

Filosofía de la Historia.

Pensamientos sobre un posible renacimiento

José Guilherme Merquior

Traducción y notas de Víctor Alarcón Olguín (UAM-I).

A un poco más de tres lustros de su infortunada desaparición, la obra del humanista brasileño J. G. Merquior (1941-1991) cobra una singular pertinencia a la luz de las preguntas que siguen atosigando a todos aquellos quienes se preguntan cuál es el rumbo y enseñanzas que nos puede ofrecer la historia y la filosofía en estos tiempos de oscuridad. Este ensayo de Merquior, aparecido en el número inaugural de la revista History of the Human Sciences en 1988, nos muestra la complejidad y prestancia con que hay que seguir pensando en la aventura de la memoria y los valores.

LO QUE QUIERO DEFINIR por “filosofía de la historia” no es la teoría de la historia en su sentido general. Más bien, la filosofía de la historia denota aquí una especie del género “teoría de la historia”. Desde Hegel nosotros sabemos enfáticamente que la teoría de la historia tiene dos objetivos distintivos, aunque por supuesto, no desvinculados entre sí: el proceso histórico en sí mismo y el consecuente conocimiento que deriva de ello –la teoría, no de la historia sustantiva, sino de la historiografía. Ahora si se paga homenaje a Droysen, llamando a la teoría de la investigación “Histórica” (Droysen, 1974), entonces podríamos decir que no toda la teoría de la historia es histórica. Además de la histórica, la teoría de la historia abarca una teoría del proceso histórico. Permítanos llamar a esta otra especie del género teoría de la historia “filosofía de la historia”, incluso si esto va en contra la esencia de la literatura contemporánea en la materia, al menos en habla inglesa.

Esto ocurre porque desde la post-guerra, la filosofía de la historia anglo-sajona no ha sido sino una histórica con una venganza kantiana. Su motivación principal es:

¿cómo es posible el conocimiento histórico apropiado? Por tanto, lo que en Droysen era principalmente una labor de “descripción” –describir la interpretación del pasado– se convirtió en un problema de *constitución*: ¿cuáles son los fundamentos y limitaciones epistemológicas, de nuestro ámbito histórico? Para ilustrar el punto con tesis famosas ¿es el conocimiento histórico en el sentido crítico un asunto de incluir a los particulares bajo leyes generales, como pensaba Hempel (1959), o esto más bien parte de la naturaleza de las narrativas, como sostienen Gallie (1964) o Ricoeur (1983), para no hablar de los tropos, como Hayden White (1973) lo ha sugerido de manera brillante? Obviamente, tales preguntas se remontan más allá de los asuntos de la histórica de Droysen: tanto es así, que uno se siente tentado a llamar a esta clase de teoría de la historia “*metahistórica*”.

Aunque las preguntas de la metahistórica, pese a lo importantes que son, están a menudo sustentadas en un espíritu nada preocupado con el significado de la propia historia. Peor aún, están con frecuencia motivadas por un estado de ánimo marcado por implicar la ilegitimidad de cualquier filosofía de la historia en el sentido sustantivo. A pesar de que la metahistórica es reconocida como la única rama crítica de la teoría de la historia, a la filosofía de la historia se le manda a paseo en tanto se le considera una elucubración “especulativa” espúrea.

En la actualidad existe una creciente insatisfacción con este estado de cosas.¹ Naturalmente, pocos quisieran desestimar a la metahistórica como una empresa crítica. Pero muchos comienzan a sospechar que proscribir a la filosofía de la historia, en tanto un ejercicio incorregiblemente especulativo, bien podría ser una actitud muy lejana de

ser crítica de lo que parece. De ahí la pregunta de fondo: ¿podemos volver honesta a la filosofía de la historia? ¿Puede ser recuperada de la especulación excesiva y convertirla en una estructura teórica razonablemente analítica?

Parecería ser que el principal obstáculo es la tradicional asociación entre la filosofía de la historia y el *historicismo*. Desde Popper, los lectores anglosajones tienen pocas excusas para mezclar historicismo e *historismo*. Al considerar el historismo como la visión de que las cosas siempre deben estar asumidas en términos de su contexto histórico u su desarrollo, Popper homologó al historicismo con la lógica de la historia amparada en pseudo leyes. El historicismo es la doctrina de las leyes históricas.

