

El historicismo bifronte: entre historia y filosofía

Two-faced historicism: between history and philosophy

Uriel Iglesias Colón
Universidad La Salle
México
ORCID: 0000-0002-2343-3576

Resumen

El presente artículo ensaya definiciones de historicismo y filosofía de la historia, sus límites, fines y situaciones a partir de la obra de Ernst Troeltsch, sobre todo sus consideraciones religiosas para el estudio de estos conceptos. En una segunda parte se plantean las críticas que ha recibido el historicismo y cómo este ha afectado particularmente a la filosofía, al volverla una disciplina histórica y una posible solución.

Abstract

This article works on definitions of historicism and philosophy of History, their limits, purposes and circumstances, through the work of Ernst Troeltsch and, above all, his religious regards for the study of those concepts. In the second part, criticism towards historicism is examined and how it has affected philosophy inasmuch as turning it into a historical discipline. Also a possible solution is presented.

Palabras clave

Historicismo, filosofía de la historia, Ernst Troeltsch, *a priori* religioso, historia.

Keywords

Historism, philosophy of history, Ernst Troeltsch, religious *a priori*, history.

Fecha de recepción: febrero 2021

Fecha de aceptación: mayo 2021

Introducción

El presente texto debatirá sobre qué es la filosofía de la historia, su vínculo con el historicismo y la crisis que ha planteado en la filosofía, sobre todo a partir de los debates que tuvieron lugar durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo

xx. El tema ha sido debatido, pero es claro que muchas veces desde lugares un tanto desarticulados por lo equívoco que puede resultar el término: no es del todo claro qué significan *historicismo* y *filosofía de la historia*, si son lo mismo, si son términos distintos o cuál es la relación entre ambos. Hay, por supuesto, una relación con la historia, pero ¿son disciplinas filosóficas, son ciencias, son reflexiones históricas que tratan tangencialmente a la filosofía o reflexiones filosóficas que tratan tangencialmente a la historia? Y, al revisar los textos, los autores y los debates que hay sobre el asunto, el equívoco, lejos de desaparecer, aumenta. De igual manera, suele considerarse una disciplina muy decimonónica, quizá con algunos vínculos con momentos anteriores y acaso huellas que permanecieron en el siglo xx, pero, en tal caso, ¿es viable seguir hablando de ella en el siglo xxi?, ¿es solo una creación del siglo xix o hay problemas propios de ella en otros siglos? Así, cabría cuestionar si pudiese significar un problema muy acotado por el tiempo o si trasciende los límites de este. Estas preguntas pueden plantearse si se resuelven las primeras dificultades en la definición. Para trabajarlas de manera correcta, realizaré una interpretación parcial de la obra de Ernst Troeltsch. Digo *interpretación* porque retomaré puntos y observaciones extraídas de su obra, sobre todo de la última publicada en vida; digo *parcialmente* porque la toma de postura y partes del análisis no son retomados con fidelidad, y esto significa que admiro sus observaciones, si bien no necesariamente sus resultados o posturas. No obstante, me parece que es el autor que mejor ha observado y debatido el tema. Como punto inicial, es conveniente aclarar que, por cuestiones de transparencia, usaré la palabra *historia* (en minúsculas) para referirme al pasado y a la disciplina que lo estudia, e *Historia* (con mayúscula) para referirme a la realidad que remite este pasado.

El lector podrá cuestionar el porqué de retomar debates acaecidos a inicios del siglo xx. ¿Acaso no ha habido estudios más recientes? A esto respondo que sí los ha habido, aunque el que sean recientes no implica necesariamente que atinen a comprender el problema. Como comenta Sans (2009), el uso de la palabra *historicismo* conlleva una semántica eminentemente peyorativa debido a las críticas que ha recibido a lo largo del siglo xx, y a que, según mi juicio, se ha malentendido. Para muestra, puedo citar las obras de Álvaro Matute (2002), Jacobo Muñoz (2010), y, más recientemente, Rebeca Villalobos (2017). Al leer las obras, es posible notar que el historicismo implica algo entre filosofía e historia. En efecto, Matute fue historiador, lo mismo que Villalobos, mientras que Muñoz fue un filósofo. Sin embargo, fuera de eso, la relación entre filosofía e historia queda un poco ambigua y, conforme se van leyendo las obras, se aprecia un problema de definición: detectan correctamente que es un problema inherente al idealismo alemán y sus vertientes en el idealismo británico e italiano (Villalobos) y en el marxismo (Muñoz) que, a pesar de

sus notables diferencias, es un heredero del idealismo. Pero los reduccionismos complican el entendimiento, porque se asume que el historicismo plantea una *realidad comprendida* por medios históricos, pero entonces: ¿es una vertiente de la epistemología (*comprendida*), o de metafísica (*realidad*) y, por tanto, filosófica, o algo que es más propio del trabajo metodológico que realizan los historiadores?, ¿solo lo encontramos en el idealismo alemán y las vertientes que de él nacen?, ¿es un problema estrictamente alemán llevado a otros lares por medio del pensamiento alemán? Hay más preguntas que respuestas y, en mi opinión, eso se debe a que todos parten de una fuente común: el texto de Meinecke, *La génesis del historicismo* (1943).¹ No quiero apuntar que el texto de Meinecke es errado, pero él asume que el lector conoce los debates previos, como la misma obra de Troeltsch; sobre otros tantos conflictos como la *Kulturkampf*, que mucho tuvo de relación con el problema; y reconoce a otros tantos autores, por lo que no ahonda en estos temas. Más aún, el marxismo reflexionó profusamente en torno de la historia, pero solo en los límites que Marx había planteado y rara vez suele revisarse el contexto. Paradójicamente, Muñoz detecta de manera correcta el sentido apocalíptico (y teológico) de la filosofía de la Historia que está en el marxismo, aunque, por cuestiones doctrinales, es complicado que sea reconocido. Precisamente por todo esto, la recuperación de la obra de Troeltsch, el debate previo a Meinecke y a la instauración de las corrientes marxistas en el siglo xx me son significativos.

