

# El historicismo. Una alternativa metodológica para la historia de las ideas latinoamericanas

**Adriana Arpini**

El historicismo se encuentra ligado de manera muy estrecha con el cultivo de nuestra historia de las ideas. No sólo ha proporcionado el marco teórico, sino también las herramientas conceptuales y metodológicas con que se abordó y aún se aborda el estudio de las ideas hispanoamericanas. Al ocuparnos de esta corriente de pensamiento nos interesa analizar cuáles han sido los aportes que han permitido avanzar en el estudio de nuestras ideas, qué etapas es posible diferenciar dentro del proceso crítico del historicismo, cuáles han resultado más fecundas para la historia de las ideas, cuáles han sido sus supuestos y limitaciones.

Su impronta ha sido resaltada especialmente en el terreno de las ideas filosóficas. En este sentido, Arturo Ardao sostiene en un artículo escrito en 1946 que:

la preocupación por la autenticidad de la filosofía americana [...] es por sí misma, en cuanto actitud filosófica, manifestación de una determinada tendencia del pensamiento europeo contemporáneo: en la significación más comprensiva del término, el historicismo (Ardao, A., 1963, 64).

Las notas características de ese historicismo en sentido amplio que pretende Ardao son: el reconocimiento de la historicidad del espíritu, la proclamación de la originalidad, la

individualidad, la irreductibilidad del espíritu en función de las circunstancias de tiempo y lugar y, en el ámbito filosófico, la conexión del pensamiento con las estructuras espacio-temporales que lo encuadran.

Según estas afirmaciones, el historicismo habría cumplido su función como “invocador” de la personalidad filosófica americana, y hallaría un antecedente en el siglo XIX, en el pensamiento de Juan Bautista Alberdi. En este representante de la generación romántica del Río de la Plata, se habría manifestado el historicismo en su significación más compresiva a través de la exaltación de lo concreto e individual, de la inscripción espacio-temporal de los particularismos sociales, de la valoración de la experiencia histórica irrepetible. Después de la etapa positivista, el espíritu histórico romántico habría resurgido, renovado en su savia, gracias a los aportes de Dilthey. Ardao encuentra una filiación común entre el espíritu historicista manifestado por Alberdi y el historicismo que en el siglo XX ha funcionado como herramienta ideológica y metodológica en la búsqueda de la originalidad del pensamiento americano a través de la reconstrucción de su pasado.

Sin embargo, habrá que establecer algunas diferencias tanto en lo que respecta a la evolución de la corriente historicista misma, como en lo relativo a la manera en que se aplicó para el estudio de las ideas hispanoamericanas.

En lo relativo a la evolución del historicismo, consideramos que no se lo puede tomar como un bloque homogéneo, pues en su propio desarrollo se evidencian matices y diferencias a nivel teórico y metodológico que permiten establecer etapas. Así proponemos distinguir una etapa de formación romántica, pre-historicista; una etapa de formulación del primer historicismo, ligada a una filosofía de la conciencia y a una visión esencialista del pasado, como es la realizada por Dilthey; una etapa de transición que introduce matices interesantes, tal el intento de superación del historicismo por la ética que propone Troeltsch; y una etapa de madurez y radicalización de las tesis historicistas como se advierte en la obra de Groethuysen. Una mención

especial merece la puesta en funcionamiento del historicismo para la comprensión de las ideas hispanoamericanas, realizada por José Gaos. Desde México, el español transterrado lleva adelante una renovación de las principales tesis historicistas al mismo tiempo que echa las bases teóricas y metodológicas de la Historia de las Ideas Hispanoamericanas.

### **1. Formación romántica prehistoricista**

El historicismo gestó –como señala Meineke– una de las revoluciones espirituales más grandes acaecidas en el pensamiento de los pueblos de occidente, que enraíza en ciertos elementos románticos prehistoricistas del siglo XVIII. Su médula consiste en el viraje desde una consideración generalizadora de las fuerzas humanas históricas hacia una consideración individualizadora de las mismas. (Cfr. Meinecke, F., 1943, “Advertencia preliminar”).

Entre los elementos románticos que preparan el terreno al historicismo, pueden señalarse la incorporación de la noción de evolución que, además de las notas meramente biológicas, reúne las de espontaneidad de lo que evoluciona y la aptitud plástica para el cambio bajo la influencia de factores singulares, fundiendo así la libertad con la necesidad. A ello se suma el reconocimiento de poderes psicológicos en los individuos históricos, tales como los sentimientos, los impulsos y las pasiones. Estos elementos vinieron a desautorizar, a quebrar, la concepción iusnaturalista que sostuvo la fe en la estabilidad de la razón.

El ejemplo propuesto por Meineke como caso típico de transición entre Ilustración y Romanticismo, que al mismo tiempo preparó el terreno al historicismo, es el representado por Montesquieu, quien reconoce que los motivos racionales actúan siempre y en todo lugar junto con los irracionales tales como el clima y las costumbres de los pueblos. Por otra parte, aun cuando no se niega la existencia de leyes universales, se relativiza su validez en el terreno político, al afirmar que

el hombre de estado debe tender a lo relativamente mejor en circunstancias dadas de lugar y tiempo, antes que a lo absoluto y permanentemente mejor (*Ibídem*, 107 a 157); lo cual conduce a aceptar la diversidad de las formaciones históricas.

Estos elementos románticos que anticipan el historicismo –evolución histórica, espontaneidad, plasticidad, sentimientos, impulsos, pasiones, relatividad y diversidad de las formas históricas– son incorporados, desarrollados o limitados en una formulación más acabada como lo es la obra de Dilthey, exponente del historicismo clásico, que se inscribe en el siglo XIX, entre el atardecer de la filosofía idealista y el afianzamiento de las ciencias de la naturaleza.

## 2. El historicismo diltheyano

Frente a la crisis de la filosofía positivista, Dilthey busca definir el ámbito peculiar de las Ciencias del Espíritu. Persigue un doble objetivo: por una parte, busca establecer los fundamentos epistemológicos de esas ciencias, de manera que puedan constituirse con autonomía y asegurar la validez universal de sus enunciados. Por otra parte, pretende hallar un método que permita asegurar la validez del conocimiento histórico. Su tesis: “lo que el hombre es, lo experimenta sólo a través de la historia” (Dilthey, W., 1949, XXV), implica la necesidad de resolver la contradicción planteada al reconocer que toda concepción del mundo se halla históricamente condicionada y es, por tanto, limitada, relativa, al mismo tiempo que insiste en el afán filosófico de buscar un saber de valor universal y, mediante él, una decisión acerca del enigma de la vida.

