

El historicismo como *idea* y como *lenguaje*

Acerca de Jeffrey Andrew Barash, *Politiques de l'histoire. L'historicisme comme promesse et comme mythe*. París, PUF, 2004, 256 págs.

Elías J. Palti
UNQui / UNLP / CONICET

La emergencia del historicismo, se afirma, abrió una brecha en el pensamiento occidental, que se prolonga hasta el presente, y que delimita dos horizontes conceptuales incompatibles entre sí. A una visión de tipo atomista, que concibe a las sociedades como integradas por individuos originariamente libres, autónomos e iguales, ligados exclusivamente por vínculos contractuales voluntarios, se le opondrá a partir de entonces un concepto social organicista que imagina a las mismas como totalidades funcionales articuladas a partir de vínculos objetivos, independientes de la voluntad de sus miembros. Tal oposición, que recorre toda la historiografía de ideas, cobraría pronto claras connotaciones ético-políticas.

Inicialmente, sin embargo, el historicismo no aparecería como portando un sentido político unívoco. A lo largo del siglo XIX y comienzos del siglo XX se destacaría, en cambio, el logro intelectual que éste supuso, el cual permitiría superar la visión abstracta de lo social heredada de la Ilustración que desconoce la naturaleza histórica de las formaciones humanas, ignorando así las condiciones particulares que determinan cada forma de vida colectiva. Esta perspectiva, que encuentra su formulación más sistemática en la obra de Friedrich Meinecke, *El historicismo y su génesis* (1936), en la segunda posguerra será, sin embargo, rápida y drásticamente desplazada por una visión mucho más cruda y negativa del legado historicista, destacando las consecuencias perversas de su tendencia antirracionalista. Distintos autores creerán ver entonces en el pensamiento de Herder (el “padre fundador” del historicismo) ya “prefigura(da) la teoría hitleriana de *Blut und Boden*”. Se afirmará así en la disciplina la doble ecuación entre historicismo (u organicismo) y autoritarismo, por un lado, e iluminismo (o atomismo) y democracia, por otro.

La entera historia intelectual moderna se volverá de este modo perfectamente legible. El organicismo

historicista y el atomismo iluminista constituirán los polos en torno de los cuales ella, supuestamente, oscilará. Nada escapará a esta oposición que la recorre de principio a fin. Todo sistema de pensamiento habrá de definirse o bien como racionalista - atomista – iluminista (y, en consecuencia, orientado en un horizonte democrático) o bien como organicista – irracionalista – historicista (y, por lo tanto, marcado por tendencias autoritarias), o bien, eventualmente, como una mezcla en dosis variables de historicismo e iluminismo. La contingencia en la historia se inscribirá, pues, dentro de un marco de opciones determinadas *a priori*. Las únicas discusiones a que este esquema interpretativo dará lugar, en fin, referirán a dónde situar las ideas de un autor dado dentro de esta grilla (es decir, cuán iluminista o cuán historicista es su pensamiento).

Por detrás de esta perspectiva subyace, en última instancia, un modo característico de proceder intelectual que es el propio de la tradición de filosofía política, pero que también impregna y articula la entera historia de “ideas”. Como señala Quentin Skinner, el supuesto implícito en este enfoque es la presencia de ciertas preguntas perennes que recorren toda la historia político-intelectual, y que son las que permiten ordenar las diversas corrientes de pensamiento como tejiendo una especie de diálogo *sub specie æternitatis*.

La crítica de este procedimiento intelectual por obra, especialmente, de la llamada “Escuela de Cambridge”, cuyas figuras más representativas son Skinner y J. G. A. Pocock, y la escuela alemana de historia de conceptos o *Begriffsgeschichte*, cuyo lineamientos básicos fueron fijados por Koselleck, habrá de minar decisivamente los fundamentos metodológicos en que estas perspectivas dicotómicas se fundan. La “nueva historia intelectual” abandonará entonces los marcos fijados por la antigua tradición de historia de ideas. Como señala Pocock:

El cambio producido en esta rama de la historiografía en las dos décadas pasadas puede caracterizarse como un movimiento que lleva de enfatizar la historia del pensamiento (o, más crudamente, ‘de ideas’) a enfatizar algo diferente, para lo cual ‘historia del habla’ o ‘historia del discurso’, aunque ninguno de ellos carece de problemas o resulta irreprochable, pueden ser los mejores términos hasta ahora hallados.