Por otra parte, el historicismo no necesita estar confinado a su sentido genérico antes mencionado. En la gran tradición germánica del historicismo, éste significaba algo más, a saber, una obsesión por el *carácter único* de los fenómenos históricos o de los contextos históricos. Como a uno de sus principales intérpretes, Friedrich Meinecke, le gustaba enfatizar, siguiendo los pasos de Goethe, *individuum est ineffabile*. Ernest Troeltsch, contemporáneo de Meinecke, acertó en el punto de definir al historismo como una respuesta alemana al racionalismo occidental, cuyas raíces él las veía en la teoría del derecho natural.² El historismo, desde los historiadores románticos como Ranke, hasta epistemólogos como Dilthey, y de ahí hasta teóricos de la primera post-guerra como Troeltsch (1922) y Meinecke (1936), sufrió repetidamente de una nomofobia aguda: sus individuos históricos esquivaban toda subsunción dentro de leyes universales, únicas o combinadas. De hecho, las propias unidades historistas a menudo eran totalidades pero nunca universales – mientras que el historicismo hablaba de historia en singular, el historismo se enfocaba en las historias, en plural.

En el periodo de entreguerras, los defensores influyentes del historismo como Croce, Meinecke o Troeltsch fueron correctamente percibidos como distinguidos historiadores, a diferencia de la mayoría de los historicistas clásicos, quienes eran filósofos, no aclamados historiadores. Así que mientras la realidad histórica parecía darle la razón al mito del progreso promovido por el historicismo decimonónico, la propia historiografía ayudó a desacreditar al historicismo a favor del historismo. Sin embargo, sería groseramente injusto culpar al *Zeitgeist*, o a la autoestima profesional, de la caída del historicismo. La doctrina de las leyes históricas cayó por su propia voluntad. En particular, ésta probó ser incapaz para contener el cúmulo de las diversas líneas

de crítica en su contra. Cada una de las mismas son bien conocidas que yo mismo me limitaré a realizar el mínimo de menciones.³

Primero, como lo visualizó el joven Croce al final del siglo XIX, durante el llamado “debate sobre la crisis del marxismo”, no tenemos un modelo apropiado acerca del determinismo histórico. De ahí que, cuando mucho, la aseveración de “leyes históricas”, incluso en un ropaje materialista, aporta mucho menos que la metafísica, lo cual es duro de asimilar ante los ojos del conocimiento crítico.

Segundo, si bien existía un canon decente de determinismo histórico, la predicción histórica permanecería como imposible. Como fue notoriamente advertido por Popper, algunos eventos históricos son en principio impredecibles, porque, como ciertos desarrollos dependen del crecimiento del conocimiento, es imposible predecirlos, dado que una de sus condiciones permanece desconocida para nosotros. Por tanto, un efecto de Edipo daña seriamente al argumento historicista.

Tercero, el historicismo tiende a ser quiliástico: generalmente afirman un fin redencionista de la historia vastamente superior, en su totalidad, a todas las épocas pasadas. Ahora al abrazar dichas nociones de un fin de la historia, historiosofías como el marxismo terminan por deducir la realidad del proceso histórico de una *idea* –y al hacerlo, ellos se deslizan dentro de una visión moderna del viejo y falaz argumento ontológico acerca de Dios: ellos deducen la existencia de la esencia. Una vez más, con el historicismo, la filosofía de la historia se degrada a sí misma en una dudosa metafísica. (Esta crítica, hecha por Troeltsch en su ensayo juvenil sobre la “filosofía de la historia metafísica”, vino a ser renovado en su propia época por Raymond Aron.⁴

