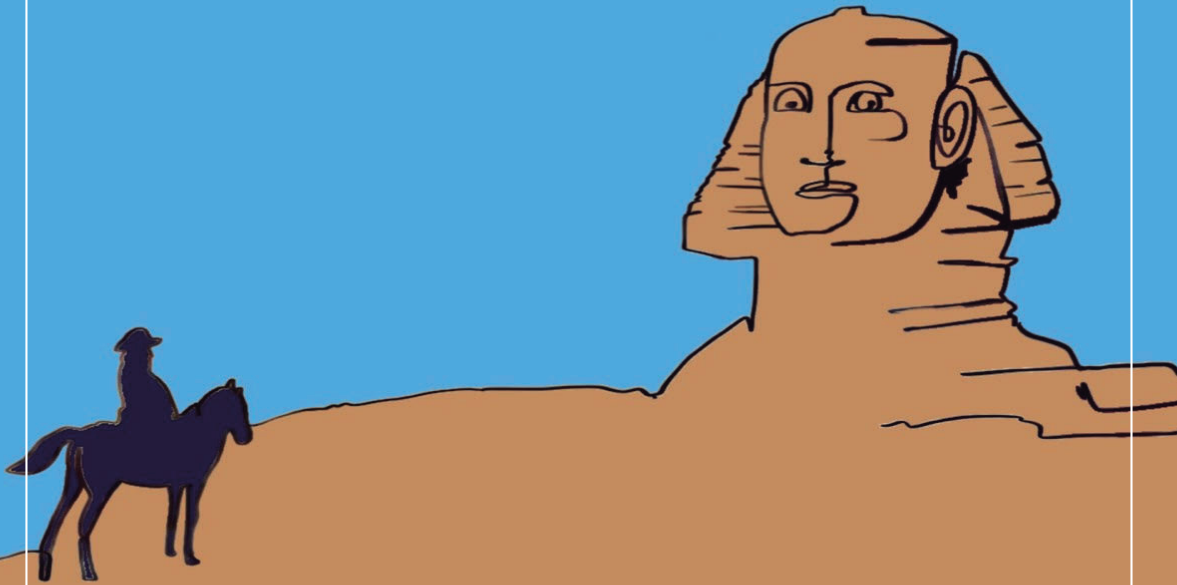


El vuelo de la razón histórica

Exégesis de una promesa modernista en crisis



Agustín Rojas

ISBN 978-987-688-500-3
e-book

Colección **C*Q+C**
Académico-Científica

Rojas, Agustín

El vuelo de la razón histórica : exégesis de una promesa modernista en crisis / Agustín Rojas. - 1a ed. - Río Cuarto : UniRío Editora, 2022.

Libro digital, PDF - (Académico científica)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-688-500-3

1. Filosofía de la Historia. 2. Teorías Científicas. 3. Historia. I. Título.

CDD 901

2022 © UniRío editora. Universidad Nacional de Río Cuarto
Ruta Nacional 36 km 601 – (X5804) Río Cuarto – Argentina
Tel.: 54 (358) 467 6309
editorial@rec.unrc.edu.ar . www.unirioeditora.com.ar

Primera edición: *septiembre de 2022*

ISBN 978-987-688-500-3

Ilustración de tapa: *Sofía Peyrano*. sofiapeyrano@gmail.com



Esta publicación cuenta con los avales de
Dra. María Eugenia Gay y Dr. Eduardo Escudero.



Este obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución 2.5 Argentina.

http://creativecommons.org/licenses/by/2.5/ar/deed.es_AR



Uni. Tres primeras letras de «Universidad».
Uso popular muy nuestro; la Uni.
Universidad del latín «universitas»
(personas dedicadas al ocio del saber),
se contextualiza para nosotros en nuestro anclaje territorial
y en la concepción de conocimientos y saberes construidos
y compartidos socialmente.

El río. Celeste y Naranja. El agua y la arena de nuestro
Río Cuarto en constante confluencia y devenir.

La gota. El acento y el impacto visual: agua en un movimiento
de vuelo libre de un «nosotros».
Conocimiento que circula y calma la sed.

Consejo Editorial

Facultad de Agronomía y Veterinaria
Prof. Mercedes Ibañez y Prof. Alicia Carranza

Facultad de Ingeniería
Prof. Marcelo Alcoba

Facultad de Ciencias Económicas
Prof. Ana Vianco

Biblioteca Central Juan Filloy
*Bibl. Claudia Rodríguez
y Prof. Mónica Torreta*

Facultad de Ciencias Exactas,
Físico-Químicas y Naturales
Prof. Sandra Miskoski

Secretaría Académica
*Prof. Sergio González
y Prof. José Di Marco*

Facultad de Ciencias Humanas
Prof. Gabriel Carini

Equipo Editorial

Secretario Académico: *Sergio González*

Director: *José Di Marco*

Equipo: *José Luis Ammann, Maximiliano Brito,
Ana Carolina Savino, Lara Oviedo, Roberto Guardia,
Marcela Rapetti y Daniel Ferniot*

Índice

La presencia de la historia en el horizonte de la vida8

Parte I. Consensos y disensos en la teoría de la historia

Conceptos, metáforas y epistemes: la *Historia* como colectivo singular de acuerdo a Reinhart Koselleck, Hans Blumenberg y Michel Foucault23

La experiencia de la finitud como Teatro del Mundo y

Libro de la Naturaleza.....27

El Tribunal de la Historia Universal32

El hombre-dios como arquitecto universal: temporalización y desencantamiento del mundo38

Idealismo, realismo y la dicotomía objetivismo-relativismo en la teoría de la historia entre 1890 y 1960.....45

El hiato entre pasado y conocimiento histórico tras la revolución historicista46

La experiencia histórica entre la epistemología y la ontología50

A. Los epígonos neokantianos, ¿maduración de la empresa diltheyana?53

B. Impacto de la ontología de Martin Heidegger.....55

Las matrices epistemológicas de la ciencia histórica58

A. La historia bajo la égida de las Humanidades y las Ciencias del Espíritu59

B. Las Ciencias Sociales y sus combates.....63

¡El rey está desnudo! Lingüística y representación en la historiografía reciente69

De la filosofía analítica a los giros posnarrativos de la historia70

A. Debates centrales dentro de la filosofía analítica o anglosajona y derivaciones:72

B. Debates dentro de la filosofía continental e intersticios:80

La historiografía internacional tras la crisis de los modelos estructural-funcionalistas	86
Parte II. El “Pasado Práctico” en el mundo postsecular	
La Paradoja de Jean Améry. ¿Sirven la historia y las Ciencias Humanas para la vida?.....	97
Debilitamiento de las Ciencias Humanas como proyecto epistemológico y político	99
A. Estado de ambivalencia de algunas disciplinas respecto a la ciencia	100
B. Envejecimiento precoz tras los nuevos saberes del siglo XXI	102
C. Descreimiento respecto a la relevancia del conocimiento social	104
El Holocausto y sus aristas inconceptualizables	106
La historia y la experiencia estética	111
Alegorías y metáforas: su poder de mimesis	116
El Museo Británico y los dilemas sobre restituciones de bienes culturales a sus comunidades de origen	122
El derecho internacional y los museos en el escenario poscolonial	124
Dilemas y paradojas actuales de los estados en la querrela sobre bienes culturales	131
1. La Piedra Rosetta	132
2. Los Mármoles del Partenón.....	134
3. Los moáis de la Isla de Pascua	136
4. Los Bronces de Benín.....	137
El derecho pretérito de los pueblos, ¿cómo hacer justicia sobre el pasado?	138

La <i>Biodicea</i> como ser-en-la-naturaleza. Historizar la vida más allá del ser humano.....	146
El fenómeno de la vida según las Ciencias Humanas.....	148
La Salvación y el Fin de los Tiempos.....	153
La <i>Biodicea</i> y la posibilidad de un <i>reencantamiento del mundo</i>	162
Bibliografía.....	168

*A Marta Philp, Edu Escudero,
Andrés Freijomil y Euge Gay,
mis formadores*

La presencia de la historia en el horizonte de la vida

El objeto de la historia es la vida de los pueblos y la humanidad. Es imposible abarcar con palabras y describir esa vida, no ya de la humanidad entera, sino de un pueblo.

León Tolstói, *Guerra y Paz*

1

Muchos de quienes pertenecen a la denostada generación 1990 y optaron por estudiar el Profesorado en Historia, lo han hecho por sencillas razones: algunos querían cambiar el mundo, otros conocerlo para no repetir los mismos errores, y no faltaron aquellos poetas frustrados. En mi caso, creo que he sido cada uno de ellos. Es bastante clara la dificultad de haber sido eyectados por accidente en un limbo intergeneracional.

Al mismo tiempo que no nos decidimos a soltar el siglo XX, en el cual la memoria del pasado era sin duda la maestra de vida, nos llena de curiosidad y éxtasis también el mundo poshistórico donde las identidades se disuelven para dar curso a una espontaneidad permanente ajena a toda inspiración. Por poco lloramos aquel día en que nos encontramos con las lacerantes pero categóricas palabras de Friedrich Hegel (1999)

penetrando hasta la médula de los huesos: “Pero lo que la experiencia y la historia enseñan es que jamás pueblo ni gobierno alguno han aprendido de la historia ni ha actuado según doctrinas sacadas de la historia. Cada pueblo vive en un estado tan individual que debe resolver y resolverá siempre por sí mismo” (p.158).

Los intentos de concretar definiciones tomando por objeto a la historia¹, si no fueron condenadas por ser demasiado amplias, lo han sido en cambio por estrechas. Confirmaron que, detrás de esas formulaciones, subyace ante todo cierta indeterminación lingüística. En la década del 1970, Paul Veyne sostenía al respecto que la historia distaba de tener un objeto definido y no le convenía la desmesurada pretensión de abarcar “todas las acciones de los seres humanos del pasado, el presente y el futuro”. Aunque persistamos en aclarar una y otra vez las delimitaciones de “lo histórico”, sus fronteras porosas nos sitúan en lugares incómodos. La volatilidad de las definiciones en los últimos siglos, en efecto, constituye una evidencia acerca de este saber tan vasto y frágil. La tensión entre el significado y el significante es su relieve característico. Ni siquiera la arquitectura faraónica de la disciplina pudo aplacar su polisemia. Este saber trascendió no sólo por haberse apoyado en definiciones y conceptos sino, más bien, gracias a un trasfondo alegórico haciendo más asequible lo inconmensurable del mundo.

Entonces, preguntarse ¿qué es la historia? no sólo dice muy poco, sino que engañosamente fija un sentido sobre el vacío. ¿Refiere a todo lo que ocurrió, el pasado humano o geológico, la disciplina, la historia ajena a nosotros, nuestra historia? Conceptos, ideas y definiciones no son equivalentes. Con demasiado optimismo, Henri-Irénée Marrou (1968) había elaborado la siguiente formulación: “(...) la historia se opone así a lo que podría haber sido, a toda pretensión falsa o falsificada, irreal, del pasado, a la utopía, a la historia imaginaria, a la novela histórica, al mito, a las tradiciones populares o a las leyendas pedagógicas” (p.28).

