

La necesidad del historicismo

Introducción

Hay una presunción básica subyacente a todo este libro: de que las consideraciones historicistas respecto a la historiografía, aquí asociada principalmente a los escritos de Leopold von Ranke y Wilhelm von Humboldt, son básicamente correctas¹. Dos comentarios deberían ser agregados inmediatamente. En primer lugar, no voy a argumentar a favor de esta presunción —o mejor dicho, el único argumento que podría ofrecer a favor, es aquel que resulte plausible del recuento sobre la historiografía que proporcionarán las páginas de este libro. En segundo lugar, el historicismo de Ranke y de Humboldt se formuló en el idioma idealista y romántico de los años 1820 y 1830, el que ya no es capaz de satisfacernos en la segunda década del siglo XXI. Por consiguiente, su argumento debe ser traducido a términos más contemporáneos. Hacer esto es una parte importante del proyecto de este libro.

El historicismo, en la terminología que voy a emplear aquí, es la idea de que la naturaleza de una cosa reside en su historia. Piensen en Johann Gottfried Herder: “lo que soy es en lo que me he convertido. Como un árbol, me he convertido en lo que soy: La semilla estaba allí, pero el aire, el suelo y todos los demás elementos a mi alrededor tenían que contribuir con el fin de formar la semilla, el fruto y el árbol”². O piensen en Ranke: “en todas las cosas, en todo momento, es el origen lo decisivo. La primera semilla pasa a trabajar de forma continua durante todo el proceso de desarrollo, ya sea consciente o inconscientemente”³. O en Wilhelm Dilthey: “qué sea el hombre, sólo se lo dice su historia”⁴. En todos estos casos, la idea básica es que la manifestación actual de una cosa —ya sea un individuo humano, una época, un Estado o una nación, etcétera— es una mera sombra, mientras que sólo su pasado puede enseñarnos su naturaleza e identidad. Como señaló Maurice Mandelbaum: “el historicismo es la creencia de que

¹ El término “historicismo” empleado aquí, debería, por lo tanto, distinguirse estrictamente de la forma en que Karl Popper lo utiliza en su *The Poverty of Historicism* de 1954. En este, el término se identifica con la filosofía especulativa de la historia desarrollada ejemplarmente por Kant, Hegel, Marx, Spengler y Toynbee. De hecho, el rechazo de la filosofía especulativa de la historia es una parte esencial de la concepción del historicismo de Ranke y Humboldt.

² J. G. Herder, “Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele”, *Sämtliche Werke* ed. B. Suphan y C. Redlich, 33 vols., Vol.8, Berlín, 1877, p. 307.

³ L. von Ranke, “Historisch-politische Zeitschrift”, *Sämtliche Werke*, 54 vols., vol.1, Leipzig, 1867, p. 345.

⁴ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol.8, Stuttgart, 1957, p. 226.

una comprensión adecuada de la naturaleza de cualquier fenómeno y una evaluación adecuada de su valor, pueden ser obtenidos a través de su consideración en términos del lugar que ocupa y del papel que juega dentro de un proceso de desarrollo”⁵.

La implicación es que los objetos investigados por el historiador no pueden ser definidos por separado de su historia. En la historia no nos encontramos primero con un objeto o fenómeno dado y cuya naturaleza o identidad podemos establecer después mediante el estudio cuidadoso de su pasado. Es cierto que esto es lo que ocurre en el caso de una biografía de, por ejemplo, Louis XV. Pero piensen en una historia de la Guerra Fría. La Guerra Fría no es como un individuo cuya historia se puede escribir mediante el establecimiento de lo que le pasó a esa persona entre 1710 y 1774. En casos como el de la Guerra Fría, las identidades derivan de la historiografía y no la preceden.

De este modo, la historia indudablemente se enfrenta a la manera en que se nos presentan el mundo y sus objetos en la experiencia cotidiana. La historia es una abstracción de nuestra experiencia de la realidad diaria⁶, tal como lo es la ciencia. Teniendo en cuenta la definición de historicismo adoptada aquí, la relación entre un objeto y su historia es inevitablemente circular. Pero este círculo no es vicioso, pues es el mismo proceso de moverse incesantemente en círculos lo que permite el nacimiento del conocimiento histórico y la verdad —como es ejemplificado singularmente por el círculo hermenéutico de Dilthey.

