente a la eternidad y frente a las férreas inalterabilidades que fueren de la esencia humana. Ya no podrá pensarse más con ese dejo distintivo de ingenuidad, tal como afirma Meinecke, el gran sistematizador del historicismo germano, “que el hombre, con su razón y sus pasiones, con sus vicios y virtudes, había sido en todos los tiempos que conocemos el mismo fundamentalmente” (1943: 12).²

Con el vocablo ‘Historicismo’ (*Historismus*), en absoluto se alude a una suerte de ‘escuela historicista’ fácilmente ubicable en sus convicciones doctrinales comunes respecto de la historia. Incluso habría que precaverse de no tomar al pie de la letra el empleo de Gadamer en *Wahrheit und Methode* (1960) de la expresión ‘Escuela Histórica’ (*geschichtliche Schule*), que también se ha denominado ‘Movimiento Histórico’ (*geschichtliche Bewegung*).³ En este respecto, lo que importa es resaltar una nueva sensibilidad histórica que se manifestaba en una actitud investigativa claramente antihegeliana, lo que, en concordancia con las pretensiones de estos investigadores y teóricos, era parangonable con el desdén por la metafísica en general y particularmente por la metafísica apriorista del Idealismo Alemán.⁴ Hacer justicia a la ciencia, a esa que produce resultados en escalada vertiginosa – no es sino ese uno de los propósitos de la nueva actitud investigativa de cuño historicista.

² En este pasaje, es claro que Meinecke alude a Hegel: “[...] La consideración de la historia universal pone el acento en el hecho de que los hombres han permanecido iguales, de que los vicios y las virtudes han sido los mismos en todas las circunstancias. Y podríamos, por tanto, decir con Salomón: nada hay nuevo bajo el sol” (2004: 60).

³ Como ha señalado correctamente Grondin, “la Escuela Histórica no constituye una escuela filosófica en sentido estricto. Estaba integrada principalmente por filólogos como August W. Boeck (1785-1867) y destacados historiadores como Leopold von Ranke (1795-1886) o Johann Gustav Droysen (1808-1884)” (2003: 104). Según Ortega y Gasset, acaece una reducción de la ‘Escuela Histórica’ a la escuela de Savigni, Eichorn, etc., en *Der Historismus und seine Probleme* (1923) de Troeltsch, al tiempo que Rothacker, en *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1920), hacía una inclusión de casi todos los postrománticos (cf. Ortega y Gasset, 2004: 18 n. 3).

⁴ En Hegel, la constitución apriorista de la historia significaba que “a la filosofía... le son atribuidos pensamientos *proprios* que la especulación produce por sí misma sin consideración a lo que existe; y con esos pensamientos se dirige a la historia, tratándola como un material, y no dejándola tal como es, sino *disponiéndola* con arreglo al pensamiento y *construyendo a priori una historia*” (2004: 41).

Es posible que haga bien Mandelbaum al sostener en su pormenorizado estudio sobre el pensamiento decimonónico que “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” (1974: 42). Por ello, suele ser consuetudinario el que se trace la relación entre el historicismo y “la constatación [awareness] de que el pasado es fundamentalmente diferente que el presente” (Iggers, 1973-1974: 458); se trata de la *conciencia histórica* de que habla Gadamer. Pero hay que admitir que el término es equívoco y se ha prestado para las confusiones más diversas.⁵

Con todo, lo que interesa es que en Alemania el *hundimiento del idealismo hegeliano* – según la frase de Colomer, 2002: 9 – en la segunda mitad del siglo XIX obedeció a una decidida crítica de lo que se juzgaba como las imposiciones metafísicas y meras especulaciones del idealismo que terminaban por circunscribir el acontecer histórico a un pomposo marco teleológico y que, a fuer de una suerte de universalización de la particularidad, proclamaban la superioridad del Espíritu (*Geist*) europeo como culminación magnánima de un proceso racional desencadenado por los griegos. El Historicismo (*Historismus*) quiere erigirse como contraparte de todos los apriorismos idealistas y pretende reconstruir las épocas emulando el rigor en el detalle de las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*), a saber, el estudio particularizado y comparativo de los datos, la concentración en el método del conocimiento y busca, con ello, que la investigación histórica se base en el examen estricto y riguroso de la evidencia. Lo ha dicho Grondin: los historicistas “censuraban, en general, el sesgo aparentemente apriorístico,

⁵ Un ejemplo demasiado citado de la labilidad del término ‘historicismo’ se encuentra en la acepción que le ha endilgado Popper en *The Poverty of Historicism* (1961), como “un punto de vista sobre las ciencias sociales 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 la ‘leyes’ o las ‘tendencias’ que yacen bajo la evolución de la historia” (1999: 17). Curiosamente, Popper trueca al historicismo en una teoría de la predictibilidad histórica, es decir, en total contraposición con el sentido más usual del término que, tal como asevera un experto en el tema, “denota espontaneidad, particularidad y, sobre todo, el soslayo de las generalizaciones” (Iggers, 1973-1974: 457). Lukács lamenta que lo distintivo del historicismo sea una radical subjetivación e irracionalización de la historia que, contrariamente a Popper, implica la eliminación de toda referencia a leyes históricas: “Una ley histórica, un concepto histórico – dice Croce – envuelven una verdadera *contradictio in adjecto*” (1959: 16-17).

teleológico, en una palabra: idealista, de una filosofía de la historia, que no hace justicia a la singularidad y contingencia de los sucesos históricos. A los hechos históricos, en opinión de estos especialistas, se los comprime abiertamente dentro de un marco idealista, previamente dado” (2003: 104). Empero, ahora en que despunta el alba de estas nuevas ciencias de la realidad humana, estas ciencias del Espíritu (*Geisteswissenschaften*)⁶ que no temen el proclamar para sí un estatuto ‘científico’, la labor exige una cierta autonomía respecto de las ciencias naturales cuyo éxito y exactitud se quiere emular, pero que, en absoluto, involucra la mera disolución del Espíritu (*Geist*) en Naturaleza (*Natur*). Las *Geisteswissenschaften* (lo que hoy llamamos ‘humanidades’ y hasta ‘ciencias sociales’) surgen en la Alemania decimonónica en medio de una disputa metodológica cuyo contexto inmediato y más decidido parece ser el asombro ante el éxito práctico de las ciencias naturales debido también a la pujanza de las sociedades industriales y a su racionalidad instrumental (*instrumentale Vernunft*).⁷ Las ciencias humanas han de dejar de ser mera especulación metafísica y por ello se les responsabiliza con la tarea de trocarse en ‘científicas’.

Las monografías pioneras sobre el Historicismo de Karl Heussi, *Die Krisis des Historismus* (1932), y de Friedrich Meinecke que ya se ha citado, *Die Entstehung des Historismus* (1936), remitían el vocablo ‘Historismus’ a una genealogía según la cual el término habría sido acuñado en la segunda mitad del siglo XIX, cuya utilización se habría propagado hasta el siglo XX a causa de la llamada ‘crisis del historicismo’; motivo que intitula incluso el libro de Heussi. Pero a decir verdad, el término tal cual ya aparece en 1797 en pluma del romántico Friedrich Schlegel, quien tenía al Historicismo por un tipo de filosofía que se afanaba principalmente por la historia (cf. Iggers, 1973-1974: 456).

Esto quiere decir que Meinecke se equivoca (¡casi por un siglo!) al circunscribir el primer empleo del vocablo al libro de Karl Werner, *Giambattista Vico als Philosoph und gelehrter Forscher* (1879), pero es quizá una feliz coincidencia el que el término aparezca

⁶ *Geisteswissenschaften* es la traducción alemana de *moral sciences*; expresión empleada por John Stuart Mill en su *Logic*. Cf. Monteagudo, 1994: 8.

⁷ Aquí se toma la expresión ‘*instrumentale Vernunft*’ en el sentido de Horkheimer, donde “el pensamiento mismo ha sido reducido al nivel de los procesos industriales, sujetos a un horario estricto – dicho brevemente: hecho parte y parcela de la producción” (1992: 21).

asociado, aunque indirectamente, con el profesor napolitano de retórica y derecho. En efecto, en *Principi di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni* (1725, primera edición), Giambattista Vico (1668-1744) ofrece un barrunto de lo que, promediando la mitad del siglo XIX en Alemania, se habrá de distinguir en el pensamiento europeo como parcelas autónomas del saber humano: las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*) a la par de las del espíritu (*Geisteswissenschaften*). Para Vico, en concordancia con su muy conocida distinción, la historia humana ha de entenderse en contraposición con la natural a causa de que el ser humano hace su propia historia, mientras que la naturaleza en absoluto se deja concebir como producción humana. De ello es resultante que el estudio de la historia, que involucra tanto las acciones como las voliciones humanas, deba diferenciarse metodológicamente del estudio de la naturaleza que, a contrapelo, se concentra en el establecimiento de reglas generales a partir de principios abstractos, esto es, a partir de principios abstraídos de la temporalidad, a saber, de meros ‘datos experimentables’ ordenados según la regularidad nómica. El estudio de la naturaleza busca las fijezas que pueden establecerse a partir de esos datos, lo que por inalterable puede prestarse para el establecimiento de una legalidad. Para Vico, la inteligibilidad es, entonces, propiamente histórica. El ser humano conoce lo que ya ha hecho y se entiende lo hecho mediante la investigación del proceso de esa producción.⁸ Meinecke incluso habla de Vico como de quien crea “con su *Scienza nuova* (en sus tres ediciones de 1725, 1730 y 1744) un ‘nuevo órgano’ del pensar histórico” (1943: 12). El historicismo de Vico significa que “la naturaleza de las cosas no es otra cosa que su nacimiento en determinado tiempo y bajo determinadas circunstancias” (Meinecke, 1943: 62).⁹ Lo que a partir de ahora requiere dilucidación es ese tejido en que se fragua la producción humana: la historia.

⁸ Esta idea levemente recuerda el principio hermenéutico enunciado por Schleiermacher de que “todo acto de comprender es la inversión del acto de hablar, en tanto debe llegar a la conciencia que pensamiento subyace a lo que se dice” (1977: 218). Esto, en efecto, invita a la reconstrucción de lo dicho de la misma forma que el principio de Vico pretende reconstruir el proceso de producción. Al respecto, cf. el artículo de Gadamer: ‘Vom Zirkel des Verstehens’ (1959), *GW* 2: 57-65/63-70. Se trata de una muestra de la correspondencia que, desde el principio, conlleva la hermenéutica al lado del problema de la historia.

⁹ A pesar de la importancia innegable que le adscribe a Vico, Meinecke se apura a sentenciarlo como con quien “nos encontramos con una ruptura en la que no sólo no se divorcian el pensador y

Es propio del Historicismo que exija, por tanto, que la historia se conciba a partir de la particularidad (*Eigentümlichkeit*) que no se deja simplemente subsumir bajo la universalidad de una ley natural o de una ley de la evolución y del desarrollo, o incluso de una ley metafísica, como la que se halla, pretendidamente, en la universalidad del concepto concebida a partir de una ‘historia de la racionalidad humana’ *hegeliano sensu*, es decir, de una *Phänomenologie des Geistes*. Para el Historicismo, cada época, cada pueblo, cada civilización han de ser estimados en su particularidad irreductible y el hacer caso de la jerarquización de las épocas, de los pueblos y de las civilizaciones es una imposición metafísica, es decir, no se deja extraer de los propios datos que la investigación histórica debe más bien aportar. De ahí el rechazo historicista de una frase como la que Hegel esgrimía en sus *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, según la cual “la tarea del profesor de historia de la filosofía es la de informar esta idea e interpretar los fenómenos a la luz de la idea. Un observador ha de traer consigo el concepto de la cosa desde el comienzo si ha de discernirlo en su apariencia e interpretar el sujeto verdaderamente” (1994: 28). Contrariamente, “la médula del Historicismo radica en la sustitución de una consideración generalizadora de las fuerzas humanas históricas por una consideración individualizadora. Esto no quiere decir que el Historicismo excluya en general la busca de regularidades y tipos universales de la vida humana. Necesita emplearlas y fundirlas con su sentido por lo individual” (Meinecke, 1943: 12). Pero, entonces, la universalidad del concepto que Hegel ve como imperiosa necesidad y, de tal guisa, como la tarea por antonomasia del profesor de historia de la filosofía, es negada frontalmente en la tendencia individualizadora del Historicismo. El Historicismo opugna el idealismo porque todos los sistemas idealistas proponían un punto de vista de la experiencia humana unificado y metafísicamente fundado. La nueva investigación histórica es ‘escéptica’ respecto de la metafísica y desconfía consecuentemente de cualquier fundamento que se anteponga a la propia investigación. En el Historicismo asistimos a una virulenta despedida de las convicciones del profesor absoluto de que “debemos buscar en la historia un fin universal, el fin último del mundo, no un fin particular y finito, y sí sólo el

el creyente, sino donde los residuos del pensamiento estático iusnaturalista sobreviven influyendo en sus nuevos pensamientos dinámicos sobre la evolución” (1943: 64).

fin absoluto” (2004: 44) y sobre todo del supuesto de que “en los acontecimientos de los pueblos domina un fin último, que en la historia universal hay una razón – no la razón de un sujeto particular, sino la razón divina y absoluta” (2004: *idem*).