Ernst Troeltsch (1865-1923), teólogo luterano, filósofo, historiador y sociólogo, fue un pensador importante de difícil catalogación dentro del siglo xix y principios del siglo xx por los temas tan vastos que trató (1922b); sin embargo, según un interesante y breve texto escrito por su esposa, Martha Troeltsch (1925), el tema que mayores reflexiones le suscitó fue cómo comprender la teología y su fundamento, sobre todo en función de los debates del siglo xix, así como de la crisis que representaron la Ilustración y el historicismo en la teología. A este asunto dedicó no pocos textos que exploran sus diferentes aristas, y

¹ La traducción que realizó el Fondo de Cultura Económica de esta obra la convirtió en una de las más leídas en cuanto al tema en lengua española, si no es que la única, con excepción de las reflexiones desde el marxismo. Hay una continuidad interesante en el historicismo con la obra de Ortega y Gasset y la de Heidegger en sentido más extenso, pero en virtud de que plantean propuestas con un giro del historicismo, no las trataré, pues ameritaría explicar en qué consiste ese giro. Existe una continuidad entre ambos, pero, al no ser el objetivo de este texto, no entraré en detalles.

Cabe recordar que Heidegger en sus inicios, sobre todo en su obra *Introducción a la fenomenología de la religión* —publicada en México en dos volúmenes, uno en 2012 y otro en 2014 con traducción del mencionado Jacobo Muñoz, un antecedente de su monumental *Ser y tiempo*—, se opone específicamente a la obra de Troeltsch, por lo que es posible entender por qué la fama de uno trajo la infamia del otro, amén de la difícil categorización de Troeltsch entre la filosofía y la teología.

que lo plantearon bien como el gran problema teológico (1898, 1922a). También fue conocido como un filósofo neokantiano, particularmente asociado con sus compañeros y amigos Heinrich Rickert y Max Weber; dentro de la teología, su nombre se asocia con el de la escuela de Gotinga y con un grupo variado de filólogos con quienes conformó la escuela de historia de las religiones (Troeltsch, 1913a). De ahí comenzó un serio intento de comprensión —y en más de una ocasión, debate— acerca de la Modernidad y su carácter eminentemente secular, que él asume como una herencia del protestantismo. Por desgracia, el pensamiento de Troeltsch no encontró eco inmediatamente y, si bien permanece como un autor importante y relativamente conocido entre los teólogos protestantes, su obra cedió importancia a otros autores, tanto en el marco de la filosofía como en el de la teología y, más aún, por presentar algunas tesis que son relativamente comunes con las de Weber; ante la fama de este, sus planteamientos cayeron en desuso o se conservaron tan solo como una nota a pie entre las fuentes weberianas. Su caída puede explicarse en parte por la variedad de temas que trató. Difícilmente un estudioso contemporáneo abarcaría tantas ramas. Además, las posturas y escuelas con las que fue asociado, como el neokantianismo, empezaron a ser sustituidas por otras corrientes, como el existencialismo y la fenomenología; en términos teológicos, fue superado, en el ámbito protestante, por la obra de Karl Barth y, en el ámbito católico, por la neoescolástica. En tiempos recientes ha comenzado la publicación íntegra de su obra, bajo el sello Walter de Gruyter, que se compondrá de 22 volúmenes y está próxima a ser concluida, por lo que todavía queda mucho por trabajar (a pesar del costo prohibitivo de las obras que las vuelve inaccesibles).

Frente al nebuloso problema del historicismo, Troeltsch ha sido la voz más acertada para pensar un problema que afecta no solo como una moda o corriente de la filosofía, sino como un problema central de la filosofía. Quizás una de las más importantes reflexiones que realizó es que, en el fondo, el problema central de la filosofía de la Historia es uno teológico, como más adelante apuntaría Karl Löwith (1956), por lo que su ubicación podría encontrarse en varios momentos de la historia. Hacia el final de su vida, Troeltsch emprendió la publicación de una gran obra, acaso podría llegar a ser su *magnum opus*, en torno del historicismo y sus múltiples vínculos. El resultado fue su último libro, *Der Historismus und seine Probleme*, publicado en 1922. Esta obra estaba pensada en por lo menos dos volúmenes: el primero debatiría el diagnóstico y, es posible suponer, en un segundo volumen, la resolución. La muerte del autor impidió que se completara la obra y, hasta donde me es conocido, no hay ni siquiera un boceto sobre cómo pensaba culminarla. Más aún, en 1923, fue invitado por el Barón von Hügel, un reconocido modernista y estudioso de la mística, a impartir conferencias acerca de las relaciones entre religión y políti-

ca, lo que podría considerarse como una aplicación práctica de los estudios generales del historicismo, cercana a lo que Carl Schmitt ha denominado *teología política* (2009). Por fortuna, estos textos preparados los había enviado antes de morir y fueron conocidos primero en lengua inglesa, con un bello prefacio del organizador (Troeltsch, 1923b). El vínculo con von Hügel no es gratuito porque los estudios del historicismo de Troeltsch se enfrascan casi en el mismo punto que los del modernismo teológico, al que pertenecía von Hügel, y que Troeltsch vio desde afuera de la Iglesia. Por cuestión de espacio y de objeto no ahondaré en este tema.