Cuando se sigue a la conciencia histórica hasta sus últimas consecuencias –dice Dilthey– surge una contradicción que parece insoluble: [...] la finitud de toda manifestación histórica [...] la relatividad de todo género de concepción humana [...] Contra esto se levanta la necesidad del pensamiento y el afán de la filosofía por un conocimiento de validez universal (*Ibídem*, XXII).

El punto de partida es, para Dilthey, la investigación acerca de la conciencia histórica, de su naturaleza y su condición; esto es, en confrontación con Kant, una *crítica de la razón histórica*. A semejanza de la razón pura, la razón histórica dispone de las categorías que permiten el conocimiento histórico, es decir que consiste en la capacidad del hombre de conocerse a sí mismo y a su historia.

Dilthey enlaza el método histórico con el sistema de las Ciencias del Espíritu. El método histórico ubica y valora cada uno de los productos de las Ciencias del Espíritu según su condicionamiento en la trama de la historia. Pero para hallar el último fundamento seguro es necesario establecer el nexo con el análisis de los hechos de conciencia; es decir, establecer la relación entre teoría del conocimiento y psicología, ya que «la auténtica realidad la poseemos únicamente en los hechos de conciencia que se dan en la experiencia interna» (*Ibidem*, 5); es decir, en la *vivencia* o autognosis. La psicología, en la medida que procede al análisis de la realidad entera de la vida psíquica, permite conocer al hombre en cuanto ente histórico, convirtiéndose en el fundamento epistemológico de las Ciencias del Espíritu. Su significación en la articulación de las ciencias descansa en el hecho de que la vida es algo originariamente dado, cuyo examen histórico se logra mediante la revivencia o *comprensión* del pasado, a través de los documentos en los cuales ha quedado plasmado el análisis de los hechos espirituales realizado por los poetas y filósofos. La hermenéutica, entendida en sentido amplio como comprensión del pasado y en sentido estricto como interpretación de los documentos, viene a completar la apoyatura epistemológica de las Ciencias del Espíritu.

*Vivencia* y *comprensión* son las categorías de la razón histórica que determinan la conexión en las Ciencias del Espíritu.

Instalado en el punto de vista de la conciencia, Dilthey necesita demostrar la realidad de la vivencia y la posibilidad de su captación objetiva para dejar expedito el camino al reconocimiento de la existencia del mundo fuera de la conciencia.

Resuelve este problema caracterizando a la *vivencia* como una relación de la voluntad y los impulsos con las resistencias que ellos experimentan en la persecución de sus fines. Toda experiencia encuentra anclaje seguro en las condiciones de la conciencia, que no se reduce sólo a la actitud intelectual, representativa; sino que abarca la entera naturaleza humana volitiva, afectiva y representativa. De modo que el conocimiento de la realidad se funda en la naturaleza humana. El mundo exterior y el yo se dan al mismo tiempo y con la misma seguridad en la vivencia, pues la realidad “se nos da como vida y no como mera representación” (*Ibidem*, 6). La *vivencia* consiste, entonces, en un penetrar la realidad que en ella se da, de modo que el conocer y lo conocido son la misma cosa. A diferencia de la percepción, que siempre construye su objeto, la vivencia implica una perfecta coincidencia de sujeto y objeto. En sentido estricto, cada vivencia tiene el carácter de actualidad vivida, a la que se hallan estructuralmente unidas las vivencias del pasado, constituyendo un todo inmanentemente teleológico.

La conciencia de una vivencia y su índole, su estar presente para mí, son una misma cosa: la vivencia no se halla frente al que capta como un objeto, sino que su presencia es indiscriminable para mí de aquello que en ella hay para mí (Dilthey, W., 1944, 162).

La vivencia permite saber de la realidad exterior sólo en el presente, pues aun las experiencias del pasado se dan como recuerdo en la vivencia actual. Resulta, por tanto, insuficiente para conocer el nexo singular de la historia universal, en el que se da la interacción espacial y temporal de los sujetos de predicación histórica. El instrumento adecuado para la captación de las realidades humanas del pasado, inaccesibles a la experiencia inmediata, es la revivencia, esto es la *comprensión*, método peculiar de las Ciencias del Espíritu que consiste en una suerte de hermenéutica en sentido amplio. Gracias a la *comprensión* se allanan los límites de la vivencia individual, pues:

... conduce a lo universal a través de lo común [...] La “comunidad” de las unidades de vida representa el punto de partida de todas las relaciones de lo particular y lo general en las Ciencias del Espíritu. Esta experiencia fundamental de la “comunidad” atraviesa toda la captación del mundo espiritual y en ella se entrelazan la conciencia del yo unitario y la de la semejanza con los otros, la identidad de la naturaleza humana y la individualidad (*Ibidem*, 165).

La condición de posibilidad para la comprensión de lo otro, lo externo, es, para Dilthey, la identidad de la naturaleza humana. Las diferencias entre los individuos históricos están dadas por sus accidentes, son sólo diferencias de grado.

La comprensión tiene la forma de una inducción que procediendo de lo particular a lo particular, deriva una conexión que determina el todo; es decir, que a partir de las analogías que pueden establecerse por referencia a lo común que existe en cada individuo singular, es posible inferir una estructura, esto es, un sistema ordenado de partes en el todo de la historia universal (*Ibidem*, 244 y 250).

Lo común, la vida, se objetiva en el conjunto de las aporaciones del comprender, y esa objetivación permite alcanzar una visión del ser de lo histórico. Según esto, es posible para Dilthey hablar de un sentido de la historia, el cual habría de buscarse en lo que se da de continuo, en lo que retorna siempre, regularmente, en las relaciones estructurales que se dan tanto en la vida individual como en la unidad última del todo. Esa regularidad determina todo el desarrollo de la historia: de la que hasta ahora ha sido, y aun de la que será, pues el futuro no escapa al sentido único de la historia. Por lo tanto, el análisis de la estructura del mundo espiritual tendrá como tarea primordial mostrar estas regularidades en la estructura del mundo histórico. (*Ibidem*, 196–197).

En definitiva, la razón histórica pretende ser una nueva fundamentación de las Ciencias del Espíritu en una filosofía que se despliega como teoría de la estructura de la vida. La razón histórica debe explicarse por la vida, y ésta por sí misma.