Un Dilthey podrá bien reconocer que “el desarrollo de la filosofía trascendental en Alemania no sólo es contemporáneo sino que se halla en conexión íntima con el desarrollo de la conciencia histórica” (OD VIII: 9), pero él, que ha llegado a la Universidad de Berlín en 1850, a saber, en medio de su apogeo historicista, sabe que los espejismos metafísicos, “esos brillantes palacios mágicos de la imaginación científica, no pueden ya ilusionar la mirada alerta después que se ha conocido la relatividad de su contenido de verdad” (OD I: 340). Para Dilthey y su generación, la metafísica, “esa cosa que pasó para no volver” (OD I: *idem*), ha sido pulverizada por el siguiente hecho que ya se anuncia en la introducción de su *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883): “La última palabra de la visión histórica del mundo es la finitud de toda manifestación histórica, ya sea una religión o un ideal o un sistema filosófico, por lo tanto, la *relatividad* de todo género de concepción humana de la conexión de las cosas; todo fluye en proceso, nada permanece” (OD I: XVII). Todos los sistemas filosóficos son históricamente relativos, incluyendo los de Kant y de Hegel, y a causa de esa relatividad histórica que les es inherente es que no pueden reclamar para sí asentimiento incondicional, tal como si pudiesen afirmar, en medio de su concepción humana de la ‘conexión de las cosas’ (*Sachzusammenhang*), verdades necesarias y absolutas. Ante Hegel, entonces, sólo se pueden esgrimir sospechas: ¿Cuál fin absoluto de la historia? ¿Cuál razón divinizada dominando los tiempos de los seres humanos?

Es por lo antedicho que el célebre escrito de Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774) – que precede por más de una centuria la *Einleitung* diltheyana – no en balde ha sido considerado como una suerte de primer manifiesto del historicismo. Inusitadamente, Herder denuncia en su escrito lo que en su época parecía ser una verdad en cuanto a la historia carente de todo cuestionamiento: que la univertalización de los propios estándares de racionalidad y la asunción del curso de la historia como un todo unificado pueden ser ideas falsas, es decir, presuposiciones no superadas que se anteponian a la investigación teórica de la historia y que, más bien, hablaban a favor de la propia historicidad del historiador. En una palabra: Herder abjura de

la *creencia* – y para él no es más que eso – de que la época actual representa el punto más alto de la formación (*Bildung*) humana. También esa creencia, como todas las demás, puede ser ubicada históricamente; parafraseando a Mandelbaum: la creencia en la actualidad como pináculo del proceso histórico puede comprenderse adecuadamente siempre que se considere esta idea en términos del lugar que ha ocupado y el papel que ha desempeñado dentro de un proceso de desarrollo.¹⁰ Por ello, puede asentirse a las palabras de Barash de que “el manifiesto de Herder ha sido justamente tenido como precursor de la idea historicista del siglo XIX de que el movimiento de la historia encarna estándares culturales divergentes, siendo cada uno válido y comprensible en su propio contexto, y que solamente se lo oscurece cuando se lo somete a un estándar ajeno – tal como las presuposiciones del siglo XVIII acerca de la universalidad de las ideas de la racionalidad” (2003: 5).

En Herder se halla, así, la primera formulación de las convicciones del Historicismo que serán desarrolladas con más profundidad en estudios posteriores. Es, precisamente, a mitad del siglo XIX que estas convicciones historicistas son desarrolladas sistemáticamente. En *Die wissenschaftliche Aufgabe der Gegenwart* (1848) de Christlieb Julius Braniss, aparece ya la distinción excluyente entre el Naturalismo y el Historicismo. Estos ‘-ismos’ se descartarían mutuamente en tanto que el Naturalismo se afana por la comprensión de toda realidad, incluyendo la histórica, bajo los dictámenes de la naturaleza, mientras que, en contrapartida, el Historicismo buscaría la comprensión de toda realidad, incluyendo también la físico-natural, en términos históricos. Se trata de dos perspectivas que, por su visión horizontalizante, no pueden más que suprimirse la una respecto de la otra. Para Braniss, el ser histórico, el ser buscado e indagado por el saber histórico, se diferencia de ese ser estático que busca la ciencia natural. El ser histórico está inmerso en la historia de manera tal que resulta problemático el cabal establecimiento de las regularidades históricas, porque la ‘ley’ del tiempo – si así cupiese decirlo – es el cambio, la mutación incesante. Asimismo, Carl Prantl en su escrito inmediatamente posterior, *Die gegenwärtige*

¹⁰ En caso de que se conciba con radicalidad la relatividad de toda situacionalidad histórica, ello conduce a una consecuencia incómoda que ha constatado Gadamer: “[...] El fenómeno histórico del Historicismo, igual que tuvo su hora, puede un día llegar a desaparecer. Esto vale con toda certeza no porque el Historicismo se ‘contradiría’ a sí mismo en caso contrario, sino por el mero hecho de que se tome a sí mismo en serio” (GW 2: 416/630).

Aufgabe der Philosophie (1852), juzgaba que el ‘Historicismo verdadero’ ha de reconocer la individualidad en su espacio-temporalidad concreta y, a partir de este punto, criticaba duramente el idealismo hegeliano al que acusaba precisamente de no reconocer el peso particularísimo de la existencia.¹¹ La revolución francesa, *exempli gratia*, no habría de ser estimada según los criterios abstractos – por más ‘concretos’ que fueren sus fines ulteriores – de una historia general de la razón, como en Hegel, sino a partir de las circunstancias particulares que la habrían hecho surgir en el panorama europeo de finales del siglo XVIII. No hay ninguna lógica mecánica detrás del acontecer histórico, ningún fin de la marcha de la Idea que haya determinado de antemano la historia europea. Era necesario hurgar en los hallazgos y en las fuentes, había que reconstruir las épocas a partir de la evidencia. Y no existe la evidencia de que el decurso histórico se dirija a una meta que ya estaba anunciada desde su génesis. Al contrario, de lo que puede echarse mano es de circunstancias históricas particulares en ausencia de las cuales no habría acontecido lo ya acaecido. La historia pudo bien haber sido otra. La eliminación de lo contingente (*pace* Hegel) es el fisco de toda investigación histórica propiamente concreta.

Habría que recordar que poco menos de un siglo antes de que apareciesen estos textos programáticos gratos a Braniss y a Prantl – en efecto, se trata de escritos en los que ya se halla una filosofía de la historia bien desarrollada – ya habían impulsos claros de esta actitud historicista de juzgar lo que se estudia en sus ‘propios términos’ y bajo sus ‘propias condiciones históricas’ en la celeberrima *Geschichte der Kunst des Alterthums* (1764) de Johann Joachim Winkelmann y en *Osnabrückische Geschichte* (1768) de Justus Möser. En opinión de Iggers, “Möser buscaba estudiar las libertades o privilegios de los patricios de Osnabrück tal como se interconectaban con la historia peculiar de Osnabrück” al tiempo que Winkelmann “reconocía que el arte de los griegos era inimitable porque se encontraba mezclado con una cultura total que ocupaba un punto único en la historia que era capaz de recrearlo” (1973-1974: 459).

¹¹ En concordancia con un reputado principio de investigación histórica grato a Hegel, “[l]a consideración filosófica no tiene otro designio que eliminar lo contingente” (2004: 43-44).

Pero es sobre todo en la obra de Leopold von Ranke (1795-1886)¹² y de Johann Gustav Droysen (1808-1884) en que se manifiesta más notablemente la postura del Historicismo, que sólo llegará a sus consecuencias más aporéticas – a su propio callejón sin salida – en la obra de Dilthey.

Ranke, autor de numerosas obras sobre historia europea (como sus historias de Alemania, Inglaterra y Francia, tanto como acerca de los pueblos romanos y germanos y hasta de los Papas eclesiales), ha sido considerado, por razones más que comprensibles, el fundador de la ‘historia científica’. Si bien hay una clara opugnación de Ranke ante el concepto hegeliano de desarrollo (“en cuanto que en el curso de la historia no se da meramente el despliegue de una disposición cuyo germen estaría en ella” Gadamer, GW 1: 218/272), Ranke ha sido expedito en que “la historia no puede tener nunca la unidad de un sistema filosófico; pero tampoco carece de unidad interna” (citado por Gadamer, GW 1: 208/261). Debe hurgarse en la fuerza que permite la cohesión de la interioridad de la historia, y no soslayar el apriorismo idealista que narra la historia a partir de una fenomenología del espíritu europeo que culmina en la libertad – ni tampoco la historia teologizada en la definición hegeliana de la historia universal como “el desarrollo de la naturaleza divina en un elemento particular y determinado” (2004: 56) – es adscribirle al investigador histórico el punto de vista del ojo de Dios.¹³ Empero, como afirma Gadamer, “la fuerza que hace historia no es un momento mecánico” (GW 1: 216/262) y por ende el historiador – siempre que se decante por la investigación y que consecuentemente conciba su objeto de estudio como tarea inacabable – no puede descifrar el *télos* de la historia, ni tampoco concebir sus efectos desde una causa originaria única de la que estos derivarían.

¹² Esto explica también el lugar central que ocupa la discusión con ‘la concepción histórica del mundo de Ranke’ en la obra principal de Gadamer. Al respecto hay que considerar, principalmente, la sección segunda del sexto capítulo, GW 1: 207-206/260-269. También hay un breve tratamiento de Droysen, cf. GW 1: 216-222/270-276.

¹³ La expresión ‘*God’s-Eye View*’ ha sido utilizada por Hilary Putnam en un sentido también relacionado con la metafísica pero diverso: “El sueño de una imagen del universo que es tan completa que de hecho incluye al observador teórico en el acto mismo de imaginar el universo es el sueño de la física que también es una metafísica (o de una física que de una vez por todas hace innecesaria a la metafísica). [...] El sueño de un círculo de la ciencia que se ha expandido hasta que no quede ya nada más fuera de sí y, por tanto, ninguna paradoja que lo toque” (1992: 5). Aplicada la expresión al historiador, que no al físico, implica una visión omniabarcante del curso de la historia.

Habría que reescribir la historia europea sin el consejo de doctrinas cuasi teologales de los fines absolutos de la historia humana.¹⁴

La búsqueda rankiana de la unidad interna de la historia significa que el curso histórico no puede simplemente construirse a partir de fundamentos apriorísticos. Ya en autores como Ranke, pero también en Droysen, el lugar del concepto dieciochesco e ilustrado de ‘ciencia’ (*Wissenschaft*) aplicado a la historia e incluso el más vetusto y teológico de ‘doctrina’ (*Lehre*) queda vacante ante el de ‘investigación’ (*Forschung*). Para Ranke esto implica el mantenerse en el terreno de la experiencia, y tan radical es el afán rankiano por la experiencia y, con ello, su oposición al apriorismo idealista, que ha terminado proponiendo la autocancelación del propio historiador en aras de la objetividad. Meinecke hablaba del “deseo ideal de Ranke de libertarse de su yo para recibir en su nuda plenitud el subyugante poder de los fenómenos históricos...” (1943: 61). Pero aquí esta ‘objetividad’ en absoluto involucra la fría actitud del científico natural que tiene su objeto de investigación pretendidamente ‘dado’ y ante sí.¹⁵ En un giro reminiscente de panteísmo, Ranke concibe la conciencia histórica como *sim-patía*, es decir, como el ineludible involucramiento del historiador en la vida histórica total. Que el investigador histórico se autocancele o se apague a sí mismo implica su propia participación en su objeto de estudio, no su exilio.

La regla romántica de la hermenéutica como ‘círculo de la comprensión’ (*Zirkel des Verstehens*) – ya enunciada como tal por Schleiermacher en la compilación *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das neue Testament* (publicada póstumamente por

¹⁴ La trabazón que establece Hegel entre la razón universal en la historia y la Providencia divina le viene sugerida del supuesto gnoseológico (y teológico) de que Dios es cognoscible: “Como cristianos sabemos lo que es Dios. Dios no es ahora un desconocido. Si afirmamos que Dios es desconocido, no somos ya cristianos. La religión cristiana exige de nosotros que practiquemos la humildad... de conocer a Dios, no por nosotros mismos, sino por el saber y el conocimiento divino” (2004: 55); pero también de una concepción de la revelación de Dios al ser humano: “Los cristianos están, pues, iniciados en los misterios de Dios, y de este modo nos ha sido dada también la clave de la historia universal. En el cristianismo hay un conocimiento determinado de la Providencia y de su plan. En el cristianismo es doctrina capital que la Providencia ha regido y rige el mundo; que cuanto sucede en el mundo está determinado por el gobierno divino y es conforme a éste” (2004: *idem*). Según Hegel, “la filosofía encuentra en la religión cristiana la idea de la razón” (2004: 65).