***A priori* religioso**

Troeltsch acuña el concepto de *a priori religioso* al realizar una tesis sobre la filosofía de la religión en Kant (1904); sin embargo, este fue expandido de manera más puntual en un artículo (1909) que dio fruto finalmente a un segundo artículo donde contraponía dos formas de comprensión del mundo: una que parte de un *a priori económico* y una de un *a priori religioso* (1913b). El *a priori económico* surge a partir de dar una explicación a la obra de Marx y la influencia del pensamiento económico y socialista en sus varias vertientes, donde todo requiere un preámbulo económico para explicar el mundo. Esta es la tesis que se erigía fundacional a principios del siglo xx, que es cuando Troeltsch escribió múltiples artículos, pero que, un siglo después, acaso pueda seguirse defendiendo como muy vigente, pues en buena medida la economía rige los estudios para entender la dinámica del mundo contemporáneo. Es muy difícil encontrar un pensador del presente que no emplee alguna solución económica. En contraparte, Troeltsch asume que más bien lo que está de fondo es un preámbulo que se explica en términos religiosos. La pregunta por plantear es: ¿es primero la religión o la economía? Dependiendo de cuál se elija como la primera, sería el principio simple para, a partir de ella, pensar el desarrollo de la humanidad. Troeltsch se decanta por la primera. Y yo también. No solo porque se presenta como una lectura importante, necesaria, que, por muy secularizado que se encuentre el mundo, preserva un ambiente religioso.

¿Qué es el historicismo?

Existe una confusión sobre los límites, sentido y objeto de la filosofía de la Historia y una natural confusión con el historicismo.² Ambos aparecen casi

² En español existe una confusión entre el término *historicismo* e *historismo*. Esto se debe a que ambos provienen de traducciones del alemán, sobre todo mediadas por Xavier Zubiri y José Ortega y Gasset, aunque definen exactamente lo mismo y el primer término es el más usado y correcto.

siempre unidos y, para mayor claridad, comenzaré por este. Hay dos formas de discernir el historicismo.³ La primera implicaría la reducción de todo a argumentos circunstanciales e históricos —que podríamos definir como *pensar históricamente*— y cuyos principios provienen de la filología. Por *pensar* me refiero a cualquier acto cognitivo y racional donde se conceptualiza con términos lo proveniente de la realidad. *Históricamente* significa revisar con precisión el lugar de enunciación y presentarlo a partir del tiempo, lugar y prejuicios del autor, es decir, situarlo en un momento temporal, espacial y acaso intelectual concreto. Proviene de la filología porque el trabajo comparativo del filólogo, sobre todo en la edición de un texto, lleva a diluir la autoridad de los textos mismos y da pie a un método histórico que, de manera tangencial, es adecuado por la historia en cuanto ciencia (Troeltsch, 1898). Si se historiza el pensamiento, entonces las ideas y los conceptos dejarán de ser trascendentes, es decir, independientes del contexto histórico en el que fueron pensados y, por tanto, la filosofía se volvería una disciplina histórica, pues los dichos de un filósofo o de cualquier persona que puedan leerse, solo pueden entenderse en su propio contexto. Cabe aclarar que este *pensar históricamente* también trae por consecuencia el poner como objeto al sujeto de manera propia, es decir, hacer consciente que la observación del pasado implica otros observadores intermedios (Mendiola, 2000).⁴

En contraparte, surgiría una segunda acepción que se contrapone a la anterior y se plantearía como una superación de la Historia, o bien, como un encontrar la trascendencia dentro de la historia, rompiendo los límites del tiempo y del espacio. Esta es más propiamente la filosofía de la Historia. De manera puntual, la primera acepción se ajusta a un problema eminentemente epistemológico, pues se plantea el problema de conocimiento de la historia y se segmenta bajo las condiciones de posibilidad que permite el paso tiempo y que es formalmente lo que estudia la historia, si bien recurre con frecuencia a reflexiones provenientes de la filosofía, la sociología, la psicología, entre otras. Esta situación se conoce de mejor manera como *teoría de la historia* —o, en la terminología de Danto (1985), *filosofía analítica de la historia*—, pues toma en cuenta toda la problemática entre la historia como tal y los principios teóricos que la sostienen. Por otra parte, la superación de la historia es una reacción con

³ En este punto sigo parcialmente las distinciones que realiza Arthur Danto (1985).

⁴ Mucho se ha debatido sobre el paso del *mythos* al *logos* en el pensamiento griego que ocurriría en parte con Platón y en parte con Heródoto ante la obra de Homero. No es mi intención llegar a una reflexión o abrir el debate que implica este proceso, pero, dentro de un marco historiográfico, Heródoto se hace presente en su obra, mientras que Homero no, es decir, se pone a él mismo como intermediario y nosotros debemos asumir a ese mismo intermediario, haciendo observaciones de observaciones. Propiamente, Mendiola (2000) lo ha llamado el *giro historiográfico*.

respecto de la filosofía de la Historia (llamada por Danto *filosofía substantiva de la historia*) y, como toma en cuenta la Historia, la realidad es un problema de índole metafísica y teológica. El problema justamente radica en cómo el mismo término *historicismo* se usa en ambas posturas. Precisamente así se entiende el uso que le da, por ejemplo, Karl Popper (2014) y que en ocasiones ha suscitado cierta confusión, pues él debate los confines de la filosofía de la Historia. Es necesario ahondar más en cómo se llega a estas dos vertientes del historicismo.

Tradicionalmente la filosofía de la Historia es una disciplina que se desarrolló durante el siglo XIX y parte del siglo XX hasta que declinó sobre todo ante las fuertes críticas de Danto y Popper, aunque el problema continúa. El filósofo Heinrich Rickert (1907) estudia el tema y lo asume relacionado con la filosofía kantiana y con todo el idealismo alemán como un tema medular. Hay una transición de la naturaleza a la historia, por lo que el surgimiento de la filosofía de la Historia se acrecienta en estos momentos.⁵ En cierta manera, Troeltsch (1922a) confirma esta transición desde la filosofía de la naturaleza en la obra de Schelling hacia la filosofía de la Historia en la obra de Hegel. Los inicios de la filosofía de la Historia están fuertemente vinculados con el idealismo alemán; sin embargo, el origen está en otro lugar.