¿Es factible una definición que abarque todas sus acepciones y referencias posibles? La historia de ideas, al distinguir entre “ideas auténticas” y sus distorsiones, conlleva inevitablemente a falacias nominalistas. Aventurarse a monopolizar un significado de historia resulta arbitrario.

1 En adelante, se respetará durante el desarrollo de los capítulos el siguiente criterio: debido a la dificultad lingüística, cuando se haga referencia al saber histórico o la disciplina se usará historia en minúscula y, en el momento de referirse al concepto del colectivo singular, se lo expresará como *Historia* con mayúscula y cursiva.

De hecho tampoco existe un consenso en el seno de las comunidades científicas. En suma, es indefinible desde la univocidad e imposible de someter a un rígido entramado semántico.

Ahora bien, hablar del concepto *Historia* ayuda a encaminar la discusión. Ningún saber puede prescindir de un lugar como punto de partida, una pequeña superficie no sumergida que podemos pisar para no ahogarnos. Estos tienen la propiedad de establecer imágenes menos vulnerables al ser custodiados por instituciones que ofician de “policías de sentido”. Las academias los dotan de pretensiones abarcadoras, establecen qué es lo correcto/incorrecto, en definitiva, pautan el horizonte de lo decible. De manera que aquí se interrogarán algunos de los fundamentos de esta disciplina, sus mitos y genealogías, giros y permanencias desde la modernidad hasta la actualidad.

Concepto que, por cierto, es necesario poner en diálogo con las diversas connotaciones sobre esta palabra. Pues en el *mundo de la vida* las ideas, al igual que las criaturas oceánicas, conviven con múltiples elementos simbióticos siendo poco conveniente descomponerlos por separado y, muchos menos, proceder como Marrou contraponiendo presuntos opuestos. Cuando Leopoldo von Ranke advertía la intención de “no juzgar el pasado sino comprenderlo en esencia” y Jules Michelet hablaba de “resucitar la vida del pasado como un todo”, ambos no se referían a plasmar de nuevo lo muerto. Estos historiadores con formaciones y perfiles bien diferenciados pertenecían a una generación acostumbrada a visualizar la sociedad mediante metáforas organicistas (“unidad cultural” al decir de Ranke” y “vida en ebullición” según Michelet).

En lugar de explicar una sucesión de hechos o acontecimientos, hacían alusión a representar entramados de vivencias, experiencias imposibles de dividir. Muchos historiadores posteriores, cediendo a cierta formación filosófica analítica, comenzaron a desenvainar un cuchillo de carnicero gustoso de fragmentar la “vida del pasado”. Como alegaba el propio Fernand Braudel (1970): “La historia se nos presenta, al igual que la vida misma, como un espectáculo fugaz, móvil, formado por la trama de problemas intrincadamente mezclados y que puede revestir, sucesivamente, multitud de aspectos diversos y contradictorios. Esta vida compleja, ¿cómo abordarla y cómo fragmentarla a fin de aprehender algo?” (p.25).

A este respecto, Wilhelm Dilthey demarcaba a la historia dentro de las llamadas “Ciencias del Espíritu” y, a diferencia de las “Ciencias de la Naturaleza”, esta no se adecuaba al esquema sujeto/objeto (como hacía la fisiología y la física). Por el contrario, buscaba comprender la vida humana reconociendo que indefectiblemente somos parte de la misma ostentando, pues, “conexiones psíquicas inescrutables”. Durante una conferencia en 1905 (Dilthey, 1944) afirmaba con vehemencia:

Lo que suele separarse como físico y psíquico se presenta indiviso en esa realidad. Contiene la conexión viva de ambos. Somos también naturaleza y la naturaleza opera en nosotros, inconscientemente, en impulsos oscuros; estados de conciencia se expresan constantemente en gestos, ademanes y palabras y tienen su objetividad en instituciones, estados, iglesias, institutos científicos: precisamente dentro de estas conexiones se mueve la historia (p.100)

Ha pasado más de un siglo desde que este “genio tartamudo” alemán, en palabras de José Ortega y Gasset, acarició la empresa de “revivir el pasado” (*Erlebnis*). Para Dilthey lo “único inmediatamente dado son las vivencias” y estas no pueden asimilarse a la causalidad de la misma manera que los fenómenos naturales. Las tramas humanas son tan har- to complejas que sus fibras íntimas responden a realidades desafiantes, cambiantes y a menudo insondables. La “estructuración del mundo histórico” se llevaba a cabo para Dilthey mediante una tarea hermenéutica, es decir, la comprensión ontológica del todo y las partes. Llegado a este punto, donde se había descubierto una verdad reveladora, el maestro cayó en la fácil tentación: el conocimiento de esta revivencia o *Erlebnis* trataba de una ciencia. Claro: una ciencia especial, afincada a las particularidades propias de la diversidad humana, pero ciencia en definitiva.

Al igual que el más sabio discípulo de Buda, Shariputra, en el momento exacto en que estaba por acceder al estado de iluminación una tentación mundana desbarató todo lo logrado. ¿Cómo puede fundarse un conocimiento holístico de la vida en la ciencia? ¿Por qué triunfó el enfoque analítico de las Ciencias Sociales tributario de Stuart Mill, Max Weber, Karl Marx y Émile Durkheim? Para responder a tales inquietudes, debemos abatir enérgicamente el edificio de la teoría de la historia

y estrechar dos campos escindidos: la historia y la filosofía de la historia. Siempre una ha sospechado de la otra. Es el momento preciso de dejar atrás las desconfianzas.

2

Propinando un enfoque curioso, David Carr (2017) esbozó el siguiente argumento: “Queremos saber cómo se encara la historia, cómo entra en nuestras vidas y en qué formas de la conciencia y experiencia lo hace” (p.70). Las preguntas ¿qué es la historia?, ¿cuál es su objeto?, ¿para qué sirve?, etc. son proyectadas desde un lugar que sólo tiene validez para nuestra disciplina. Cualquier historiador debe mirar más allá de su gabinete y examinar los usos performativos destilados por las audiencias. Es conveniente ampliar el tradicional catálogo kantiano: ¿cómo se presenta la historia en el horizonte de la vida? ¿cuáles entramados son capaces de simbolizar el pasado? ¿quiénes participan de la experiencia histórica? ¿el pasado ya no existe? ¿el tiempo es irreversible?

Al traerla-al-lenguaje se arrastran toda clase de elementos imprevistos. Como una red de pescadores arrojada a la mar incógnita, la historia puede estar referida a entidades tan diferentes como una fuerza colectiva que transcurre al compás de los pasos tortuosos de la humanidad, un saber, una disciplina, el tiempo, cierto relato literario o vivencia personal, la evolución de la Tierra. En este sentido, George Iggers (2012) aseguraba la prevalencia de una “tradicón historiográfica” cultivada por quienes han narrado las experiencias pretéritas desde la Antigüedad hasta la actualidad:

1) Aceptaban la teoría de la verdad como correspondencia al sostener que la historia se ocupa de gente que realmente existió y sobre hechos que realmente ocurrieron; 2) suponían que las acciones humanas reflejaban las intenciones de sus actores y que la tarea del historiador era comprender tales intenciones para elaborar un relato histórico coherente, y 3) operaban con un concepto de tiempo a la vez unidimensional y diacrónico (p.22).

Mientras los historiadores se han ocupado de diferenciar su campo marcándole vecindades, fronteras internas y externas, paradójicamente el resto de los intérpretes no suelen contemplar negativamente la ambigüedad lingüística que infunde esta palabra. Ateniéndose a un registro de estas polifonías, es posible encontrar al menos cuatro variaciones intrincadas: a) *unidad narrativa autorreferencial basada en una sucesión sincrónica*; b) *imagen de un decurso temporal unidimensional del género humano*; c) *relato referencial descriptivo sobre las metamorfosis de sujetos colectivos (sociedades, culturas o civilizaciones) no necesariamente subsumidas a una progresión y unicidad temporal*; d) *disciplina ligada a un campo de saber específico*.

La primera corresponde a las memorias e historización de diversas vivencias representadas secuencialmente desde la Antigüedad hasta la actualidad. La segunda remite al concepto de *Historia* reconocible a partir de la Ilustración, mientras que la tercera y cuarta se vinculan al historicismo y, a través de este, a las numerosas corrientes historiográficas actuales. Interrogar a la historia y describirla deja al desnudo su porosidad en el *mundo de la vida*.

La historia posee una constitución interna *sui generis* y sólo en algunos contextos fue domesticada por las demarcaciones científicas². Este “producto lujoso”, como lo definió Friedrich Nietzsche, se tejió a través de las más finas telas. En sociedades ajenas a la cultura occidental, como el caso de las comunidades tribales africanas o pueblos originarios americanos, las memorias colectivas ocupan un lugar especial. Pero aquello no trata de historia ni pasado. Lo pretérito es imaginado como un conglomerado de “lugares” más que tiempos comprimidos e irrepetibles. Es posible afirmar que la *Historia*, la Historia Universal, es una invención de la razón europea, un constructo moderno perfilado con esmero a la par del Oriente, el Salvaje y la Naturaleza (De Sousa Santos, 2003). La *razón histórica* triunfó entre variadas formas de vincularse con el pasado y representarlo. Sin embargo, cada vez existe mayor evidencia acerca de una “historiografía” hindú y china³.

2 Historiadores célebres como Marc Bloch y Lucien Febvre eran claramente conscientes de esta dificultad. En sus clásicas obras *Apología para la historia o el oficio del historiador* (1949) y *Combates por la historia* (1953), se diferenciaban de los tradicionales manuales de Charles Victor Langlois y Charles Seignobos dejando para un segundo plano la pregunta “¿qué es la historia?”. Optaban más bien por persuadir al lector a partir acerca de cómo las sociedades se vinculan con el pasado desde su presente.

3 El historiador David Shulman (Shulman, 2012) asegura que en el sur de la India, antes de la colonización, existía una “imaginación histórica” al cultivar una sensibilidad por el pasado

De la misma manera que el *zoon politikon*, existía a partir de la modernidad una suposición de que la historicidad se trataba una condición humana irrenunciable. Esta novedosa *Historia*, en su doble pretensión de sujeto y objeto, hacía a los sujetos los cuales intentaban conocerla al pretender descubrir las fibras internas que determinaban la contingencia, pero sin poder huir a su envoltorio. Se creía factible participar de la misma. Hoy mantenemos una humilde, una modestísima postura. No es en sí misma pasado, tampoco se agota en el presente; no es una ciencia exacta y ni siquiera lo contrario al mito. Pues, como sostuvo Claude Lévi-Strauss, al apropiársela mediante las tradiciones se aproxima a las fábulas y leyendas tribales.