¹⁵ En esto, es cuestionable la sugerencia de Grondin de que la ‘autoextinción’ o ‘autocancelación’ del investigador histórico en Ranke es una premisa de carácter positivista; aunque, ciertamente, esa sea la manera más cómoda de verlo. Cf. 2003: 110.

su discípulo Lücke en 1838) – significaba comprender el todo a partir de las partes y viceversa. El lenguaje tiene que ver sobre todo con una comunidad de hablantes y por tanto es supraindividual. Pero de ahí se sigue que la investigación tiene por tarea primordial reconstruir el decurso histórico desde el interior y esto no puede implicar el aplastamiento de las partes por un todo omniabarcante. Toda historia es universal (*weltgeschichtlich*) en tanto que a la contemplación de lo particular se le debe sumar el punto de vista de la interrelacionalidad en que las cosas particulares cuelgan unas de otras (*zusammenhang*); pero Ranke en esta convicción bien podría asentir a lo referido por Wilhelm von Humboldt en *Über die Aufgabe des Historikers* (1821) de que cada ser humano es una suerte de idea enraizada en la actualidad (cf. W. von Humboldt, 1992: 116).

Como es sabido, tanto para W. Humboldt como para Ranke las naciones y los estados poseen características de la individualidad, incluso de la personalidad humana. El espíritu de un pueblo, verbigracia, puede ser valiente, emprendedor, disciplinado o bien lo contrario. Se trataba, ulteriormente, de tomarse al pie de la letra la sentencia de Schleiermacher en el primer discurso de *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihrem Verächtern* (1799): “[...] Vosotros mismos sois un compendio de la humanidad, vuestra personalidad abarca en un cierto sentido toda la naturaleza humana, y ésta no es en todas sus manifestaciones otra cosa que vuestro propio yo, multiplicado, más claramente ensalzado e inmortalizado en todas sus mutaciones” (1990: 65). Pero es notable una concordancia del Historicismo con Hegel, aunque se persigan fines contrapuestos, en la idea de que “el espíritu en la historia es un individuo de naturaleza universal, pero a la vez determinada, esto es: un pueblo en general. Y el espíritu de que hemos de ocuparnos es el *espíritu del pueblo*” (Hegel, 2004: 65).

Ciertamente, el apogeo de la biografía es una demostración de la importancia que la visión del Historicismo otorgó a la investigación de la especificidad individual. La idea romántica del espíritu (*Geist*) como ese todo que es anterior a las partes y del que todo lo particular participa – *participación* que, por lo demás, no tiene nada que ver con platonismo – adquiere en Ranke el énfasis panteísta de que el individuo como tal es una expresión de ese espíritu totalizante. Además, en la literatura alemana está el ejemplo del apogeo de la *Bildungsroman* o novela de formación, cuyo paradigma más conspicuo es *Wilhelm Meisters*

Lehrjahre (1795) de Goethe y su desarrollo más maduro puede ser la propia autobiografía goetheana, *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit* (1811-1833).

El vitalismo, la convicción ya expresada por W. von Humboldt de que “la historia tiene que ver con la vida activa” (1992: 106), ejerce el reclamo de desciframiento del misterio para la tradición: la incomunicabilidad del individuo (*individuum est incommunicabile*), a saber, el que sólo se diga de él lo universal o que siempre termine por ser aplastado por la totalidad espiritual. Es digno de sospecha, por tanto, el que se tenga al vitalismo por corriente filosófica irracionalista de moda.¹⁶ Lo antedicho por cuanto, como dice Gadamer, “el concepto de vida constituye también el trasfondo metafísico que sustenta el pensamiento especulativo del idealismo alemán, y que desempeña un papel fundamental tanto en Fichte y en Hegel como en el propio Schleiermacher” (GW 1: 68-69/99).¹⁷ Pero es también ciertísimo que la inquietud del pensamiento alemán por la vitalidad interior, sin la que Kant no habría podido llevar a cabo su *korpernikanische Wende*, está prefigurada en los místicos alemanes: “El conocimiento es un autodespliegue del alma dentro de sí misma y saliendo de sí misma”. “Sólo se puede saber y comprender lo que se lleva en sí”. “Todo conocimiento es por este camino transmutación esencial en lo conocido”. “[...] El juicio no fluye del contrapolo a los ojos, sino que de los ojos fluye al contrapolo”. “Y sólo la reflexión sobre nuestra alma nos introduce también realmente en la esencia de las cosas mismas”. Todas las sentencias anteriormente referidas (citadas por Heimsoeth, 1966: 63-37) provienen de Valentin Weigel (1533-1588) y de Jacob Böhme (1575-1624) y ya son herencia de la mística de Meister Eckhart (1260-1327 aproximadamente). Se trata, claramente, del trasfondo especulativo del que emerge el alemán como lengua filosófica.

Ahora bien, en esta misma línea que busca la interioridad de la historia, el filólogo Droysen, en su *Grundriss der Historik* (1868), propone la investigación no tanto de individuos sino del movimiento de los poderes morales en que se encuentran dichos individuos.¹⁸ El historiador está condenado a la investigación y ha de recrear la vida interior

¹⁶ Para Lukács, “la filosofía de la vida es, naturalmente, un producto del período imperialista [en Alemania]” (1959: 324-325).

¹⁷ Para Hegel, por ejemplo, “el espíritu del pueblo es un individuo natural; como tal florece, madura, decae y muere” (2004: 71).

¹⁸ Al respecto cf. Gadamer, GW 1: 217/271 y también Grondin, 1999: 122-128 y 2003: 104-109.

a partir de sus hallazgos en los testimonios históricos. El investigador de la historia sabe que trata con testimonios conservados que ya involucran una cierta comprensión y por esto el pasado ha de reconstruirse, pues en absoluto está simplemente dado. Empero, la ganancia que de ello se obtiene no es, en opinión de Droysen, una imagen de lo acontecido en sí mismo, sino nuestra concepción y elaboración espiritual de ello” (citado por Grondin, 1999: 125). Lo que se busca es la expresión de esa vida histórica que subyace a los testimonios bajo estudio. La idea de la recreación de la historia surgía de las carencias, de las lagunas, de lo que el historiador habría de adivinar. Así en W. von Humboldt, “lo que ha tenido lugar... es sólo parcialmente visible en el mundo de los sentidos; lo restante ha de ser agregado por medio del sentimiento, la deducción y la conjetura” (1992: 105). Por eso el historiador no es un mero recolector de datos ni un simple constataador de fuentes documentales. Su arte está en la reconstrucción de lo invisible y en esto se asemeja al poeta, con la salvedad humboldtiana de que el historiador imagina el mundo a partir de la experiencia y “no en la exploración del mundo”, como el poeta (1992: 106).

Ha de notarse que, hasta este punto, el Historicismo en su marcha hacia la clarificación de la historia se ha visto conducido hacia callejones sin salida y encrucijadas irresolubles. A pesar de su búsqueda de la interioridad vital de la historia y de su reconocimiento de la particularidad innegociable de todo hecho histórico, seguía primando el principio idealista, aunque en primer término romántico, del Espíritu como el todo abaricante a partir del cual todo lo demás habría de ser considerado. También subyacía veladamente una suerte de estetización de la historia – cuyo coto de su génesis ha trazado Gadamer hasta lo que él mismo ha llamado la nefasta subjetivación de la estética por parte de Kant en su *Kritik der Urteilskraft* (1790)¹⁹ – que daba pie para que los fenómenos históricos fuesen caracterizados como *expresión* de una época. Por último, la filologización de la historia había resultado en que los desciframientos del investigador histórico fuesen propincuos a concebir la historia como un texto lleno de sentido que debía ser leído y cuya lectura, por más interminable que fuera, iría acompañada del esclarecimiento progresivo por parte de los aportes de las herramientas de las ciencias históricas. Mediante el concepto

¹⁹ Al respecto, cf. el segundo capítulo de GW 1: 48ss/75 ss y en cuanto a la estética kantiana cf. Gasché, 2000: 211 ss.

de *expresión*, Droysen podía subsumir la historiografía a la hermenéutica y al problema de la comprensión. Pero, ¿no se esconde en la comparación de la historia con un libro una idea metafísica? ¿No tienen los libros una primera y una última palabra... una primera y también una cuartilla postrera? ¿Qué ojos podrán describir las palabras de semejante historia? ¿Cómo se lee el gran texto de la historia universal? ¿Es nuestra postura ante la historia la de quien lee cómodamente un libro de cuya trama no forma parte, cuyo acontecer no le atañe ni le toca?

En concordancia con el juicio gadameriano, la historiografía enteramente determinada por categorías estético-hermenéuticas en Droysen pretende “reconstruir desde los fragmentos de la tradición el gran texto de la historia” (GW 1: 222/276).²⁰ Y con ello, por supuesto, lo notable es que no queda muy clara la pretendida superación hegeliana que los historicistas se habían propuesto como meta de sus invectivas antimetafísicas.²¹ Hegel ya sabía que “el historiógrafo corriente, medio, que cree y pretende conducirse receptivamente, entregándose a los meros datos, no es en realidad pasivo en su pensar. Trae consigo sus categorías y ve a través de ellas lo existente” (2004: 45).

Si de invectivas contra el apriorismo se trata, Hegel opondrá que el apriorismo es en cualquier caso inevitable. Se trata, nada más, de que el concepto se revele como el apriorismo verdadero, como el fin absoluto de la historia. Se trata de conocer bien cuál es el prejuicio que nos motiva, y en esto no puede acusarse a Hegel de inconsecuente.

2. Crítica Epistemológica del Historicismo: Dilthey y el Neokantismo

Entretanto, Dilthey llega al escenario filosófico con la consigna de salvar las debilidades metodológicas del Historicismo. La senda del pensamiento de Dilthey – quien había sido

²⁰ La asidua metáfora del libro en el pensamiento europeo (del libro de la naturaleza, del libro como mundo y el mundo como libro, del libro del cielo, del libro de la historia y del tan actual código genético y sus lectores, etc.) ha sido magistralmente tratada por Blumenberg en *Die Lesbarkeit der Welt* (1981). Cf. La versión castellana, 2000.

²¹ “[...] La filosofía hegeliana de la historia universal, contra lo que protesta la escuela histórica, comprendió el significado de la historia para el ser del espíritu y para el conocimiento de la verdad con una profundidad incomparablemente mayor que aquellos grandes historiadores que no quieren reconocer su dependencia respecto de él [i.e., de Hegel]” (Gadamer, GW 1: 202/254).

estudiante de Boeckh, Ranke y Trendelenburg en Berlín – lo ha conducido a proponerse como tarea el resolver lo que, en su *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie* (de publicación póstuma, 1931), se había denominado ‘la antinomia entre la pretensión de validez de toda concepción científica de la vida y del mundo y la conciencia histórica’, a saber, el punto ciego del derrotero de pensamiento que heredó de sus mismos maestros. Ya Dilthey no podía conformarse con la seguridad que sus maestros encontraban en esa suerte de providencia suprahistórica: en la fundamentación última (*Letztbegründung*) que tenía sentido en la idea de una historia universal (*Weltgeschichte*) y, mucho menos aún, en esa Divinidad que Ranke concebía “como dominando a toda la humanidad histórica en su conjunto y considerándola toda igual de valiosa...” (citado por Gadamer, GW 1: 214/267). Dilthey no podía tampoco sucumbir al famoso parágrafo 86 de *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780) de Lessing, en que la historia de la razón se cifraba en el vaticinio de un cierre feliz y teológico: “Llegará ese tiempo de cierto, el tiempo de *un nuevo evangelio eterno*, que se nos promete a nosotros en los libros elementales del Nuevo Testamento” (1990: 645). La conciencia histórica de la relatividad de todas las concepciones quiebra con todo progreso unilateral hacia la resolución feliz de la razón en la historia. Si habrá un ‘final feliz’, eso es algo que, en todo caso, debe construirse.

El Historicismo, llamado comprensiblemente ‘relativismo’, se oponía al idealismo por razones objetivas, o más bien, por un pulso respecto de lo que debía concebirse como ‘objeto’ del saber histórico. Para los historicistas, el idealismo distorsionaba todo objeto de investigación histórica por no percatarse de su propia situacionalidad histórica y por desconocer consecuentemente el carácter relativo de su objeto y la historicidad de sus propios intereses investigativos (como en Kant), o bien porque aún cayendo en la cuenta de la situacionalidad histórica de todo sistema, el propio era concebido como la conclusión mirífica del decurso del progreso necesario de la razón (como en Hegel). Para Dilthey, se trata de traer a la vida al sujeto del idealismo, cuya imagen chata de conocimiento no se deja desembarazar de la abstracción epistemológica cara a las ciencias naturales, puesto que, según sostiene en el prólogo de su *Einleitung*, “por las venas del sujeto concedor

construido por Locke, Hume y Kant no circula sangre verdadera sino la delgada savia de la razón como mera actividad intelectual” (Dilthey, OD I: 6).