La vida, entendida siempre como vida psíquica (representación, sentimientos, volición), es lo dado originariamente, y como tal, objeto de la psicología. En cuanto la vida puede ser también sometida a examen histórico es objeto de la hermenéutica, en el sentido amplio de la comprensión y en el más restringido de la interpretación de textos. Psicología y Hermenéutica constituyen el fundamento epistemológico de las Ciencias del Espíritu y en particular de la Historia.

La psicología estudia la vida presentada en la *vivencia* o estructura de una “mismidad”, como curso activo de relación con “lo otro”, vivenciado como resistencia, cuya realidad es comunicada por analogía de la estructura fundamental de “lo mismo” y “lo otro” en la revivencia o *comprensión*. Así, el problema de la realidad del mundo exterior es solucionado mediante la extensión de las categorías y estructuras de lo individual (*vivencia*) a lo colectivo (*comprensión* de la historia universal como individuo y también de todas las estructuras intermedias: época, nación).

Individualismo, homogeneidad y analogía son los supuestos que permiten a Dilthey la interpretación de la estructura como sistema ordenado de partes en el todo. La referencia a lo común expresado en cada individuo que se da en la historia sostiene, en última instancia, al historicismo diltheyano y autoriza su discurso.

Sin embargo, podemos señalar algunas limitaciones. En la misma noción de *vivencia* se presenta la primera dificultad. Como hemos visto, en ella se da la inmediata y completa identidad de sujeto y objeto. La ausencia de mediación coloca a Dilthey en una posición idealista, según la cual la esencia del objeto es aprehendida directamente por el sujeto, afirmando así la primacía ontológica de la esencia que se hace presente inmediatamente a la conciencia (espíritu); claro que en este caso no se trata de una captación puramente conceptual, sino que involucra, además, a los afectos y a la voluntad. La relación entre sujeto y objeto descansa en aquello que es común a ambos, la vida, entidad esencial (abstracta) y fundamento último del ser y del conocer.



Además, al afirmar la identidad de la naturaleza humana y al concebir la historia como un todo sistemáticamente organizado, se plantea la necesidad de elevar la *vivencia* a un plano de objetividad que asegure su validez. La *comprensión* permite superar la dificultad, pues apunta a lo común en lo que aparece en la multiplicidad de los productos del espíritu, y permite descubrir lo que está por detrás de las diferencias individuales: el espíritu mismo.

Podríamos esquematizar la comprensión diltheyana en tres momentos: en un primer momento se produce el encuentro entre el sujeto presente (el historiador, “yo”) y el objeto pasado (productos del espíritu, “otro”) como entidades diferentes; pero las diferencias históricas son, desde la óptica esencialista de Dilthey, sólo accidentes; de modo que en un segundo momento se procede a la eliminación de las diferencias y, por abstracción, a la afirmación de la homogeneidad entre sujeto y objeto; en el tercer momento se produce la identidad entre ellos, el “yo” es el “otro”, ambos son “uno”, la historia tiene un sentido único, de ahí que sólo sea posible una lectura única de los documentos del pasado en los que el sentido ha sido fijado, negando la posibilidad de nuevas reinterpretaciones del pasado desde cada presente. De ahí también la importancia que otorga Dilthey a la hermenéutica, en sentido estricto, como método de interpretación de documentos y el lugar preeminente de la filología en la fijación del sentido definitivo de los textos.

Por otra parte, al asegurar la identidad de la naturaleza humana y el sentido único de la historia se otorga primacía al pasado, que juega como determinante del presente y del futuro. Con ello se niega la posibilidad de irrupción de lo nuevo y se unifica el desarrollo histórico, dejando en la sombra la diversidad conflictiva de los sujetos protagonistas de la historia.

Finalmente nos interesa señalar que, según Dilthey, el historiador, cuando se dirige comprensivamente al pasado, trabaja sobre los “productos del espíritu”, tal como han sido registrados en los documentos escritos. En ellos han quedado permanentemente fijadas las manifestaciones de la vida. La obra

escrita es considerada como un producto acabado, y por lo tanto, autónomo, es decir, separable tanto del proceso mismo de producción como del sujeto productor.

Ahora bien, la formulación diltheyana no agota la propuesta del historicismo clásico, sino que en su propia evolución interna es posible detectar diversidad de elementos superadores de aquella primera enunciación que han sido ricamente aprovechados en el estudio de nuestra historia de las ideas.

### **3. La propuesta de Ernst Troeltsch**

Resulta interesante la propuesta de Ernst Troeltsch, sucesor de Dilthey en Berlín, que desde otra perspectiva viene a matizar la posición del historicismo clásico, intentando una superación del mismo a través de la ética (Cfr. Troeltsch, E. 1922 y 1924). Destacaremos algunos aspectos que consideramos particularmente afortunados en la transición del historicismo hacia una etapa de madurez.

También para Troeltsch el objeto histórico es lo individual como magnitud compuesta, esto es, como unidad de vida histórica; pero dicho objeto es seleccionado con entera libertad por el historiador sobre la base de su interés subjetivo. Con ello se sugiere la participación activa del sujeto historiador en la determinación de la unidad de vida del pasado que se propone como objeto de su investigación, y del punto de vista (interés) desde el que será abordada.

La noción de individualidad histórica involucra a la de originalidad, es decir, a la manera característica de darse la realidad, que se determina, según Troeltsch, por remisión a la unidad de valor inmanente a todo individuo histórico. El elemento creador reside en cada hombre en distintos grados, desde la pasividad receptora en la que aun aquello que se recibe es motivo de selección, hasta el más poderoso impulso renovador. De modo que cada carácter original no es algo ya listo, sino que se va creando a sí mismo en el pensar, desear,

decidir. Desde esta perspectiva el acaecer histórico está abierto a la irrupción de la novedad.

Por otra parte, la comprensión histórica es, para Troeltsch, el problema gnoseológico del conocimiento de los estados de ánimo ajenos. En esto se opone a Dilthey ya que considera que ese conocimiento se encuentra débilmente sustentado por la teoría de la congenialidad o igualdad de la naturaleza humana. Con demasiada frecuencia, una diversidad de situaciones opuestas se interpone entre la conciencia y el hecho histórico. Aquella teoría omite, a juicio del autor, la peculiaridad de cada pensamiento, ya que el sujeto psicológico no es el mismo en todo tiempo y lugar, como pretende serlo el sujeto trascendental. Se advierte, pues, que Troeltsch se aparta de las concepciones que toman la inmutabilidad de la naturaleza humana como *a priori* de la investigación.