Las realidades históricas resultan experimentadas mediante un repertorio de rituales, prácticas y juegos memoriales. Las sucesiones de vivencias, en efecto, son “estratificadas” otorgando una apariencia de unidad. Con respecto al pasado, Régine Robin (2012) expresó: “Es regido, administrado, conservado, explicado, narrado, conmemorado u odiado. Por ese pasado a menudo lejano, más o menos imaginario, uno está dispuesto a destripar a su vecino en nombre de la antigüedad de sus antepasados” (p.29). Cada cultura ha elaborado un concepto de tiempo conforme a la necesidad de hacer familiar lo extraño y fijar principios de identidad sobre un espacio colmado por disyunciones permanentes.

3

No es fácil precisar la génesis conceptual de la *Historia*. Durante milenios los relatos literarios, anales, estudios genealógicos y crónicas, constituían fuentes de autoridad a la hora de referirse al pasado. A partir de la modernidad europea, *Estado y Nación* se convirtieron en alicientes de la “tradición” oficial convirtiendo ciertas imaginерías en patrimonios espirituales. De manera que este saber formó parte de un contrato del sujeto moderno. En *La invención de la tradición*, Eric Hobsbawm fue asertivo al invertir la pregunta: en lugar de cómo repercute el pasado en el presente, cómo el presente construye en definitiva el pasado

entre los siglos XV y los XVIII. Cuestiona que los únicos criterios para identificar la historización sean los de la separación entre mito y logos. El Partido Comunista chino, actualmente, se encuentra revirtiendo las consecuencias de la Revolución Cultural maoísta reconciliándose con el pasado con el objetivo de reforzar su legitimidad. A través de las cronologías dinásticas y el confucianismo, ha reivindicado a su propia “conciencia histórica” en clave nacionalista.

(Hobsbawm y Ranger, 2002:pp.7-9). Tratándose de una memoria oficial cualquier historia necesita un orden público, una comunidad que la estimule y la consuma. De acuerdo a Rüdiger Safranski (2012):

Entre 1750 y 1800 se duplica el número de los que saben leer. A finales del siglo, aproximadamente el 25 por ciento de la población constituye un público potencial de lectores. Poco a poco se asiste a un cambio en los hábitos de lectura: ya no se lee muchas veces un mismo libro, sino que se leen muchos libros a la vez. Desaparece la autoridad de los grandes libros importantes (...) y, en cambio, se difunde la exigencia de una mayor cantidad de material de lectura (p.47)

Lo desconcertante es que, a pesar de que el concepto no supera los cuatrocientos años, la palabra se remonta a más de dos mil años en la Antigüedad. La voz “historia” remite a numerosas transposiciones semánticas del vocablo jónico ἱστορία (“investigación”). Posteriormente, el latín le sirvió de *vía regia* para permanecer en las diferentes lenguas romances: *storia*, *história*, *historia* e *histoire*. Tales derivaciones etimológicas conducen a la ilusión de continuidad; como si el significado estuviera autocontenido en la misma palabra. Lo que terminó impediendo fueron recepciones que en cierta medida modificaban el sentido original. La modernidad está saturada de apropiaciones sobre el mundo grecolatino. No es absurdo suponer que la democracia occidental y la ateniense sólo poseen de común el uso del mismo mote⁴. La identificación de la razón europea con el *logos* es igual de controversial. No sólo que en el mundo heleno no existía entre los *réttores* una tajante escisión entre lo divino y lo humano, lo ficticio y lo verdadero, sino que la experiencia temporal era distinta.

En caso de querer subrayar este *continuum*, apoyándose en una esencia trascendente, a simple vista extraña el descarte del padre de todas las tradiciones: Homero. Sus poemas ejercieron una referencia imposible de eludir en las escrituras. Abocarse a describir las acciones humanas

⁴ A partir de las revoluciones burguesas en el siglo XVIII, el sistema político representativo liberal acudió a la palabra griega *democracia* (“fuerza del pueblo”) para bautizar un fenómeno no idéntico. Incluso ni siquiera las primeras cartas magnas modernas mencionan esta palabra. El constitucionalismo posterior la adoptaría para explicar el funcionamiento electoral y con amplias resistencias por parte de la tradición republicana temerosa de aquel experimento que para Platón era “el gobierno de los pobres”.

no significaba emanciparse de la épica arcaica. De hecho, la Guerra de Troya funcionaba como un “mojón de la temporalidad” bastante frecuente. En una relevante investigación, el especialista en la historiografía antigua Jonas Grethlein ha indagado las operaciones narrativas de los “historiadores antiguos”. Observa que estos “testigos oculares” privilegiaban la tradición oral aunque escribiendo en prosa bajo el “hechizo de la retrospectiva” (Grethlein, 2013: p.50).

La garantía de verdad era casi siempre su propia autorreferencia vivencial y apoyaturas empíricas escasas. La Fortuna y la Justicia (*Diké*) dan cuenta de un valor didáctico con un “ojo” direccionado en el presente-futuro. Hablar de géneros en la antigüedad es complejo a los ojos actuales. Aristóteles (1974), en el célebre capítulo IX de su *Poética*, comparaba la tragedia con la historia aludiendo que “(...) la poesía es más filosófica y elevada que la historia; pues la poesía dice más bien lo general, y la historia, lo particular” (p.157). Nadie le concedía un lugar autónomo con respecto a la épica.

Observar referencias hacia el autor de la *Odisea* o la *Iliada*, dentro de estas escrituras, permite advertir ángulos insospechados. Heródoto de Halicarnaso (484 a.C.-425a.C.) empleó esta palabra por primera vez en sus *Nueve libros de historia*. Con la intención de describir las Guerras Médicas entre griegos y persas, innovaría los géneros al narrar aquel acontecimiento en prosa y seleccionar elementos orales de los más diversos abarcando espacialidades generosas (Grethlein, 2013:p215.). Pero la trama heroica propia de la épica arcaica siguió intacta en estos episodios más allá de que no fueran héroes, dioses o semidioses los protagonistas. Otro *rétor* de la Hélade, el estratega ateniense Tucídides (460 a.C.-¿396? a.C.), al abocarse al conflicto entre atenienses y espartanos en *Historia de la Guerra del Peloponeso* consideró rivalizar con el relato homérico, afirmando que aquella contienda no tenía nada que envidiarle a la Guerra de Troya. Mientras que Tucídides conservaría cierto prestigio, Heródoto sería atacado durante siglos como el “padre de las mentiras”. Pero la Ilustración se interesaría en su obra; la etnología y la geografía incluso lo consideraron su precursor. ¿Clásicos? ¿Padres fundadores? Un “mito de origen” en el mundo helénico es un opción redituable para cualquier disciplina occidental. De todos modos, la tríada Homero-Heródoto-Tucídides es, a simple vista, incompatible con el concepto actual de “ciencia histórica”⁵.

5 Anthony Giddens advierte una complejidad similar en la sociología, la cual edificó una

Con posterioridad a la cultura cristiana medieval, la cosmología trazada entre el Génesis, el Pecado, la Salvación y el Juicio Final, plasmó un metarrelato compacto. El mundo pagano grecolatino fue incorporado a los estudios del cristianismo y el Islam. Esta historia teleológica quedó exteriorizada tras romper con las temporalidades cíclicas anteriores. Sin duda, la llegada de los europeos a América en 1492 y la consecuente expansión global, permitieron interrogar con consistencia la heterogeneidad humana. Mediante el conocimiento/control de las alteridades, colecciones y exposiciones públicas de aquellos objetos exóticos pertenecientes a las mismas, incluso personas, se forjaron comunidades de intérpretes⁶. Hoy en día se les llamaría memorias.

Precisamente, las crónicas europeas durante la exploración y conquista de América, Asia y África, coinciden enormemente: la observación directa de los fenómenos acompañada por una descripción signada ante el asombro que provoca lo maravilloso. La circulación de estos textos durante los siglos XVI y XVIII, gracias a la imprenta, aumentó notablemente. Aunque se insista en que imperaba la *historia magistra vitae*, como sostiene Campillo (2016):“(...) no formaba parte de las siete «artes liberales» que se enseñaban en las escuelas antiguas y en las universidades medievales: el *trivium* o las letras y el *quadrivium* o las ciencias. Era, más bien, un saber moral o prudencial”(p.59). La máxima ciceroniana “La historia es maestra de la vida y testigo de los tiempos” condensaba como ninguna otra expresión tales inquietudes.

4

Debe aclararse que, hasta la modernidad, el uso lingüístico de historia excedía ampliamente a las acciones humanas. Aristóteles y Plinio el Viejo acordaron en emplear esta palabra para referirse tanto a personas como a animales y seres fabulosos. La “Historia Natural” se encuentra,

filiación sobre la “sagrada trinidad” constituida por Karl Marx-Émile Dürkheim-Max Weber. El autor (1997) detallaba: (...) en todas las disciplinas intelectuales hay fundadores reconocidos, pero sólo en algunas se tienen por “clásicas” las obras de estos fundadores. En todas las disciplinas hay fundadores porque éstos forman parte de sus mitos de origen. Las divisiones entre las disciplinas no son más naturales que las divisiones entre países que encontramos en un mapa (p.14).

6 No sería absurdo comparar estas experiencias, producto de la colonización, al caso contrafáctico de explorar con mayor profundidad el espacio exterior o si se percibiera vida en otras galaxias impactando en la cosmología humana.

pues, en algunos bestiarios y los orígenes de la zoología, la botánica, la geología y la fisiología, incluida la clasificación de los seres vivos de Carlos Linneo. Pero los primeros historiadores profesionales no callaban su incomodidad al oír hablar de la “Historia de la Tierra” defendiendo la dualidad Historia/Naturaleza⁷.

La historicidad geológica presentaba un esquema de progresión similar a la explicación genética humana. Cuando en 1842 se debatieron las primeras taxonomías para definir a los dinosaurios, la comunidad científica se inclinó por un desarrollo evolutivo mediante etapas formativas. Al igual que los humanos, suelen ser representados secuencialmente como especies dominantes sólo que en las etapas Triásico, Cretácico y Jurásico (Richards, 2002). El argumento medular de que “lo actual es el resultado de este desarrollo formativo” fue ampliamente compartido.

Producto de una mutación de la concepción substancial de naturaleza a otra de fuerza filosófica general, resultó factible concebir una “naturaleza humana”. A partir del romanticismo alemán, esta atribución sería duramente criticada anteponiendo la diversidad de naturalezas, la necesidad de valorar todas las culturas y sus experiencias. Las revoluciones liberales contribuyeron a pulverizar las bases sociales y el Viejo Mundo se asumió como culminación de todos los esfuerzos culturales precedentes. El concepto de *progreso* especificó el tiempo moderno. René Descartes prometía fundar un nuevo conocimiento reemplazando a la escolástica.