El paso de una historia de las “ideas” a una historia de los “discursos” o de los “lenguajes políticos” señalará una verdadera revolución metodológica en la disciplina, redefiniendo su mismo objeto. En efecto, un lenguaje político no se reduce a ningún conjunto de ideas, principios o valores, puesto que consiste en un modo característico de producir las mismas. Una historia de los lenguajes políticos nos remite así a un segundo nivel de discurso, a los modos de producción de las ideas. En definitiva, son las *formas* de su articulación (el tipo de aparato argumentativo particular o estructura que subyace por debajo de las ideas desplegadas en la superficie textual) las que historizan e identifican cada orden de discursividad dada. A diferencia de las “ideas”, las cuales pueden aparecer en los más diversos contextos intelectuales, los lenguajes políticos son, en efecto, entidades plenamente históricas. Éstos se sostienen en una serie de supuestos contingentemente —y, por lo tanto, siempre precariamente— articulados, por lo que el sentido de sus categorías axiales no puede trasponerse más allá del universo discursivo particular dentro del cual estos supuestos mantienen su eficacia sin violentarlo (i.e., reduciéndolo a una serie de máximas más o menos triviales descubribles, en efecto, en los marcos conceptuales más diversos).

En última instancia, la llamada nueva historia intelectual responde a una exigencia de rigor conceptual que no es ajena a la antigua historia de ideas, pero que ésta no puede nunca satisfacer dada la propia naturaleza de los objetos con que trata, los cuales han sido concebidos ellos mismos mediante procedimientos ahistóricos. Lo que ésta se busca, en definitiva, es no tanto, o solamente entender *qué dijo un autor* (los contenidos manifiestos de su discurso) sino, fundamentalmente, *cómo fue posible para éste decir lo que dijo*, reconstruir el suelo categorial y conjunto de supuestos que subyacen a un orden discursividad dada y cómo éstos se fueron torsionando históricamente dando lugar así a la emergencia de nuevas constelaciones intelectuales.

El historicismo como *idea*

Politiques de l'histoire de Jeffrey Andrew Barash es una genealogía del historicismo, desde sus orígenes hasta sus derivaciones recientes, buscando señalar las discontinuidades que jalonan su trayectoria.

Fundamentalmente, lo que dicho autor se propone mostrar es que no existe una relación directa entre el pensamiento historicista y las tendencias autoritarias que impregnaron al mismo en el curso del último siglo. Éstas sólo se producen como resultado del deslizamiento (*dérápage*) producido por la introducción de una cierta teoría de la Verdad que no existía en, y, que, en última instancia era incompatible con los fundamentos del historicismo decimonónico. Desde esta perspectiva, Barash lee retrospectivamente su derrotero para descubrir cómo es que se produjo esta inflexión político-conceptual.

El libro consta de dos partes, con cinco capítulos cada una, varios de ellos escritos originalmente como artículos independientes entre sí, pero que guardan una estrecha vinculación. En su conjunto narran las vicisitudes del pensamiento historicista comenzando por Herder y Wilhelm von Humboldt y culminando con Cassirer, Heidegger y Strauss (y, aun más allá de él, con Arendt).

En el capítulo inicial, Barash discute las interpretaciones que señalan la presencia de una fisura que separa la obra temprana de Herder en Bückeburg de sus escritos posteriores en Weimar. Mientras que en la primera, que se encuentra mejor representada en *También una filosofía para la historia de la humanidad* (1774), Herder afirma la particularidad irreductible de las diversas culturas y naciones, en los segundos, que alcanzan su síntesis más acabada con *Ideas de una filosofía de la historia universal* (1784), en una vena ya más claramente racionalista realinea esta pluralidad cultural en la dirección de la realización progresiva de valores universales. Como señala Barash, los intérpretes de su pensamiento pierden así de vista la presencia ya en su obra temprana de la idea de un designio providencial que anuda subterráneamente la diversidad de manifestaciones culturales. Su filosofía posterior, que enfatiza la unidad de la historia, no habría, pues, que comprenderla como una recaída en un concepto mecanicista, sino sólo como un desarrollo de este espíritu universalista propio al pensamiento historicista, en su concepto original (y que sólo muy posteriormente habrá de extinguirse). Entre ambos momentos de su trayectoria intelectual habrían, en fin, diferencias sólo en cuanto a acentuaciones.