Sostiene, además, que no es posible confiar en la certeza de las intuiciones inmediatas, pues en rigor, éstas no existen. Todo conocimiento está mediado por elementos sensibles como el lenguaje, la escritura, los monumentos. Al reconocer el fenómeno de la mediación Troeltsch toma distancia con respecto al historicismo diltheyano, pues cuestiona que la conciencia pueda aprehender inmediatamente la esencia del pasado. Podemos afirmar que los “elementos sensibles” a los que se refiere Troeltsch (lenguaje, escritura, monumentos) no toman su valor por el contenido esencial que encierran, sino que valen por sí mismos en cuanto soportes materiales de una expresión cultural del pasado, la cual es susceptible de interpretaciones diversas según los intereses subjetivos de cada historiador, en cada situación presente.

Asimismo, Troeltsch afirma que la comprensión de las obras históricas requiere cierto grado de fantasía complementaria, ya que éstas son en alto grado simbólicas y por lo tanto susceptibles de una pluralidad de interpretaciones.

La propuesta de superación del historicismo por la ética se opone a la concepción de la historia como ciencia contemplativa, pues es inherente a los hombres ser operantes, poner lo

intelectual al servicio de la vida. De ahí que la historia no esté determinada exclusivamente por el pasado, sino que desemboca siempre en una comprensión del presente y del porvenir. La historia como investigación termina con la previsión del deber ser, en ese punto comienza la historia operante. En esto consiste la superación ética del historicismo. Cada unidad cultural va configurando en cada presente un ideal, cuya formación o adquisición es obra de una voluntad que desde el pasado va delineando el porvenir a partir del presente. La filosofía de la historia se ocupa de esta tarea. Los “módulos”, complejos valorativos, con que se miden presente, pasado y futuro no son productos de la razón, sino que provienen de la misma experiencia histórica. Ellos equivalen a una nueva consideración del presente desde el pasado y de éste desde aquél, y son definidos desde cada situación epocal, por selección crítica dentro del patrimonio cultural y en estrecha conexión con el futuro.

El historicismo de Troeltsch, en la medida que postula una filosofía de la historia que hace pie en una consideración de la historia como quehacer, se coloca en posición superadora con respecto a las concepciones de la historia como mero acaecer unilateralmente determinado desde el pasado. Sin embargo, opera una reducción ética, pues en el resultado de la investigación los individuos históricos quedan igualados por el ideal configurador del presente. No se consideran, por tanto, las desigualdades que surgen de las relaciones asimétricas entre los individuos, ni se toma en cuenta la conflictividad social como elemento dinámico de la historia.

Hemos señalado la existencia de un proceso crítico del historicismo, de modo que, al considerarlo en bloque a partir de sus formulaciones iniciales, no se haría justicia a las diferencias que indican etapas superadoras dentro de su misma evolución. La propuesta de Troeltsch señala elementos enriquecedores de las posibilidades teóricas y metodológicas del historicismo, tales como la participación activa y creadora del historiador en la selección y análisis de la unidad de vida pasada que

toma como objeto de su investigación, el reconocimiento de las mediaciones como soportes materiales susceptibles de diversas interpretaciones y la historización de la Historia en la medida que la interpretación del pasado tiene injerencia en la autocomprensión del presente y en la proyección del futuro.

#### **4. La evolución del historicismo en la obra de Bernhard Groethuysen**

Una etapa de madurez en la aplicación del historicismo, tanto a nivel teórico como metodológico, lo constituye la obra de Bernhard Groethuysen, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, publicada en 1927 (Cfr. Groethuysen, B., 1943). El contenido de la obra expone cómo surge la burguesía y cómo el burgués asume su clase conquistando sus propios valores en lucha con los representantes de una visión del mundo religiosa y tradicional. En la confrontación, el burgués se torna consciente de sí mismo y diferente de los hombres de tiempos anteriores. La obra de Groethuysen es particularmente interesante para nuestro objetivo desde el punto de vista de la teoría del análisis histórico y de la metodología presentes en ella.

El análisis de la realidad histórica no es realizado desde la perspectiva de una filosofía de la conciencia, según la cual la historia del presente no sería más que una prolongación del pasado, manifestación accidental de una misma esencia universal, cuyas determinaciones están necesariamente fijadas desde siempre. Por el contrario, se acentúa la historicidad de todo lo humano; las cosas humanas no sólo *tienen* historia, sino que *son* historia, con lo cual se radicaliza el significado de la afirmación diltheyana según la cual el hombre sólo se conoce viéndose en la historia.

Las categorías utilizadas para el análisis histórico acentúan el contraste, la oposición, la controversia, así por ejemplo: pueblo–burguesía, clérigo–seglar, trascendencia–inmanencia,

argumentación–acción, pecado–delito, providencia–previsión (ahorro); todas ellas son utilizadas para caracterizar una situación crítica. No sólo ponen de manifiesto el dinamismo histórico, en cuanto al advenimiento de una nueva situación epocal, sino que evidencian en el momento mismo de gestación, la diversidad y conflictividad social que le da impulso.

Lo que por lo pronto se presentaba como una diferencia de tiempos se convierte así en una antítesis dentro de la comunidad de un pueblo, en una diferencia de clases. El "hombre antiguo" es aquel que no pertenece a la burguesía, a la clase de las personas "ilustradas". De él se distingue el burgués, el "hombre nuevo", que frente a él se siente llamado a dominar y gobernar, porque ha roto con los antiguos prejuicios y ya no se encuentra entre aquellos que creen sencillamente lo que habían creído sus padres (*Ibidem*, 15–16).

Además, Groethuysen hace hincapié en el protagonismo histórico. No se trata de describir una visión del mundo por comparación con otra, como algo ya dado, sino de apreciar cómo el burgués crea su mundo. No es que se opongan argumentos nuevos a los ya envejecidos, sino que el burgués, como sujeto histórico, se hace consciente de sí mismo y se diferencia de los hombres del pasado, refutando a su adversario con la acción.

Esta forma de encarar el análisis histórico hace patente la necesidad de una ampliación metodológica, especialmente en lo que se refiere a la determinación de las fuentes. Para comprender al burgués –sostiene Groethuysen– hay que adueñarse de la dinámica misma del espíritu burgués y liberarse de la idea de que la evolución del espíritu se limita a aquellos que escriben los libros. Se hace imperativo, entonces, apelar a fuentes no tradicionales: los sermones, los escritos pedagógicos. Pero, además, es necesario penetrar la intimidad del dinamismo histórico. La comparación resulta insuficiente, pues permanece dentro de la interpretación estática de la historia, permite narrar la evolución de la cultura, pero no llega a introducirse en la historia viva de las ideas, le falta el elemento de la discusión, de los

antagonismos. Tradicionalmente la historia de la cultura se ha hecho sobre la base de aquellas expresiones que han alcanzado una manifestación refleja a través del arte o la literatura, en la obra de personalidades representativas.