Troeltsch (1922) asume que el problema del historicismo nace con los maurinos. Debe recordarse que los maurinos son una congregación monacal benedictina, establecida en Francia hacia el siglo XV, en honor a San Mauro, amigo personal de San Benito y el primer benedictino que llegó a instaurar la orden en Francia. Cada una de las congregaciones benedictinas se reconoce por seguir la regla de San Benito, pero son relativamente independientes. Habría algunas que se ciñeran con mayor rigurosidad o laxitud, o bien las que enfatizaran el trabajo físico o el trabajo intelectual. Justamente esta congregación se dedicaba a la edición de manuscritos, su preparación y posterior publicación, por lo que desarrolló varias técnicas de estudio filológico e histórico, y mantenía un cierto carácter francés (primera acepción del historicismo). Quizás el más célebre miembro de la congregación fue Dom Jean Mabillon, famoso estudioso de la liturgia, de la diplomática (que le reclama como fundador) y de la propia

⁵ El mismo problema puede enfatizarse con las siguientes palabras de Robin Collingwood, escritas en los años 40 del siglo XX: “Concluyo que la ciencia natural, como una forma de pensamiento, existe y ha existido siempre en un contexto de historia y depende para su existencia del pensamiento histórico. A partir de esto, me aventuro a inferir que nadie podrá comprender la ciencia natural a no ser que comprenda la Historia: y que nadie podrá responder a la pregunta qué es la naturaleza a no ser que conozca qué es la historia. Ésta es una pregunta que no han planteado ni Alexander ni Whitehead. Y así es como yo respondo a la pregunta: ¿Adónde marchar desde aquí?, diciendo: ‘Marchamos de la idea de la naturaleza a la idea de la historia’” (2019, p. 243). Este punto es la unión entre el pensamiento de la naturaleza y de la historia, aunque, como buen idealista, Collingwood lo asume desde la *idea*.

congregación benedictina. La fama de la congregación fue tal que muchas de sus ediciones de los padres de la Iglesia son canónicas y referencia obligada. La congregación sobrevivió hasta la barbarie de la Revolución francesa, que ejecutó a su último abad. Troeltsch ve en esta congregación dos características importantes que ayudan a comprender el historicismo: el trasfondo religioso (*a priori religioso*) en torno del que surge un trabajo meticuloso y, por otra parte, la organización de las congregaciones religiosas, con especial atención al monacato como un componente fundamental. A este tipo de organización él la llama el *Sektentypus* (1923a), donde la secta sería el formato concreto de organización religiosa que permitiría un proceso hacia la especialización y que será, en cuanto a su organización social, el origen del protestantismo y del mundo moderno. Por su parte, el trabajo filológico orilló a sus seguidores a desarrollar métodos que permitieran comparar manuscritos y lecturas, y guiarse por aquellas que fuesen más cercanas al hipotético pensamiento del autor. Muchas de estas lecturas en ocasiones desafían las interpretaciones tradicionales de los autores, de ahí que se cuestionen otros elementos como la autoridad y se incentive así el desarrollo de un método histórico contrapuesto al método de autoridad o dogmático (Troeltsch, 1898).

Troeltsch, aunque no lo define como un término central en su obra, acuña el concepto *Spezialistestums* (1922a), o 'época de especialización', para explicar el proceso de formación de la modernidad a partir de su segmentación de trabajo y especialización, cuyo origen está en la organización religiosa monacal que se expande por todo el mundo y que, en los siglos XVII y XVIII, por medio de los moralistas ingleses, comienza a alejar la referencia religiosa para plantearla en términos morales y, podríamos decir, secularizadamente (1903). El mundo entonces ya se fragmenta, lo mismo en su organización que en su conocimiento. La filosofía deja de ser una especie de *scientia scientiarum* o *scientia universalis* para convertirse en una disciplina más o menos estructurada que está imposibilitada para abarcarlo todo o siquiera para dotar de los elementos universales para abarcarlo todo. Lo mismo ocurre con el resto de las ciencias. Así, el historicismo comienza a infectar a las disciplinas, que ya solo pueden entenderse por medio de la historia. Nótese cómo entonces el pensar históricamente parte en esencia de un proceso religioso (maurinos) y filológico (edición de textos).

La filosofía y la filología se relacionan de una manera problemática, puesto que ejercen una contradicción en sus métodos. En ocasiones se cuestiona la lectura de autoridad (método dogmático) o de interpretación que conlleva la filosofía y que problematiza no solo la interpretación de un texto, sino el soporte de este, a saber: ¿qué pasaría si el texto que debatimos es corrupto, carece de un sustento fidedigno o, inclusive, si no es del autor en cuestión? Este problema complica la comprensión de un autor y pone en un predicamento a la filosofía

como tal, puesto que esta suele basarse en los debates sobre cómo tradicionalmente se interpreta algún concepto, idea, autor o sistema. De ahí que se caiga en un relativismo en el que, dependiendo de las lecturas que solo son justificables por criterios históricos, se encarcela a la idea en la historia. Toda lectura de un filósofo puede dividirse entre una vertiente ortodoxa, que precise la forma correcta en que se ha interpretado el autor; y una vertiente heterodoxa, que es sobre todo revisionista. Este es el conflicto entre el método dogmático y el histórico, entre los que el segundo parece consolidarse.

Frente a esto proviene la respuesta que, en un esfuerzo por superar un acercamiento demasiado relativista, origina formalmente la filosofía de la historia, y que tendría dos vertientes: la que proviene de las nociones metafísicas y una que buscaría, en todo caso, aunque sin separarse de la anterior, una historia universal. Así, una postura trata sobre la universalidad del hombre y se ejemplifica de mejor manera en obras como las de San Agustín, Bossuet, Vico y otros que, si bien empiezan ahí, continúan hacia otro camino, en especial durante el siglo XVII e inicios del XVIII, algún tiempo antes de la Ilustración. Esto generó una reflexión en torno de la historia universal. La obra de Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la Historia*, de hecho, comienza con este problema, que rápidamente se transformó. El punto de discrepancia entre unas y otras es que la historia universal es una propuesta fundamentalmente católica, como bien estima el dominico Zeferino González (1873) y, en contraparte, Hegel presenta una noción protestante, que explicaría dos modelos distintos de comprender la misma filosofía de la historia. Bossuet asume una reflexión religiosa que intenta ser el factor de unión entre la forma de ejercer el poder y cómo encontrar un punto de unión. Por eso, el camino de esta filosofía de la Historia procede de la metafísica (Troeltsch, 1922a) y, añadiría también, de la teología. Ambas se relacionan con el establecimiento de un orden. Precisamente por esto, también refieren una idea política de trasfondo o, mejor dicho, se aplica y se observa en la política. No hay que olvidar, como plantea el *a priori religioso* de Troeltsch y como afirmó Juan Donoso Cortés (1970), que todo problema político encierra un problema teológico. Nociones como la *anacyclosis* de Polibio o ciertos postulados políticos que se encuentran en la *Ciudad de Dios* de San Agustín son forma de pensamiento que indudablemente conllevan la forma práctica representada en la política.