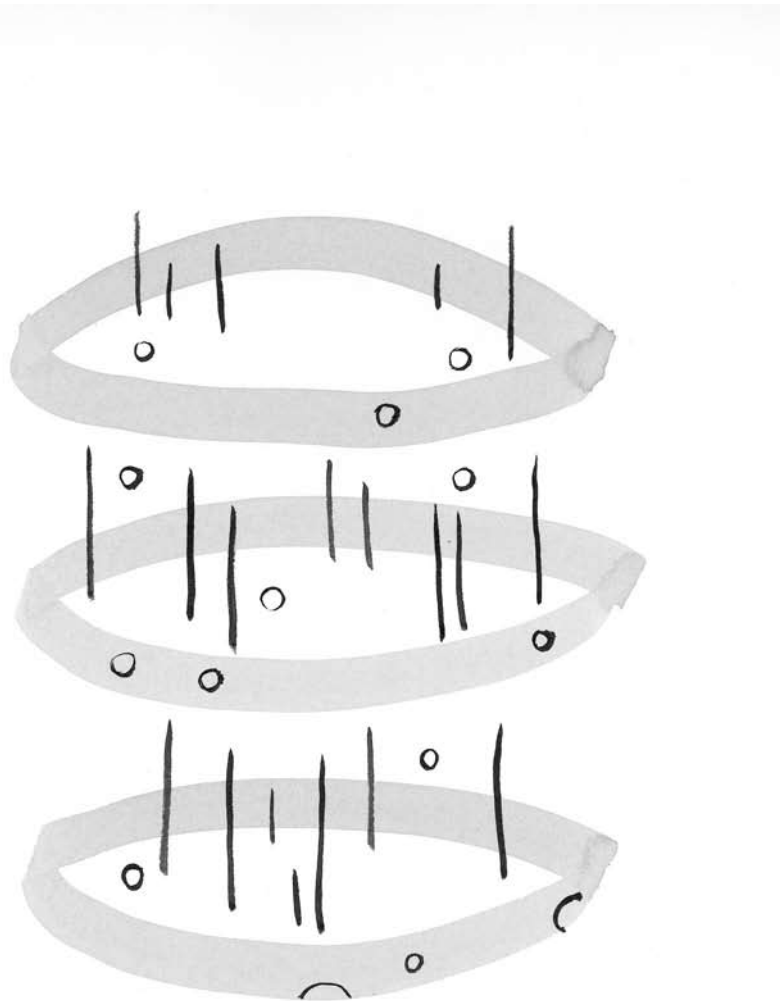
Finalmente, esto ha sido argumentado (notablemente por Sir Isaiah Berlin, 1954) que el historicismo, al afirmar el determinismo histórico, hace a un lado el significado de la acción humana responsable. El determinismo histórico permanece sin probar, pero, si es real, se movería en contra de la ética de la libertad. Tal es el fundamento de la objeción al estilo Tolstoi de Berlin en contra de la idea de la inevitabilidad histórica. Más recientemente en la oleada de fiero anti-historicismo de Leo Strauss, el historicismo, visto como la disolución del ser en el tiempo, ha condenado la fuente del nihilismo. Dicho de manera breve: el historicismo no sólo es inútil, sino horrible.

Nótese que en todas las cuatro críticas existe una presunción subyacente: que el historicismo es, y tiene que ser, determinista y necesario. Todas esas críticas asumen, por

ejemplo, lecturas deterministas de Marx y lecturas necesarias de Hegel. Ahora, aunque lo primero es todavía difícil de refutar, lo último no es exactamente reconocido por algunos de los provocadores y meditados estudios contemporáneos de Hegel.⁵ No obstante, al margen de las fortunas interpretativas de estos pensadores, el historicismo en general no está dirigido a ser igualado con el determinismo histórico. El historicismo es y será siempre una teoría del significado de la historia, pero no es necesariamente una teoría de las leyes históricas. Porque el valor y el significado pueden ser ciertamente encontrados en la historia como una totalidad incluso sin una demostración de una necesidad histórica constante en el sentido causal.⁶