Uno de los portavoces del método científico, Francis Bacon, estableció la tripartición entre *historia divina*, *historia civilis* e *historia naturalis* desglosando territorios de competencia. Más tarde, Gottfried Leibniz incluirá dentro de la *historia civilis* a la geografía universal, las antigüedades, la filología, las bellas letras, las costumbres, religiones y leyes. En la *Enciclopedia* esta voz había ingresado de manera genérica, con más recelos que esperanzas. Cuando Voltaire quiso definirla apeló a la noción demasiado vaga de “relato de los hechos considerados verdaderos”. Hasta la acuñación científicista en el siglo XIX, la historia seguía subsumida a las *Bellas Letras*. Quienes habían empleado esta palabra antes del siglo

⁷ El neologismo *Geschichte* creado en Alemania y usado con provecho por las comunidades académicas desde el siglo XVIII y XIX, no impidió que fuera a la vez empleado por geólogos, botánicos y físicos. En los debates colmados por el creacionismo y el evolucionismo, el fijismo y el mutabilismo, se discutían la antigüedad de la Tierra, sus especies, las extinciones masivas y el papel de Dios o el libre albedrío en estos procesos.

XVIII, quedaron arrojados en una “tierra de nadie”. Johann Huizinga (1946) detectó precozmente esta dificultad:

Para mantener en pie la definición nos vemos obligados, primero, a establecer una funesta e imposible separación entre la modalidad de describir Historia, la de investigarla y la de considerarla, y después a arrojar de la casa de la ciencia, como una Agar, a la historiografía de tiempos anteriores. Y si, por último, alguien saca de esto la conclusión de que tiene que ser así porque la historiografía es en realidad un arte, la confusión conceptual ya será completa (90).

¿Qué quedó de lo viejo en lo nuevo? Según Reinhart Koselleck, la combinación de los siguientes elementos pudo afianzar el concepto de *Historia* en el “período bisagra” 1750-1850 (*Sattelzeit*) marcando un quiebre en la forma de imaginar la historicidad: 1) surgió como colectivo singular englobador de las historias particulares; 2) la crisis del proyecto pedagógico de la *historia magistra vitae*; y 3) la coexistencia de distintas temporalidades en un relato con pretensiones universales.

Para verificar su formulación ambiciosa, acudió a examinar las mutaciones semánticas advirtiendo la emergencia de *Geschichte* (*Historia*). Así, el singular terminaba diferenciándose frente al plural (*historias*). ¿Hay algo en común entre este radiante concepto y las *historias* de Heródoto, Tucídides, Plutarco y Tácito? Para el prestigioso historiador alemán, los conceptos proveen a los seres humanos herramientas cognitivas para trascender el lugar de enunciación y proyectarse en el tiempo perforando contextos ajenos. La capacidad generalizadora de los mismos habilitan asincronías semánticas que proceden a conectar las diversas vivencias en unidades de sentido. Es decir, podemos llamar historia a sus producciones sabiendo que a veces el concepto es frustrado por las expectativas.

5

Es poco verosímil que el establecimiento modélico de *Geschichte* haya implicado el naufragio de la *historia magistra vitae* y las experiencias na-

rrativas particulares. Hasta la Guerra Fría la demanda de matrices ideológicas para alimentar las narrativas fascista/liberal y luego comunista/capitalista, le ofrecieron a esta disciplina un espacio prometedor dentro de la construcción de la identidad colectiva. En el sistema educativo había continuado como cantera de lecciones moralizantes. Recién con la llamada “crisis de los grandes relatos”, a partir de 1990, puede aceptarse el agotamiento del luminoso proyecto de la razón histórica.

El desencanto de la modernidad, el descrédito de la idea de progreso, fueron correlativas a la crisis de la “conciencia histórica”. Sin un *telos*, las acciones humanas parecen resistirse a cualquier intento de enmarcación. La crisis epistemológica ha hecho trizas el proyecto de Historia Universal. ¿Qué sentido tiene forzar un metarrelato para contener a una explosión de particularidades o fuerzas dislocantes? Es difícil visualizar los daños provocados por el descrédito de luminosas metáforas. Ahora la *Historia* luce como un enorme basural de las experiencias humanas formado tras acumulaciones milenarias, donde cada quien elige lo que es útil y desecha aquello que ha tomado por accidente.

Al parecer, lo único cierto es que comenzó a cuestionarse el lugar de “saber imprescindible”. Asimismo, la crisis de los esquemas conceptuales clásicos legados por la Ilustración sacudieron a la disciplina. En las últimas décadas, son escasos los registros de avances con respecto a modificar la concepción de la temporalidad y la racionalidad en las prácticas. Existe una cuenta pendiente todavía en cuanto a dotar a la representación de cualidades estilísticas que no se limiten a poéticas estandarizadas. Sólo la dicotomía Naturaleza/Cultura comenzó a ser seriamente discutida tras el auge de las “biohumanidades”.

Propuestas conceptuales como Antropoceno o Capitaloceno intentan conciliar actualmente la brecha entre tiempo natural y tiempo humano al poner en relieve el impacto de la civilización industrial. El panorama actual de la fragmentación, la hiperespecialización y la desconexión frecuente entre la producción académica y los consumos culturales del gran público, exponen la historia a una encrucijada. Claro que esta posee enormes posibilidades, sólo que decide explotar recursos exigüos (Jablonka, 2016). Concebir la historia como una “hermenéutica de la vida” (Mate Rupérez, 2006), posiblemente evite las ilusiones que devienen de los artificios analíticos.

El agotamiento de los modelos tradicionales demanda reperfilamientos urgentes. Sobre todo porque la historia ya no puede descansar sobre una función genealógica y legitimadora de la “tradición”, gestionando las memorias oficiales e identificándose con los intereses de los estados, y tampoco limitarse a una tarea de “desmitologización” destruyendo las estructuras erigidas por sus ancestros. Enfrentar un posible *sinsentido* no debería desmoralizarnos. Los griegos temían echarse al *pontos* debido a los peligros que implicaba la navegación. Sin embargo, sus mayores empresas se llevaron a cabo gracias a haber ignorado aquel tabú. Del mismo modo, la aventura hacia lo incógnito, el riesgo de lo incontrolable, aliviará la fosilización que comienza a asechar en los gabinetes amenazando con la pureza del olvido.

Parte I

**Consensos y disensos en la teoría de la
historia**

Conceptos, metáforas y epistemes: la *Historia* como colectivo singular de acuerdo a Reinhart Koselleck, Hans Blumenberg y Michel Foucault

La articulación entre los diferentes horizontes de sentido y umbrales epocales conforma un aspecto desafiante dentro del conocimiento histórico. Concentrando un especial interés, la cristalización del concepto *Historia* no ha cesado de producir abundante literatura. A este respecto, son meritorios los esfuerzos de Reinhart Koselleck (1923-2006), Hans Blumenberg (1920-1996) y Michel Foucault (1926-1984). Aunque compartían algunos entronques filosóficos, sus trayectorias discurrieron sobre disímiles caudales. Indagando el sustrato específico de saberes de la modernidad occidental, elaboraron trabajos hoy clásicos entre las décadas de 1960 y 1980 envejeciendo relativamente poco. En adelante, se identificarán sus aportes fundamentales vinculados al reconocimiento de las constelaciones categoriales que afianzaron la *Historia* como colectivo singular. El propósito aquí es aprovechar los fértiles puntos de encuentro entre la (1) *historia de los conceptos* koselleckiana, la (2) *metaforología* blumenbergiana y la (3) *arqueología* foucaultiana, así como también señalar las disonancias.

A partir de la Segunda Guerra Mundial el interés por la historia de las ideas, sobre todo de la ciencia, cobraría un impulso internacional⁸. El escenario europeo continental ocupado por el neokantismo y la fenomenología intentaba gestionar las secuelas del reaccionarismo a la vez que se incorporaba, cada vez más aceleradamente, el estructuralismo. Durante la posguerra, los primeros proyectos intelectuales de Koselleck y Blumenberg en la República Federal de Alemania se desplegaron en cercanía a figuras que habían manifestado compromisos diferentes con el nacionalsocialismo (Coves y García Pavón, 2015; Gay, 2020). Coincidieron en el *Archiv für Begriffsgeschichte*, bajo el amparo de Hans Georg Gadamer, empresa orientada a refundar la “historia de los conceptos” –propuesta mucho antes por Wilhelm Dilthey– nucleándose en torno al grupo *Poética y Hermenéutica*. Koselleck conservaba lazos con el polémico jurista Carl Schmitt⁹. Participando de esta “historia de los conceptos” (*Begriffsgeschichte*), junto a Otto Brunner y Werner Conze, historizaba los conceptos evitando sólo describir cambios semánticos. Buscaba en cambio acceder a transformaciones de larga duración. Éstas son palpables en procesos sociales, instituciones y materialidades. Según su concepción hegeliana del *concepto* entendido como palabra capaz de articular significativamente las experiencias colectivas (Koselleck, 1993:p.117), además de poseer la capacidad de trascender los contextos de enunciación, constituyen tanto los horizontes como asimismo los límites de las experiencias posibles.

Adoptando el método histórico-filológico, en alianza con la historia social, se distanciaría rápidamente de la matriz gadameriana. En efecto, se especializó en la construcción conceptual de la *Historia* examinando la constitución de ciertos campos semánticos en el contexto de emergencia del mundo burgués durante la modernidad (Koselleck, 2016). Su proyecto, encuadrado dentro de una *Historik* –emulando a Johann Droysen–, prometía una “doctrina de las condiciones de posibilidad de historias” abarcando los eventos como su representación y acariciando, además, una dimensión trascendental-fáctica. Posteriormente, al pretender resolver los desafíos teóricos que esta empresa implicaba,

8 A partir de la segunda mitad del siglo XX, habían sido acogidos con entusiasmo *La miseria del historicismo* (1957), de Karl Popper, *Verdad y Método* (1960), de Hans-Georg Gadamer y *La estructura de las revoluciones científicas* (1962), de Thomas Khun, por mencionar proyectos eruditos resonantes. Esto procedía en paralelo a la revisitación de la figura de Friedrich Nietzsche.