Por esta razón pueden establecerse dos maneras de comprender esta filosofía de la Historia: la primera, como la plantea Troeltsch, quien asume que proviene de manera exclusiva de la Ilustración por ser un periodo que reflexionó grandemente sobre la Historia. Y no carece de verdad, pero debe verse otro aspecto. La aplicación de la metafísica a la Historia se piensa en función de la universalidad, como he aclarado, y acaso una forma de poder encontrar en

la revelación una finalidad. En este sentido hay plena concordancia, por ejemplo, entre las *Illuminationes* de San Buenaventura sobre el Génesis o, ya en el siglo XVI, la *Historia del futuro* del jesuita Antonio Vieira y la obra de Bossuet: la revelación es lo que conlleva a los principios de universalidad que se obtienen justamente por la revelación. Eso la torna universal. La diferencia con la Ilustración yace en que, en ese siglo, los preceptos de la revelación y la universalidad cambian. Es importante notar que la obra de Hegel habla de manera más enfática de una historia del mundo (*Weltgeschichte*), no de una historia universal (*Universalgeschichte*). La precisión no es solo filosófica, sino una diferencia teológica entre catolicismo (universal) y luteranismo, sobre la que hablaré en breve.

Historia universal y filosofía de la Historia

Ya en las obras de Kant, Herder, Hegel y otros tantos que siguieron se ve una línea progresiva donde las distintas culturas representaban facetas en un desarrollo previo que se acercan al culmen que sería la Ilustración: las monarquías teocráticas fueron antiguas; las repúblicas, modernas. Precisamente por eso, la historia en la Ilustración no se comprende como una universalidad, pues en el desarrollo necesariamente hay que establecer cierta superación de las culturas, porque unas carecen de conciencia y otras no (Troeltsch, 1922a). Podrá verse como una necesidad el llegar a la conciencia o como una sociedad no ilustrada, pero lo cierto es que no puede comprenderse en el mismo nivel a pueblos sin conciencia y a pueblos con conciencia. La filosofía en Grecia, por ejemplo, conserva un preámbulo de los líricos como Arquíloco, quien ya usa el yo como una forma de pensarse a sí mismo: nace así la lírica frente a la épica donde ese yo está ausente y es entendible que el desarrollo poético hacia la tragedia conlleve irremediablemente los fundamentos de la filosofía en su totalidad; sin embargo, es la Ilustración la que se piensa a sí misma, es decir, los ilustrados se nombran a sí mismos ilustrados y no es una nomenclatura puesta posteriormente. He aquí la clave. Un periodo así es inaudito en la historia del hombre, cuando el foco cambia de pensar en la vida por venir a centrarse en el presente, de ahí que se requiera reflexionar sobre la Ilustración en función de que, quien la piensa es, a su vez, ilustrado. El presente se convierte en la única categoría de pensamiento de la historia (Hartog, 2007), más que en función del pasado o del futuro, es decir, se mundaniza. Es justamente por ello que la filosofía de la Historia que surge en la Ilustración, según Troeltsch, es distinta en su esencia a la que se presenta antes. La trampa radica en responder a la pregunta: ¿en qué se diferencia?

Es posible entender que el periodo anterior y el posterior a la Ilustración preservan generalidades en común, pero la pérdida de la universalidad y la

revelación son sustituidas por una idea metafísica que, en términos generales, se plantea como la mano que guía el desarrollo. Hegel usa el *espíritu* (*Geist*), que ciertamente ha llevado a muchos debates sobre su sentido, justamente —me atrevo a pensar— por los motivos enunciados antes, como un preámbulo netamente religioso que se mundaniza, es decir, se desprende en apariencia de su trasfondo teológico y trascendental. En teología, el espíritu está irrevocablemente unido al Espíritu Santo. No es el lugar para hablar de todo el desarrollo intelectual previo, pero es claro que para Lutero, Hegel y buena parte de los filósofos del idealismo se entiende a partir del luteranismo y sus derivados. Así, Lutero explica en el *Catecismo alemán* que la iglesia es *espiritual*, por ello habla de iglesia, no de una Iglesia universal, y justamente porque carece de cuerpo, debe fundamentar sus estructuras en otras partes,⁶ mientras que, explícitamente, por ejemplo, el *Catecismo de Trento* (“Catechismus ad parochos”, 1860) explica el carácter visible y universal de la Iglesia, no solo espiritual.⁷ Por esto, es comprensible que, ante la negativa de aceptar una Iglesia universal y su magisterio, se vuelca hacia las relaciones de las comunidades, que es el sentido primario de una *ecclesia*, pero que, por otra parte, no son universales. De ahí que sean incompatibles las posturas, por ejemplo, de Bossuet con las de Hegel: se refieren a elementos distintos en conjunto, pues hay un preámbulo religioso que explica el porqué de uno y otro, es decir, parten del mismo punto, aunque en dos sentidos diferentes, que darían paso a esta aparente confusión. De esta Troeltsch no se salva, entre la filosofía de la Historia en sentido universal y la filosofía de la Historia de corte hegeliano, que conlleva un matiz protestante y todo lo que de allí deviene. Ya viene de un proceso de secularización de conceptos, llevado a cabo por las sectas durante el siglo xvii, sobre todo entre los moralistas ingleses (1903) y, ante todo, durante el siglo xix, cuando ya comienzan a usarse los conceptos religiosos para explicar el mundo no religioso, un proceso de especialización y que es, de manera más formal, equivalente a la distinción que se realiza con el mundo moderno.