Mucho de lo que se ha demolido bajo el nombre del historicismo era realmente una mala caricatura, o al menos sólo un posible esbozo de la misma. Más aún, el violento ataque contra el historicismo pronto se cargó con un rechazo general, aunque escasamente crítico, en contra de la historicidad como tal, tanto en sus imágenes histórica como historicista. Varias tendencias de pensamiento de amplia influencia después de 1945 atestiguan lo anterior. Para tomar la filosofía primero: desde Husserl a Wittgenstein, los principales pensadores sonaban absolutamente atemporales. Las “puras descripciones” de la fenomenología actuaban como una aspiradora sobre las dimensiones históricas de sus objetos. Heidegger explícitamente localizó su elevada historia del Ser, sus eclipses y esclarecimientos, muy arriba del polvo y el ruido de la historia real. Las formas vivientes y los juegos del lenguaje de Wittgenstein a menudo parecen inocentes de tiempo y cambio. Mientras que Jung invitaba al pensamiento occidental a bañarse en las prístinas aguas de los arquetipos sin tiempo, Mircea Eliade convocaba a la sabiduría del mito en contra de “terror de la historia”, y Leo Strauss predicaba un retorno al antiguo derecho natural a expensas de la historia y de todos los historismos. Así como para la mayoría del arte moderno y la literatura, ellos abrazaron sin recato lo que Eliot y Hermann Broch describieron como la gran virtud de Joyce: el “método mítico”, una estructura simbólica situada en una distancia remota de las mimesis realistas anteriores, llena de historia como lo estaba.

Por tanto, en la alta cultura de la historia sin fin, el occidente post-bélico, casi nada permaneció de aquella “fiebre histórica” alguna vez denunciada por Nietzsche, como un signo decadente. No sorprende que Benedetto Croce tuviera que terminar su vida sosteniendo una defensa apasionada de la perspectiva histórica, bombardeada desde



Kolteniuk 06

todos los ángulos con la acusación de tener niveles morales tan socavados que dieron espacio a las furias fascistas. Incluso aquellas líneas de pensamiento más comprometidas a resistir el síndrome fascista no lo hicieron mejor cuando se trataba de mantenerse del lado de la historia. Por ejemplo, como lo señala agudamente Herbert Schnädelbach, la polémica de la Escuela de Frankfurt en contra de la “ontología fundamental” de Heidegger no debe permitir ocultar el hecho de que ambos lados usaron subestructuras ahistóricas para interpretar al hombre y la sociedad. —y yo no puedo estar en desacuerdo con Schnädelbach (1984:65) cuando rechaza a reconocer el tema frankfurtiano de la dialéctica de la ilustración como un genuino modelo histórico de evolución cultural.

Hacia 1960, el anacronismo imperaba como supremo. Aquellos quienes condenaban al estructuralismo por haber abolido el sentido histórico no sabían lo que estaban diciendo: porque el estructuralismo era pacientemente una conclusión, más que un comienzo, de la saga anti-historia. La verdadera novedad, en la cronofobia estructuralista era sólo su agresiva postura metodológica. A diferencia de los otros muchos modos de deshistorización, el estructuralismo ofreció una receta: nos entretenía al visualizar a la cultura como un lenguaje. En los tiempos lejanos los juristas de la escuela histórica también fueron indulgentes en analogías “orgánicas” entre el derecho y el lenguaje. Pero ya a mediados del siglo XIX el gran Rudolph von Jhering advirtió de que en la realidad el derecho fáctico reproduce al lenguaje en muy poco, ya que mientras el lenguaje generalmente asume pocos conflictos y cambios, con el marco legal de la sociedad moderna ocurre todo lo contrario. El protegido y majestuoso camino del cambio en las estructuras lingüísticas no tiene contraparte dentro de la mucho más rápida evolución de la ley y la cultura— aunque el estructuralismo tiende a oscurecer la diferencia.⁷

Así como para la pelea del estructuralismo con la *historiografía* no se requiere, para nuestros propósitos, prácticamente de comentario alguno. Después de todo, como el mentor de los historiadores de la historia, Arnaldo Momigliano (1975), nos recuerda en las fauces de la moda estructuralista, de que simplemente no es cierto que la escritura de la historia está siempre proclive a ser embriagada por la diacronía. Desde Fustel de Coulanges hasta Mommsen, y desde la escuela de los *Annales* hasta Fernand Braudel, los avances sustantivos en la historiografía han sido a menudo capaces de sobreponerse a las limitaciones de un desempeño estrictamente diacrónico del pasado. Como Herminio Martins (en Rex,

1974) ha indicado, el carácter arbitrario del código de los historiadores, tan criticado por Levi-Strauss en su famoso capítulo final de *El pensamiento salvaje*, no es para nada un atajo peculiar para la historia: más bien, este constituye un problema de atención descriptiva en algunas clases de conocimiento ni siquiera reducidos a la ciencia social (p.ej., los códigos cronológicos de la historia no son más arbitrarios que los códigos topográficos de la geografía).