9 Tras su tesis doctoral *Crítica y crisis: un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués* (1959), Koselleck integraría el monumental proyecto *Geschichtliche Grundbegriffe* de amplia resonancia internacional.

emprendió un “giro antropológico” intentando equilibrar la lingüística con las empiricidades, estudiando las “estructuras de repetición” y afinando su teoría sobre la “experiencia temporal”¹⁰. Si bien Koselleck reconocía un residuo irracional en los conceptos, se ocupó en menor medida de los sustratos simbólicos primitivos (Palti, 2011:pp. 227-248 y Villacañas, 2020:pp. 101-109). Estos y otros “puntos ciegos”, fueron advertidos por Blumenberg a partir de una fenomenología de la historia en el límite con la antropología filosófica. Aunque criticó en especial a la *Begriffsgeichte* practicada por Eric Rothacker y Joachim Ritter, llevó a cabo grandes esfuerzos a fin de demostrar déficits generales en la “historia de los conceptos” confrontando, como si fuera poco, con autoridades de referencia del corpus de Koselleck como Carl Schmitt y Karl Löwitz.

No menos innovador, el derrotero de Blumenberg se inició con una propuesta llamada “metaforología” hasta su maduración en la “teoría de la inconceptualidad”. A partir de una impronta husserliana atenta al *mundo de la vida*, se interesaría por elementos considerados marginales desde la perspectiva del científicismo como la función de las “metáforas absolutas” y las alegorías en tanto signos, la retórica y el mito, legitimando su fijación debido a las “carencias lógicas” y precariedad de los regímenes discursivos (Fragio, 2016 y Betancourt, 2018). De cierta manera, se vuelven “soportables” debido a que evitan la extrañeza del mundo sin renunciar a su complejidad: “El cambio histórico de una metáfora pone en primer plano la metacinética de los horizontes históricos de sentido y de las formas de mirar en cuyo interior experimentan los conceptos sus modificaciones (...) la metaforología busca acercarse a la subestructura del pensamiento, al subsuelo, al caldo de cultivo de las cristalizaciones semánticas” (Blumenberg, 2018:p.37). La “metáfora absoluta” no se reduce a su valor retórico, sino que involucra el proceso de formación del concepto como “fósiles guías”. Formulando “lo inconceptualizable”, precisaba así estos aspectos propedéuticos: “Al servicio de la historia de los conceptos, la metaforología ha registrado y descrito las dificultades que se presentan en el momento previo a la formación de los conceptos y en el entorno que rodea el núcleo duro de

10 Quiriendo de cierta manera romper con la separación entre Ciencias Sociales/Ciencias Naturales, equilibrar la capacidad agencial y el peso de las estructuras, las tensiones entre lo heredado y las expectativas, lo lingüístico y fáctico, concluyó que las “experiencias temporales” se desarrollan a partir de “ganancias” y “pérdidas” articulándose pues objetivamente los sentidos subjetivos. Intentando evitar las alternativas del tiempo lineal o circular, apeló a la metáfora de “estratos de tiempo” para interrogar las diferentes experiencias (Koselleck y Gadamer, 1997; Koselleck, 2001, 2012 y 2013).

una definición” (Blumenberg, 1995:p. 109). Con este bagaje particular, enfrentó a la vulgata *del mito al logos* y el teorema de la secularización erigido por la historiografía. Aceptó que la modernidad posee un aspecto “legítimo”, en cuanto a su autoafirmación, y otro “ilegítimo” debido a su esfuerzo por desconocer impulsos precedentes.

Foucault, en cambio, había iniciado su trayectoria en una Francia convulsionada bajo la influencia de la fenomenología y el estructuralismo. Posicionándose en cierta medida en un lugar equidistante –aunque sin desprenderse del todo del estructuralismo–, inició en la década de 1960 un “proyecto arqueológico” que no tardaría en convulsionar los ámbitos académicos contribuyendo en saludables oxigenaciones¹¹. Su imagen pública, asociada al crítico de los dispositivos de la modernidad en torno a la medicina, psiquiatría y la sexualidad, se consagraría tras la publicación de *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (1966). Aquí se recupera especialmente esta rica primera etapa del autor debido a su preocupación por evitar los anacronismos¹². Su pregunta por las condiciones de posibilidad empírico-trascendentales lo lleva a concebir primero la *episteme*, como marco de las formaciones discursivas y verdades acorde a determinada época, y luego el *archivo* definido como “el sistema general de la formación y de la transformación de los enunciados” (Foucault, 2015:p.171). Criticando a la historia de ideas tradicional, en la cual priman las continuidades, propuso una historia del pensamiento más creativa: “(...) una descripción que interroga lo ya dicho en el plano de su existencia: de la función enunciativa que se ejerce en él, de la formación discursiva a que pertenece, del sistema general de archivo de que depende. La arqueología describe los discursos como prácticas especificadas en el elemento archivo” (Foucault, 2015:p.173).

Hay una sombra acechante que subyace detrás de estos autores: el filósofo Martin Heidegger. Varias de las intervenciones aquí consideradas podrían tratarse de diálogos con su filosofía. Ya sea recuperando su

11 Foucault se acercaría más al estructuralismo que a la fenomenología, criticando a esta última de remitirse en exceso al sujeto dejando a un lado las condiciones de posibilidad de la experiencia. En uno de sus últimos cursos, denominaría a su original perspectiva una “an-arqueología”. Con este neologismo, se refería a la inexistencia de de un “primer principio” (*arche*) capaz de fundar cualquier orden epistemológico-político (Mauer, 2021: p.16).

12 Después de su proyecto arqueológico desarrollado en la década de 1960, Foucault no deja de lado absolutamente su interés por la historia y la discontinuidades pero se encamina hacia un decisivo “giro biopolítico” pensando las relaciones de poder. Esta etapa no es ni una maduración simple de la arqueología ni tampoco una ruptura total, sino un audaz deslizamiento de raíz nietzscheana.

observación crítica sobre la modernidad, sin dejar de reprocharle haber difundido vulgatas como el caso de identificar el sujeto moderno con el cartesianismo, o reinterpretando su concepción de la temporalidad y “analítica de la finitud”, a fin de cuentas se embebieron de su hermenéutica de la facticidad. En todo caso, más que Heidegger, son las nuevas corrientes filosóficas que surgieron a partir de algunos de sus impulsos las que retomaron no sin reservas y tensiones reveladoras.

La experiencia de la finitud como Teatro del Mundo y Libro de la Naturaleza

Entre los siglos XVI y XVIII, el pasado comenzó a simbolizarse a través de un *continuum* o devenir con ambiciones totalizantes. Las cosmologías europeas parecieron perturbadas tras la expansión ultramarina, la ciencia moderna y las revoluciones burguesas. La nueva cartografía náutica –la cual incluyó a América a partir de 1507–, junto a las teorías heliocéntricas que discutían la posición astronómica de la Tierra, ocasionaron tensiones irreversibles. Las adiciones a la visión ptolemaica del mundo se complementaban con los avances entusiastas en los campos de la técnica y las artes pictóricas. Aquel viraje radical sería conocido más tarde como “giro copernicano” en honor al astrónomo prusiano Nicolás Copérnico. Asociada dicha imagen con posterioridad al emplazamiento de un hombre-Dios, instalaría el mito por excelencia de la modernidad (Blumenberg, 1981).

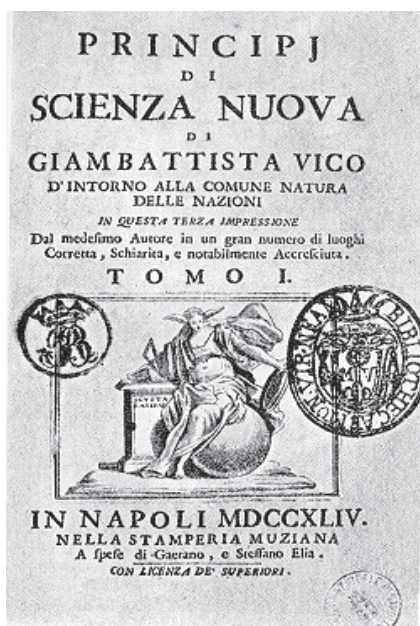
Foucault argumenta que, entre los siglos XVI y XVII, había ocurrido un divorcio entre las palabras dando lugar así a la “era de la Representación”. De una época (“era Clásica”) en la cual el ser humano procedía interpretando los signos de la Divina Providencia mediante figuras de semejanza (*convenientia*, *emulatio*, *analogía* y *simpatía*), se sucedería a otra configuración epistémica producto de la emergencia de campos empíricos-trascendentales objetivos en torno a la *vida* (fisiología), el *trabajo* (economía) y el *lenguaje* (filología) (Foucault, 2014). Mediante el arsenal de metáforas incluidas en *Novum Organum* (1620), Francis Bacon había distinguido las etapas de desarrollo de la naturaleza y los seres humanos. Su tripartición entre *historia divina*, *historia civilis* e *historia naturalis* presumía una concepción de enormes consecuencias.

Sin embargo, aún muchos filósofos naturalistas despreciaban la tradición. René Descartes (2012), en su *Discurso del método* (1637), había desestimado la sabiduría de las letras clásicas, la medicina, la retórica y la teología. Por supuesto, incluía también a la historia: “Además, las fábulas hacen imaginar como posibles cosas que no lo son, y que, aun los más fieles historiadores, si no cambian o aumentan el valor de las cosas, para hacerlas más dignas de ser leídas, cuando menos, omiten casi siempre las más bajas y menos ilustres circunstancias” (p.40).

De todas maneras, las traducciones a las lenguas vernáculas europeas de los textos clásicos de Heródoto, Tucídides, Plutarco y Tácito, habían propiciado grandes estímulos dentro de la cultura renacentista. Sin desconocer los esfuerzos eruditos impartidos por el pensador musulmán Ibn Jaldún y los cristianos Lorenzo Valla y Jean Mabillon, la Reforma protestante despejó los horizontes exegéticos al alcance de un público cada vez más amplio, además de impartirse otra forma de leer e imaginar el mundo como consecuencia de la imprenta. La traducción de la Biblia al alemán a partir del griego y el hebreo, pasando por alto las versiones autorizadas por el papado, provocó un cisma político e intelectual. Si bien ya existían algunas traducciones, este proyecto dirigido por Martín Lutero había implicado un ejercicio lingüístico sin precedentes. El monje alemán intentó respetar el sentido original de las palabras, frases y elementos alegóricos, exhortando “¡A las fuentes!” (*Ad fontes*).

La “querrela entre antiguos y modernos” no fue sino otra de las álgidas tensiones en aquel clima humanista. Los “modernos” significaron el Medioevo descalificándolo como “oscurantismo”. Sostenían que, a partir del siglo XV, se había concretado un perfeccionamiento jamás alcanzado ni siquiera por los “antiguos” (Hartog, 2015:pp.45-63). Operando dentro de la resistencia al cartesianismo, el jurista napolitano Giambattista Vico (1995) distinguía en *Principios de una Ciencia Nueva. En torno a la naturaleza de las naciones* (1725) un *mondo civile* capaz de ser comprendido por los hombres debido lógicamente a que era su “obra”, y, por el otro lado, una *natura* concerniente al conocimiento divino. El lenguaje matemático, argumentaba, era inviable para el mundo civil. Sólo una “Poética” podía volverlo inteligible: “(...) este mundo civil hecho ciertamente por los hombres, por lo cual se pueden, y se deben, hallar los principios en las modificaciones de nuestra propia mente humana” (p.157).