En clara alusión a la célebre frase de Schiller según la cual “la historia universal es el juicio final” (*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*)²² – sentencia “ya utilizada por Hegel, pero originada en la visión profética del Antiguo Testamento” (Löwith, 1968: 26) –, Dilthey interpreta que este tribunal de justicia de la historia determina “que cada sistema metafísico es relativo y pasajero. Pero, ¿se sigue de aquí un vacío escepticismo? ¿Tendrá el género humano que oscilar incesantemente entre la fe en el sistema y la duda?” (OD VIII: 11). Este es, por ende, el dilema: Si el relativismo – por lo demás, manifiesto – que había sido descubierto por la investigación histórica se absolutizaba, junto a ello periclitaba la misma objetividad de todo conocimiento. Pero Dilthey no se deja amedrentar por la ‘amenaza del relativismo’ puesto que halla en los aportes del Historicismo una oportunidad, un paso hacia adelante del saber, más que la nefanda caída en el irracionalismo irredento y en el imperio de la nada del nihilismo. El relativismo histórico ha de ser abrazado positivamente porque, aunque ha desembocado en una visión relativista de todos los valores, ha coadyuvado a la caída de las abstracciones, de los supuestos fijistas iusnaturalistas, teológicos y teleológicos, de los que parasitariamente la filosofía de la historia no había podido deshacerse. Por decirlo en términos algo provocativos, *el relativismo histórico es una ‘verdad’ de la historia* (en el sentido subjetivo del genitivo), y la invectiva lógica comúnmente esgrimida de que en esa frase se encuentra escondida una contradicción dado que exige para sí asentimiento incondicional hacia la verdad del relativismo – lo que sería óbice directamente en cuanto a su contenido de verdad, en tanto que la verdad de que ‘todo es relativo’ sería la única verdad no relativa, etc. –, no tiene sentido, puesto que la lógica también es histórica, lo mismo que el historicismo. La objeción lógica fracasa, por tanto, si se la tiene por trascendente respecto de la misma historia.

²² Célebre apotegma planteado por Schiller en su lección inaugural como profesor de la Universidad de Jena, *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* (1789), en el contexto de las discusiones producidas por la intelectualidad alemana de la época en torno a la voz inglesa *world history*, traducida y elaborada desde 1744 por Sigmund Baumgarten como *Weltgeschichte*.

Según Dilthey, la oportunidad que se encuentra en el reconocimiento de todo relativismo de la historia permite volver a plantear la teoría del conocimiento (*Theorie der Erkenntnis*) pero, sobre todo, la necesidad de fundar unas ciencias del espíritu que den cuenta cabal de la vida histórica del ser humano. El que la teoría del conocimiento *à la* Kant, en su deshistorización, o bien *à la* Hegel, en su suprahistorización, no puedan reconocer en el relativismo más que un chantaje de la razón, es más que una demostración fehaciente de su carácter imperfecto y de la defectuosa idea de ‘razón’ que es subyacente al idealismo en general.²³ Para Dilthey, “si las opiniones sobre la vida y el mundo peregrinan y cambian, la autognosis histórica, que ya lleva en sí la filosofía, tendrá que buscar en la vida humana, y en sus nexos con lo que le resiste y con lo que ella actúa, el fundamento firme de toda historicidad, de la pugna de las concepciones del mundo. *La filosofía tiene que convertirse, como hecho histórico humano, en objeto de sí misma*” (OD VIII: 12). ¿Cuál es la causa de este relativismo al que condena la historia? Dilthey sostiene que los cuestionamientos históricos han de ser desentrañados desde la vida misma y no hay que temerles ni obviarlos. Aquí no hay lugar para hacer aspavientos por ninguna crisis del irracionalismo.

El Historicismo resulta vacío a la postre porque no ha podido fundamentar los cimientos del conocimiento de la historia, a saber, en tanto no ha podido determinar a cabalidad la significación de la vida histórica. Solamente así es comprensible la aserción diltheyana: “[...] El impulso dominante de mi pensamiento... pretende comprender la vida por sí misma” (OD I: XVII). Toda empresa del pensamiento de Dilthey será la de reivindicar para las ciencias del espíritu un método, que cifra como ‘psicología’, que le

²³ Lukács, en la introducción de *su* historia del irracionalismo que comienza en Schelling y culmina en Hitler, considera que lo que prima ulteriormente en el respecto determinativo de lo que se denomine ‘irracionalismo’ atañe especialmente a la actitud que se tenga ante la ‘razón’: “[L]a actitud favorable o contraria a la razón decide al mismo tiempo en cuanto a la esencia de una filosofía como tal filosofía en cuanto a la misión que está llamada a cumplir en el desarrollo social” (1959: 5). Lukács no se molesta en explicar qué ha de ser entendido por ‘razón’, aunque el irracionalismo parece estar relacionado con la desconfianza en la dialéctica hegeliana *purificada* por Marx. Lukács historiza el irracionalismo como producto de una crisis pero no hace lo mismo con su propia conceptualidad. Asume términos como ‘razón’, ‘causa’, ‘efecto’, ‘verdad’, ‘ley’, pero no le interesa dar cuenta histórica de ellos. En este sentido, no aplica para sí mismo el juicio que lanza contra los filósofos que demoniza.

abra el camino de su objeto pero que no puede simplemente calcarse de las ciencias naturales: “[...] La psicología no es ninguna ciencia explicativa. Por eso el método no es el mismo que en la ciencia matemática natural. No puede explicar... El método ha de ser, por tanto, únicamente: buscar las conexiones... completarlas mediante la interpretación” (Dilthey, OD VIII: 22).

Es harto notable, además, que en el proyecto de Dilthey de fundamentar unas ciencias del espíritu yace la pretensión de emular a Kant. En *Kritik der reinen Vernunft* (A 1781, B 1787), habíamos asistido a la deflación de las pretensiones metafísicas de llegar allende la experiencia mediante una teoría apriórica que daba razón del conocimiento humano, bajo el gran impacto de la física newtoniana, a partir de la dilucidación de los juicios sintéticos a priori y que, con ello, daba una estocada final a la metafísica mediante el entronamiento del sujeto como determinante de toda objetividad. El mensaje de Kant en su *Kritik*, aún con sus deslices con la misteriosa *Ding an sich*, es básicamente este: todo conocimiento es humano, y en cuanto tal, finito. Dilthey, quien nunca se atrevió a intitular ninguna obra suya bajo el marbete de una ‘crítica de la razón histórica’ (*Kritik der historischen Vernunft*), pretendía, no obstante, una labor de fundamentación y crítica semejante a la kantiana.²⁴

En adición, Dilthey, al igual que Kant, se considera a sí mismo un crítico de la metafísica,²⁵ esto es, de la suposición de que “todo nuestro conocimiento se rige por los objetos” (Kant, KrV: B XVI). En el contexto antinómico en el que Dilthey se ha situado, cuya aporía más acuciante radica en la comprensión de la finitud histórica del ser humano en conjunción con la pretensión epistemológica de la objetividad, la metafísica fracasa por su desconocimiento de la interioridad. En la misma línea del criticismo kantiano y del ‘giro copernicano’, Dilthey enmarca su propio proyecto de fundamentación histórico espiritual

²⁴ De su propia pluma, Dilthey se ha descrito a sí mismo en su camino intelectual de la siguiente manera: “Llegó de los estudios históricos a la filosofía y en su *Introducción a las Ciencias del Espíritu* (Vol. I) se propuso como tarea hacer valer la independencia de las ciencias del espíritu, dentro de la formación del pensamiento filosófico, frente al predominio de las ciencias de la naturaleza y, al mismo tiempo, poner de relieve el alcance que para la filosofía podían tener los conocimientos contenidos en aquéllas” (OD I: XV).

²⁵ En una carta al Conde de Yorck, Dilthey se llama a sí mismo ‘antimetafísico’ (*Antimetaphysiker*). *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897*. Aquí se toma la alusión referida por Vedder, 2000: 59.

en ese movimiento que trueca la posición del sujeto, para ver si, como Copérnico, “no obtendría mejores resultados haciendo girar al espectador y dejando las estrellas en reposo” (Kant, KrV: B XVII). Empero, Dilthey no busca un espectador de las estrellas. Lo que lo afana es un sujeto histórico *vivo* y, en términos generales, la misma vida histórica. Dilthey no busca ninguna subjetividad pura del conocimiento.

Nuestro pensador evoca con asiduidad que la vida es el límite de todo pensamiento. No podemos conformarnos con una teoría del conocimiento que haga abstracción de la vida. Una teoría del conocimiento calculadora, matematizante y dirigida a meros fines, sin *carne ni hueso* históricos, puede prestar buenos servicios a las ciencias naturales; pero no es apta para la historia porque “el pensamiento no puede ir más allá de la vida misma. Considerar la vida como apariencia es una *contradictio in adjecto*: porque en el curso de la vida, en el crecimiento desde el pasado y en la proyección hacia el futuro, radican realidades que constituyen el nexo efectivo y el valor de nuestra vida. Si tras la vida... hubiera algo atemporal, entonces constituiría un ‘antecedente’ de la vida, sería como la condición del curso de la vida en toda su conexión, aquello precisamente que no vivimos y, por tanto, un reino de sombras” (Dilthey, OD I: XIX).

No puede pensarse el sujeto histórico en parangón con el sujeto de la teoría del conocimiento: con ese sujeto abstracto, inhabitante de este mundo humano, sólo habitante, así lo parece, de un mundo de las ideas sin tiempo, sin ruido, sordo como la eternidad, sin que importe si es receptor de la objetividad o la constituye categorialmente, y sin que siquiera interesen los malabarismos dialécticos que puedan imaginarse entre los extremos del binarismo – cada uno interno y externo respectivamente – entre el sujeto y el objeto. Pero Dilthey, en una actitud que es evocativa de una *fenomenología antes de la fenomenología* – o bien, de una *prefenomenología*, puesto que el no poder salir del círculo mágico del sujeto y el objeto es un signo de que aún no se avanza en dirección fenomenológica – tampoco hace caso omiso de la abstracción teórica, ni la desdeña como una postura falsa. Ese momento deshistorizante de la teoría del conocimiento que hay en el método es necesario para el avance de la ciencia. Al físico no le interesa la historia de la física. Si el físico se deja enredar con problemas históricos, deja de ser físico, a no ser que sea su actitud problematizadora una afición o un mero afán erudito. Los estudiantes de

física de las universidades actuales no principian a formarse en su disciplina con la *Física* aristotélica. Según la idea ilustrada progresista del conocimiento y de la postura filosófica moderna – idea imperante aún hoy en día en las sociedades occidentales con el rigor del sentido común más asentado e incuestionable –, un libro de física antiguo contiene ‘errores’ que ya han sido superados y lo que importa es tomar el conocimiento desde su estado más actual, desde su exactitud más afinada. La deshistorización es una necesidad del proceder de las ciencias naturales y poco atañe si la conciencia histórica del Historicismo ha reivindicado la dignidad de todas las posturas ante la realidad, su derecho a existir y su legitimidad en tanto experiencia humana. A las ciencias naturales les es esencial olvidar su propia historia.

La deshistorización, no obstante, no es tolerable cuando se trata de pensar el ser humano porque la historia, en tanto historia humana, es *vida*. Kant tiene razón al hacer valer la superioridad del sujeto en el reino de sombras de la metafísica y el proyecto de Dilthey es igualmente evocativo de la validación de la interioridad frente al dominio externo de los objetos, es decir, tanto la *crítica* kantiana como la diltheyana se pretenden antimetafísicas. Pero Dilthey experimenta su propia caída de la cama y su propio despertar del ‘sueño dogmático’ como una necesidad de plantear unas ciencias del espíritu que historicen lo que es deshistorizado por las ciencias naturales. Investigar la vida histórica del ser humano requerirá la olímpica tarea de concebir un sujeto *vivo* y eventualmente, como resultado consecuente, las mismas abstracciones de las ciencias naturales podrán pensarse como fenómenos emergentes de la misma vida: “Este mundo inteligible de los átomos, del éter, de las vibraciones, no es más que una deliberada y altamente artificiosa abstracción de lo dado en la vivencia y en la experiencia” (Dilthey, OD I: 350). Palabras como estas son, a no dudarlo, anticipaciones fenomenológicas por parte de Dilthey. La fundación kantiana de la teoría del conocimiento había apuntado en la dirección correcta al poner en su lugar a los objetos bajo el dominio del sujeto y Dilthey, en la disyuntiva de los extremos, quería penetrar profundamente en la interioridad, en la vida. El sujeto que buscaba habría de ser recuperado del reino de sombras de la abstracción epistemológica.

Ahora bien, tarea semejante, es decir, crítica y con pretensiones resolutivas de los problemas causados por la conciencia histórica, se habían propuesto también los filósofos

decimonónicos que se habían agrupado bajo el lema de volver a Kant.²⁶ El término ‘Neokantismo’ (*Neukantianismus*) plantea las mismas dificultades que el de señalar a una amalgama de pensadores diferentes bajo el rótulo de ‘Historicismo’; ciertamente hay algo de ciego y de metafísico en el catalogar a los filósofos en escuelas, corrientes y movimientos. Pero lo que sobre todo debe contar es la intención común de los neokantianos, quienes sí se agrupaban en escuelas bajo una dirección investigativa programática, de rescatar a Kant del olvido al que había sido sometida su obra después del apogeo del idealismo en los primeros treinta años del siglo XIX. Las palabras de Kant contra la metafísica y su asiduo llamado a no sobrepasar la experiencia resonaban como ecos de confianza ante los abusos especulativos del idealismo.