Entendido de este modo, el historicismo del historiador es la contraparte del científicismo del científico. Según la visión científicista, sólo la *ciencia* puede darnos un conocimiento fiable de los objetos en el mundo —y en la medida en que la historia de algo tenga en absoluto alguna relevancia, esta es posible de ser inferida a partir de su condición *actual*, como los geólogos pueden inferir la historia de la tierra de su estado actual. Es evidente que esto es exactamente lo contrario de la visión historicista según la cual la naturaleza actual de una cosa (o su identidad) se puede establecer sólo a través del estudio de su historia. Una objeción obvia parece ser que (1) tanto la historia, como la geología o la astronomía se basan en la evidencia, y (2) que en ambos casos la evidencia está dada en el aquí y ahora. Por lo tanto, con respecto a la inferencia de la

⁵ M. Mandelbaum, *History, Man, & Reason*, Baltimore, 1971, p. 42.

⁶ Cuando se utiliza el término “abstracción” no quiero dar a entender que la historia debería venir “posteriormente” a nuestra experiencia de la realidad diaria. De hecho, la historia la precede.

evidencia en la teoría, no debería haber ninguna diferencia entre estos dos tipos de disciplinas. La réplica igualmente obvia es que la cuestión de la inferencia a partir de la evidencia ha de ser considerada entonces irrelevante para la problemática actual⁷. Sin embargo, el historicismo y el científicismo son, en el fondo, posiciones ontológicas, y estas no pueden ser evaluadas sobre la base de consideraciones epistemológicas acerca de los usos de las pruebas, es decir, a menos que adoptemos la idea de que la epistemología determina a la ontología. Pero en ese caso, la defensa de la compatibilidad de la historia y la ciencia se basaría en la premisa de que el mero hecho de que la evidencia este dada aquí y ahora descarta cualquier diferencia epistemológica interesante entre las distintas disciplinas. Este supuesto es lo suficientemente dogmático como para no merecer ser revisado mayormente en esta discusión⁸.

Dos conclusiones derivan de esto. En primer lugar, el historicismo y el científicismo se excluyen mutuamente: no podemos adoptar constantemente a los dos al mismo tiempo —a pesar de que se podría hacer en diferentes momentos (e incluso se debería).

En segundo lugar, ningún historiador puede evitar suscribir al historicismo. ¿Pues qué sería del objeto de su actividad, si rechazara la pretensión historicista según la cual la naturaleza o la identidad de una cosa reside en su pasado? Sin ella, no tendrían ningún sentido o significado los esfuerzos del historiador.

El historicismo, según como se acaba de definir, fue un invento alemán. Su difusión afuera de Alemania nunca fue fácil o espontánea⁹. La resistencia contra el historicismo siempre

⁷ El punto fue bien argumentado por Cassirer: “Si quisiéramos describir esta distinción [entre el pensamiento científico e histórico] no sería suficiente con decir que el científico tiene que ver con los objetos presentes, mientras que el historiador tiene que ver con los objetos del pasado. Tal distinción sería engañosa. El científico puede muy bien, al igual que el historiador, indagar en los orígenes remotos de las cosas.... Los objetos históricos no tienen realidad independiente y autónoma, sino que se materializan en objetos físicos. Pero a pesar de esta corporeidad pertenecen, por así decirlo, a una dimensión superior. Lo que llamamos el sentido histórico no cambia la forma de las cosas, ni detecta en ellas una nueva calidad. Pero les da a las cosas y a los acontecimientos una nueva profundidad. Cuando el científico quiere volver al pasado no emplea otros conceptos y categorías que aquellas de su observación del presente. Estudia en la actualidad las huellas materiales dejadas por el pasado. También la historia tiene que comenzar con estas huellas, ya que sin estas no podría avanzar un solo paso siquiera. Pero esto es sólo una tarea preliminar inicial. A esta reconstrucción empírica actual, la historia añade una reconstrucción simbólica”. Véase E. Cassirer, *An Essay on Man*, New Haven, 1970, pp. 176-177.