El capítulo segundo, dedicado a analizar la obra de Friedrich von Gentz (1764-1832), traductor al alemán de

Reflexiones sobre la Revolución Francesa de Edmund Burke, se orienta a destacar la originalidad de su pensamiento, en la medida en que se aparta de su fuente para introducir en ella una premisa que le era por completo extraña . Al postulado historicista que organiza la obra de Burke, que afirma la unidad y continuidad del orden natural de los acontecimientos, y resulta en una visión estática de la historia, Gentz le superpone un concepto de matriz iluminista que sostiene el carácter progresivo de la historia. Esto le conferirá, dice, un carácter paradójico a su pensamiento, conservador y progresista al mismo tiempo.

En el capítulo tres Barash nos introduce, a partir del análisis de la obra de Wilhelm von Humboldt (1767-1835), al núcleo de la problemática fundamental que, según entiende, yace por debajo del concepto historicista: la cuestión del relativismo. Aquí también, dice, se impone una distinción. Frente a cierta ingenuidad epistémica propia del “racionalismo abstracto” de la Ilustración, el pensamiento historicista enfatizará las limitaciones de la razón humana. En Humboldt, el relativismo historicista decimonónico alcanza su formulación más precisa. La búsqueda de la raíz del mismo ya no nos conducirá, como en Burke (quien, en este punto, continúa la tradición ilustrada), a un supuesto de carácter antropológico: el poder de las pasiones para ofuscar la razón, sino que resultará de una premisa objetiva: la complejidad inherente a toda realidad histórica, que no se deja nunca reducir a un orden de conceptos necesariamente abstractos y genéricos. Esto conduce a una conciencia más rigurosa de la especificidad de los fenómenos históricos, sin que suponga necesariamente una renuncia a la búsqueda de conexiones transhistóricas que articulen esta pluralidad de manifestaciones epocales en una unidad de sentido. El principio que las liga a todas es, al igual que en Herder, el de la formación progresiva (*Bildung*) de la humanidad. En definitiva, el historicismo sólo busca desarticular las perspectivas teleológicas y rescatar la contingencia y el cambio como una dimensión intrínseca a la historia. En el caso específico de Humboldt, a este primer objetivo se adiciona otro: la advertencia contra los límites de la voluntad racionalista abstracta se orienta, en última instancia, a prevenir las pretensiones de omnipotencia del Estado y a la defensa de las libertades individuales.

Llegamos así al capítulo central del libro (el cuarto), dedicado a contrastar el concepto historicista de dos

figuras cruciales en el desarrollo de esta tradición: Leopold von Ranke (1795-1886) y Heinrich von Treitschke (1834-1886). Entre uno y otro, dice Barash, se produce un giro fundamental en el modo de concebir la identidad nacional alemana, en cuyo centro se ubica una inflexión producida en el seno del pensamiento historicista. Esta inflexión nos devuelve a la problemática del relativismo. Para Ranke, coherente con la tradición historicista decimonónica, la relatividad de todo juicio histórico deriva de la complejidad de los procesos históricos singulares. La razón humana sólo puede acceder a los principios derivados, sin nunca llegar a acceder a la coherencia última que los liga. Pero esto presupone aún la idea de una unidad más profunda, la cual, aunque inaccesible al pensamiento, brinda el principio último para su inteligibilidad. Podemos decir, aunque Barash no le exprese exactamente así, que, para éste, el de Ranke es un relativismo epistemológico, no ontológico, como el de Treitschke. En efecto, con éste el historicismo produce un vuelco del cual sale convertido en una forma de relativismo radical que renuncia a toda referencia a valores trascendentes, es decir, a un universo de normas situadas más allá de la realidad empíricamente dada. Perdida esta instancia de universalidad subyaciendo a los fenómenos particulares, no se podría ya evitar la recaída en lo que Arendt llamó “nacionalismo tribal”. La historia se vería entonces reducida a una tarea puramente instrumental; lo que justifica la escritura histórica es su eficacia práctica. Toda consideración histórica se verá así subordinada a los intereses políticos nacionales; la retórica desplazará de su centro a la búsqueda de verdad.