Con los alegatos nietzscheanos del postestructuralismo, la saga anti-historia continua imbatible. Foucault anexó la historia a la filosofía. Nadie conoce todavía a ciencia cierta cuál de las dos resultó más dañada en el proceso, si la historia o la filosofía. Pero una cosa es muy cierta: el pensamiento sesudo (si puedo tomar prestada, una vez más, la adecuada expresión de Herminio Martins) que sostiene que el constructo de Foucault de la historia de la cultura moderna *estetiza* rígidamente el devenir histórico. Así como para el gran sacerdote sobreviviente del post-estructuralismo, Jacques Derrida*, resulta suficiente recordar cómo, en la tercera sección de su libro *Posiciones* (1972), la historia —tanto la materia como también el conocimiento— es procesada frívolamente por su supuesta tendencia a ser “re-presiva” mediante sigilosas “estabilizaciones” de significado. Pobre historia, —los strausserianos la catalogaron por su ser disolvente; ahora los deconstruccionistas la mancillan por congelar el significado.

Sin embargo, irónicamente mucho de lo que la sabiduría convencional actual rechaza del buen historicismo de las eras romántica y victoriana, los sistemas de Hegel, Comte o Marx, parece estar prontamente concedido bajo la forma del prevaleciente *criptohistoricismo*. La propia lucha de la *Kulturpessimismus*** en contra de la inteligencia humanista refleja al historicismo académico —sólo que esta vez el progreso se orienta hacia el mal y la vulgaridad en lugar de facilitar el nivel de la civilidad y la civilización. Los frankfurtianos fueron maestros en este oscuro progresismo. No por nada Adorno, su profeta líder de la catástrofe, escribió un ensayo simpatizante de Spengler, el historicista quien también fue el pesimista arquetípico de la época. Y existe todavía un criptohistoricismo más difundido de la mente antihistoricista: el culto ciego del progreso en el arte de vanguardia, por ejemplo, el ideal inocente de los experimentos progresivos dentro de la tradición modernis-

* Jacques Derrida murió en el año 2004. (N.t.)

** La cultura del pesimismo fue un movimiento cultural ligado al romanticismo y el nacionalismo germánico del siglo XIX. (N.t.)

ta. Aquí, también, tenemos un historicismo *qui n'ose pas dire su nom** – y a diferencia del criptodeterminismo de la *Kulturpessimismus*, su mito del progreso está aderezado con goce, no con lamentos.

Sin embargo, la persistencia de los elementos historicistas, en un estado sin base y separado, en la conciencia humanista dice más en contra del último que a favor del historicismo. En función de recobrar un sentido de la legitimidad intelectual del historicismo se necesita mucho más. En particular, comenzaríamos con tocar un terreno más firme si pudiéramos difundir los elementos para-históricos en la propia estructura de la conciencia histórica misma. Ahora nuestro sentido histórico no puede ayudar a ser comparativos –pero cuando sea que nos compare con el pasado, el nuestro o el ajeno, está dirigido a encontrar las raíces de la modernidad. De manera amplia, experimentar un despertar de la historia significa reconocer el pasado como un vector de lo moderno, de la clase de cultura –la nuestra– para la cual el sentido de la historia, así como el de otras historias, es un atributo esencial.

Por tanto, podríamos decir que nuestra propia auto-comprensión como hombres modernos, en un mundo donde la cultura moderna se volvió “planetaria”, contiene un fuerte ingrediente de historicismo. Unos pocos diagnósticos de la modernidad, el trabajo de Ernest Gellner, por ejemplo, se enfoca precisamente en la situación moral y cognitiva del hombre moderno como el habitante de un mundo tecno-industrial radicalmente nuevo en la historia de la humanidad.