⁸ La simetría de la historia, por un lado y la geología y la astronomía por el otro, tendría sentido si redujésemos la historia a mera investigación histórica y eliminásemos de ella la dimensión historiográfica. Pues en esta última es donde ocurre la producción de la identidad historicista y en donde nace la asimetría entre la historia y la ciencia.

⁹ Lo mismo puede decirse de la filosofía de la historia. Recordemos la larga lista de eminentes historiadores y filósofos (de la historia) alemanes que reflexionan sobre la naturaleza de la historiografía y de cómo nos relacionamos con el pasado: Moser, Herder, Kant, Schleiermacher, Schiller, Goethe, Schlegel, Görres, Hölderlin,

ha sido más fuerte en el mundo intelectual anglófono. Por supuesto, el abismo entre Alemania e Inglaterra no es de ninguna manera insalvable. De hecho, casi un siglo antes del previamente citado anuncio triunfal de Herder acerca de la concepción historicista del individuo humano, John Locke ya había arribado a una conclusión muy parecida¹⁰. Sin embargo, es como si el pensamiento anglo-americano hubiese permanecido siempre protegido por algún revestimiento intelectual contra toda interacción real con el historicismo, por lo que sólo una variante “light” del mismo fue capaz de encontrar su camino hacia la mente anglo-americana¹¹.

El historicismo y el neokantismo

No se debería inferir de lo que acabo de decir, que el predominio de la tradición filosófica anglosajona fue responsable de la desaparición del historicismo. El historicismo ya se encontraba

Hegel, Niebuhr, Savigny, Feuerbach, Marx, Ranke, Humboldt, Droysen, Burckhardt, Dilthey, Nietzsche, Windelband, Mommsen, Rickert, Lamprecht, Troeltsch, Weber, Meinecke y, por último, Gadamer, en cuya obra esta larga y venerable tradición encontraron su impresionante punto de culminación. Y estos son sólo los primeros nombres que nos vienen a la mente. La tradición de habla inglesa puede presumir solamente de Buckle, Bradley, McTaggart, Lord Acton, Collingwood y Oakeshott. Pero hoy en día la situación es a la inversa. La filosofía de la historia ha pasado de moda en Alemania, a pesar de que todavía hay un buen montón de trabajos de excelencia sobre la historia de la historiografía. La filosofía de la historia tiene ahora su hogar en el mundo anglófono, principalmente gracias a Collingwood, quien actuó como una especie de *trait d'union* entre la filosofía alemana (e italiana) de la historia, por un lado, y sus practicantes contemporáneos en el mundo de habla inglesa por el otro. Sin Collingwood, la disciplina bien podría estar muerta y debemos estarle profundamente agradecidos por haber impedido la muerte prematura de la misma. Sin embargo, un precio hubo de ser pagado por esto. Al no ser capaz de leer en alemán, Collingwood tenía un conocimiento rudimentario de lo que había sido logrado por los filósofos de la historia alemanes. Y puesto que la mayoría de los filósofos de la historia de habla inglesa han llegado a la disciplina a través de Collingwood, varios de los puntos ciegos de este último fueron lamentablemente legados a la filosofía contemporánea anglófona de la historia. Sobre todo porque los escritos de Collingwood sirven habitualmente de introducción al filósofo de la historia de habla inglesa a los principales problemas de la disciplina. Como dice el proverbio latino *Quo simul est inbuta recens, servabit odorem testa diu*.

¹⁰ John Perry resume las consideraciones de Locke respecto a la identidad personal (de su *Ensayo sobre el entendimiento humano* de 1690) de la siguiente manera: "los estados-personales pertenecen a la misma persona, si y sólo si la (persona) ulterior contiene una experiencia que es el recuerdo de una conciencia reflexiva de una experiencia contenida en la (persona) anterior". Véase J. Perry, "The Problem of Personal Identity", *Personal Identity*, ed. J. Perry, Berkeley, 1975, p. 15. Por lo que, la memoria -la conciencia de la propia historia- es vista como constitutiva de la identidad personal, esto es, de la persona que uno es (como fue el caso de San Agustín *sum qui Memini*). Esto se acerca a las consideraciones historicistas acerca de la identidad. Desde el punto de vista que comprende el resto de este libro hay que señalar, sin embargo, que la afirmación de Locke es epistemológica y no ontológica, mientras que los padres fundadores del historicismo prefirieron discutir en la otra dirección.