El capítulo quinto, con que culmina esta primera parte, ilustra esta apelación instrumental al pasado propia de esta nueva forma de historicismo en la lectura claramente “capciosa” que realiza Carl Schmitt de la obra Hobbes. Según muestra Barash, en su objeto de fundar en aquél su propio concepto de soberanía Schmitt simplemente ignorará la noción que atraviesa y articula toda la obra de Hobbes: la de ley natural.

La segunda parte del libro analiza más específicamente las consecuencias en el pensamiento histórico del siglo XX de esta inflexión conceptual, así como algunas de las reacciones que la misma suscitó. Esta razón instrumental, que para Hermann Heller (1891-1933) permeará por igual en el siglo XX tanto al pensamiento de la izquierda revolucionaria como el de la derecha reaccionaria, sólo encubre su vacío ideológico. Ésta será incapaz, por definición,

de servir de fundamento a una comunidad de valores. En última instancia, la misma sólo prolongará, de manera exacerbada, el formalismo liberal-positivista. Es la interdicción liberal-positivista a toda pretensión de normatividad del Estado de derecho la que abrirá eventualmente las puertas a las más disparatadas elaboraciones teóricas abstractas construidas sobre la base de alguna particularidad histórica de las que el fascismo es sólo su expresión más patética.

En su obra *Sentido e historia*, Karl Löwith avanza, para Barash, en una línea análoga a la de Heller. Como muestra en el capítulo séptimo, la idea de Löwith de la política moderna como una mera versión secularizada de las escatologías cristianas, que toma de Schmitt, busca, sin embargo, a diferencia de éste, revelar la degradación moderna del espíritu cristiano originario, de la cual la teoría decisionista de Schmitt es, justamente, su expresión última, llevada al límite del irracionalismo. Tras esta deriva autoritaria, Leo Strauss descubre, a su vez, el estatuto problemático del relativismo moderno, en el cual se ha perdido ya el ideal de vida cuya búsqueda presidió el relativismo antiguo.

Los dos últimos capítulos están dedicados a la crítica del pensamiento de Heidegger. La polémica entre Cassirer y Heidegger producida en Davos sirve a Barash para ilustrar su propia idea respecto de los dos modos opuestos de concebir la continuidad y funcionalidad de la dimensión mítica en el pensamiento racionalista moderno, esto es, como un modo de consolidar los lazos sociales y como sólo una forma de manipulación, respectivamente. En su afán de dar sentido al mundo, para Cassirer, la ciencia sólo prolongará los contenidos implícitos en el pensamiento mágico. A pesar de sus procedimientos opuestos, entre ciencia y mito habría una continuidad esencial provista por determinaciones antropológicas más fundamentales, puesto que definen la naturaleza del hombre en tanto *animal simbólico*.

En esta apelación a la idea de una conciencia en general Heidegger descubre el sustrato neokantiano del pensamiento de Cassirer, que lo vuelve incapaz de dar cuenta de la radical temporalidad del Ser. Sin embargo, como señalara Arendt, de este modo, Heidegger perdería de vista la distinción entre la idea metafísica de eternidad y la búsqueda política de estabilidad (cuyo paradigma Arendt lo encuentra en el mundo preclásico; más específicamente, en la ansiedad de Homero por hallar constancia en un mundo siempre cambiante e imprevisible). En fin, Heidegger y

Arendt ilustran, para Barash, los dos desemboques opuestos a los que una misma conciencia historicista de la radical temporalidad de los fenómenos históricos terminaría eventualmente por conducir: uno, que encuentra su término en Heidegger, en el cual toda existencia pública aparecerá como necesariamente inauténtica; otro, que culmina en Arendt, que, por el contrario, en oposición tanto a las perspectivas teleológicas del racionalismo abstracto como a los deslizamientos relativistas del historicismo, terminará confiriendo la prioridad ontológica a la acción.