Vico resaltó costumbres e instituciones de diferentes sociedades antiguas. Identificaba en todas las naciones una “historia ideal eterna” no ajena al designo divino. Iniciaba con la “edad de los dioses” hasta la “edad de los héroes” y la “edad de los hombres”. Un audaz diseño alegórico plasmado sobre una litografía acompañaba la edición de *Ciencia Nueva*: el ojo de Dios (Providencia), una figura femenina (Metafísica), el busto de Homero (Poesía) y un globo celestial (Física) sobre un altar (lo sagrado) ¹³.



Figuras N°1 y N°2 [Litografías de las primeras ediciones de *Ciencia Nueva* de Giambattista Vico. Fotografías de la colección del autor]

Tanto Koselleck como Blumenberg, coinciden en que la innovación principal de este esbozo fue pautar una temporalidad humana diferenciada de la cronología natural (Koselleck, 1993:p.405 y Blumenberg,

¹³ Durante el romanticismo, *Ciencia Nueva* fue retomada y substraída del olvido en el cual había caído inspirando, concretamente, a los historiadores decimonónicos quienes buscaban un principio cognoscitivo diferente al de las Ciencias de la Naturaleza. Es muy interesante el prólogo a dicha obra añadido en 1827 por el historiador romántico francés Jules Michelet en el cual intentaba fundar una interpretación –bastante duradera por cierto– acerca de que se trataba de una “filosofía de la historia”.

2003:405). Los avances en la física y la astronomía habían modificado ostensiblemente los conceptos de tiempo y espacio discutiéndose, pues, si se trataban de entidades objetivas o dependían de la percepción subjetiva. La historia era pensada en relación al espacio procediendo los filósofos morales a imaginar etapas unidireccionales del progreso¹⁴. Así como la naturaleza era serializada, clasificada y cosificada, la temporalización de la vida condujo a su esquematización. Según Foucault (2014), los saberes en torno a la “historia natural” nucleando a la zoología, la botánica y la paleontología, pautaron varias metodologías ejemplares en tal sentido: “En el siglo XVIII, la continuidad de la naturaleza es exigida por toda la historia natural, es decir, por todo el esfuerzo por instaurar en la naturaleza un orden y descubrir sus categorías generales” (p.41). Como consecuencia del reconocimiento de los fósiles, las teorías catastrofistas agregaron agudas acotaciones al problema de la continuidad de la vida. Alertaron sobre discontinuidades atestiguadas en extinciones masivas volviendo al fijismo inaceptable.

Identificando un sustrato alegórico, Blumenberg insiste en la “autoafirmación” (*Selbstbehauptung*) como el rasgo distintivo de la modernidad. Usufructuando “metáforas absolutas” y “explosivas”, logró exponerse al comienzo una fuerza inmanente en el revés del “teatro del mundo” sublime en el cual Dios era un *espectador*. Para Koselleck, la Revolución Francesa modificó enormemente aquel campo de posibilidades. La gran ruptura epistémica se desarrollaría entre los siglos XVIII y XIX mediante una tensión violenta entre aquello que este autor denominaba el “espacio de experiencia” y el “horizonte de expectativa”: el futuro se extendía poderosamente sobre los depósitos de vivencias pretéritas y el progreso era asociado a cierta “aceleración”. Las revoluciones burguesas enseñaron precisamente la alterabilidad del curso histórico mediante la acción. En el “período bisagra” 1750-1850 (*Sattelzeit*), tanto la crisis de la *historia magistra vitae* como la experiencia temporal ascendente sedimentarían el entramado conceptual de *Historia* en tanto

14 A este respecto, Robert Nisbet se encargó de corregir tal vulgarización identificando varios sustratos de ideas en absoluto uniformes vinculados a la construcción de la superioridad de la civilización occidental. Por otro lado, la imagen del perfeccionamiento humano en absoluto era concebida como un ascenso sin tropiezos. Vico, al emplear la alegoría bíblica de los “tiempos posdiluvianos” donde los hombres volvían a la barbarie, y Voltaire al estigmatizar el “oscurantismo medieval” el cual había significado un retroceso civilizatorio, ejemplifican los matices que deben considerarse al respecto. Confundir el progreso con la evolución es claramente un error (Nisbet, 1981:pp.411-438)

sustantivo “colectivo singular” que contiene a la vez a las *historias* particulares¹⁵.

El tránsito imaginado del *status naturalis* al *status civilis* partía del presupuesto de una “naturaleza humana” compartida universalmente¹⁶. Claro que “civilizados”, “salvajes” y “pueblos atrasados”, desafiaban las secuencias narrativas. De modo que resultó necesario situar diacrónicamente los sucesos sincrónicos: Koselleck llamaría este problema “la simultaneidad de lo no simultáneo” (*Gleichzeitigkeit der Ungleichzeitigen*). Hasta entonces los textos bíblicos, en los cuales la Providencia dialoga pedagógicamente con el ser humano, ofrecían narrativas ampliamente difundidas al punto de condicionar posteriormente los constructos seculares. Como consumación de una experiencia finita, proponían un origen en la Creación, la responsabilidad existencial del ser humano tras incurrir en el pecado (la Caída) y finalmente el Juicio Final –descreditado este último gracias a los gnósticos– (Mate Rupérez, 2018). El tiempo universal era un soplo de la Providencia (*ordo temporis*). *De Civitas Dei contra paganos* o *Del libero arbitrio*, de Agustín de Hipona, irradiaban como modelos para problematizar dicha finitud, así como explicar el mal y el libre albedrío, dentro de un “espectáculo” o “teatro universal”.

Después del Renacimiento, el *libro sagrado* comenzó a poseer una translación en el *libro de la Naturaleza* (Torres, 2018: 59-91). Los filósofos Nicolás de Cusa, Nicolás Copérnico y Francis Bacon, Galileo Galilei y Baruch Spinoza, acudieron a la imagen del libro para trazar un orden cósmico. En los últimos dos casos, estaba escrito en signos matemáticos en tanto equivalente a las Sagradas Escrituras. Por supuesto, la “administración de la gracia” durante la secularización comenzaba a infundir un problema teológico de hondas repercusiones intelectuales

15 La fusión de estos dos campos semánticos, *Historie* en calidad de narración del pasado y *Geschichte* como la realidad espacio-temporal de las acciones humanas, como se produjo en el siglo XVIII (Koselleck, 1993:p.55).

16 La imaginación de estadios primitivos de barbarie anteriores a la civilización enriqueció a numerosos debates sobre los orígenes. El “estado de naturaleza” cobró así especial interés entre las filosofías políticas, contractualistas y de la historia. Thomas Hobbes, Jean-Jaques Rousseau, Giambattista Vico, Immanuel Kant, Adam Smith, Friedrich Hegel, Karl Marx y Auguste Comte, entre otros, discutieron sobre este tópico derivando en el problema de la naturaleza humana. David Hume (Hume, 1984), en su *Tratado de la naturaleza humana* (1739), afirmaba: “Existe un curso general de la naturaleza en las acciones humanas (...) Existen también caracteres peculiares a diferentes naciones y personas, igual que existe un carácter común a la especie humana” (p.403). La vaga idea de desarrollo condujo a diferenciar etapas distintivas respecto a los “logros” alcanzados por cada sociedad acorde a los parámetros de la racionalidad occidental (escritura-estado-capitalismo-secularización).

(Palti, 2017:p.15). Poco a poco los seres humanos se percibían como protagonistas e impulsores del desarrollo histórico. Koselleck advierte que el concepto de *Historia* comenzaba a consolidarse en la medida que emergían conceptos de igual importancia como *Naturaleza, Humanidad, Justicia, Nación, Libertad y Revolución*. A partir del análisis de Foucault, podría agregarse a este conjunto el concepto de *vida*. Las preguntas por el origen, el cambio y el fin de la vida, habilitaron una teoría evolucionista moderna capaz de impactar sobre diversos campos de saberes¹⁷. Por último, el desarrollo de la burguesía y los estados-nación demandarían una imaginación histórica frondosa (Koselleck, 2016:pp.113-124).

En Francia, el jesuita ilustrado al servicio de los Borbones, Jaques Bénigne Bossuet, recuperó el cuadro teológico de Agustín en su *Discurso sobre la historia universal* (1681). Voltaire fue muy crítico de esta obra advirtiendo que el pueblo judío no fue el único que había aportado a la historia de la civilización. En *Ensayos sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* (1756) comparaba la “opinión”, el clima, las razas y el derecho de cada nación. De igual manera, Jacques Rousseau, el barón de Montesquieu y Jean D’Alambert se concentraron en las diversas formas de gobierno y “espíritu” de cada civilización. En el Reino Unido la valoración del pasado es mucho más reconocible en Adam Smith dispuesto en *La riqueza de las naciones* (1776) a indagar “una historia de las civilizaciones” y, especialmente, en Edmund Burke quien en *Reflexión sobre la revolución en Francia* (1790) sugirió que la historia era un “gran libro abierto”.

El Tribunal de la Historia Universal

A partir de la historiografía ilustrada ha quedado plasmada la metafórica del *espectador* del pasado como juez de las acciones humanas: “Desde el tribunal de la razón –afirma Blumenberg– parten dos caminos radicalmente diferentes: uno va hacia la historia y el arte, que serían los nuevos tribunales, el otro hacia una transformación de la reflexión en un tribunal donde se juzga a sí misma” (Blumenberg, 2008:p.109).

17 Las primeras teorías evolucionistas daban cuenta de un perfeccionamiento, gradual o drástico, sin separarse substancialmente de las concepciones creacionistas. En realidad, el preformismo y el vitalismo intentaban explicar una formación progresiva pero no alcanzaban a argumentar cómo es que surgían formas específicas de vida. Recién en el siglo XIX con los avances en la genética y la embriología, sería posible un evolucionismo alejado del fijismo y abierto a la indeterminación formativa de los seres.

También el “foro de la humanidad” fue una imagen evocada afirmando al colectivo humano como autoconsciente de sus acciones y soberano de su destino. La “conciencia histórica” se ponía así al servicio del “tribunal de la razón”. Entusiasmado en un comienzo con la Revolución Francesa, Immanuel Kant admitió un progreso moral de la humanidad a partir de este evento. Pero advirtió que eran condenables algunas desmesuras proponiendo evitarlas.