¹¹ Un claro ejemplo es la larga sección dedicada al historicismo en una enciclopedia reciente sobre el pensamiento histórico, que promueve un enfoque científicista en la historiografía característico de la filosofía anglosajona. La sección ni siquiera menciona la definición del historicismo propuesto hace un momento. Véase, R. D'Amico, "Historicism", *A Companion to the Philosophy of History and Historiography*, ed. A. Tucker, Oxford, 2009, pp. 243-253.

fatalmente herido antes de hacer su aparición en el mundo anglófono¹².

Aquí hemos de remitirnos, en primer lugar, a la llamada crisis del historicismo. Tal crisis se debió al choque frontal del historicismo con el neo-kantismo en boga en la mayoría de las universidades alemanas a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. La mayor parte de las distintas variantes del neo-kantismo habían heredado de Kant la convicción de que los valores debían ser eternamente válidos, a fin de tener la autoridad para guiarnos en nuestros dilemas morales. Esto está claramente en contradicción con lo que la historia tiene que ofrecer. Este dilema provocó una desesperación profunda y casi existencial en las mentes de los filósofos neo-kantianos —y de los teólogos, como Ernst Troeltsch—, quienes creían en lo absoluto y atemporal de las verdades morales y teológicas. No es sorprendente que el historicismo fuese acusado de ser el origen del malestar de los neo-kantianos.

Corresponde aquí hacer tres observaciones. En primer lugar, cualquier historiador, ya sea historicista o no, reconocerá que no hay valores (morales) que sean aceptados como válidos para todos los tiempos y lugares. Así que si el neo-kantiano y el teólogo deciden permanecer obstinadamente ciegos a esta realidad desagradable, y desean evitar cualquier futura exposición a la misma, tendrán que abolir o desacreditar también a *toda* historiografía —y no sólo al historicismo¹³. En segundo lugar, si efectivamente existe tal conflicto entre el simple hecho histórico y el sueño neo-kantiano de verdades morales eternas, ¿no sería mejor despertar de este sueño? ¿De qué sirve la esperanza de algo que nunca nos será entregado? Tercero, y más importante, ¿no es acaso parte de los propios conceptos de normas y valores, el que estos han de ser universalmente válidos? Sólo los filósofos morales con antecedentes en la corriente del derecho natural, o comprometidos con una formulación más ortodoxa del imperativo categórico kantiano pensarían lo contrario¹⁴. Parafraseando la explicación de H. L. A. Hart sobre las normas

¹² Sin embargo, el historicismo ha seguido siendo debatido en Alemania. En las últimas décadas los principales protagonistas del debate alemán han sido Jörg Rüsen y Otto Gerhard Oexle. Sin embargo, esta discusión se centró principalmente en lo que *era* el historicismo, mientras que poca atención se ha prestado a la cuestión de lo que puede tener que contribuir a los debates intelectuales actuales y futuros. En este sentido, el historicismo ha muerto en el país donde nació. Para un estudio erudito y más instructivo de este complejo, y a veces confuso, debate alemán, véase I. Veit-Brause, "Eine Disziplin rekonstruiert ihre Geschichte: Geschichte der Geschichtswissenschaft in der 90er Jahren (I)", *Neue Politische Literatur*, JG. 43, 1998, pp. 36-66.

¹³ Véase mi "Een moderne verdidiging van het historisme", *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 96, 1981, pp. 453-475.

¹⁴ A pesar de su defensa del positivismo jurídico, Kelsen siempre tuvo una buena disposición hacia el neo-kantismo. Lo más sorprendente de esto, es que pocos teóricos han sido tan eficaces en desactivar el imperativo categórico