Los demás, los que forman la masa en el sentido más ancho y más estrecho parecen propiamente "ahistóricos", desde el punto de vista de la historia del espíritu; están fuera del proceso histórico, de la evolución histórica del espíritu, o sólo tienen parte en ella en la medida en que reciben en cierto modo desde fuera las impresiones que proceden de las creaciones del espíritu (*Ibidem*, 9).

Groethuysen propone reconstruir el discurso sin voz (es decir, el que no ha alcanzado manifestación refleja en el libro escrito o en la obra de arte) a través del análisis de documentos no tradicionales, como los sermones, en los cuales es posible descubrir el discurso contrario al discurso expresado, no tanto por el contenido de sus formulaciones, sino precisamente por la forma de la expresión.

En las muy diversas reacciones de jesuitas y jansenistas salen a la luz aspectos que nos permiten penetrar con la mirada en la génesis del hombre nuevo. También aquí vuelve a ser ante todo la especial manera concreta de expresarse, y no la formulación general, lo que puede ilustrarnos (*Ibidem*, 438).

En síntesis, a partir de la historicidad de las cosas humanas Groethuysen propone el estudio del dinamismo histórico a través de categorías que muestran las contradicciones de una época, para lo cual recurre a fuentes no tradicionales que son expresión de los sectores sociales cuyas voces sólo excepcionalmente son plasmadas en las grandes creaciones del espíritu. El historicismo puesto en práctica por este autor resulta superador de las limitaciones que constriñen la interpretación clásica.

En lo que llevamos expuesto hemos afirmado, por una parte, la importancia del historicismo, a nivel teórico y metodológico para el cultivo de la historia de las ideas hispano-americanas, y hemos mostrado, por otra parte, la existencia

de posiciones críticas dentro de la evolución misma del historicismo, las que han llevado a radicalizar sus tesis iniciales. Ahora bien, una afirmación general acerca de la relación entre historicismo y filosofía hispanoamericana, como la realizada por Arturo Ardao, si bien no es incorrecta, corre el riesgo de homogeneizar en los términos de la relación todo el proceso crítico del historicismo, y diluir los aspectos originales y fecundos a que dio lugar su aplicación teórica e instrumental al estudio de nuestras ideas. Será necesario, pues, destacar las diferencias. Nos remitiremos para ello a la obra de José Gaos, quien desde los Seminarios para el estudio del pensamiento en los países de lengua española, dictados a partir de 1940, realiza uno de los esfuerzos más serios y fecundos orientados a la profundización de la historia de las ideas hispanoamericanas, utilizando para ello las herramientas del historicismo.

## **5. Gaos y la Historia de las Ideas Hispanoamericanas**

El historicismo de Gaos difiere del historicismo clásico formulado por Dilthey. Si bien el filósofo español considera fecunda la jornada de Dilthey en América, ya que enseña la disciplina que los hombres de lengua española necesitan para hacer filosofía (Cfr. Gaos, J., 1957, 139 a 146), sin embargo señala los problemas que, a su juicio, constituyen el límite del historicismo diltheyano y de todo historicismo. El problema fundamental radica en saber “si la historia es simplemente de los accidentes de la naturaleza ahistórica del hombre, o de esta misma naturaleza, negándola” (Cfr. Gaos, J. 1957, 147 a 163). Al formular esta cuestión se plantea la necesidad de diferenciar entre posiciones opuestas: por un lado, la que se apoya en la identidad de la naturaleza humana; por otro lado, la que sostiene la historicidad de todo lo humano. La respuesta de Dilthey, apoyada en la unidad de la naturaleza humana, a lo que se suma la indispensabilidad de lo sistemático, tipológico y general en las Ciencias del Espíritu, resulta ser una respuesta



esencialista y ahistórica, que muestra decisivamente el límite del primer historicismo.

Para Gaos, la “vida” que Dilthey esgrime como fundamento comprensivo, constituye una abstracción en la que se diluye la posibilidad de afirmación del sujeto histórico auténtico, que no es histórico porque mantenga una relación estructural con respecto al todo de la historia universal, sino porque es concreto, es decir afectado por el aquí y ahora. La “vida” de Dilthey nunca fue su propia vida –dice Gaos–, y esto le impidió ver que el punto de partida de la filosofía de la historia y de toda filosofía es el filósofo mismo, que es un sujeto histórico porque es concreto. En definitiva, la crítica gaosiana, mediada por el vitalismo orteguiano, se endereza contra la “razón histórica” que sólo es capaz de aprehender la historia como temporalidad, pero no al hombre como sujeto histórico concreto.

La posición historicista de Gaos, estrechamente vinculada con su interés por la Historia de las ideas hispanoamericanas, es desarrollada en el libro *En torno a la filosofía mexicana* (Gaos, J., 1980). El objetivo del mismo es lograr una valoración justa de la filosofía mexicana, frente a la opinión generalizada que sostenía, o bien la inexistencia, o bien la falta de originalidad de dicha filosofía. Para ello es necesario, según el autor, realizar una revisión crítica de la Historia de las ideas en México que implica: a) desmitificar la idea de originalidad absoluta de la filosofía; b) reconocer que las ideas filosóficas se singularizan sobre el fondo de otras ideas a las que se encuentran unidas como los hilos de una trama; c) que la Historia de la filosofía se construye desde un presente cambiante. Todo ello involucra, por una parte, d) una aproximación a la problemática del sujeto desde la historicidad; y por otra parte, e) una innovadora caracterización del método propio de la Historia de las Ideas. Veámoslo más detalladamente:

**a) Desmitificación de la idea de originalidad absoluta:**

Refiriéndose a la filosofía mexicana, Gaos cuestiona la opinión extendida acerca de que los mexicanos si bien han realizado

desde la época de la colonia filosofía *stricto sensu* –filosofía en México–, no habrían sido filósofos originales por cuanto no habrían desarrollado una filosofía original de México. Semejante manera de pensar, sostiene Gaos, es propia de ideas generalizadas universalmente que tienden a considerar que la Historia de la Filosofía debe ser historia de los filósofos originales, que tal filosofía es la filosofía sin más y que suele ser calificada con los gentilicios de las naciones de donde proceden los filósofos que la generaron. En esta línea de razonamiento se caería en el absurdo de considerar que la Historia de la Filosofía en México no forma parte de la Historia de la Filosofía. Pero, la Historia de la Filosofía no es más que la Historia de las Ideas filosóficas y la revisión del concepto y los métodos de la Historia de las Ideas pone de manifiesto la relativa originalidad de toda Filosofía y, consecuentemente, de la Filosofía mexicana. Dice Gaos:

[L]a originalidad de las filosofías objetos de esta Historia es una originalidad relativa. No sólo en el sentido de que el concepto mismo de originalidad comprende una esencial nota de ser original una cosa sólo relativamente a otra [...] sino además en otro sentido [...] que es el que interesa especialmente aquí: la originalidad de las distintas filosofías relativamente a las anteriores y coetáneas no es absoluta, sino simplemente mayor o menor. La grandeza de los filósofos se estima, entre otros criterios, por el grado de su originalidad [...] Filosofías absolutamente originales en relación a las anteriores, no existen (*Ibidem*, 46).

La opinión acerca de la falta de originalidad de la filosofía mexicana se ha visto favorecida por la tendencia a articular la Historia de tal filosofía apelando a categorías propias de otros dominios. Se ha generado, de este modo, una suerte de *imperialismo de las categorías*. “El mentado imperialismo lo ha ejercido hasta hoy la historia europea en la Historia hecha por los europeos –y por los coloniales mentales de los europeos”. Desde esta perspectiva la Historia de la Filosofía en México es la historia de las *importaciones* de ideas europeas en México. Pero, la división de la Historia de la Filosofía en México

puede –y debe– ser realizada mediante *categorías autóctonas*, las cuales ponen de manifiesto que así como se ha importado con *espíritu colonial*, también se lo ha hecho con *espíritu de espontaneidad, independencia y personalidad nacional y patriótica creciente*, de modo que tales importaciones han sido fuertemente *electivas* y también *aportativas*, haciendo lugar a la originalidad relativa de las ideas filosóficas.

**b) Inserción de las ideas filosóficas en el entramado de las efectivas ideas de una época:** Gaos reconoce que en los países de lengua española se prefiere la denominación de “pensadores”, más que la de “filósofos”, para designar a las personas que se dedican a la Filosofía. El origen de esta preferencia se encuentra en que tales pensadores han ejercido cierto magisterio sobre sus compatriotas, avanzando hasta una efectiva intervención en la vida pública y más específicamente en la vida política nacional e internacional. Razón por la que se diferenciarían de los filósofos “puros”. Sin embargo, esa diferenciación no debe ser entendida en menoscabo de los pensadores hispanoamericanos, pues, por una parte, las ideas filosóficas no existen sino en conexión con otras ideas –políticas, sociales, económicas, jurídicas, pedagógicas– en el marco de un sistema de referencias mutuas. Por otra parte, “no hay propiamente ‘Historia’ de las ideas –*abstractas*”, sostiene Gaos reiterando afirmaciones de José Ortega y Gasset:

una idea es siempre reacción de un hombre a una determinada situación de su vida [...] *la idea es una acción* que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad (*Ibidem*, 20).

La Historia de las ideas no es más que una parte de la historia humana íntegra, con sus factores ideales y reales, individuales y colectivos interconectados.

**c) Construcción de la Historia de las ideas en el presente de la historia:** La Historia de las ideas, como toda Historia, es escrita en el presente de la historia. Ahora bien, el presente

sólo puede ser cabalmente entendido en la medida que pueda comprender y sintetizar la historia anterior. Dicho de otro modo, la Historia que se escribe en el presente es una manera de ver el pasado; mirada que es en parte resultado de ese pasado y en parte atraviesa la comprensión presente del pasado. Aún más, esa comprensión del pasado está teñida por el futuro al que es posible aspirar en el presente. Gaos afirma que:

Lo visto en tan complejo “perspectivismo” no se reduce a lo presente, sino que se extiende a los respectivos pasado y futuro de cada sucesivo presente [...] *el pasado es obra de cada uno de los sucesivos presentes en vistas de los respectivos futuros, y en cuanto “en vistas de” éstos, el pasado y los sucesivos presentes [son] obra de los respectivos futuros mismos*. El presente histórico es obra de sus propias pretensiones. Y el pasado histórico no es inmutable (*Ibídem*, 69–70).

**d) Problematicación de la noción de sujeto:** Al profundizar el perspectivismo, nuestro autor hace pie en el problema del sujeto histórico, el hombre, que no es definido como poseedor de una naturaleza inmutable, sino por su historicidad. Es decir, por el dinamismo permanente de tener que habérselas con los problemas de su circunstancia, actividad en la que se va creando a sí mismo en la búsqueda de soluciones teórico-prácticas. Esta consideración de lo humano, problemático e histórico, pone distancia entre el historicismo gaosiano y la perspectiva sistemática de la historia sostenida tanto por Dilthey como por Ortega. Además, permite la apertura al planteo de lo posible, lo utópico, ya que la “esencia” humana no es algo dado y acabado, sino algo por hacer, que orienta como un ideal a la existencia concreta, en las tres dimensiones temporales.

Pues bien –dice Gaos–, tener que ir haciéndose a sí mismo teorizando, en parte sobre sí mismo, o tener que ir confeccionando la propia esencia haciéndose ideas de ella que son otros tantos ideales para el futuro, [...] es existir como problema y resolución del mismo –o existir pura y simplemente, [...] El problema implica la dualidad dinámica de una realidad valorada de insuficiente y un ideal valorado de

suficiente –relativamente: aquella realidad empuja hacia más allá de ella; el ideal tira hacia él (*Ibidem*, 100).

Se trata, como hemos visto, de un sujeto histórico que se configura a sí mismo y al mundo en la medida que al enfrentarse con las cosas las semantiza por medio del lenguaje: palabras y categorías entendidas como mediaciones del sujeto frente al mundo.

De la consideración gaosiana del sujeto se desprenden dos elementos que juegan un papel importante en la renovación metodológica del historicismo tal como es aplicada al estudio de la Historia de las ideas hispanoamericanas. Ellos son, por un lado, concebir el análisis de las ideas del pasado como un diálogo entre dos sujetos diferentes, cada uno a partir de su respectiva circunstancia, de modo que cada uno es afirmado en su historicidad. A diferencia de la posición de Gaos, tanto en la “comprensión” diltheyana –antes analizada–, como en el “altruismo intelectual” preconizado por Ortega, el sujeto historiador resulta paradójicamente deshistorizado a favor de la mostración del sentido único de la historia. Por otro lado, señalar el fenómeno de la mediación como un proceso por el cual el sujeto histórico objetiva el mundo reemplazando los objetos por las palabras, en el caso particular de la filosofía, por las *categorías*.