Como vemos, el seguimiento de una trayectoria de dos siglos de pensamiento historicista le permite a Barash desmontar la doble ecuación (historicismo = autoritarismo versus iluminismo = democracia) sobre la que pivotea toda la tradición de historia de ideas y revelar algunas de las simplificaciones históricas a que la misma conduce. *Politiques de l'histoire* representa así una contribución importante a la historia intelectual. Sigue siendo, sin embargo, un texto de historia de “ideas”. De hecho, aunque su perspectiva es más sofisticada y sutil, se enmarca aún dentro del sistema de oposiciones que fundan a esta tradición. Es también por ello justamente que sus limitaciones inherentes se vuelven en él más claramente manifiestas, las cuales remiten, en última instancia, a problemas de índole epistemológica más general.

El historicismo como *lenguaje*

El análisis que hace Barash del pensamiento de Herder descubre ya una primera limitación inherente a la historia de “ideas”. Como señala, La afirmación de que en *Ideas* Herder abandona su historicismo inicial para recaer en una concepción mecanicista de la historia (las únicas alternativas posibles que la historia de ideas alcanza a reconocer) resulta insostenible. Pero esto no quiere decir que no se hubiera producido entonces un desplazamiento fundamental en su horizonte conceptual. Para descubrirlo, sin embargo, es necesario traspasar el nivel de los contenidos explícitos de su discurso histórico (cuán universalista o cuán relativista era éste) y analizar cómo se recompuso el sustrato categorial sobre el que el mismo se fundaba. En definitiva, si dicho autor no encuentra más que diferencias de grados en la trayectoria intelectual de Herder es porque el propio esquema interpretativo, salvo para el

caso poco probable de un autor cuyas ideas se hubieran desplazado de un polo a otro de la antinomia de base que organiza dicho esquema, no permite reconocer más que distinciones en cuanto “acentuaciones”.

Ello tiene, a su vez, un fundamento epistemológico preciso: los enfoques centrados en las “ideas” llevan a tomar por atributos subjetivos lo que son, en realidad, un conjunto de premisas socialmente compartidas, puesto que definen y organizan una forma determinada de discursividad. La consecuente incapacidad para encontrar los rasgos que particularizan el pensamiento de un autor, y que no se reduzcan más que a diferencias de grados, obliga así, en el momento de intentar establecer distinciones, a magnificar diferencias, en verdad, sutiles. La oposición que establece Barash entre Burke y Gents es un ejemplo. No es cierto que Burke rechace toda idea de progreso histórico. Éste sólo oponía a la ansiedad jacobina por rupturas violentas la idea de la historia como un proceso evolutivo natural, siguiendo una secuencia gradual y progresiva (que es también, de hecho, el supuesto que organizaba toda la perspectiva histórica de Gents). Como afirmaba en sus *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, “mediante un progreso lento, pero bien sostenido, el efecto de cada paso dado es vigilado; el éxito o el fracaso del primero, arroja luces que nos sirven para dar el segundo”.

No hay nada paradójico, por otra parte, en esta voluntad de “conservar y a la vez reformar”, según pedía Burke. No es otra cosa que la definición misma del concepto *evolucionista* que presidió el desenvolvimiento del pensamiento histórico europeo hasta que la crisis del fin del siglo XIX vino a desbaratar los presupuestos teleológicos que se encontraban en su base. En definitiva, el mismo tipo de enfoque que lleva, por un lado, a perder de vista las alteraciones ocurridas al nivel de los supuestos que articulan un determinado tipo de discurso histórico, conduce, por otro lado, a descubrir contradicciones que son, en verdad, sólo aparentes. Nuevamente, esto no quiere decir que no hubiera diferencias fundamentales ni contradicciones ciertas en el pensamiento de los autores que analiza Barash. Sólo que para descubrirlas es necesario traspasar la superficie de los contenidos manifiestos de los discursos y penetrar la lógica que los articula (y también aquellos puntos de fisura por los que habrán eventualmente de quebrarse).

Encontramos aquí aquel problema metodológico de base que llevó a la historia de ideas a su crisis, y que también resiente el enfoque de Barash: la confusión entre ideas o ideologías y lenguajes subyacentes. Es esta mezcla entre niveles de lenguaje la que le lleva a sacar conclusiones erradas, infiriendo transformaciones de índole conceptual, que remiten, por lo tanto, al plano del subsuelo categorial de un discurso (los modos de su producción), a partir de cambios en los modos eventuales de su articulación. El análisis que realiza del pensamiento de Treitschke muestra esto claramente. Como afirma Barash, éste señala, en efecto, la emergencia de un nuevo modo de concebir la identidad nacional alemana. En este sentido, su obra historiográfica marca un hito de consecuencias cruciales. En su intento de dar cuenta de este quiebre conceptual, Barash lo remite, sin embargo, a un plano en el cual, para poder descubrir un fundamento preciso de índole intelectual a este giro político (i.e., referir el mismo a la emergencia de un determinado concepto de Verdad) debe forzar las categorías de análisis en juego.