legales, podríamos argumentar que las normas morales son “normas para la acción” y, a continuación, que estas reglas dependen del tipo de orden social que pretenden regular. Cada época tiene su propio conjunto de normas específicas a su tiempo, y se encuentra en necesidad de ellas. Si se aplicaran, por ejemplo, las normas sociales prevalentes durante la Edad Media a nuestros días, o viceversa, el resultado sería un caos. Como seres morales estamos condicionados históricamente, y de hecho debemos regocijarnos en ello. Porque es precisamente este hecho el que nos permite sobrellevar, de una manera más o menos exitosa, la complejidad del orden social que nos ha tocado vivir. Por supuesto, la historicidad de las normas y valores no es en absoluto incompatible con la crítica racional de las mismas. Por el contrario, la razón puede unir y guiarnos en nuestros debates sobre el orden moral que preferimos y en cómo lograrlo. Desde esta perspectiva, la crisis del historicismo fue mucho ruido y pocas nueces, y sólo podemos sorprendernos ante cómo los historicistas se rindieron a sus oponentes neo-kantianos tan fácilmente y sin esfuerzo alguno.

Pero hay una dimensión más interesante de este conflicto entre el historicismo y el neo-kantismo: el neo-kantismo no sobrevivió mucho tiempo a su victoria sobre el historicismo. De hecho, podríamos contar una historia en la cual, al final, no fue el neo-kantismo sino el historicismo el que se quedó con la última palabra. Heidegger sería, según un reciente artículo de Ingo Farin, el protagonista de tal historia. El argumento de Farin es el siguiente¹⁵. Cuando los neo-kantianos como Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert intentaron distinguir a la historia de las ciencias, tendieron cada vez más a intercambiar los argumentos epistemológicos kantianos tradicionales por los ontológicos. Farin señala: “Aunque Windelband falló en reflexionar sobre las implicancias de sus mismos argumentos, sin duda podemos ver que las categorías de las ciencias idiográficas que él sostiene —*el evento, lo particular, lo factual*— resultan ser las categorías ontológicas de la vida humana en cuanto tal. Mientras que Kant vincula ‘el punto de vista humano’ a la realidad empírica bajo las leyes del entendimiento”¹⁶. Lo mismo puede decirse de Rickert. Farin demuestra, entonces, que el primer Heidegger hizo explícito aquello que había quedado en los escritos de sus maestros neo-kantianos sólo de forma implícita.

kantiano como lo fue Kelsen gracias a su *Was ist Gerechtigkeit? Nachwort von Robert Walter*, Stuttgart, 2000.

¹⁵ Le debo el argumento de esta historia a I. Farin. Véase I. Farin, "Early Heidegger's Concept of History in Light of the Neo-Kantians", *Journal of Philosophy of History* 4, 2010, pp. 1-30.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 8-9.

Pero su intento tiene una peculiaridad que tendría consecuencias de gran alcance. Tal como se desprende de la cita de Farin, dos cosas estaban en juego en la disolución gradual del neo-kantismo, en tanto ocasionada por el problema de la historia. En primer lugar estaba aquel “enfoque en el evento, en lo particular, en lo fáctico”, que habría movilizó a Heidegger a concentrarse en cómo el ser humano individual experimenta su vida. Un ejemplo de ello es su “conferencia de capacitación” de 1915. En segundo lugar estaba el mucho más revolucionario cambio de la epistemología a la ontología, el que normalmente asociamos con el papel de Heidegger en la filosofía occidental moderna. Huelga decir que se trata de dos cuestiones fundamentalmente diferentes, y la adopción de una de ellas no nos obliga a adoptar la otra también. Pero dado que ambas fueron el resultado de las primeras escaramuzas de Heidegger con el neo-kantismo, él mismo tendió a vincularlas. La trascendental consecuencia fue que cuando Heidegger llegó a abogar, en el período previo a *Ser y tiempo*, por el cambio de la epistemología a la ontología, esta última estaba indisolublemente ligada a la experiencia del mundo-de-vida del *individuo*. Una primera fase en el desarrollo intelectual de Heidegger se convirtió así en la cárcel de su pensamiento posterior.

El resultado paradójico de todo esto es que con el triunfo de la filosofía de Heidegger por sobre un neo-kantismo cansado y desgastado por el tiempo, el historicismo vislumbró su inesperada victoria final sobre su antiguo enemigo. Pero el precio que tuvo que pagar por esto fue que la historia estaba ahora limitada a los estrechos confines del ser humano individual. Esto hizo que la victoria final del historicismo por sobre el neo-kantismo resultara inútil para los fines de la historiografía. Porque tal como Theodor W. Adorno se apresuró en señalar, sería totalmente imposible escribir la historia dentro de los parámetros filosóficos de *Ser y tiempo*¹⁷.