Lukács, con el propósito de que todo calce muy bien en su historia del irracionalismo, quiere dar la impresión de que el viraje hacia Kant de estos pensadores “lleva ya implícita la interpretación irracionalista de este filósofo” (1959: 16). Habida cuenta de que para el marxista húngaro la disolución del hegelianismo es una consecuencia histórica de la revolución de 1848, fecha que marca el nacimiento del irracionalismo, el Neokantismo al que se hace referencia aquí es siempre el originado a partir de 1860 con figuras como O. Liebmann, J. B. Meyer, H. Helmholtz, E. Zeller, F. A. Lange y K. Fischer, pero asentado ya sistemáticamente en las obras de los neokantianos de los años 70, en la Escuela de Marburgo (Cohen, Natorp, Cassirer y Hartmann) y en la Escuela de Baden (Windelband, Rickert, Lask y Baum): a saber, el Neokantismo, este último ya ‘escolarizado’, más contemporáneo de Dilthey y de la filosofía de la vida. Pero estas opiniones son inexactas si se toma en cuenta que un año después de la muerte de Hegel, Friedrich Eduard Beneke, en *Kant und die philosophischen Aufgaben unserer Zeit* (1832), proponía la necesidad de reflexionar sobre la obra del filósofo de Königsberg y de rescatar su puesto en el pensamiento que le era coetáneo. A esto ha de añadirse que un año antes de la revolución, Christian Herrmann Weisse dio una conferencia intitulada con la pregunta: *In welchem Sinne die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientieren hat?*

²⁶ “Los comienzos del Neokantismo han sido identificados con *Kant und die Epigonen* (1865) de Otto Liebmann en que la frase ‘por tanto, debemos volver a Kant’ ocurre repetidamente” (Crowell, 2001: 25). La famosa sentencia de Liebmann reza: *Auf Kant muß zurückgegangen werden.*

(1847), es decir, *¿en qué sentido debe la filosofía orientarse hoy otra vez hacia Kant?* Es mejor, por ende, asentir al parecer de Crowell de que “la noción de que el Neokantismo surgió del colapso del idealismo alemán ha de ser atemperada con el reconocimiento de que el Kant a quien estos autores ‘volvían’ debía mucho al ‘idealismo tardío’ (I. H. Fichte, C. H. Weisse, H. Lotze) de los años 1830s y 1840s que aún no habían sucumbido al divorcio entre la filosofía científica (i.e., académica) y la *Weltanschauung*» (2001: 25).

El Neokantismo contemporáneo de Dilthey, que es el que más interesa, es un “movimiento con profundas raíces en el siglo XIX [que] dominó la filosofía académica alemana entre 1890 y 1920” (Crowell, 2001: 23). En la Escuela de Marburgo (*Marburger Schule*), el antecedente de la teoría lógica de Lotze como ‘validez’ (*Geltung*) había influido en que en la recepción de Kant se operase una reducción de la primera crítica a una lógica de la validez. Así, por ejemplo, Heidegger en su tesis doctoral, *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (1914), llamaba la atención de que Cohen, Windelband y Rickert sostenían que la crítica Kantiana “no inquiría sobre el origen psicológico del conocimiento sino sobre el valor lógico de su validez” (GA 1: 19).

En términos epistemológicos, el conocimiento era identificado con la forma lógica. De tal forma Cohen, en su *Kants Theorie der Erfahrung* (1871), elaboró el punto de vista tan típico de la Escuela de Marburgo de concebir la *Crítica* kantiana como ‘teoría de la ciencia’ (*Wissenschaftstheorie*). Esta identificación tiene aún la consecuencia más abarcadora para la filosofía en general de pensar su tarea como la de reflexionar sobre los principios que gobiernan las ciencias particulares (un ideal que, con todo, compartirá el Neokantismo con el positivismo del siglo XX y con todo científicismo contemporáneo). La lógica trascendental tiene la insigne misión de brindar unidad y de concebir en su lógica sistemática las categorías por medio de las que las ciencias particulares comprenden la realidad. El pensamiento ha de apearse estrictamente al ‘facto de la ciencia’ puesto que no es posible simplemente remitirse – esto dicho contra Hegel – a la vacía especulación metafísica que buscaba el fin absoluto de la historia.

Por su parte, la Escuela de Baden (*Badische Schule*, también denominada *Südwestdeutsche Schule* o Escuela Alemana del Suroeste) veía como su tarea la aplicación de la problemática de la validez a una filosofía general de la cultura. En parte en cuanto

crítica de la Escuela de Marburgo, la separación que había ejercido Windelband de las ciencias en ‘nomotéticas’ (*nomothetisch*) e ‘idiográficas’ (*idiographisch*) influyó en las opiniones de Rickert en *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1862, 1902) en que se retomaba el presupuesto historicista de que la homogenización generalizadora que buscan las ciencias naturales encuentra “un límite insuperable en el ‘continuum heterogéneo’, en el material ulteriormente ‘irracional’ de la realidad” (Crowell, 2001: 27). Las ciencias naturales son ‘nomotéticas’ en el sentido de Windelband porque tienen su razón de existir en cuanto buscan leyes y regularidades pasibles de medición y repetición experimental. Las ciencias del espíritu tienen ‘otra lógica’; son ‘idiográficas’, por cuanto se proponen la descripción de acontecimientos particulares e irrepitibles como los históricos.

Se plantea, entonces, la necesidad de una nueva lógica, de una lógica de la historia. Como en Dilthey, quien acoge los impulsos que le vienen del Historicismo, también el Neokantismo de Baden potencia la necesidad de que las ciencias del espíritu tengan su propio lugar frente a las ciencias naturales. De forma semejante al Neokantismo de Marburgo, Dilthey no se conforma con un sujeto kantiano simplemente dado, incuestionado, cuya aceptación no requiriese la menor revisión o profundización. Hay que penetrar e investigar en la dirección abierta por Kant. Windelband coincide también con los neokantianos de Marburgo y con Dilthey en que la vuelta a Kant no significa una mera construcción sistemática a partir de una dogmática fraguada en conventículos kantianos. ‘No deberíamos querer ser kantianos’ (*wir dürfen nicht Kantianer sein wollen*), afirma Windelband al comienzo de sus lecciones intituladas *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts* (1909), toda vez que ello signifique interpretar el presente a partir del pasado y siempre que la filosofía se deje de hacer nuevas preguntas y se cristalice en una dogmática inerte: “No podemos tomar lo viejo como inmutable [*unverändert*] puesto que nosotros mismos ya nos hemos convertido en otros [*wir selbst sind andere geworden*]” (Windelband, 1909: 3).

Pero cabe la pregunta acerca de la rotundidad de los resultados del Historicismo redireccionado por Dilthey y el Neokantismo. Se puede mencionar sucintamente algunas

objeciones que, sin embargo, no son concebibles en todo su alcance sin los aportes de la destrucción (*Destruktion*) ontológica de la tradición de Heidegger.

La crítica tiene una forma sutil de actuar puesto que trastueca un esquema asumido, y junto a ello da la apariencia de una pírrica victoria, pero no alcanza a desasirse del todo del esquema: puede bien tratarse, eventualmente, de una ‘victoria’ de la crítica más en detrimento del pretendido vencedor – en este caso, la propia crítica – que del vencido. Quizá la pregunta no es acerca de la preeminencia que haya de adscribirse al objeto o al sujeto, sino la de si ese esquema binarista es aún digno de ser sostenido. Quien se preocupa por el lugar que debe tener el sujeto aún se turba por los objetos y no los supera. En forma semejante, Dilthey, en cuanto ‘crítico de la razón histórica’, no ha cuestionado nunca el ideal metodológico de las ciencias naturales y el método continuó siendo la obsesión teórica de su vida: “‘La vida vivida por los hombres’, he aquí lo que el hombre actual trata de comprender” (Dilthey, OD VIII: 67). Muy bien, pero ¿con qué instrumentos se alcanza esta comprensión? ¿Mediante cuáles insumos? Según Dilthey, “los fines de las ciencias del espíritu – captar lo singular, lo individual de la realidad histórico social, conocer las uniformidades que operan en su formación, establecer los fines y reglas para su futura plasmación – pueden alcanzarse únicamente por medio de los recursos del pensamiento, por medio del análisis y de la abstracción. La expresión abstracta en la cual se prescinde de determinados aspectos del hecho mientras que se desarrollan otros, no constituye la meta última de estas ciencias, pero sí su instrumento imprescindible” (OD I: 37). Mas, ¿no es la *vida histórica* lo que quiere comprenderse? ¿No se saca de la vida al sujeto que quiere descomponerse en análisis y separarse en abstracción? ¿No se trata, más bien, de llevar a cabo un *anti* análisis que no diseccione y una *contra* abstracción sin separación?

Gadamer ha denominado el séptimo capítulo de su mayor obra ‘La Fijación de Dilthey a las Aporías del Historicismo’ y ha notado que Dilthey borra con el codo lo que su mano propone: “Sus reflexiones epistemológicas sobre la fundamentación de las ciencias del espíritu no son del todo congruentes con su enraizamiento en la filosofía de la vida” (Gadamer, GW 1: 241/299). Dilthey se enreda porque, si bien no deja de ser un romántico al reconocer toda determinabilidad histórica de lo humano y, principalmente, la incalculabilidad de lo histórico en cuanto *vida* y su nunca resolución teórica en la idea o

en lo que fuere que suponga una racionalización cabal, tampoco es un positivista decidido. Su idea de que hay ganancia en la conciencia histórica va unida a un afán ilustrado del conocimiento y a una acepción cartesiana de conciencia. Para Gadamer, el principio de la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*) significa que “*ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse*” (*Geschichtlichkeit heißt nie im Sichwissen Aufgehen*’, GW 1: 307/372) y la conciencia *de* la historia ha de comprenderse menos en el sentido objetivo del genitivo, tan caro a la historiografía o ciencia histórica, y más en la dirección del reconocimiento de que “uno no se encuentra frente a [la historia] y no puede tener un saber objetivo de ella” (GW 1: *idem*). Dilthey sigue hablando de su ideal de comprender la vida por sí misma y de traer, en su propio giro copernicano, a los objetos teorizados por las ciencias a la vida de la que son abstraídos, pero a la postre sigue concibiendo, como dice Grondin, “inadvertidamente la vida histórica a partir de las categorías cartesianas de la ciencia y en orientación hacia ellas” (2003: 116).

El Neokantismo, por más que Windelband conjure su dogmatismo y la fidelidad ciega en su maestro, sigue girando en torno al problema de la teoría del conocimiento. De esta forma, insiste en la *teoría* y no logra las conclusiones concretas, antimetafísicas, cuyo alcance se propone como meta. Sigue primando la abstracción epistemológica y el método continúa ejerciendo su influencia de hierro sobre el saber.

3. El Historicismo y la Teología Liberal

El asentamiento y los efectos del Historicismo alemán del siglo XIX no pueden comprenderse íntegramente sin una mención a la teología, cultivada tradicionalmente en Alemania al punto de que no resulta exagerado el apotegma nietzscheano de que “el pastor protestante es el abuelo de la filosofía alemana” (2000: § 10, 123), y ésto incluso en el sentido radical que hace que el juicio sea también enteramente aplicable al mismo Nietzsche.²⁷

²⁷ Aquí estoy pensando, por ejemplo, en la relación trazada por Löwith entre Nietzsche y Bruno Bauer: “[L]as concordancias entre el *Anticristo* de Nietzsche y *El Cristianismo Descubierto* de Bauer son tan llamativas que revelan, al menos, una marcha subterránea del siglo XIX, y no son

Si es cierto que el relativismo aportado por la conciencia histórica causó el nacimiento de las ciencias humanas por medio de la conciencia de la historicidad que coadyuvó a la caída de los fijismos teológico e iusnaturalistas, no resulta difícil suponer que para la fe cristiana fuera una daga amenazante y, principalmente, para su expresión teórica: la teología. Pero la fe cristiana no agacha la cabeza y se rinde; no se deja nivelar sin más junto a las otras religiones, tan relativas históricamente como el cristianismo. ¿De dónde saca su fuerza para reivindicarse e incluso reinventarse frente al hostil espíritu de la época moderna? Se responderá adecuadamente que de un reconocimiento de sus inmensos aportes a la cultura occidental; reconocimiento que, en efecto, ha de ser tenido como el eje de la apologética teológico liberal. A la religión no le es menester el apoyo de nada nuevo para justificarse sino que se vuelve sobre sí misma, *re-flexiona*, en busca de lo que le compete y de lo que la constituye originariamente.