Sin embargo, debido a toda su novedad radical, la cultura moderna evidencia, en sus componentes principales, ser mucho una fuente como una raíz que regresa al pasado, tanto occidental como no occidental. La poderosa sociología de la modernidad de Gellner, centrada como está en la aguda ruptura de la *modernización*, no analiza tales gérmenes de lo moderno. Pero el provechoso relanzamiento de la sociología histórica, en el trabajo de Perry Anderson (1983), John A Hall (1985) o Michael Mann (1986), ha sido superficial con dicha genética civilizatoria, igualmente

iluminada con algunos estudios histórico-antropológicos. (p.ej. Jack Goody, 1983, Alan Macfarlane, 1978).

La nueva sociología histórica representa el reclamo más cercanamente moderno a lo que la “historia filosófica” promovida por la Ilustración define en justificación de la sociedad comercial y los valores burgueses (John A. Hall reconoce explícitamente tal ancestro en el inicio de su libro *Poderes y Libertades*, en cuyo subtítulo se lee, a la manera sabia de Weber, “las causas y consecuencias del surgimiento de Occidente”). Pero desde luego proporciona con autoridad el principio de una filosofía de la historia renacida con un atisbo retrospectivo, una clase de alimento para el pensamiento en términos de historias conjeturales cuyas lecciones (como en el ejemplo de Weber sobre la famosa batalla de Salamina) actúa como un fuelle que alimenta al significado de la evolución actual de los patrones civilizatorios. Así como para ganar el derecho a una mirada *prospectiva*, –una de tipo modesto, ni de adivinación aventurada ni de pronóstico formal, sino una de consideración razonada de las tendencias tangibles y resultados plausibles– debemos mirar a otra parte y ¿adónde más, sino a la (propia) interpretación de nuestra condición presente, como sociedades modernas o modernizantes?

En la *Histórica* de Droysen, (1974: originalmente publicada en 1858), la conciencia histórica sabe que ésta tiene un objeto doble: ésta entiende la investigación amplia del pasado, y la abarca por sí misma. Se deduce que la conciencia histórica está bien consciente de su propia historicidad. Aunque esto implica lo que Michel Foucault, al discutir el celebrado panfleto de Kant sobre la Ilustración, felizmente lo describió como una relación directa con el presente.⁸

Ahora que dicha relación viviente con el presente fue el punto central de la grandiosa filosofía de la historia de Hegel, George Dennis O’Brian ha caracterizado correctamente la filosofía de la historia hegeliana como una historia de momentos preeminentes, o pasos, en la conciencia histórica.⁹ Pero lo que también debe ser enfatizado, y por ahora bien establecido gracias a los trabajos de los especialistas sobre Hegel como Manfred Riedel, es que la construcción entera fue generada para una vindicación completa de la sociedad moderna.

* “del que no se puede decir más su nombre” (N.t.)

La ventaja natural de la perspectiva historicista sobre la empatía historista reside precisamente en este vínculo visual con el presente. Mientras que la gloria del historismo es la habilidad para evitar el anacronismo mediante un esfuerzo sostenido de identificación con el pasado, el historicismo por sí mismo, de una manera u otra, puede relacionar el significado del pasado con las preocupaciones vitales del presente. Esto —y no un cadalso precariamente racionalista o determinista— constituye el legado máspreciado de Hegel y su progenie.

En este sentido amplio, el historicismo es la base y el mazo de la filosofía de la historia. Y es más que obvio que el historicismo, como sea calificado, es una argumentación acerca de la historia, no sólo acerca de la historiografía. Aquellos quienes, como Nathan Rotenstreich protestan en contra de la estrechez de la dieta actual de la metahistórica, y llaman por la reclasificación de la filosofía de la historia dentro del modo clásico de una teoría de la historia capaz de lidiar tanto con el proceso como la política, no parecen estar equivocados. (Rotenstreich 1976, especialmente 90, 132, 139 y 151).