#### **e) Caracterización del método de la Historia de las ideas:**

En la exposición del método, Gaos especifica tres momentos. El primero consiste en la *selección de fuentes*. Son fuentes de la Historia de las ideas todas las expresiones de ideas que puedan ser conocidas, con preeminencia indiscutible de los libros, manuscritos, impresos, etcétera, que constituyen los “textos” por excelencia de la Historia de las ideas. Pero también son textos las ideas expresadas oralmente, los documentos públicos o domésticos, las cartas; con lo cual advertimos una interesante ampliación de la noción tradicional de “texto filosófico”. Además, los textos orales o escritos pueden ser directos, en cuanto expresión de las ideas actuales de los autores, e indirectos, en cuanto expresión de las ideas anteriores de los autores o

ajenas (*Ibidem*, 26); con esto se anticipa, en cierta manera, la problemática del dialogismo interno o intertextualidad, esto es la presencia de otros textos, anteriores o actuales, interactuando con el texto presente. La problemática de la intertextualidad ha sido ricamente desarrollada por la semiótica contemporánea a partir de los estudios de Mijail Bajtín. En esta línea, Julia Kristeva ha trabajado la intertextualidad apelando a la noción de “relación anafórica” (este tema es desarrollado con mayor amplitud en el capítulo “Aportes metodológicos para una Historia de las Ideas Latinoamericana. Teoría del Texto y Semiótica”). Dice Kristeva:

La anáfora: conexión semántica complementaria, sitúa la lengua en el texto, y el texto en el espacio social que, entrando en una relación anafórica, se presenta también como texto. Podemos decir ahora que el texto es un instrumento en el que las “unidades” semánticas de la cadena lingüística (palabras, expresiones, frases, párrafos) se abren en volumen poniéndose en relación, a través de la superficie estructurada del habla, con la infinidad de prácticas translingüísticas. Esas unidades pueden leerse también como una secuencia lineal de categorías lingüísticas, pero de hecho remiten a textos fuera del texto presente y no toman su significación más que como “enchufes” con ese texto–fuera–del–texto–presente” (Kristeva, J., 1981, 105–106).

Efectivamente, en el marco del pensamiento gaosiano cabe destacar que, siendo el objeto de la filosofía las expresiones orales o escritas, o sea los textos, se distinguen dos casos: por una parte, cuando se objetivan únicamente las cosas designadas por esas expresiones, a lo que Gaos llama *posición directa*; y por otra parte, cuando se produce la objetivación de las expresiones mismas, apelando para ello a signos gráficos (entrecomillado), a entonaciones de la voz, o a otras expresiones introductorias de aquellas que son objetivadas, en este caso se trata de expresiones en *posición refleja* (Gaos, J., 1962, 43 y sgtes.). Al introducir el análisis de las expresiones en posición refleja, Gaos anticipa en la práctica, aunque no desarrolla

teóricamente como problemática de la Historia de las Ideas, la cuestión de los discursos referidos en el discurso presente. Esto es, la presencia de un enunciado, extraído de su contexto original, en otro enunciado y en otro contexto. Así se pone de manifiesto en la construcción resultante el contraste entre dos actos de habla diferentes y sus implicaciones contextuales<sup>1</sup>, lo cual permite acceder al estudio de lo ideológico.

Volviendo al primer momento del método gaosiano, la selección de textos es realizada por el historiador a partir de los documentos materialmente cognoscibles, sobre la base de sus intereses. Pueden distinguirse, entonces, dos fases: la de descubrimiento o “invención” de los textos y la de estudio de los mismos. “La *invención* es fundamentalmente obra de los intereses de los historiadores” (Gaos, J., 1980, 27). Supone, por tanto, un momento electivo previo, realizado sobre la base de los criterios valorativos decididos por el investigador, y con ello se filtra su ideología personal o la de la corriente en la que se inscribe. Gaos pone así en tela de juicio la pretendida objetividad y validez universal de la ciencia histórica y, en general, de las ciencias humanas, lo cual constituye un acierto. Aunque la cuestión de la ideología queda reducida a un problema que atañe sólo a la experiencia subjetiva de ciertos aspectos (intereses, emociones y mociones) circunstancialmente condicionados, a partir de los cuales el sujeto sintetiza la realidad social, cultural e histórica. Se produce, así, una generalización que sólo reconoce la diversidad de los puntos de vista de cada historiador, cuyo único imperativo será esforzarse por ser consciente de los conocimientos y pensamientos previos con los que afronta la historia y estar dispuesto a cambiar el modo de pensar y hacerlo efectivamente si fuera necesario. Esto nos permite afirmar que Gaos produce una psicologización del

---

<sup>1</sup> Según la definición de Valentín Voloshinov el discurso referido “es un discurso dentro del discurso, un enunciado dentro del enunciado y, al mismo tiempo, discurso acerca del discurso y enunciado acerca del enunciado”. VOLOSHINOV, V., *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1976, p. 13.

problema ideológico, dejando en segundo plano otras dimensiones: política, económica, social.

El análisis de los textos es el segundo momento del método propuesto por el español “transterrado”. Consiste en la “crítica” de su autenticidad y de su valor como fuente de conocimiento, y en el “análisis” de lo que dicen. Dicho “Análisis” se hace

con vistas a registrar todas las ideas y todos los datos acerca de las circunstancias de éstas interesantes –ideas y datos– bajo el punto de vista del historiador [...] Pero el texto, cualquiera sea su objeto, es, además, fuente de conocimiento, en alguna medida, de su “sujeto”: el autor y sus circunstancias, integrantes de las circunstancias de las ideas. (*Ibidem*, 28.).

En el análisis, tal como es considerado por Gaos, advertimos, por una parte, que el texto, la palabra escrita con intención comunicativa, es el lugar a partir del cual se entabla el diálogo entre destinador (sujeto autor del texto) y destinatario (en este caso el sujeto historiador). Sujetos diferentes, con sendos intereses, emociones y mociones, cuyas circunstancias son también diferentes. De modo que lo expresado en el texto no significa necesariamente lo mismo para ambos sujetos, toda expresión es ambigua, susceptible de tantas interpretaciones cuantos sean los diálogos que el texto suscite en cada encuentro escritor–lector. Frente a la hermenéutica clásica que sólo admite un sentido único del texto, Gaos propone una *comprensión conjetural*.