Es interesante que todas estas nos llevan finalmente a una figura apocalíptica o, si se prefiere usar el término ilustrado, teleológica y, de fondo, teológica, como ya lo han observado Löwith (1956), Danto (1985) y Trüper, Chakrabarty y Subrahmanyam (2015). De fondo se trata de un término con un profundo sentido teológico que de pronto es despojado de su sentido de revelación para

⁶ “Ich glaube an den Heiligen geist, ein heilige Christliche Kirche, die gemeine der Heiligen, Vergebung der sunden, aufferstehung des fleichs und ein ewigs leben” (1910, p. 187).

⁷ “Tertia proprietates Ecclesiae ea est, ut Catholica, nempe universalis vocetur [...] Neque enim, ut in humanis rebus publicis, aut haereticorum conventibus, unius tantum regni terminis, aut uno hominum genere Ecclesia definita est; verum omnes homines, sive illi Barbari sint, sive Scythae, sive servi, sive liberi, sive masculi, sive feminae, charitatis sinu complectitur” (1860, p. 78).

transformarlo en un sentido, llamémosle, filosófico. De ahí que la filosofía de la Historia sea una tesis teológica, pero con un nombre distinto. Justo en este punto se escinde la disputa entre si hay verdaderamente una ruptura entre una y otra o solo se trata de una aparente.

Los peligros del historicismo

Los dos principales críticos y responsables en buena medida del sentido un tanto despectivo que tiene el historicismo son Karl Popper (2014) y Arthur Danto (1985). Cada uno de ellos argumenta de manera distinta porque sus interlocutores son distintos: en el caso de Popper son Marx y Hegel; en el de Danto, Hempel. Cuando se ven los argumentos generales, ambos autores apuntan que son elementos peligrosos porque restringen la libertad humana y porque, para Popper, fundamentaron los regímenes totalitarios del siglo xx. No en balde su libro está dedicado al célebre Friedrich Hayek. Muchos libros explican con mayor detenimiento sus argumentos, pero faltaría, sobre todo, buscar a la luz de la comprensión total una explicación que complemente lo dicho por estos autores. Por eso asumo que el pensamiento de Troeltsch auxilia en estos menesteres. Podría pensarse que se desarrolla una versión relacionada con una cierta noción religiosa sectaria y determinista, donde se estructuran estas dos críticas fundamentales. El elemento que parecen omitir es el factor religioso, tan solo lejanamente sugerido: si son tesis que provienen de la metafísica, el sustento propio de ellas debería buscarse en la propia metafísica, pero el preámbulo religioso es, por mucho, el que está presente en él. En este caso, la finalidad que intenta destacar la filosofía de la Historia se traduce en los novísimos, es decir, una escatología ante las preguntas: ¿qué ocurre con la vida humana?, ¿qué ocurre después de la muerte? Fácilmente puede llegarse a un destino en el caso del hombre y a un determinismo en el caso de la Historia: sin duda una escatología secularizada o religiosa. Cabría ver si es al estilo de Bossuet o de Hegel, pero en ambos está presente.

Este determinismo histórico —una faceta de la filosofía de la Historia— se comprende mejor cuando usamos, por ejemplo, el término que aplica Arnold Toynbee para describir el sentido histórico de Grecia. Él le llama *karma* (1995). Este término, proveniente del hinduismo, puede traducirse por *deuda* y de alguna manera implica la interrelación entre el pasado y el presente (o futuro) a partir de algo realizado.⁸ Es una especie de ciclo: dependiendo de lo realizado

⁸ El concepto de *deuda* es bastante más complejo porque lleva a un ámbito teológico y económico, es decir, puede estudiarse como *a priori económico* o *a priori religioso*. Ya Nietzsche observó en la *Genealogía de la moral* su relación con la culpa desde un *a priori religioso*, si bien, su planteamiento contiene una interpretación errada: el cristianismo no habla de deuda o culpa sino del perdón de esta.

en el pasado, será el futuro. Más allá de las delimitaciones teológicas, este es el concepto central que explica por qué la filosofía de la Historia es, en cierta forma, determinista. No obstante, cabe aclarar algo importante: las propuestas de San Buenaventura, San Agustín y Bossuet se distinguen porque toman en cuenta el sentido de la humanidad entera, pero bajo la revelación, lo que significa enfatizar el conducir de la Historia en Dios mismo y la lectura de la historia como una forma de entenderla dentro de un plan de Dios, una historia salvífica, pues. Pueden existir algunos errores en el entendimiento de este plan, claro está, sobre todo por la dificultad que en ocasiones implica el conocimiento histórico, pero el énfasis cristiano está no tanto en la deuda, sino en cómo se rompe el círculo de la deuda, en su perdón: el cristianismo es completamente distinto con respecto de los preceptos religiosos del hinduismo, como explica Quevedo en palabras sencillas:

Perdónanos nuestras deudas.

Y porque no podemos,
siendo viles gusanos,
pagar los beneficios de tus manos,
como ellas infinitos,
Te pedimos con lágrimas y gritos,
Acreedor eterno,
que tu corazón tierno
nuestras deudas perdone en sus procesos,
si no, por deudas moriremos presos (1988, p. 94).