En cualquier nivel yo sospecho fuertemente que la desacreditación del historicismo *per se*, y no sólo de sus

versiones desactualizadas, en nuestro tiempo menos tienen que ver con fatigas epistemológicas que un clima ideológico. Para ponerlo de manera simple, el historicismo sucumbió al asalto de la *Kulturkritik* —la versión principal en la escena filosófica a lo largo del último cuarto del siglo. Para estar seguros, la resaca de las filosofías historicistas de la historia ya eran visibles mucho antes de eso. Al escribir antes de la Primera Guerra Mundial, Troeltsch pudo remarcar que las tres clases de la filosofía de la historia estaban intelectualmente congeladas: la tradicional teodicea cristiana, la “historia filosófica” de la Ilustración, y el hegelianismo. Sin embargo, debe decirse que, hasta cierto punto, todas estas filosofías de la historia habían caído en la aberración debido a que sus fundamentos —la defensa razonada de la modernidad— se había convertido en una materia de curso para las mentes liberales como el propio Troeltsch. En otras palabras, el historicismo estaba superado porque su mensaje había ganado.

Naturalmente, el historicismo común, como el hegelianismo barato de la Alemania de mediados de siglo, que trataron de dictar la historia en la tierra de los más grandes historiadores, bien merecieron el escarnio de historiadores y teóricos de la historia. Con tal aberración histórica en mente, Burckhardt una vez describió al historicismo como un extraño animal, “un centauro en el borde del bosque de los estudios históricos”. Sin embargo, el propio Burckhardt no estaba contribuyendo al criptohistoricismo, como en sus ominosas meditaciones acerca de I poder sobre la cultura en la era de la sociedad de masas. Ya en ese momento, una estridente *Kulturpessimismus* estaba elevando las escalas en contra del historicismo —y las razones para ello estaban lejos de ser estrictamente científicas.¹⁰

Admito que hoy en día, el centauro puede cabalgar nuevamente. Por supuesto que su trote tiene que ser por mucho más cauteloso que en el tiempo de Hegel, si sólo en virtud de la obligación por tomar en cuenta el resultado múltiple de la ciencia social sería. Pero una filosofía de la historia sustantiva, evalúa sobriamente la dirección y resultados de la evolución histórica, difícilmente puede ir hacia ser prohibida o minimizada como una materia no apta para el análisis racional. Lo que es más, la prolongada ausencia de



Koltaniuk 06

dicha rama de la filosofía está comenzando a verse como un fracaso de nervio intelectual. Efectivamente, una filosofía de la historia sustantiva podría manejar apropiadamente el suministro tanto de la legítima curiosidad intelectual como de la energía cultural que se necesita con urgencia. •

Bibliografía*

- Anderson, Perry (1983): *In the Tracks of Historical Materialism*, Londres, Verso. (Trad. esp. *Tras las Huellas del Materialismo Histórico*, Madrid, S. XXI, 1986).
- Berlin, Isaiah (1954): "Historical Inevitability", reimpreso en I. Berlin (1969). *Four Essays on Liberty*. Oxford, Oxford University Press. (Trad. esp. *Cuatro Ensayos sobre la Libertad*, Madrid, Alianza Universidad, 1988).
- Croce, Benedetto (1914): *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx*. New York. (Trad. esp. *Materialismo Histórico y Economía Marxista*, Buenos Aires. Ed. Imán, 1942).
- Derrida, Jacques (1972): *Positions*. Paris. Les Éditions de Minuit. (Trad. esp. *Posiciones*, Valencia, Edit. Pre-Textos, 1977).
- Dray, W.H. (1967): "Philosophy of History", en Paul Edwards (ed.), *Encyclopaedia of Philosophy*, Londres, Macmillan.
- Droysen, Johann Gustav (1974): *Grudriss der Historik*, Darmstadt. Originalmente publicado en 1858.
- Gallie, W.P. (1964): *Philosophy and the Historical Understanding*, Londres, Chatto and Windus.
- Goody, J.R. (1983): *The Development of the Family and Marriage in Europe*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Hall, John A. (1985): *Powers and Liberties. The causes and consequences of the raise of the West*. Oxford, Basil Blackwell. (Trad. esp. *Poderes y Libertades, Las causas y consecuencias del auge de Occidente*. Barcelona, Editorial Península, 1988).
- Hempel, Carl G. (1959): "The function of general laws in history" en Patrick Gardiner (ed.): *Theories of History*, New York, New York Free Press.
- Inwood, M. (ed.) (1985): *Hegel*, Oxford, Oxford University Press.
- Macfarlane, A. (1978): *The Origins of English Individualism. The family, the property and social transition*, Oxford, Basil Blackwell.
- MacIntyre, Alasdair (ed.) (1972): *Hegel. A Collection of Critical Essays*. New York, Doubleday.
- Mann, Michael (1986): *The Sources of Social Power*. Cambridge, Cambridge University Press. (Trad. esp. *Las Fuentes del Poder Social*, V.1, Madrid, Alianza Universidad, 1991).
- Merquior, J.G. (1986a): *From Prague to Paris. A Critique of Structuralist and Post-estructuralist Thought*. Londres, Verso. (Trad. esp. *De Praga a París. Crítica del Pensamiento Estructuralista y Postestructuralista*. México, FCE, 1989).