Las concepciones novedosas sobre Dios como la *Natura naturans* (Spinoza), el *Gran Ser* (Newton) y el *Dios Sabático* (Leibniz) expresan, de cierta manera, la reorientación trascendente de la *dispositio divina*. Sin embargo, las corrientes deístas y panteístas –muy influyentes en la filosofía de la historia– buscaron equivalencias dispuestas a ocupar aquel vacío cosmológico (Horstmann, 2010:pp. 334-340). Si bien los filósofos alemanes se remitieron al concepto de *teodicea* acuñado por el filósofo y diplomático Gottfried Leibniz, Blumenberg sostiene que sería un error grosero confiar en que la filosofía de la historia había derivado simplemente de la teología cristiana (Blumenberg, 2008: pp.61-64). De todos modos, reconoce que la referencia al prestigioso autor de la *Theodizze* funcionaba entonces como un ardid intelectual¹⁸.

Blumenberg disintió concretamente con ciertos postulados del historiador Karl Löwitz quien, en *Meaning in History* (1949), sostuvo siguiendo a Carl Schmitt que las filosofías de la historia modernas eran transfiguraciones de la escatología cristiana. Acusó a Löwitz de arrastrar un “sustancialismo histórico” en su teorema al estrechar excesivamente la fe en la providencia y la escatología con el progreso, poniendo en evidencia en la Ilustración el empleo de la metáfora de la Creación para fundar un conocimiento *ex nihilo*. En cambio, Koselleck se inclinó por la propuesta de Löwitz al asociar la *Historia* con la constitución de un “tribunal del mundo secular”. En una de las escasas confrontaciones directas, Blumenberg (2008) cuestionó sus primeros trabajos: “No tiene ninguna justificación decir que esa aceleración, ‘en principio, una

18 En su célebre *Ensayos de teodicea* (1710), Leibniz había apostado por una conciliación entre fe y razón asumiendo un orden cósmico armonioso (“óptimo”), matemáticamente perfecto, justificando así las imperfecciones terrenales. Continuando estas reflexiones el filósofo Gotthold Lessing, en su enigmática *La educación del género humano* (1780), historizaría la religión cristiana como un desarrollo continuo con aciertos y desaciertos. Esta publicación fue responsable de la llamada “polémica del spinozismo” en el territorio germano. Es decir, un debate una vez que se diera a conocer el secreto spinozismo de Lessing. La recepción de la filosofía del “maldito” Baruch Spinoza –calificada de atea y contraria al orden público– y la difusión del panteísmo, condujo a fisuras dentro de la tradición ilustrada germana o *Aufklärung* (Solé, 2013:pp.105-111).

categoría apocalíptica, en donde se expresaría un acortamiento de distancias respecto al advenimiento del Juicio Final” (p.58). Después de su artículo *historia/Historia* (1975), Koselleck publicaría *Futuro pasado* (1979) ratificando sus argumentos. Desde entonces, conservaría esta tesis sin modificaciones substanciales¹⁹.

Una de las aportaciones más lúcidas del análisis foucaultiano ha sido señalar algunas interferencias entre los diferentes saberes dentro de una misma episteme (Foucault, 2015:p.89). Las metáforas y analogías incorporadas por las tradiciones organicistas y vitalistas lo ejemplifican. Los pueblos poseen cierto “carácter”, expresado fielmente en sus razas localizadas en determinados ambientes, sus sociedades son unidades imaginadas en términos de “organismos”. En este sentido, es necesario remarcar las perduraciones de residuos arcaicos y cómo éstos repercuten en estos nuevos contextos. Un caso iluminador lo constituye la continuidad de la noción de *conato*, es decir, la reflexión sobre el “impulso” a la autoconservación heredado de la episteme clásica y vigente incluso hasta comienzos del siglo XX aunque bastante más debilitada. Tanto Johann Herder en el siglo XVIII como Jules Michelet, Friedrich Hegel, Wilhelm Dilthey y Friedrich Nietzsche en el siglo XIX y, más tarde, Henri Bergson y Oswald Spengler en el siglo XX, arribarían a partir de diferentes tradiciones al argumento del “impulso vital”.

Hacia fines del siglo XVIII la Reforma protestante, la Ilustración y la Revolución Francesa, obtuvieron enormes repercusiones dentro de los estados alemanes. Como ningún otro movimiento, el Romanticismo colaboró en refinar la sensibilidad histórica (Safranski, 2011:pp. 30-34 y Beiser, 2011:pp.98-145). Hans-Georg Gadamer (1999) sostiene que el *Sturm und drang* “(...) pese a toda crítica al racionalismo y al pensamiento iusnaturalista, se encuentra él mismo sobre el suelo de la moderna Ilustración y comparte impensadamente sus prejuicios” (p.337). Con sumo cuidado, Koselleck (2016) examinó los deslizamientos lingüísticos resaltando puntualmente al romántico Johann Herder por haber vulgarizado como pocos la noción de “historia en general” (p.33).

Contra poniéndose enérgicamente a Voltaire, Herder emprendió en *También una filosofía para la historia de la humanidad* (1774) e *Ideas de una filosofía de la historia universal* (1784) –esta vez dirigida contra Immanuel Kant– una recuperación de las diferentes culturas antiguas y

¹⁹ En el año 2002, por ejemplo, se editó un breve texto en el cual volvía a defender a Löwitz “a pesar de la crítica de Hans Blumenberg” (Koselleck, 2003: p.60).

medievales reconocidas por los franceses a menudo como irracionales²⁰ concluyendo que eran designios de una Providencia. La develación de “lo extraño” procedía evitando juzgar a las culturas utilizando parámetros externos. Debía emplearse, en cambio, la comprensión sensitiva del “alma y espíritu” o “penetración empática” (*Einfühlung*). Se realizaba así el “espíritu del pueblos” (*Volksgeist*), la lengua y la “esencia espiritual” (*Bildung*). Eligió el mote general de “Humanidad” metaforizándola mediante las etapas de crecimiento individual. Contra el concepto de tiempo universal y objetivo de Kant, expuso que cada criatura y cultura poseen “su propio tiempo”.

Herder (1959) rescataría la “tradición formadora” y la ascendencia germánica como producto de una fuerza civilizatoria proveniente de Asia: “Nosotros los europeos del norte seríamos todavía bárbaros si un soplo propicio del destino no nos hubiera traído por lo menos flores del espíritu de esos pueblos [orientales] para que, injertando la bella rama en los troncos salvajes, nos ennobleciéramos con el tiempo (p.171)”. En lugar de una “naturaleza humana” invariable, sobresalía en el mundo una multiplicidad inasible de diferentes expresiones conectadas místicamente. Empleaba para explicar ello una analogía con el Edén: todo lo creado es diverso y armónico a la vez. Pero la metáfora del árbol frondoso de la humanidad ilustró como ninguna otra alegoría la perspectiva genética con la que se intentaba representar la *Historia*. Enfatizaba además en el principio de fuerza vital del cambio (*Kraft*), proponiendo que lo divino yacía en la trama humana. También cultivó un asiduo interés por la lingüística y las tradiciones populares idealizando lo primitivo como experiencia genuina del *volk* (Forster, 2010:pp.12-14).

La densidad de este subsuelo alegórico se debe a una rehabilitación de dimensiones desautorizadas por el racionalismo. Kant no tardaría en enfrentar a sus compatriotas románticos. Textos significativos del filósofo tales como *Ideas de una historia universal cosmopolita* (1784), *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?* (1784) y *La paz perpetua* (1795), permiten verificar su intento de conciliar la libertad humana con aquello que llamaba “el secreto Plan de la Naturaleza”. Respecto a *Ideas*, debe señalarse que no tenía como objetivo una elaboración conceptual tan sofisticada sobre la filosofía de la historia en comparación a otros esbozos. Su controversia prolongada con Herder discurría en la

20 En *Curso de la filosofía positiva* (1830), Augusto Comte reprocharía a Herder haber prestado atención excesiva a los “pueblos bárbaros” que “apenas contribuyeron al proceso de evolución social”.

primacía de *lo particular* o *lo universal*. Según su criterio, la Naturaleza arroja al ser humano a la necesidad y los antagonismos, creyendo engañosamente en el libre albedrío: esta “insociable sociabilidad” es la que permite el progreso.

En cambio, en su colosal trabajo *Crítica de la razón pura* (1781), Kant había desmontado los argumentos acerca de la demostración racional de la existencia de Dios y caracterizado con precisión la naturaleza humana como responsable de sus actos, iluminando de tal modo una dimensión autónoma de la moral. Los seres humanos ya no se autorreferenciaban como parte de la Creación, sino que cedían a una configuración epistémica que desdoblaba el mundo externo y la conciencia. Blumenberg (1995) encuentra plasmada aquella “excentricidad cósmica” en la metafórica del *espectador* como “observador impasible-meditabundo de los naufragios ajenos” (p.36).

Koselleck y Blumenberg reconocen en el esbozo mencionado un aporte fundamental para la aceptación de la “constructibilidad de la historia”. Los patrones aquí ya no obedecen a una proyección teleológica cediendo, pues, a una autodeterminación de la mano de su voluntad. Asimismo, Foucault reivindica este carácter aleatorio de la *Historia* sosteniendo sus condiciones de posibilidad. Sin embargo, fue muy cauteloso al advertir que el sujeto moderno, describiéndolo como “extraño duplicado empírico-trascendental”, recién pudo ser reconocido a comienzos del XIX otorgándole una efímera duración. Con acierto, Elías Palti sugiere que el autor, en realidad, había reconocido demasiado tarde su muerte e ignorado una transformación fundamental en el siglo XX producto del quiebre de los supuestos finalistas²¹. Blumenberg (2011), en uno de sus últimos grandes trabajos, sostuvo: “Es una ilusión que hay una crisis de la modernidad como consecuencia de la inseguridad de sus bases filosóficas. La crisis no es la del acceso del sujeto a los objetos (...) La crisis está en la inaccesibilidad del sujeto a sí mismo” (p.669).

En adelante, la *Historia* se convertiría en el principio de sus propias transformaciones, una fuerza inmanente que envuelve a todos seres. La temporalización del mundo se diferenció de la concepción estática del tiempo newtoniana. El historicismo se basó en la herencia ilustrada

21 Palti, a este respecto, señala particularmente la importancia de la cultura barroca en el siglo XVII donde se produce una ruptura conceptual en torno al horizonte de lo político coincidente con la consolidación de las monarquías absolutas (Palti, 2018).

incluyendo en este caudal a los correctivos románticos²². Pese a sus aspectos inquietantes, las filosofías de la historia ocuparon un papel clave. Tal vez el punto más álgido sería alcanzado por el filósofo Georg Wilhelm Friedrich Hegel. En palabras de Koselleck (2016): “Ahora la Historia asciende hasta convertirse en una suerte de instancia última. Pasa a ser agente del destino humano o progreso social” (p.33). Hegel, inspirándose en “la teodicea como autobiografía de Dios”, recuperaba las tensiones previas entre lo particular y lo universal, el progreso humano y la Providencia, la razón y lo inconmensurable, desarrollando un trazado singular a partir de la dialéctica haciendo provecho de la metáfora del “Tribunal del mundo”. El “Espíritu Absoluto” se sumergía entre los hombres en un discurrir hacia la “Libertad” y los “grandes individuos” se subsumían al designio místico en calidad de “empresarios del Espíritu”.