Ahora bien, las filosofías de la Historia de los siglos XIX y XX no dejan de ser cristianas, pero rompen en cierto punto el aspecto, en parte porque también encuentran el nombre *filosofía de la Historia* bajo una circunstancia distinta. El paso secular trata de eliminar o subvertir la revelación. Hay un proceso de cambio donde se pierde la diferenciación entre teleología y escatología y ambas significan prácticamente lo mismo con la salvedad que esta conlleva un sentido religioso y aquella la suplanta con un ámbito secular (Trüper et al., 2015). Esta última palabra es clave, ya que en la filosofía de la Historia hay un proceso de secularización que implica tratar de comprender la Historia, pero con una aporía: o bien bajo ámbitos enteramente históricos (como lo sería, por ejemplo, la economía), o bien bajo términos ahistóricos que suplanten la revelación y, al hacerlo, se generan ciertas distorsiones. Troeltsch escribió una obra interesante donde habla del ámbito absoluto de la religión como un proceso propio del desarrollo de la humanidad que tiende a absolutizar la religión (1902). Básicamente se vería un proceso de desarrollo donde el absoluto implicaría una fa-

ceta por desarrollar, pero el detalle radica en que refiere más a especulaciones teológicas, de acuerdo con el autor, que a una faceta estrictamente religiosa y, más aún, como un proceso en el que los fragmentos de verdad presentes en otras religiones se presentarían en forma absoluta en el cristianismo. Puede verse que implica una verdad pulverizada y después reunificada tras una evolución, pero el problema es que se establece en una línea cronológica donde el pasado —las religiones no cristianas— daría forma al futuro cristianismo y de ahí podría plantearse inclusive la religión absoluta de la que habla Hegel (2011). No obstante, el sentido es, como diría Toynbee, kármico, propio de la deuda, no cristiano porque se requieren aquellos fragmentos para unirlos: si estos son verdaderos, el resultado también lo será. Esto rompe con las facetas universales que tomarían en cuenta la totalidad de la Historia y permite no verlo como un proceso evolutivo que dependa por completo de la deuda del pasado. Por tanto, responde más a un sentido religioso no cristiano, si bien envuelto en este. La deuda se segmenta por pueblos y, al realizar eso, pierde su universalidad. La *anacyclosis* de Polibio, por ejemplo, solo aplicaba a los no bárbaros, pues veían, por ejemplo, que los gobiernos de los persas no mantenían estos debates. Si la deuda continúa transmitiéndose, inclusive más allá de la vida natural, entonces es como se entiende el ciclo y, como tal, se sabe cómo será, a saber: un determinismo.

Este punto, curiosamente ya lo habían observado algunos críticos de la Modernidad, como el teatino Gioacchino Ventura di Raulica (1862), quien clasifica el problema del idealismo como uno de pelagianismo, es decir, en términos de gracia (y deuda). He aquí la cuestión de fondo. En estos términos, puede observarse cómo es que la filosofía retoma ciertos elementos de las religiones antiguas y que estas generan una serie de distorsiones, al ser más constreñidas y sectarias, y que, con una serie de circunstancias, desarrollarán varios de los conflictos que critica en otro sentido Popper. Por eso la filosofía de la Historia que pone en el centro la deuda es, esencialmente, un neopaganismo e implicaría comprender la lógica de este. Es pues el punto crítico en esta disciplina y que puede considerarse peligroso, de ahí su crítica y abandono. No obstante, el tema ha quedado pendiente y seguirá discutiéndose.

Una conclusión sobre la pregunta ¿dónde queda la filosofía?

La filología (el historicismo, en el sentido de teoría de la Historia) ha hecho que la filosofía se vuelva reflexiva ante sí, que reflexione sobre su ser histórico, pero ha causado una falla en el proceder de esta mientras tanto. Este debate se traduce en un alejamiento o posible pérdida de los elementos de realidad que usualmente trata la filosofía para convertirla en una disciplina más bien his-

tórica. Y, ante el peligro que representaría la filosofía de la Historia, parecería que el siglo xx teme a la metafísica y su posible aplicación a la Historia. Dada esta acotación del historicismo, parecería que la filosofía únicamente tendría sentido en función de lo que es capaz de enunciar, de un problema inclusive cercano al mundo del concepto. No en balde han surgido posturas como la de Deleuze y Guattari (2013), donde la filosofía se reduce a los conceptos y, naturalmente, el filósofo en ciernes estudiaría los conceptos de otros filósofos. Al colocar el concepto como el centro de estudio filosófico, se corre el riesgo de alejarse del realismo y la filosofía se convierte en histórica y más se aleja del trabajo propio del filósofo, aunque, para ser exactos, esto podría aplicarse a todas las disciplinas. Ha habido críticas como el interesante texto de Guillermo Lara (2019), en el que plantea la autorreferencialidad de la filosofía en ámbitos académicos. Él lo plantea desde la ideología esotérica, si bien creo que su propuesta puede complementarse con este giro al que el historicismo obliga a la filosofía y el proceso de especialización. Podemos así preguntar si hay un camino a la filosofía o si esta se ha fusionado irremediabilmente con la historia y con alguna otra disciplina a partir de lo que, lejos de ser la *scientia scientiarum*, se ha convertido en el camino secundario. Como plantea Troeltsch, en un mundo de especialización, las disciplinas universales como la filosofía han sufrido gravemente una vuelta a sus objetivos y parecerían encontrarse ante un dilema: o se vuelve una disciplina particular, ancilar a otras reflexiones, o una disciplina histórica y especializada que comente a los grandes autores, no necesariamente las grandes ideas.

Por todo lo anterior, el historicismo se presenta bifronte, un dilema importante que nace justamente de sus dos vertientes: o se acepta el proceso de tornar toda disciplina ancilar a la historia o, si se quiere con mayor propiedad, dotarle de historicidad a toda disciplina; o bien superar la historia por medio de una filosofía de la Historia. Lo cierto es que no es posible no tomar en cuenta el peso de la Historia. Es, por otra parte, entendible el descrédito de la filosofía de la Historia, pero me es significativo apuntar que recuperar el planteamiento universal podría auxiliar a solucionar este dilema. Ahí es importante también recobrar el *a priori religioso*, elemento que ha sido bien observado y revisado por Troeltsch, frente al *a priori económico*. Me parece que de igual manera muchos de los debates contemporáneos, como los debates identitarios, pueden perfectamente tratarse a partir de estos preceptos y tener cuidado de los límites del historicismo.