* Se incluyen traducciones al español en aquellas obras que las poseen. (N.t.)

- Merquior, J.G. (1986b): *Western Marxism*. Londres, Collins. (Trad. esp. *El Marxismo Occidental*, México, Vuelta, 1989).
- Mesure, Sylvie (1984): *Raymond Aron et la Raison Historique*. Paris, Vrin.
- Momigliano, Arnaldo (1975): *Essays in Ancient and Modern Historiography*. Oxford, Oxford University Press. (Trad. esp. *Ensayos de Historiografía Antigua y Moderna*, México, FCE, 1993).
- O'Brian, George Dennis (1975): *Hegel on Reason and History*. Chicago, Chicago University Press.
- O'Brian, George Dennis (1985): "Philosophy of History", en M. Inwood (ed.), *Hegel*, Oxford, Oxford University Press.
- Popper, Karl R. (1957): *The Poverty of Historicism*. Londres, Routledge & Kegan Paul. (Trad. esp. *La Miseria del Historicismo*. Madrid, Alianza, 1981).
- Rex, John (ed.) (1974): *Approaches to Sociology*. Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Ricoeur, Paul (1983): *Temps du Récit*. Paris, Seuil. (Trad. esp. *Tiempo y Narración*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1987).
- Rotenstreich, Nathan (1976): *Philosophy, History and Politics: Studies in Contemporary English Philosophy of History*. The Hague, Nijhoff.
- Schnädelbach, Herbert (1984): *Philosophy in Germany. 1831-1933*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Troeltsch, Ernst (1922): *Der Historismus und Seine Probleme*. Tübingen, Mohr.
- White, Hayden (1973): *Metahistory*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Notas

- ¹ Ver Rotenstreich (1976) para una ilustración particularmente convincente.
- ² Troeltsch (1922); existe una traducción al italiano hecha por Giuseppe Cantillo de los capítulos 1 y 2 (Nápoles, Guida, 1985).
- ³ Croce (1914) Original en italiano, Palermo, 1900.
- ⁴ Cfr. el perceptivo análisis de la postura de Aron en Mesure (1984).
- ⁵ Para una relación de la literatura contemporánea de Hegel, ver MacIntyre (1972) e Inwood (1985).
- ⁶ De manera significativa, es que con consideraciones precisamente similares que W. H. Dray cierra su artículo sobre filosofía de la historia para la *Encyclopaedia of Philosophy*. (Dray, 1967).
- ⁷ Acerca de este punto, véase la crítica de Anderson (1983:44-45); y mis comentarios en Merquior (1986a: 199-209).
- ⁸ Un extracto del curso de Foucault en el Colegio de Francia sobre Kant y la Ilustración fue publicado por el *Magazine Littéraire*, 207, (mayo, 1984). Lo discuto en Merquior (1985: 149-152).
- ⁹ Cfr. su capítulo sobre la *Filosofía de la Historia* de Hegel en Inwood (1985), así como también su libro *Hegel on Reason and History* (1975).
- ¹⁰ El colapso, en las manos de la *Kulturkritik*, de una teoría del proceso en mucha de la autodenominada teoría social "crítica" de los orígenes filosóficos desde la guerra es uno de los temas principales de mi libro *El Marxismo Occidental* (1986).