Las amenazas contra la fe cristiana se multiplican en la modernidad y son comprensibles. La fe, por lo demás, no tiene el carácter irresistible de la comprobación experimental y de los logros prácticos de las ciencias. Todo lo humano puede ser reducible a circunstancias históricas únicas, pero la ciencia, en su clara conciencia del dominio técnico que ha adquirido, puede aún gloriarse de ser el logro más grande de la humanidad. Así, en Hegel, la ‘fenomenología del espíritu’ (*Phänomenologie des Geistes*) es el recorrido de las formas de la conciencia que se suceden y que se manifiestan en una progresión necesaria determinada por el movimiento del concepto, y solamente hay pensamiento allí donde ha habido desmitologización, emancipación respecto de la religión y el mito. La historia universal (*Weltgeschichte*) “sólo reconoce las obras de los héroes, como también la historia de la filosofía sólo reconoce las obras de los héroes de la razón pensante” (Hegel, 1994: 287). Esta concepción, que guarda resabios inequívocos de un Iluminismo triunfante, se centra en Europa como el lugar en que acaece el espíritu propiamente y deja sin cuestionar un optimismo progresista. A esta visión desmitologizante del conocimiento se suma, contra la fe religiosa que ya ha sido sutilmente emparentada con el mito, la principal

menos sugestivas que las concordancias entre la crítica al cristianismo de Bauer y los escritos teológicos juveniles de Hegel” (cf. 1995: 246-247).

estocada del relativismo historicista que termina por relegar a la religión a un mero hecho humano, datable e investigable como tal.

Se dirá, entonces, que no en balde es el ‘primer’²⁸ teólogo liberal, Schleiermacher, un verdadero apologista. La teología liberal (*liberale Theologie* o *theologischer Liberalismus*) debe su designación a una *libertad* (*Freiheit*) que ha de entenderse a partir de un rechazo de los dogmas y de las tradiciones eclesiales, en el espíritu totalmente radicalizado de la rebelión luterana contra la autoridad dogmática. La libertad de conciencia (*Gewissensfreiheit*), tan promovida por Lutero frente a la dogmática monolítica de la iglesia católica, era concebida por la teología liberal, no como la destrucción de la fe cristiana, sino como su realización y genuina compleción para un cristianismo cabalmente acorde con los tiempos que no exigiera el *sacrificio del intelecto* por parte del cristiano a causa de la afirmación de su fe. En esto se entienden las razones que condujeron a Schleiermacher a redactar sus discursos sobre la religión y, sobre todo, su intención de dirigirlos a sus menospreciadores cultivados (*Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 1799). Pero debe matizarse el ‘modernismo’ de la teología liberal, principalmente con respecto a Schleiermacher.

¿Qué se le achaca a la religión cristiana? ¿Acaso su teísmo y, correlativamente, su enraizamiento en la metafísica? La religión, responderá Schleiermacher, no tiene que ver con ninguna tesis ni de Dios ni de nada en absoluto. Schleiermacher separa la religión de la metafísica y sugiere, así, una religiosidad atea puesto que “la religión no tiene que ver con el dios existente e imperioso” (1990: 85), a saber, con ninguna predicación metafísica de la existencia o necesidad de la divinidad, ni con ninguna otra tesis sobre la divinidad. Para ser

²⁸ No debe ignorarse que la expresión ‘*liberale Theologie*’ encuentra su acuñación en *Institutio ad doctrinam Christianam liberaliter descendam* de J. S. Semler (1725-1791). Los antecedentes de la teología liberal son notables, en primer lugar, en la crítica del canon bíblico llevada a cabo por el mismo Semler y el deísta H. S. Reimarus (1694-1768), cuyos fragmentos de crítica bíblica fueron divulgados por Lessing, el mismo autor de unas *Nuevas hipótesis sobre los Evangelistas considerados como meros historiadores humanos* (1778. Cf. 1990: 572 ss). Quien merece el título de primer crítico bíblico es Spinoza. En su *Tractatus theologico-politicus* (1670), ha negado la autoría atribuida por la tradición del Pentateuco, los libros de Josué, los Jueces, Rut, Samuel y los Reyes. Esto lo hace mostrando un dominio soberbio de la literatura bíblica y sosteniéndose del principio de que “el método de interpretar la Escritura no es diferente del método de interpretar la naturaleza, sino que concuerda enteramente con él” (Spinoza, 1989: 193).

verdadera, la religión tiene que ser atea respecto de la idea metafísica del Ser Supremo. Lo ha reconocido en estos términos Richard Niebuhr: “Dios no es un objeto del conocimiento en el sentido ordinario del término... Consecuentemente, Schleiermacher no encuentra ninguna ganancia en los esfuerzos por demostrar la existencia de Dios” (1965: 30). ¿No es, entonces, su moralismo absurdo de lo que se mofan los menospreciadores cultivados de la religión? Al contrario: para Schleiermacher la religión no es un compendio de reglas de ningún tipo ni está dada de una vez por todas y no ofrece ninguna moral predeterminada con pretensiones de aplicación universal inequívoca. Negada su confusión con la metafísica y con la moral, la religión no es, por tanto, “esa mezcla de opiniones acerca del Ser Supremo o del mundo y de mandatos relativos a una vida humana” (Schleiermacher, 1990: 31). Lo dice el joven allegado al círculo romántico de Friedrich Schlegel y Henriette Herz quien llegara a ser profesor de teología en la recién fundada Universidad de Berlín, colega y contemporáneo de Hegel²⁹, traductor de los diálogos platónicos y predicador en *Trinitärskirche*: “¡Desterrad la falsa vergüenza ante una época que no os debe determinar, sino que debe ser determinada y conformada por vosotros!” (Schleiermacher, 1990: 80).

La vergüenza secular que se sonroja ante la religión tradicionalmente heredada confunde la religión con su repetición muerta. Schleiermacher se suma al menosprecio “de los miserables repetidores que derivan de otro toda su religión o la vinculan a una escritura muerta, juran sobre ella y realizan sus demostraciones a partir de ella” (1990: 79). En esa misma página del segundo discurso schleiermacheriano intitulado ‘Sobre la Esencia de la Religión’, aparece la sentencia que espantó a tantas generaciones de teólogos conservadores, para quienes – al igual que Hegel y en el mismo sentido del futuro menosprecio de Lukács contra Heidegger – Schleiermacher era el mejor representante de un subjetivismo irracional y sentimentalista.³⁰

²⁹ Hay que recordar, con Thielicke, que Schleiermacher y Hegel “no se soportaban el uno al otro. Hegel rechaza el supuesto irracionalismo de Schleiermacher como mero sentimentalismo lisonjero” (1990: 164 n. 8).

³⁰ Ofrezco un ejemplo expedito con la opinión de Berkhof, un teólogo calvinista: “Con Schleiermacher la dogmática abandona el sólido fundamento de la Palabra de Dios, haciéndola descansar sobre las movedizas arenas de las experiencias humanas” (1982: 86). Puede verse que este criterio de un teólogo del siglo XX se encuentra detrás de los logros de Spinoza y de Lessing (y ni qué decir del criticismo kantiano). Asimismo, habrá que diferir del traductor de los *Discursos*

Toda escritura sagrada no es más que un mausoleo, un monumento de la religión que atestigua que estuvo presente allí un gran espíritu, que ya no lo está más; pues, si todavía viviera y actuara, ¿cómo atribuiría un valor tan grande a la letra muerta, que sólo puede constituir una débil impronta del mismo? No tiene religión quien cree en una escritura sagrada, sino el que no necesita ninguna e incluso él mismo sería capaz de hacer una (1990: 79-80).

Para la interpretación conservadora que aún se quiere aferrar a la fe en un Dios sobrenatural y en una revelación *objetiva* de Dios de forma especial en la sagrada escritura y de forma general en la misma naturaleza, Schleiermacher, *qua* apologista, desarrolla una teología de la mediación (*Vermittlungstheologie*).³¹ Según Berkhof, Schleiermacher “unió en sí mismo las diversas corrientes teológicas de su época y procuró fundirlas en una unidad religiosa” (1982: 85). Su teología vendría a ser, de tal forma, una suerte de reconciliación con la cultura, un antecedente innegable – cuando no su misma fundación – del protestantismo cultural (*Kulturprotestantismus*), y para el cristiano conservador ello significa una reconciliación pagana con el mundo, con un pensamiento ajeno a la revelación de Dios. Schleiermacher sería, por ende, un teólogo ecléctico, modernista, quien a causa de sus afanes mediadores terminaría por hacer un pacto con el diablo.

Pero esta ‘interpretación’, tan aburridamente repetida en los manuales de historia del pensamiento, empobrece las intenciones más genuinas de Schleiermacher y lo rebajan a un apologista impotente en medio de la creciente desconfianza moderna, su *extrañamiento*, ante lo religioso. Si el caso es que “su teología se convirtió de hecho en una confirmación de toda clase de opiniones” y si, como continua la aseveración de Berkhof, “esto explica el hecho de que apelen a él tanto los católicorromanos como los protestantes, los racionalistas

schleiermacherianos, Arsenio Ginzo, cuando plantea esta falsa disyuntiva: “[...] Hegel va a plantear la alternativa de la religión en su tiempo de la siguiente manera: o bien debe buscar refugio en el concepto, en la perspectiva especulativa, o bien en la sensación, en el sentimiento, en el subjetivismo, en el romanticismo. [...] Esto equivaldría a decir que su enfoque y el de Schleiermacher constituían los dos polos en torno a los que va a girar la filosofía de la religión de la época” (1990: XVI). Estos pretendidos ‘polos’ suponen una dicotomía no aclarada ni justificada: la asunción del binarismo sujeto/objeto como obviedad.

³¹ En efecto, ‘*Vermittlungstheologie*’ ha sido un término que ha querido imponerse como sinónimo de ‘*liberale Theologie*’.

igual que los místicos” (1982: 85), esto no tiene que ver en absoluto con un eclecticismo desordenado y promiscuo. En Schleiermacher no hay ninguna *Vermittlungstheologie*; no hay, por tanto, ningún intento de reconciliar la fe con la razón (tal como habría sido el caso del fallido intento de los ilustrados).³² La apologética schleiermacheriana no consiste en la demostración ante sus menospreciadores cultivados de que la religión es tan racional como la ciencia, ni de que, aunque no sea racional en el mismo respecto que la ciencia, al menos no carece de cierta necesidad racional que se manifiesta claramente en su moralidad elevadísima, sino en resaltar su especificidad inatacable y su puesto originario respecto de la civilización y su historia. Solamente quien entiende mal puede temer, o quizá celebrar, que la religión se diluya en su propia historia.

Se trata acá, en efecto, de una disyuntiva como la planteada por el editor de *Frazer's Magazine*, William Maginn, en su retrato de Thomas Carlyle de 1833 – escrito en un estilo notable y satíricamente carliano – de si se podía decidir si “el sombrero había sido hecho para cubrir la cabeza o, más bien, la cabeza se erigió como una estaca en la cual colgar el sombrero”.³³ En la disyuntiva se pregunta por lo que tiene primacía, y la fe no sólo prima sobre la historia sino que incluso sin la fe cristiana sería imposible el mismo sentido de la historia. En concordancia con el atinado parangón que traza Löwith entre la historia de la salvación (*Heilsgeschichte*) y la historia universal (*Weltgeschichte*), “[l]a existencia misma de la filosofía de la Historia, y la búsqueda de su significado, es debida a la historia de la salvación” (1968: 15). El sentido escatológico de la religión profética que mira hacia el evento futuro del cumplimiento de los tiempos, rompe con las genealogías de los griegos centradas en el pasado. “Las interpretaciones judía y cristiana de la Historia consideran el pasado como una promesa para el futuro” (Löwith, 1968: 17) y, muy

³² A contrapelo del proceder schleiermacheriano, ya el joven Hegel, desde su escrito de Berna, *La Positividad de la Religión Cristiana* (1795-1796), pretendía demostrar la necesidad racional del cristianismo al diluirlo en la más elevada moralidad: “[L]a finalidad y la esencia de toda religión verdadera, la nuestra incluida, es la moralidad de los hombres y... todas las doctrinas más específicas de la religión cristiana, todos los medios para propagarla y todas sus obligaciones... se aprecian, en su santidad y en su valor, de acuerdo a su vinculación más estrecha o más lejana con este fin” (1998: 74).

³³ La frase original es ésta: “[...] *Whether the hat was made to cover the head, or the head erected as a peg to hang the hat upon*”. El retrato de Carlyle se adjunta como apéndice segundo de la misma obra carliana *Sartor Resartus* (1833-34). Cf. Carlyle, 1987: 229.

contrariamente, “[l]os filósofos e historiadores griegos estaban convencidos de que, sucediera lo que sucediera, [el pasado] tendría las mismas características que los acontecimientos contemporáneos... [N]unca pensaron en las posibilidades que el futuro encerraba” (Löwith, 1968: *idem*).³⁴ De forma paradójica, los historiadores modernos que quieren hacer de la religión cristiana su objeto de estudio ignoran su anclaje en la visión histórica judeocristiana en el mismo momento que hacen filosofía de la historia y que se percatan del carácter singular, nunca reductible al cálculo matematizante, de los eventos históricos. Este es, precisamente, el sentido de la apologética schleiermacheriana: ninguna postración ante los tiempos modernos, sino el señalamiento de que los menospreciadores de la religión no saben, en realidad, lo que menosprecian; siguen siendo cristianos, pues también lo es toda la civilización, pero reducen la religión a los embrollos en primer lugar causados por la metafísica y que, en realidad, no le atañen a la religión ni la tocan. Como bien ha juzgado Karl Barth en *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* (1947), para Schleiermacher “la civilización sin religión, sin la religión cristiana, no es una civilización completa” (2001: 428).