Sirvan estas palabras como reflexión para poder pensar si acaso es necesaria una filosofía de la Historia, así como la manera en que esta puede llevarse a cabo.

Referencias⁹

- Catechismus ad parochos ex decreto Sacrosancti Concilii Tridentini a divo Pio V per-
vulgatus (1860)*. Madrid, España: Ex officina typographorum et bibliopola-
rum societatis.
- Collingwood, R. G. (2019). *Idea de la naturaleza*. Ciudad de México, México: Fon-
do de Cultura Económica.
- Danto, A. (1985). *Narration and knowledge*. Nueva York, Estados Unidos: Colum-
bia University Press.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2013). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, España: Editorial
Anagrama.
- Donoso Cortés, J. (1970). Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialis-
mo. En *Obras completas II*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.
- González, Z. (1873). Filosofía de la historia. En *Estudios religiosos, filosóficos, cien-
tíficos y sociales*. Tomo I. Madrid, España: Imprenta de Policarpo López.
- Hartog, F. (2007). *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*.
Ciudad de México, México: Universidad Iberoamericana-Departamento
de Historia.
- Hegel, G. W. F. (2011). *El concepto de religión*. Ciudad de México, México: Fondo
de Cultura Económica.
- Lara Villarreal, G. (2019). El filósofo que solo habla sobre filósofos: la ideología
esotérica de la filosofía académica contemporánea. *Logos*, 132, 61-84.
- Löwith, K. (1956). *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de
la historia*. Madrid, España: Aguilar.
- Lutero, M. (1910). Deutsch Catechismus. Der große Katechismus. En *D. Luther's
Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Weimar, Alemania: Hermann Böhlau Publisher.
- Matute, Á. (2002). ¿Historicismo o historicismos? En Á. Matute (Comp.). *El histo-
ricismo en México. Historia y antología* (pp. 13-32). Ciudad de México, México:
Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras.
- Meinecke, F. (1943). *El historicismo y su génesis*. Ciudad de México, México: Fon-
do de Cultura Económica.
- Mendiola, A. (2000). El giro historiográfico: la observación de observaciones
del pasado. *Historia y Grafía*, 15, 181-208.
- Muñoz, J. (2010). *Filosofía de la historia. Origen y desarrollo de la conciencia históri-
ca*. Madrid, España: Biblioteca Nueva.

⁹ Para las obras de Troeltsch consulté, en parte, las obras publicadas y, en parte, los artículos o conferencias que compusieron sus primeras *Gesammelte Schriften* (en cuatro volúmenes). Como recopilación, contiene textos que fueron escritos y publicados a lo largo de varios años. Con la finalidad de evitar confusiones, ordeno la bibliografía de acuerdo con la fecha de publicación del texto original y apunto el año de la compilación posteriormente.

- Popper, K. (2014). *La miseria del historicismo*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Quevedo, F. (1988). *Obras completas II*. Madrid, España: Aguilar.
- Rickert, H. (1907). Geschichtsphilosophie. En O. Liebmann, W. Wundt, Th. Lipps, B. Bauch, E. Lask, H. Rickert, E. Troeltsch, K. Groos. *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*. Heidelberg, Alemania: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.
- Sans, G. (2009). Ernst Troeltsch Lösung der Probleme der Historismus. *Gregorianum*, 90(4), 869-873.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía. Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política*. Madrid, España: Trotta.
- Toynbee, A. (1995). *Los griegos: herencias y raíces*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Troeltsch, E. (1898). Über historische und dogmatische Methode in der Theologie. En *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik* (1913). Tübinga, Alemania: Verlag von J. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Troeltsch, E. (1902). *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*. Tübinga, Alemania: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Troeltsch, E. (1903). Die englischen Moralisten des 17 und 18 Jahrhunderts. En E. Troeltsch. *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie* (1925). Tübinga, Alemania: Verlag con J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Troeltsch, E. (1904). *Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Unteruschungen über Kants Philosophie der Geschichte*. Berlín, Alemania: Verlag von Reuther and Reichard.
- Troeltsch, E. (1909). Zur Frage des religiösen Apriori. En E. Troeltsch, *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik* (1913). Tübinga, Alemania: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Troeltsch, E. (1913a). Die Dogmatik der, religionsgeschichtlichen Schule. En E. Troeltsch. *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik* (1913). Tübinga, Alemania: Verlag von J. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Troeltsch, E. (1913b). Religion, Wirtschaft und Gesellschaft. En E. Troeltsch. *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie* (1925). Tübinga, Alemania: Verlag con J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Troeltsch, E. (1922a). *Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtesphilosophie*. Tübinga, Alemania: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Troeltsch, E. (1922b). Meine Bücher. En E. Troeltsch. *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie* (1925). Tübinga, Alemania: Verlag con J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

- Troeltsch, E. (1923a). *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen, Alemania: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Troeltsch, E. (1923b). *Christian thought. Its history and application. Lectures written for delivery in England during March 1923*. Londres, Reino Unido: University of London Press.
- Troeltsch, M. (1925). Vorwort. En E. Troeltsch. *Glaubenslehre nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912*. Munich, Alemania: Verlag von Duncker and Humblot.
- Trüper, H., Chakrabarty, D. y Subrahmanyam, S. (2015). Introduction: Teleology and history- nineteenth-century fortunes of an enlightenment project. En H. Trüper, D. Chakrabarty y S. Subrahmanyam (Eds.). *Historical teleologies in the modern world*. Londres, Reino Unido: Bloomsbury.
- Ventura di Raulica, G. (1862). *La tradición y los semipelagianos de la filosofía o el semiracionalismo descubierto*. Madrid, España: Librería de D. Leocadio López.
- Villalobos Álvarez, R. (2017). *Tres variaciones del historicismo en el siglo xx: Meinecke, Croce y O'Gorman*. Ciudad de México, México: Universidad Nacional Autónoma de México-Facultad de Filosofía y Letras.