En primer lugar, cabe señalar, el relativismo histórico de Treitschke no parece guardar proporción alguna con su perspectiva nacionalista extrema. El mismo se limitaba a señalar algo que formaba ya parte del sentido común de su tiempo: que las ciencias humanas, aunque deben seguir un método riguroso, no pueden aspirar a alcanzar el mismo grado de exactitud que las ciencias naturales. Y ello por la sencilla razón de que, mientras que en las segundas el objeto les viene dado, en las primeras es el propio investigador el que debe construir el mismo, es decir, debe fijar algún criterio que le permita discernir entre la masa de acontecimientos aquellos que portan alguna significación histórica. Como afirmaba en sus lecciones publicadas en 1897-8 bajo el título de *Politik*:

El estudioso de la política, por lo tanto, debe seguir los métodos de la historia científica y extraer conclusiones de las observaciones empíricas. Pero estos métodos son mucho más complicados que la forma llana de alcanzar conclusiones propia a las ciencias naturales. Ya vendrá el tiempo en que se ponga fin a la absurda rivalidad entre ciencias morales y las ciencias físicas. Las primeras tienen una función más elevada e ideal que cumplir, y por esta misma razón deben permanecer inexactas. Las mismas no pueden aspirar más que a una aproximación a la verdad. El historiador científico debe trabajar retrospectivamente a partir de los resultados, que son los elementos de su oficio. Aquí yace su mayor dificultad. En su narrativa debe hacer aparecer que lo que viene después se sigue de lo que le precedió, mientras que en la realidad procede a la inversa. Él no es capaz ni está dispuesto a hacer figurar todos los acontecimientos que ocurrieron en la realidad, por lo que antes de afrontar la descripción de un periodo debe aclarar en su mente cuáles de ellos tienen importancia para la

posteridad, un sentido para el tiempo por venir. Si la historia fuera una ciencia exacta, el futuro de los gobiernos se nos habría de revelar.

En todo caso, no es cierto que el relativismo histórico, aun en sus versiones más radicales, tenga necesariamente consecuencias políticas autoritarias. Como veremos, no existe una correlación estricta entre perspectivas históricas y posturas políticas. Y esto nos conduce a aquel otro problema propio de la historia de ideas con que el texto de Barash nos confronta: las fuertes tendencias normativistas que impregnan los análisis histórico-intelectuales de dicha tradición.

La composición de *Politiques de l'histoire* se ordena toda en función de dos hipótesis fundamentales. La primera es la ya mencionada existencia de una relación estrecha entre relativismo histórico (en un sentido “fuerte” del término, *ontológico*, es decir, la imposibilidad de percibir principio alguno que de sentido a la historia como algo que deriva no meramente de nuestras limitaciones intelectuales como de su naturaleza objetiva), que abre las puertas a una visión instrumental de la escritura histórica, y autoritarismo político. La segunda deriva de aquélla: la necesidad, para evitar el relativismo y la consiguiente recaída en el totalitarismo, de remitir la secuencia de acontecimientos particulares a valores universales que los trasciendan como tales y les confieran una unidad a su transcurso. Ahora bien, aunque desde una perspectiva política opuesta, no era muy distinto lo que afirmaba Treitschke.

En efecto, también para éste el objeto primordial del estudio de la historia era el descubrimiento de las leyes objetivas que presidirían su evolución. No era otro, en fin, el significado de su máxima de que la política no es sino “historia aplicada”. Según afirmaba:

La tarea de la Política tiene tres dimensiones. Ésta debe primero tratar de descubrir, a través de la contemplación del cuerpo político real, cuál es la idea fundamental del Estado. Luego debe considerar históricamente lo que las naciones buscaron en su vida política, qué crearon, qué lograron y cómo lo lograron. Esto nos conducirá a nuestro tercer objetivo, el descubrimiento de ciertas leyes históricas y la postulación de algunos imperativos morales. Así entendida, la Política deviene historia aplicada.