Como se ha dicho tantas veces, Schleiermacher representa toda una era (cf. Barth, 2001: 411), o bien, parafraseando una sentencia de Niebuhr, es el gigante a quien en el ámbito religioso ha de concedérsele el siglo XIX (1965: 17); pero esto no significa que el teólogo berlinés sea el ‘padre’ de la teología liberal y ésta un desarrollo progresivo y más o menos ordenado de sus tesis, por más que los manuales de historia del pensamiento insistan en encontrar coherencia en todas partes. Schleiermacher sigue hablando en la jerga exuberante de los románticos y ello es parte del problema que tendrán las generaciones posteriores para comprender su obra. Su definición de la religión como *intuición del universo* (cf. Schleiermacher, 1990: 82) es más que fehaciente como testimonio de su anclaje romántico. ¡Cuán alejados se hallan, en este sentido, Schleiermacher y Kant! El pensador de Königsberg, fundador de todo un estilo de mira sobre la religión, delimitaba la aproximación del filósofo a la religión tal como si fuera un “puro maestro de la Razón (a partir de meros principios *a priori*), y por tanto ha de hacer abstracción de toda

³⁴ Löwith sostiene estos argumentos con el ejemplo de las obras de los griegos Heródoto, Tucídides y Polibio. Cf. 1968: 17 ss.

experiencia” (2001: 31). Empero, tal aproximación es inadecuada puesto que “lo relativo a la religión es de tal índole y resulta tan raro que quien manifiesta algo acerca de ella debe necesariamente haberlo poseído, pues no lo ha oído en ninguna parte” (Schleiermacher, 1990: 12). “[T]ambién aquí debéis pertenecer a vosotros mismos, e incluso esto constituye la única condición bajo la que podéis participar de ella” (Schleiermacher, 1990: 79). Uno estaría tentado a decir que aquí Schleiermacher nos ofrece un barrunto de pareceres kierkegaardianos pues las sentencias citadas anteriormente señalan que no se puede saber nada de la religión si a uno mismo no le preocupa o lo afecta. No se puede ser un observador pasivo y no involucrado de la religión.

Lo antedicho conduce al reconocimiento de que Schleiermacher, contra Kant, no pretende ser ningún maestro puro de la religión; lo que le preocupa es mostrar el involucramiento de la civilización en la fe cristiana y su profundo arraigo en ella. A pesar de esto, Barth parece decir lo contrario al comparar a Schleiermacher como apologista con “un completo maestro del cristianismo, en una posición, por decirlo así, en que juzgara el cristianismo desde arriba tal como lo hace la conciencia cultural moderna” (2001: 432). Pero este dislate interpretativo de un autor siempre tan genial y preclaro como Barth, por más que se dignifique a Schleiermacher como un ‘virtuoso’ y un ‘maestro libre’ de la religión (cf. Barth, 2001: *idem*), es explicable en tanto que Barth ha recibido el Schleiermacher de sus maestros liberales (Wilhelm Herrmann y Adolf von Harnack, entre otros), de quienes se expresa, por cierto, con el tedio más insoportable por haber cultivado “una teología *comparativista* dentro del marco de las religiones y, por lo mismo... una teología *antropocéntrica*, y en ese sentido *humanística*” (1978: 11). Con todo, parece ser más justo el juicio barthiano si se dirige en dirección del Historicismo como instrumento exclusivo de la teología liberal decimonónica.

La Escuela de Tubinga (*Tübinger Schule*), con el discípulo de Semler, Ferdinand Christian Baur (1782-1860), a la cabeza, es acaso más imputable de los cargos que Barth ha dirigido contra Schleiermacher. Ya no era ésta la Tubinga que Hegel menospreció en una

carta dirigida a Schelling a causa de su persistencia en lo anticuado.³⁵ De Tubinga, más bien, venía lo nuevo. La disciplinada aplicación del método histórico por parte de Baur a las fuentes de la tradición religiosa crearon un monstruo. La publicación de una *Leben Jesu* (1835) por parte del discípulo más radical de Baur, David Friedrich Strauß (1808-1874), provocó la emergencia de la afamada investigación histórica sobre la vida de Jesús (*Leben-Jesu-Forschung*). En concordancia con Strauß, la verdadera crítica del dogma es su historia (*die wahre Kritik des Dogmas ist seine Geschichte*), y a la historia no le puede interesar el ‘Jesús de la fe’ sino exclusivamente el histórico, quien se mantiene escondido para los modernos con el velo de la leyenda fantástica. A la crítica de la teología le interesa, sobre todo, Jesús el hombre, el que deviene accesible desde su humanidad y no el dios-hombre. Aquí ocurre que “la época que no ha podido producir y consumir suficientes biografías y autobiografías hasta la glorificación de aquéllo que el ser humano de ese tiempo encontraba dentro de sí – esa misma época dio inevitablemente con la idea de una *Vida de Jesús*” (Barth, 2001: 541. Itálicas del texto).

Ha acaecido una ruptura entre la fe y la historia que claramente puede diferenciarse de las intenciones del pretendido padre de la teología liberal, Schleiermacher. El libro de Strauß había sido recibido no sin reticencias críticas pero ciertamente ejerció un embrujo sobre las generaciones posteriores de teólogos que se deja sentir en las obras de Franz Overbeck y William Wrede, tanto como de Albert Schweitzer y Rudolf Bultmann. La concentración en la crítica bíblica (*Bibelkritik*) como medio exclusivo para enfrentar los textos de la tradición religiosa tuvo el efecto más notable de hacer pedazos el canon. El impulso que llevó a Spinoza a negar la autoría tradicionalmente concebida de los libros bíblicos era el mismo que inspiró el afán investigativo de la nueva crítica bíblica alemana.

Hay que hacerse una idea clara de lo que ha acontecido en la teología del siglo XIX con sus fuentes sagradas fundamentales: Jesús es el hijo de Dios *para la fe*, pero esta creencia no tiene ningún cimiento histórico en qué sostenerse. Todos los libros bíblicos tienen procedencias diversas. La teoría documentaria propuesta por Julius Wellhausen en

³⁵ Carta de Nochebuena de 1797: “[C]omo va todo en Tubinga? Mientras no ocupe allí una cátedra gente del tipo de Reinhold o Fichte, no pasará realmente nada. No hay sitio en el que se siga cultivando el viejo sistema con tanta fidelidad” (1998: 51).

1895, verbigracia, proponía diversas fuentes (yahvista, eloísta, deuteronomica y sacerdotal) para los libros del Pentateuco que, por supuesto, no habrían sido escrito por Moisés, sino cientos de años después de los eventos narrados en esos libros. El *Génesis* veterotestamentario no sería ni siquiera esa unidad que se denomina ‘libro’ sino una amalgama de perícopas provenientes de diferentes manuscritos más antiguos y, en última instancia, de tradiciones orales. Tal fue el procedimiento empleado por Hermann Gunkel (1862-1932) y sus discípulos para estudiar el Antiguo Testamento. La herencia del siglo XX de este tipo de investigación se encuentra en el problema sinóptico (*das synoptische Problem*) que había desarmado los evangelios neotestamentarios y pretendía investigar sus fuentes históricas originarias. La ‘crítica de la forma’ (traducción adoptada en castellano de *Formgeschichte* que significa literalmente ‘historia de la forma’) pretendía desentrañar, mediante el estudio de la forma literaria, “documentos que preservan tradiciones tempranas. Su presuposición básica es que el empleo primitivo y oral de la tradición dio forma al material y dio como resultado una variedad de formas literarias que se encuentran en la final obra escrita” (Filson, 1955: 436). De la *Formgeschichte* neotestamentaria ha afirmado Bultmann, su más afamado representante, que “comienza con la conciencia de que la tradición contenida en los Evangelios Sinópticos consistía originalmente en unidades separadas que fueron unidas de manera editorial por los evangelistas. Por ello, la crítica de la forma se dedica a la distinción de estas unidades de tradición y a descubrir su forma más primitiva y su origen en la vida de la primitiva comunidad cristiana” (1962: 3-4). George Eldon Ladd ha dado un panorama de los resultados a los que había llegado la *Formgeschichte* para principios del siglo XX, en que ya había transformado totalmente los estudios bíblicos:

Un detenido estudio de estas formas llevó a la conclusión crítica de que en sus etapas más primitivas, el material contenido en los evangelios fue transmitido oralmente como una serie de unidades desconectadas, anécdotas, historias, dichos, enseñanzas, parábolas, etcétera. [...] El bosquejo histórico de la carrera de Jesús tal como se encuentra en Marcos y mayormente incorporado en Mateo y Lucas no forma parte de esta tradición, sino que es creación del autor del Segundo Evangelio, que recogió muchas de estas unidades de tradición, creó un marco histórico para la carrera de Jesús, y empleó

este bosquejo como hilo de la narración en el que ir insertando las leyendas de las tradiciones independientes. Esto significa que las indicaciones que encontramos en los evangelios de secuencia, tiempo, lugar y semejantes son totalmente ahistóricas e inviables, y que por ello deben ser ignoradas por la crítica seria de los evangelios. Como resultado no tenemos ‘vida’ de Jesús, sino sólo una serie de anécdotas y enseñanzas aisladas hilvanadas artificial y ahistóricamente (1967: 144-145).

Ante estas circunstancias, cabría cuestionar qué queda de la fe cristiana cuando sus fuentes textuales han sido hechas trizas. ¿Quizá solamente una mera intuición subjetiva, sentimental, como gustan decir los detractores de Schleiermacher? Es notable que la herencia schleiermacheriana, aunque tal vez adoptada de manera anómala por ser inconsecuente con las mismas intenciones de Schleiermacher, se ha hecho sentir en todo el siglo XIX en parte por su tesis de que no es en los textos sagrados donde se encuentra la religión, ni en la enseñanza de los dogmas. En sentido schleiermacheriano, “la religión, más que algo que cabría ‘enseñar’, es algo que habría que ‘suscitar’” (Ginzo, 1990: XVIII). Pero los teólogos liberales historicistas no parecen estar en busca de ningún avivamiento. En primera instancia se partía de la premisa de que Jesús era históricamente investigable, en el mismo nivel y sentido en que lo serían Platón o Alejandro Magno. “Strauß pensaba que había un núcleo histórico de la ‘vida de Jesús’ que estaba encubierto en un velo del mito” (Barth, 2001: 539), pero con esto se asume ya una desconfianza *a priori* respecto de las fuentes textuales del cristianismo cuyos relatos fantásticos se estiman como mitología. Es diáfano que este hecho se remite ulteriormente al, por lo demás comprensible, rechazo moderno del supranaturalismo.

El monumental *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (1894-1899, en tres voluminosos tomos) del maestro de Barth, Adolf von Harnack – él mismo un discípulo de Ritschl –, acabó por destruir el carácter unitario y la pureza de los dogmas del cristianismo al descubrir la helenización conceptual que había permitido la cristalización dogmática como sistema cerrado de tesis en lo referente a la dilucidación conciliar de las substancias de Cristo. Se trata ni más ni menos que del desenmascaramiento de la cristología mediante el descubrimiento de su arraigo conceptual metafísico (pero las consecuencias de esta verdadera revolución harnackiana afectan también a la teología propia, la hamartiología y

la pneumatología). Para Ernst Troeltsch, en *Die Absolutheit des Christentums* (1901), era precisamente el carácter absoluto del cristianismo lo que debía ser negado a partir de los descubrimientos de toda la investigación de un siglo. Finalmente, el movimiento provocado por el libro de Strauß encontró una conclusión en *Geschichte der Leben Jesu Forschung* (1906), en donde su autor, Schweitzer, ofrece una historia de los avatares investigativos que han culminado en el escepticismo total acerca de la posibilidad de poseer un conocimiento histórico fiable del ‘verdadero Jesús’ – a saber, no el Jesús adorado por la fe cristiana –, al mismo tiempo que diagnostica la crisis de este movimiento investigativo.

Es muy importante darse cuenta de que lo que ha sucedido con los estudios teológicos no es una experiencia inédita sino la de todo el siglo XIX en todas sus manifestaciones del saber. La irrupción de la estricta erudición del historicismo había producido teorías, no sólo sobre los libros bíblicos y de la procedencia de los dogmas, sino sobre los diálogos platónicos, sobre las obras de Homero, sobre los mitos de toda procedencia; había, asimismo, historiado los grandes pueblos de oriente y occidente, las literaturas vernáculas, la vida de los Papas, etcétera, etcétera, y, de esa manera, había catalogado todo lo catalogable. Nos hallamos ante un ‘positivismo’ cabal, puesto que lo investigable estaba dado delante de los *ojos*, o había que hacer excavaciones arqueológicas para alcanzar su patencia, porque toda actitud científica que se precie de serlo era en el fondo arqueológica y, junto con ello, reestructurista y contemplativa.

Permítaseme concluir este estudio con la mención de dos testimonios críticos de dos hijos de ese siglo que se jactaba de su grandeza histórica.