La moraleja de esta historia es que el cambio de una versión de la historicidad neo-kantiana epistemológica por una versión ontológica, no tiene que ir necesariamente acompañada de una restricción a la esfera del individuo humano. La decisión de hacer esto se debió a una contingencia lamentable en la biografía intelectual de Heidegger. La cuestión de si el giro ontológico de Heidegger puede ser relacionado de forma significativa con la historiografía, tal y como ha sido practicada desde los tiempos de Ranke, está todavía a la orden del día.

¹⁷ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik* en *Gesammelte Schriften*, vol.6, Frankfurt am Main, 1985, p. 135.

Rorty sobre Heidegger y la filosofía del lenguaje anglosajona

Abordemos entonces esta cuestión. Para empezar, hay que recordar que el embate de Heidegger en contra de la epistemología (neo)kantiana, consistía básicamente en que la idea de un sujeto que adquiriría conocimiento del mundo desde un punto de vista trascendental no reflejaba la forma en que, de hecho, nos relacionamos con el mundo. Esta es una fantasía filosófica. Nosotros mismos ya somos parte de ese mundo y no podemos aislarnos de él en la forma sugerida por el trascendentalismo kantiano. Por otra parte, ese mundo ha de ser concebido como un mundo esencialmente *histórico*. Esta afirmación era, por supuesto, la base de la crítica heideggeriana de la epistemología (neo)kantiana y de su *Existenz-Philosophie*.

En *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Richard Rorty argumenta, de lo más sorprendentemente, que el caso de Heidegger contra el (neo)kantismo encontró un análogo cercano en descubrimientos recientes al interior de la filosofía anglo-americana de la ciencia. El ataque de Willard Quine en contra de los dos dogmas del empirismo y de su holismo resultante¹⁸, también ha tenido el efecto de cortar los lazos entre el conocimiento y el mundo que la epistemología tradicional buscó reivindicar. Estos descubrimientos culminaron en el ensayo seminal de Donald Davidson “The Very Idea of a Conceptual Scheme”, en el que se rechaza la afirmación (característicamente epistemológica) de que debe haber un esquema preexistente que nos permita determinar cómo el conocimiento (o el lenguaje) y sus referentes se relacionan en general, así como también, en casos particulares¹⁹. No hay tal esquema que asigne pedazos de conocimiento o de lenguaje, por una parte, a trozos de la realidad, por el otro. Lo que significaría el fin de la epistemología.

Revelaciones como estas se prestaron para ser interpretadas de dos maneras diferentes. Por un lado, se pudo argumentar que el conocimiento y el lenguaje poseían una cierta autonomía

¹⁸ En opinión de Quine, nuestras teorías no se enfrentan “caso por caso” a pruebas fácticas, sino que sólo “al por mayor”. Tanto el propio Quine, como sus discípulos, infirieron de esto una concepción holística del lenguaje que parecía encajar muy bien con el holismo que siempre asociamos con el historicismo. Pero se necesitaría de mayor investigación para averiguar si el holismo de Quine y del historicista son en definitiva el mismo. Al respecto tengo dudas. El holismo en las ciencias se refiere a cuestiones de verdad, mientras que en la historia se refiere a cuestiones de significado.

¹⁹ D. Davidson, “On the Very Idea of a Conceptual Scheme”, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, 1985, pp. 183-199.

vis-à-vis del mundo. Esta interpretación llegó a ser conocida como “el giro lingüístico”. Por otro lado, la crítica de la epistemología se pudo interpretar como un ataque a la noción de referencia, o, como señaló Quine, como el reconocimiento de “la inescrutabilidad de la referencia”. Rorty adoptó ambas interpretaciones e insistió en lo similares que eran estas a la manera en que Heidegger había desechado a la epistemología y al trascendentalismo (neo)kantiano.