Lejos de tratarse de un uso instrumental de la historia, para él, los valores que impulsaba eran el resultado de una corroboración empírica, no se trataría de un mero postulado sino de una constatación objetiva.

Si, después de todo —concluye Treitschke— el historiador se ve obligado permanentemente a admitir que las verdades son sólo relativas, también descubre que hay, afortunadamente, unas pocas verdades absolutas en las cuales puede confiar. Así podemos deducir de la historia política que el poder reside en el Estado, que en la comunidad civil debe existir la distinción de clases, etc. Y así como hemos logrado hallar algunas fórmulas científicas absolutas, también hemos podido verificar la verdad de algunas ideas éticas.

Según señalan algunos de los autores que el propio Barash cita, el historicismo sería, en definitiva, la forma, típicamente moderna, de negación histórica de la política, el encubrimiento de las propias posturas ideológicas bajo el velo de una Verdad objetiva. Para algunos de ellos, no sería el relativismo sino, justamente, este afán de Verdad el que se encontraría en la base los totalitarismos del siglo XX (lo que sólo muestra la dificultad de establecer relaciones inequívocas entre perspectivas históricas e ideologías políticas). En todo caso, lo que se revela aquí es que, más allá de su nacionalismo, Treitschke seguía siendo un hombre del siglo XIX. Por debajo de su concepto historicista subyacía aún una visión teleológica de la historia (la idea de la que misma se orienta espontáneamente a la realización de ciertos valores universales) típicamente decimonónica. Y esto nos devuelve al plano de los lenguajes políticos de base.

La quiebra de los supuestos teleológicos implícitos las visiones evolucionistas de la historia del siglo XIX es un fenómeno que no se relaciona con una ideología política particular, sino que cruza de conjunto al espectro ideológico (puesto que se instala al nivel del suelo categorial que define las condiciones de su articulación). De hecho, tampoco Barash habría ya de compartirlos. Esto se expresa en su discurso en el hecho de que éste ya no podrá explicar cómo se concilian ambas hipótesis suyas antes citadas.

En definitiva, no hay modo de extraer orientaciones normativas substantivas del desenvolvimiento objetivo de la historia sin reintroducir al menos una forma debilitada de teleologismo, esto es, afirmar que el postulado de la

existencia de ciertos valores trascendentes a los contextos particulares es una especie de principio regulativo de la razón, un *a priori* para la inteligibilidad histórica y, al mismo tiempo, un imperativo moral, dado que sólo él puede prevenir el uso instrumental de la historia con fines antidemocráticos. Pero, en tal caso, la tarea historiográfica perdería todo sentido, se convertiría en una inmensa tautología, sólo terminaría hallando en su punto de llegada aquello que ya se encontraba en su punto de partida como su premisa. Si Barash aspira a que la historia sea una empresa objetiva y evitar así la recaída en el relativismo, no podría descartar *a priori*, pues, que la misma eventualmente conduzca a conclusiones distintas a las que él espera, es decir, que si la misma descubre, en efecto, la existencia de valores presidiendo su transcurso, éstos puedan no ser el pluralismo y la democracia, como él propone, sino, como pensaba Treitschke, el autoritarismo, la distinción de clases, la voluntad de poder, etc. En todo caso, el punto es que, quebrados los presupuestos teleológicos, ambos postulados no pueden ya sostenerse simultáneamente.

Más allá de las inconsistencias a que conduce, el problema que este deslizamiento del plano histórico al plano normativo plantea, desde un punto de vista estrictamente historiográfico, es que, como vimos, lleva a dislocar los objetos que analiza a fin de hacerlos encajar dentro de la grilla dicotómica sobre la que descansa la historiografía de ideas. El afán de comprensión histórica se ve así subordinado al objetivo de hallar las bases de sustento conceptuales del totalitarismo moderno (el viejo juego de hallar el huevo de la serpiente). Como señala Barash, nuevamente, respecto de Treitschke, éste, dice, “encuentra inaceptable la distinción entre historiografía y política” (p.131). Sin embargo, esta confusión de esferas se relaciona menos con sus ideas políticas que con un modo de proceder intelectual propio de la filosofía política, y que la historiografía de ideas habría de heredar de ella. En definitiva, en su base se encuentra un cierto modelo analítico que permite inferir consecuencias políticas determinadas a partir de perspectivas históricas dadas. De allí que, en la medida que el enfoque de Barash permanece en el plano de los contenidos manifiestos de los discursos, que su crítica se despliega en el plano estricto de la superficie textual de ideas, tampoco él habría de distinguir ambas esferas claramente, haciendo que sus análisis histórico-filosóficos se confundan con una crítica de las ideologías. Éste habrá así de reproducir en su propio texto el mismo tipo de