En las expresiones, así mímicas como verbales, se da el fenómeno de la “ambigüedad” y del ser “equivocas”: en los casos de ciertas expresiones, sea por ellas mismas, sea, más bien, por ellas en función de circunstancias de la situación [...] la comprensión acaso de toda expresión, verbal y ya mímica, implica alguna “interpretación”, especie de comprensión conjetural que suele quedarse a más o menos distancia de la comprensión evidentemente cierta de lo comprendido; en ello consiste el arte y la ciencia de la Hermenéutica. (Gaos, J., 1962, 38).

Por otra parte, como ya se vio, el texto remite al autor y a su circunstancia. El autor, en tanto sujeto histórico, expresa en



el contenido del texto sus propios intereses y puntos de vista, sus valoraciones; puede o no referir valoraciones contrarias, con respecto a las cuales exprese o no sus discrepancias. Pero en todos los casos el sujeto historiador puede reconstruirlas hasta donde le es posible. Se insinúa así la posibilidad de leer a través del texto el contexto epocal del autor.

El análisis –dice Gaos– hecho con vistas a registrar todas las ideas y todos los datos acerca de las circunstancias de estas interesantes bajo el punto de vista del historiador, conduce de suyo a una síntesis de sus resultados. Las distintas ideas y datos presentan afinidades y discrepancias que las unen y separan en distintos grupos; estos presentan a su vez relaciones de condicionamiento de unos por otros. Tales agrupaciones y condicionamientos representan una reconstrucción de la estructura dinámica tenida en realidad por una parcela de la historia de las ideas; una reconstrucción que apunta a la inserción de la parcela en la totalidad de la historia –y de la historia una. (Gaos, J., 1980, 28–29).

La síntesis de los resultados del análisis no es suficiente para una Historia de las ideas. Es necesario en el tercer momento del método proceder a una síntesis de grado superior, que consiste en la narración de aquellos resultados a través de sus articulaciones, esto es, una síntesis histórica en la que encarna la Historia.

La historia es en sí misma una estructura dinámica, que resulta desarticulada por el análisis a que la somete la Historia. La rearticulación o reconstrucción puede efectuarla el historiador según distintos criterios: por épocas, por países, por ideas. Los conceptos que utiliza para ello son *categorías autóctonas* de cada territorio del ser. Pero, como ya se vio, existe la tendencia a extender categorías de un territorio a otro como consecuencia del *imperialismo de las categorías*, del cual constituye un caso particular la división de la historia de un país conforme a la división de la historia universal; llamada universal, no tanto por serlo efectivamente sino por el mismo imperialismo de las categorías.

Gaos reclama la utilización de *categorías autóctonas* para cada parte de la historia, y *categorías conectivas* de aquellas para la articulación en un grado superior de universalidad. Una más justa integración estaría dada por la

división autóctona de la historia del país e *incorporación o integración* de la auténticamente universal con la del país y las de los demás. Implica concebir *desniveles* –término entendido aquí como puramente descriptivo y no estimativo– entre las historias de los distintos países. (*Ibidem*, 34–35).

No es ajena a la articulación, la *interpretación* de la historia, que involucra *conceptuaciones*. El término “conceptuaciones” posee una conveniente dualidad de acepciones: lógica y axiológica, es decir que comprende al mismo tiempo operaciones intelectuales y valoraciones enraizadas en los intereses. Una vez más queda indicado el problema de lo ideológico a nivel del sujeto individual de intelecciones y valoraciones, que es el historiador.

En síntesis, entre las opciones metodológicas utilizadas para la investigación filosófica y aplicadas, en particular, en nuestra Historia de las ideas, le cabe al historicismo, en su etapa de madurez, un lugar de privilegio.

En el historicismo que Gaos aplica al estudio de las ideas hispanoamericanas encontramos los rasgos de la madurez, ya que por una parte, acentúa la historicidad del sujeto intentando superar los vicios esencialistas; y por otra parte, confirma la originalidad del pensamiento hispanoamericano, a partir de la relativización de la noción de originalidad. Todo ello le permite avanzar en la propuesta metodológica sobre aspectos sumamente interesantes, tales como: la ampliación de la noción de texto en lo que se refiere a los documentos para la Historia de las Ideas, incorporando las problemáticas del dialogismo interno y de las expresiones en posición refleja, que lo aproxima a la cuestión de los “discursos referidos”; la invención de textos sobre la base de los intereses del historiador; la consideración del texto como lugar de encuentro, de diálogo entre el autor y el historiador (lector), que abre la posibilidad de múltiples interpretaciones,

es decir de la “interpretación conjetural” que permite superar la clausura del texto impuesta por la hermenéutica clásica; la posibilidad de leer a través del texto el contexto epocal del autor; la crítica al imperialismo de las categorías y la utilización de categorías autóctonas para la articulación de la Historia.

## Bibliografía

- Ardao, Arturo, *Filosofía de la lengua española*, Montevideo, Alfa, 1963.
- Dilthey, W., *Introducción a las ciencias del espíritu*, Trad. de Eugenio Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 2ª. Ed. en castellano, 1949.
- Dilthey, W., *El mundo histórico*, Traducción de Eugenio Imaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1944.
- Gaos, José, “La jornada de Dilthey en América”, en *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española*, México, Imprenta Universitaria, 1957, 139–146.
- Gaos, José, “El Dilthey de Imaz”, en *Sobre Ortega y Gasset y otros...*, *Op. cit.*, 147–163.
- Gaos, José, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial, 1980.
- Gaos, José, *De la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962, Lección 5, 43 y siguientes.
- Groethuysen, Bernhard, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, Traducción y Prólogo de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 1943, (Primera edición alemana 1927).
- Kristeva, Julia, *Semiótica I*, Caracas, Fundamentos, 2da. edición, 1981, 105–106.
- Meinecke, Friedrich, *El historicismo y su génesis*, Versión española de José Mingarro y San Martín y Tomás Muñoz Molina, México, Fondo de Cultura Económica, 1943.
- Ortega y Gasset, José, “Prólogo”, en: BRÉHIER, Emile, *Historia de la Filosofía*, traducción de Demetrio Nánuez. Buenos Aires, 1942.
- Troeltsch, Ernst, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen, 1922.
- Troeltsch, Ernst, *Der Historismus und seine Ueberwindung*, Tübingen, 1924.
- Voloshinov, Valentín, *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1976.