Pero en contra de este contexto, se podría argumentar que el cuadro de Rorty deja fuera un aspecto importante de la historia. Estoy pensando en el hecho de que lo que había llevado a Heidegger a su programa ontológico y anti-epistemológico fue una reflexión respecto a la *historia* y en qué se diferencia esta de las ciencias. Es cierto que, cuando al final de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* presenta a la hermenéutica de Gadamer como a la única contendiente que queda después de la desaparición de la epistemología, Rorty está claramente consciente de la razón por la cual la historia debe estar en el centro del interés filosófico después de Heidegger, Quine y Davidson. Sin embargo, en su obra posterior Rorty nunca mostró algún interés por la historia ni por la filosofía de la historia²⁰. No hace falta decir que su marginación de la historia estaba en línea con todas las tendencias anti-historicistas de la filosofía anglófona del lenguaje del siglo XX²¹.

Tal vez la razón de por qué le fue tan fácil a Rorty olvidarse de la historia fue que Heidegger escribió muy poco acerca de ella como para recordársela. Como vimos anteriormente, Heidegger había reducido el ámbito de la historicidad a cómo el individuo se relaciona con el mundo que le rodea. Esto era todavía una herencia del (neo)kantismo en la medida en que el enfoque de Heidegger sobre el individuo refleja la preocupación epistemológica (neo)kantiana

²⁰ Véase el capítulo sobre Rorty y la historia.

²¹ Como siempre, hay excepciones a esta regla. En este contexto, hemos de pensar sobre todo en la impresionante obra de Joseph Margolis y, especialmente, en *The Truth about Relativism* (Oxford, 1991); *The Flux of History and the Flux of Science* (Berkeley, 1993) e *Historied Thought, Constructed World: A Conceptual Primer for the Turn of the Millennium* (Berkeley, 1995). Sin embargo, el historicismo de Margolis tiene sus orígenes en una reflexión sobre la ciencia, de ahí su tendencia a restar importancia a las diferencias entre la ciencia y la historia. Esto está en contradicción, por supuesto, con el historicismo en discusión aquí, que se centra en lo que separa a las ciencias de las humanidades y de la historia. Dicho de otra manera, el hecho de que la ciencia tenga su historia, al igual que la nación o una civilización, no es argumento suficiente para un acercamiento entre las ciencias y la historia. Hablando de manera más general, si uno se aproxima al historicismo desde la dirección de las ciencias, uno percibirá sólo una sombra de él. Todo el drama del historicismo, y los desafíos que plantea, serán conservados y tratados con justicia sólo si uno permanece siempre consciente de las raíces de éste en el mundo de la vida humana (*Lebenswelt*). Luego, la historia es la única disciplina que nos puede guiar y mantener en el camino correcto.

con la forma en que el sujeto trascendental individual puede tener conocimiento del mundo²². Esto puede explicar por qué la historicidad sobrevivió en la *Existenz-Philosophie* de Heidegger, en una forma que resultó de tan poca utilidad para los historiadores y para la profesión histórica. Pues los historiadores están interesados principalmente no en lo que sucede *en* sino *entre* los individuos.

En resumen, Rorty logró atar a Heidegger con el estado actual y el destino futuro de la filosofía anglófona del lenguaje post-Quine y post-Davidson. Ambas coinciden en su rechazo a la epistemología y a la noción de referencia. Rorty deduce de este estado de cosas que el enfoque de Heidegger sobre la historicidad proporcionaría a la filosofía anglófona del lenguaje un nuevo programa. Sin embargo, gracias a una enorme coincidencia, el interés de Heidegger en la historicidad falló en concordar con lo que realmente sucede en la historiografía. Eso, a su vez, ha dejado sus huellas en la filosofía occidental desde Heidegger, tanto en la continental como en la anglo-americana, hasta nuestros días. Por lo que ahora nos encontramos en la necesidad de una concepción más satisfactoria de la historicidad, con el fin de hacer realidad los sueños de Rorty sobre un nuevo programa para la filosofía del lenguaje. Y para ello será necesario que volvamos a la tradición del historicismo alemán.