deslizamiento conceptual que cuestiona en Treitschke. Y ello demuestra que no basta con cuestionar los marcos dicotómicos propios a la tradición de historia de “ideas” para superarlos y evitar la recaída en su mismo tipo de lógica binaria, sino que, para ello, es necesario penetrar y corroer críticamente la serie de supuestos de orden epistemológico sobre los que tales marcos conceptuales se fundan.

Max Rouché, *La Philosophie de l'Histoire de Herder* (París: Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, 1940), 25.

Si bien persistirá una línea de pensamiento, en cuyo límite extremo se sitúa la *Dialéctica del Iluminismo* (1944) de Theodor Adorno y Max Horkheimer, que resistirá aún a identificar llanamente al historicismo organicista con el autoritarismo político —e, inversamente, al iluminismo con el ideal democrático—, ésta no llevará a los historiadores a cuestionar esta dicotomía, la que se afirmará en la disciplina como una suerte de verdad indisputable.

Según señala, por ejemplo, Isaiah Berlin, “para Herder todos los grupos son colecciones de individuos; su uso de lo 'orgánico' y el 'organismo' es aún puramente metafórico” [Isaiah Berlin, *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas* (Londres: The Hogarth Press, 1976), 198]. Está claro, sin embargo, que esta perspectiva pivotea aún sobre la base de la dicotomía racionalismo / historicismo, la cual se mantiene así intangible.

J.G.A. Pocock, *Virtue, Commerce and History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

Las “ideas” son, en efecto, ahistóricas, por definición. Su significado puede establecerse con independencia de su contexto particular de enunciación. Lo que las historiza, en todo caso, es una circunstancia externa a los mismos: su aparición o no en un contexto dado, pero ellas mismas nos son entidades propiamente históricas. De allí que, considerados en sí mismos, los sistemas de pensamiento (los *tipos ideales*) aparezcan como entidades lógicamente integrados y autocontenidas (y, en consecuencia, perfectamente definibles *a priori*). La contingencia es algo les viene a éstos únicamente desde fuera, de su “contexto externo”.

Al respecto, véase Palti, “The metaphor of Life. Herder’s Philosophy of History and Uneven Developments in Late-Enlightenment Natural Sciences”, *History and Theory* XXXVIII.3 (1999): 322-348 [hay trad. al español en Palti, *Aporías. Tiempo, Modernidad, Historia, Sujeto, Nación, Ley* (Buenos Aires: Alianza, 2001), 133-192].

Edmund Burke, *Reflexiones sobre la Revolución Francesa y otros escritos* (Buenos Aires: Dictio, 1980), 263.

Ibid, 263.

Heinrich von Treitschke, *Politics* (Nueva York: Harcourt, Brace & World, Inc, 1963), ed. de Hans Kohn, xxi.

Ibid, xix.

Ibid, xxiv.

En definitiva, dada su indeterminación semántica, un mismo lenguaje bien puede dar lugar a muy diversas —y aún encontradas— ideologías políticas (e inversamente, una misma ideología política bien puede responder, sin embargo, a muy diversos universos conceptuales). De allí la necesidad de la distinción entre niveles de discurso, dado que los

cambios en las ideas de los actores pueden esconder la permanencia de los lenguajes políticos subyacentes, así como la persistencia al nivel de las ideas puede ocultar alteraciones cruciales al nivel de los presupuestos conceptuales en que las mismas se fundan.

Véase Palti, “El ‘retorno del sujeto’. Subjetividad, historia y contingencia en el pensamiento moderno”, *Prismas* 7 (2003): 27-50.

PAGE

PAGE 18