La novela inconclusa de Flaubert, *Bouvard et Pécuchet* (publicada póstumamente en 1881), parece ser la burla más expedita de esa centuria de la Historia. Bouvard y Pécuchet se han convertido en botánicos, en arqueólogos, en químicos, en historiadores, en metafísicos, en anacoretas, en educadores, en políticos; han sido creyentes fanáticos, no menos que ateos recalcitrantes; han cultivado la crítica de arte, profesado la psicología, disputado tesis teológicas al mejor estilo medioeval, y ejercido, *ilegalmente*, la medicina. ¿Qué les queda a estos eruditos patéticos, a estos sabios invertidos? En primer lugar, la pereza de ser hormigas obreras del conocimiento y el abandono correlativo de sus afanes filosóficos ulteriores: “Y los dos se confesaron que estaban hartos de los filósofos. Tantos

sistemas confunden. La metafísica no sirve para nada. Se puede vivir sin ella” (Flaubert, 1999: 204). Pero, sobre todo, el escepticismo resuelto en la respuesta de Bouvard hacia las inquietudes utopistas de Pécuchet: “¿Crees... que el mundo cambiará gracias a las teorías de un señor?” (Flaubert, 1999: 163).

Y está, claro, la intrusión intempestiva de un joven Nietzsche de treinta años de edad en su celeberrima *Zweite Unzeitgemässe Betrachtung: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874). Se trata de una meditación sobre la Historia (*Historie*) que “es también *intempestiva* porque intento comprender algo de lo que con razón se enorgullece este tiempo, su cultura histórica, como algo perjudicial, como defecto y carencia de esta época” (Nietzsche, 1999: 38). Los historiadores yerran desde el principio porque “se ha interpuesto en medio, en efecto, un astro, un deslumbrante y poderoso astro que ha transformado realmente la constelación... *a causa de la ciencia, a causa de la exigencia de que la historia deba ser ciencia*” (Nietzsche, 1999: 67-68).

El historiador no es quien debe darnos lecciones de historia sino su comportamiento, el trabajo que la historia ha hecho sobre su cuerpo. Hay que adivinar en los avatares de Bouvard y Pécuchet ese movimiento incesante de absurdidad que los lleva a indagar el sentido de sus vidas en el conocimiento de las minucias; aspecto que, sin duda, se relaciona con lo que Nietzsche ha llamado ‘egiptismo’, es decir, el procedimiento mediante el que los filósofos “creen hacerle un favor a algo cuando lo sacan de la historia, *sub specie æterni*, cuando hacen de ese algo una momia” (1998: 47). El historiador, en un movimiento ilegítimo, se saca a sí mismo de la historia y la contempla desde las alturas de ninguna parte, pues, en principio, no podría haber un lugar allende la historia. Pero ¿no son precisamente los historiadores los que superan la metafísica anclada en lo eterno e imponen el tiempo histórico ante todo fijismo iusnaturalista o de cualquier índole? Nietzsche nos ofrece algo más interesante que el reconocimiento de ese logro del Historicismo que no alcanza para desasirse de la metafísica: el historiador tiene una imagen falsa de la historia o, más bien, concibe la historia a partir de la imagen, o de los órganos visuales que contemplan una imagen, los ojos, y *no se da cuenta de ello*. El historiador *ve*, o pretende hacerlo, y se despreocupa de que su labor ha sido decidida, aunque no expresamente, como contemplación. El historiador nos ha prometido, como cualquiera que haya sentido la huella

de Kant, el arraigo más decidido en la experiencia y el antidogmatismo, pero ejerce un mirar que no cuestiona, una metafísica de la imagen. Y la objetividad podría tenerse como un error gestado en la tragedia griega que permitía la ficción de encontrarse uno con el destino de frente, dado como un espectáculo; destino que a nadie atañe e involucra, es decir, posteriormente en los afanes científicos del Historicismo, una idea totalmente falsa de la historia. Los ojos ocultos de la metafísica, la misma mirada de Dios. ¿Quién se ha desembarazado aquí de la teología? Nadie.

Pero los errores son algo más que equivocaciones inocuas porque destruyen la vida: “[N]osotros, los modernos, no tenemos nada propio: sólo llenándonos hasta el exceso de tiempos antiguos, costumbres, artes, filosofías, religiones y conocimientos, llegamos a ser algo digno de consideración, esto es, como enciclopedias ambulantes, que es tal vez como nos calificaría un antiguo heleno perdido en nuestro tiempo” (Nietzsche, 1999: 70). Los modernos por antonomasia son Bouvard y Pécuchet, y ellos ignoran, al igual que los historiadores contemplativos, “hasta qué punto es ahistórica su manera de pensar” (Nietzsche, 1999: 49).

Nos hallamos ante una verdadera crisis de una concepción de la historia que, como ha dicho Foucault, “tendría por función recoger, en una totalidad bien cerrada sobre sí misma, la diversidad al fin reducida del tiempo; una historia que nos permitiría reconocernos en todo y dar a todos los desplazamientos pasados la forma de la reconciliación; una historia que lanzaría sobre lo que está detrás de ella una mirada de fin del mundo” (2004a: 43).

El Historicismo ha prometido esclarecer lo obnubilado por la metafísica y ha pretendido que se lo deje *ver*. Su procedimiento más cuestionable, no obstante, es que ha invisibilizado los propios ojos que pretendidamente *ven*. El Historicismo ha hecho a los ojos invisibles y ha ofuscado, así, lo que pretendía iluminar. Al no cuestionar la mirada, el historicismo carece de radicalidad.

BIBLIOGRAFÍA

Barth, Karl (2001) *Protestant Theology in the Nineteenth Century. Its Background and History*. Trad. B. Cozens & J. Bowden. Michigan – Cambridge: William B. Eerdmans.

- Berkhof, Louis (1982) *Introducción a la Teología Sistemática*. Trad. F. Delgado. Michigan: The Evangelical Literature League.
- _____. (1995) *Teología Sistemática*. Trad. F. Delgado. Michigan: The Evangelical Literature League.
- Blumenberg, Hans (2000) *La Legibilidad del Mundo*. Trad. M. Eskenazi. Barcelona – Buenos Aires – México: Paidós.
- Bultmann, Rudolf (1992) “The Problem of Demythologizing”. En: K. Mueller-Vollmer (ed.) *Op. Cit.*, 248-255.
- Carlyle, Thomas (1987) *Sartor Resartus*. Eds. K. McSweeney & P. Sabor. Oxford – New York: Oxford University Press.
- Colomer, Eusebi (2002) *El Pensamiento Alemán de Kant a Heidegger. Vol. III. El Postidealismo: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger*. Barcelona: Herder.
- Crowell, Steven Galt (2001) *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology*. Illinois: Northwestern University Press.
- Dilthey, Wilhelm (OD I) *Introducción a las Ciencias del Espíritu*. (Obras de Dilthey Vol. I). Trad. E. Imaz. México: Fondo de Cultura Económica. 1978.
- _____. (OD VIII) *Teoría de la Concepción del Mundo*. (Obras de Dilthey Vol. VIII). Trad. E. Imaz. México: Fondo de Cultura Económica. 1954.
- Flaubert, Gustave (1999) *Bouvard y Pécuchet*. Trad. A. Bernárdez. Barcelona: Tusquets.
- Filson, Floyd (1955) “Form Criticism”. *Twentieth Century Encyclopedia of Religious Knowledge*. Vol. I. Ed. L. A. Loetscher. Michigan: Baker Book House.
- Foucault, Michel (2004) *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*. Trad. J. Vázquez. Valencia: Pre-Textos.
- Gadamer, Hans-Georg (GW 1) *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Gesammelte Werke Bd. 1. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). [1960] 1990. [Versión castellana: *Verdad y Método*. Trad. A. Agud & R. de Agapito. Salamanca Sígueme. 2001].
- _____. (GW 2) *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register*. Gesammelte Werke Bd. 2. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). [1986] 1993. [Versión Castellana: *Verdad y Método II*. Trad. M. Olasagasti. Salamanca: Sígueme. 2002].
- _____. (2003) *El Problema de la Conciencia Histórica*. Trad. A. D. Moratalla. Madrid: Tecnos.
- Gasché, Rodolphe (2000) “Of Mere Form: On Kant’s ‘Analytic of the Beautiful’”. En: Charles Scott & John Sallis (eds.) *Op. Cit.*, 211-234.
- Ginzo, Arsenio (1990) “Schleiermacher y su Época. El Nacimiento de la Filosofía de la Religión”. Estudio preliminar de Schleiermacher, 1990: IX-XCIX.
- Grondin, Jean (2003) *Introducción a Gadamer*. Trad. C. Ruiz-Garrido. Barcelona: Herder.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1994) *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Bd. VI. Eds. P. Garnicon & W. Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner.
- _____. (1998) *Escritos de Juventud*. Trad. Z. Szankay & J. M. Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2004) *Lecciones Sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Trad. J. Gaos. Madrid: Alianza.

- Heidegger, Martin (GA 1) *Frühe Schriften*. [1912-1916]. Gesamtausgabe Bd.1. Ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1978.
- Heimsoeth, Heinz (1966) *La Metafísica Moderna*. Trad. J. Gaos. Madrid: Revista de Occidente.
- Horkheimer, Max (1992) *The Eclipse of Reason*. New York: Continuum.
- Humboldt, Wilhelm (1992) "On the Task of the Historian". En: K. Mueller-Vollmer (ed.) *Op. Cit.*, 105-118.
- Iggers, Georg (1973-1974) "Historicism". *Dictionary of the History of Ideas: Studies of Selected Pivotal Ideas*. Ed. P. P. Wiener. 2, 456-464.
- Kant, Immanuel (KrV) *Kritik der reinen Vernunft*. (Erster Teil). Werkausgabe Bd. III. Ed. W. Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1981. *Kritik der reinen Vernunft*. (Zweiter Teil). Werkausgabe Bd. IV. Ed. W. Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 1981. [Versión castellana: *Crítica de la Razón Pura*. Trad. P. Ribas. Madrid: Alfaguara. 2004].
- _____. (2001) *La Religión Dentro de los Límites de la Mera Razón*. Trad. F. Martínez Marzoa. Madrid: Alianza. 2001.
- Ladd, George E. (1967) *The New Testament and Criticism*. Michigan: Wm. B. Eerdmans.
- Löwith, Karl (1960) *Heidegger: Denker in dürftiger Zeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- _____. (1968) *El Sentido de la Historia. Implicaciones Teológicas de la Filosofía de la Historia*. Trad. J. Fernández. Madrid: Aguilar.
- Lukács, Georg (1959) *El Asalto a la Razón. La Trayectoria del Irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Trad. W. Roces. México – Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mandelbaum, Maurice (1974) *History, Man and Reason: A Study in 19th Century Thought*. Baltimore – London: The Johns Hopkins University Press.
- Meinecke, Friedrich (1943) *El Historicismo y su Génesis*. Trad. J. Mingarro & T. Muñoz. México: Fondo de Cultura Económica.
- Monteagudo, Cecilia (1994) "La Subjetividad en las Ciencias Humanas". *Cuadernos de Investigación* (Pontificia Universidad Católica del Perú). 137 (1), 5-32.
- Mueller-Vollmer, Kurt (ed.) (1992) *The Hermeneutic Reader. Texts of the German Tradition from the Enlightenment to the Present*. New York: Continuum.
- Niebuhr, Richard (1965) "Friedrich Schleiermacher". En: Dean Peerman & Martin Marty (eds.) *Op. Cit.*, 17-35.
- Nietzsche, Friedrich (1998) *El Ocaso de los Ídolos*. Trad. E. Echavarren. Barcelona: Tusquets.
- _____. (1999) *Sobre la Utilidad y el Perjuicio de la Historia Para la Vida (Segunda Intempestiva)*. Trad. G. Cano. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Ortega y Gasset, José (2004) "La Filosofía de la Historia de Hegel y la Historiología". Prólogo a Hegel, 2004, 15-37.
- Peerman, Dean & Martin Marty (eds.) (1965) *A Handbook of Christian Theologians*. Cleveland – New York: The World Publishing Company.
- Popper, Karl (1999) *La Miseria del Historicismo*. Trad. P. Schwartz. Madrid: Alianza.
- Putnam, Hilary (1992) *Realism with a Human Face*. Ed. J. Conant. Cambridge, MA – London: Harvard University Press.

- Safranski, Rüdiger (1997) *Un Maestro de Alemania. Martin Heidegger y su Tiempo*. Trad. R. Gabás. Barcelona: Tusquets.
- Scheiermacher, Friedrich (1977) *Hermeneutik und Kritik. (Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers)*. Ed. M. Frank. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. (1990) *Sobre la Religión. Discursos a sus Menospreciadores Cultivados*. Trad. A. Ginzo. Madrid: Tecnos.
- Scott, Charles & John Sallis (eds.) (2000) *Interrogating the Tradition. Hermeneutics and the History of Philosophy*. New York: State University of New York Press.
- Spinoza, Baruch (1989) *Tratado Teológico-Político*. Trad. A. Domínguez. Madrid: Alianza.
- Thielicke, Helmut (1990) *Modern Faith and Thought*. Trad. G. Bromiley. Michigan: William B. Eerdmans.
- Vedder, Ben (2000) "The Metaphysical Background of Hermeneutics in Dilthey". En: Charles Scott & John Sallis (eds.) *Op. Cit.*, 59-73.