Las consideraciones del historicismo sobre el cambio histórico

Karl Mannheim observó correctamente que la revolución lograda por el historicismo correspondía al cambio de una concepción estática de la sociedad por una dinámica²³. La situación “normal” era concebida ahora, ya no como la de una paralización, sino como la de un cambio. Esto, por supuesto, no nos ha de sorprender si recordamos la tesis historicista según la

²² Por supuesto, una de las peculiaridades del sistema kantiano es que el sujeto trascendental *individual* es, al mismo tiempo, un sujeto trascendental *universal*. Como señala Frederick Beiser, “[L]a forma de la experiencia es creada por mí, de modo que todas las apariciones son sólo apariciones ‘para mí’. Por supuesto, el ‘yo’ en cuestión no es mi ser personal y privado, sino mi ser impersonal y público (quienquiera que este sea); y estas apariciones todavía son intersubjetivas, en el sentido de que tienen una *validez* universal y necesaria en conformidad a las normas de la comprensión, las que valen para todos los seres humanos”. Véase F. Beiser, *German Idealism: The Struggle against Subjectivism: 1781-1801*, Cambridge, 2002, p. 151.

²³ “El historicismo no es por lo tanto una ocurrencia, no es una moda, ni siquiera es una corriente, es el fundamento desde el cual observamos la realidad socio-cultural. No fue elaborado, no es un programa, es el suelo que germinó orgánicamente, la visión de mundo en sí misma que surgió después de que la cosmovisión de la Edad Media basada en la religión y la cosmovisión secularizada de la Ilustración que le siguió, se superasen (*selbst aufgehoben*) a través de la idea fundamental de una razón eterna”. Véase K. Mannheim, “Historismus” en *Wissenssoziologie*, Neuweid am Rhein, 1970, pp. 246-247.

cual los fenómenos se definen por su lugar al interior de un proceso de desarrollo o de cambio²⁴. Por otra parte, el historicismo no dudó en radicalizar la idea de tal manera que ningún aspecto de un fenómeno debía permanecer exento de cambio. De esto surgió el difícil problema de determinar qué es lo que se encontraba sujeto al cambio. Al atribuirle un cambio a un objeto, normalmente asumimos que algunos de los aspectos del mismo se mantienen sin cambios durante este proceso. Al pintar de blanco una silla que solía ser de color café, la silla puede ser asumida sin problemas como el sujeto del cambio, ya que todos estamos de acuerdo que después de haber sido pintada, sigue siendo la misma silla que antes. En términos generales, los objetos del mundo estarán sujetos al cambio sin problemas, siempre que podamos afirmar razonablemente que son el mismo objeto antes y después de este cambio. Pero si el cambio se radicaliza en la forma imaginada por el historicismo, ¿qué podría entonces seguir contando como un sujeto inmutable?²⁵

Los mismos historicistas lucharon con este problema. Herder propuso distinguir en los fenómenos históricos una entelequia cuasi aristotélica, un principio determinante del cambio pero en sí mismo exento del mismo. Piensen en la entelequia que determina cómo una bellota insignificante se convierte en un poderoso roble (su metáfora favorita para todas las cosas históricas, como vimos más arriba). La sugerencia de Herder tenía el inconveniente de que las entelequias son siempre específicas a toda una especie y por lo tanto genéricas, lo que estaría en desacuerdo con la insistencia historicista en la individualidad y la singularidad. Sin embargo, este problema fue resuelto mediante la noción de la “idea histórica”, tal como fue propuesta por Ranke y Humboldt: cada “cosa” histórica (una nación, una época, una civilización, etcétera) posee una idea histórica, una entelequia, por así decirlo —absolutamente específica a aquella cosa, y que no está a su vez sujeta al cambio²⁶. Ranke y Humboldt hicieron las siguientes afirmaciones acerca de la idea histórica.

²⁴ Recordemos el argumento en la introducción a este capítulo, sobre la circularidad de la relación entre una cosa y su historia de acuerdo al historicismo: no hay “lugar” específico en este círculo a través del cual podamos entrar en él, a fin de corregir esa relación de una vez por todas. Esto resume cómo se problematiza el tema del cambio al interior del historicismo.

²⁵ Para una elaboración de este recuento -hemos de reconocer- bastante esquemático, véase F. R. Ankersmit, *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language*, Dordrecht, 1983, pp. 120-134 y Ankersmit, *Historical Representation*, Stanford, 2001, capítulo 4.

²⁶ Los textos relevantes de Humboldt y Ranke han sido traducidos al inglés, véase L. von Ranke, *The Theory and Practice of History*, ed. G.G. Iggers y Konrad von Moltke, Indianapolis, 1973.