En un bosquejo recopilado por sus estudiantes, Hegel (1999) sostuvo:

En la historia universal y en las acciones de los hombres, surge algo más que lo que ellos se proponen y alcanzan, algo más de lo que ellos saben, y quieren inmediatamente. Los hombres satisfacen su interés; pero, al hacerlo, producen algo más, algo que está en lo que hacen, pero que no estaba en su conciencia ni en su intención (p.85).

Como advierte Koselleck, Hegel reconocía que la palabra *Geschichte*, ya popularizada desde 1780, contenía tanto la acepción *res gestae* (acciones humanas pasadas) como *rerum gestarum* (conocimiento histórico). En *Filosofía del Derecho* (1821) expuso el despliegue histórico o proceso genético puntualizando en la importancia del Estado como culminación racional. Su epifanía acerca de un “Fin de la Historia” exhibía una imbricación solidaria entre pasado, presente y futuro. Karl Marx adoptaría el esbozo hegeliano curiosamente a partir de una posición materialista denunciando la explotación del trabajo bajo un escenario dramático movilizado por la “lucha de clases” y la destrucción de lo sagrado a raíz del capitalismo. Como punto culminante, el proletariado cumpliría una función universal rentadora forjando así *hombres nuevos*.

²² Con respecto al término historicismo, se lo puede entender en principio como un amplio movimiento filosófico. El primer uso de la palabra remite a románticos como Friedrich von Schlegel bajo la voz *historismus*.

Siguiendo una narrativa similar, Augusto Comte observaba un perfeccionamiento moral visible en etapas históricas (Teológico, Metafísico y Positivo). Las filosofías de la historia de principios del siglo XX, como las impulsadas por Oswald Spengler y Ardold Toynbee, conservarían resabios de esta perspectiva teleológica en armonía con alegorías organicistas del siglo XVIII. Aunque por el momento la capacidad agencial del ser humano es aceptada, se continúa con una trama circunscripta a un *telos* descansando en significaciones trascendentes. Nadie puede colocarse por fuera de la *Historia* y su sistema autocontenido de fuerzas. Las personas son parte de la misma, acaso quienes posibilitan su despliegue, pero este colectivo singular es autónomo e inmanente al mundo.

El hombre-dios como arquitecto universal: temporalización y desencantamiento del mundo

Foucault ha sido muy claro en subrayar la constitución ontológica de la *Historia* como objeto y sujeto de conocimiento. Con la crisis de las concepciones teleológicas, abriéndose paso a la contingencia y cierto devenir indefinido, se produjo una profunda ruptura en el siglo XIX a la cual bautizó como “era de la Historia” (Foucault, 2014:p.231). Las recién conformadas Ciencias Humanas no surgieron sobre un espacio vacío, sino bajo un encuadre positivo predeterminado, en muchos casos dispuesto a desplazar a Dios como sujeto y fundamento último de lo existente. En paralelo, los avances en la embriología y las teorías evolucionistas en la biología habían experimentado un salto cualitativo. Aunque el historicismo compartía con el darwinismo el desafío de explicar la unidad/diversidad de la vida y usaba argumentos filogenéticos, era más afín a la teoría del diseño inteligente como la sostenida por el biólogo francés Jean Quatrefages.

Elaborando un análisis detallado, Koselleck (2016:pp.82-106) sostuvo que el concepto moderno de *Historia* como un núcleo reflexivo (un “en sí y para sí”) se cristalizó en la bisagra de los siglos XVIII y XIX. Ocurrió tras ciertos “desprendimientos” y autonomización respecto de la retórica, la filosofía moral, las bellas letras, la *historia magistra vitae*, la filosofía de la historia, la historia natural y la liberación de su función social como ciencia auxiliar de la teología y el derecho. ¿Hasta qué punto tales vecindades pudieron trazarse prolijamente? Es innegable que este saber continuó albergando la función pedagógica del mito. En este

sentido, Blumenberg (2003) reconoce su relevancia vinculándolo a la transición progresiva de un orden cósmico en el cual Dios intimida con su *potentia absoluta*, a otro en donde el ser humano es el constructor de su destino y rivaliza incluso con la naturaleza divina apropiándose en parte: “Salta a la vista que la teodicea –y en su “cambio de reparto”– la filosofía especulativa de la historia satisfacen, al fin y al cabo, el deseo más recóndito del mito: no sólo suavizar la pendiente de poder que se abre entre dioses y hombres, sino *invertirla*” (p.40). Aquí el ser humano se asimila a un *espectador y creador* que contempla su propia obra (*architectus universalis*).

Un acontecimiento que había impactado en la imaginación histórica fue la develación de las ciudades de Pompeya y Herculano emergiendo intactas entre las cenizas del Vesubio. El bibliotecario alemán Johann Joachim Winckelmann, gracias a las estatuas y pinturas romanas allí encontradas, inició los primeros estudios de arte comparado. En su *Historia del arte en la Antigüedad* (1764), es advertible la influencia de la anatomía comparada propia de la historia natural. Su metodología marcaría los pasos de las futuras generaciones de eruditos y especialistas pautando criterios para clasificar cada *kultur* y dilucidar sus rasgos específicos (Harloe, 2012: pp.29-35). En cada exhumación de una sociedad pretérita se empleaba una ansiedad nominalista. Los estados occidentales expandieron las cátedras universitarias, institutos, museos, archivos y repositorios similares, estableciendo una memoria oficial. Se serializaban las civilizaciones dentro de una cartografía seducida por lo cosmopolita, sin renunciar desde luego a los prejuicios etnocentristas. Por cierto, las campañas arqueológicas se asemejaban a expediciones militares. El concepto de “Oriente” reflejó como pocos la autoafirmación occidental.

Los historiadores oficiaban además como oradores, periodistas, políticos, literatos y guardianes de tradiciones. Ocupaban cargos burocráticos. Sus empresas eran tanto patrióticas como científicas. Resaltaban “mitos de origen” como el de la “raza aria” e “indoeuropea”, contorneando la genealogía racial de los europeos (Demoule, 2014:p.15). El primer sistema de escolarización pública, puesto en marcha en Prusia a partir de Federico Guillermo I, escogió al saber histórico para formar a ciudadanos y guerreros. A partir de la inauguración de la Universidad de Berlín, en 1810, comenzaron a reclutarse eruditos abocados a los estudios históricos. Ciertamente, la Antigüedad Clásica concentraba la

mayoría de los intereses recayendo en idealizaciones como se observa con claridad en los trabajos de Friedrich von Gentz y Karl Wilhelm von Humboldt. En *Plan de una antropología comparada* (1795) y *Observaciones sobre la historia universal* (1818), el autodidacta Humboldt continuaba las reflexiones románticas exaltando a la “humanidad” como sujeto y objeto de la historia. Progresivamente, surgieron figuras con un perfil profesional más definido: Barthold Niebhur, Leopold von Ranke, Johann Gustav Droysen, Heinrich von Treitschke, Jacob Burckhardt, Theodor Mommsen y Ernst Troeltsch. La demarcación científicista procedió del enérgico rechazo hacia las filosofías de la historia pero sin desprenderse completamente de estas (Tessitore, 2007:pp. 14-18).

La novedad en la Escuela histórica prusiana radicaba en singularizar las vivencias pretéritas buscando nexos causales entre los fenómenos respaldando los enunciados lingüísticos mediante evidencia documental. Como el propio Koselleck (2016) sostiene: “La Historia como tal no llegó a ser una ciencia propiamente dicha hasta que no adquirió –en la “historia en general”– un nuevo campo de experiencia” (p.47). Reivindicar la “tradición” en un mundo que se transformaba íntegramente no era una opción política inocente: las ideologías conservadoras predominaban sobre estos profesionales. Comenzando su trayectoria académica como filólogo, Ranke realizó significativas contribuciones en los tratamientos heurísticos canonizando así el moderno *métier*. Ciertamente es que la exaltación del protestantismo sobre el mundo católico y la búsqueda de un origen glorioso para la nación alemana y su posible unidad estatal, habían desnudado en su obra inquietudes ético-políticas. Su distancia respecto de la filosofía de la historia puede visualizarse en su hostilidad hacia las populares ideas de Hegel, quien había criticado a su maestro Niebhur. En lugar de reconocer un *devenir*, se enunciaba un *transcurrir* histórico cediendo a la idea de un futuro abierto cancelando aparentemente la idea de repetición.

Mediante la máxima “Todo es vida espiritual general e individual” (Ranke, 1979), pretendía instalar la singularidad del conocimiento histórico. Enfatizaba en que las “tendencias generales” no son las que rigen a la historia sino las “grandes personalidades”. En el prólogo a *Historia de los pueblos latino germánicos* (1824) había plasmado con precisión su *dictum*: “Se ha dicho que la historia tiene por misión enjuiciar el pasado e instruir al presente en beneficio del futuro. Misión ambiciosa, en verdad, que este ensayo nuestro no se arroga. Nuestra pretensión es

más modesta: tratamos, simplemente, de exponer cómo ocurrieron, en realidad, las cosas” (p.38). Pese a la admiración de Ranke hacia Tucídides, tras realzar el “sublime ideal de los hechos mismos” procedió así a escindir la historiografía moderna de la antigua: “Existen nobles modelos sobre el modo de tratar los problemas históricos, modelos antiguos y algunos -no lo ignoramos- nuevos. Pero lo cierto es que no nos hemos atrevido a imitarlos, pues su mundo era otro”. Tras denunciar el abuso de retórica de Francesco Guicciardini, apelaría a la “verdad desnuda sin ornamentos” sosteniendo que “nuestro concepto de historia es otro”.

Claro que esta historiografía científica se encuentra entrecruzada por injerencias de diferentes epistemes. En su celebrada *Historia de los papas en la época moderna* (1836), Ranke (2000) describió el advenimiento de Jesucristo como evento capital: “Podemos decir que nada más inocente y poderoso, sublime y santo, se ha dado en la tierra que su vida y su muerte (...) El género humano no guarda en su memoria nada que, ni de lejos, se le pueda comparar” (p.14). Una imagen que atestigua este residuo teológico es cuando el mismo autor expone a los diversos “pueblos con iguales derechos ante Dios” buscando el historiador la revelación de “la divinidad”. La teodicea, la épica y los signos de la Providencia, continuaban desde luego vigentes. De todas maneras, si bien concebía a la *Historia* como un “jeroglífico de Dios” a desentrañar y aspiraba a una “teología de la historia universal”, aceptaba dotes generosas de libertad humanas. Su deuda panteísta es visible sobre todo al concebir la conciencia del historiador como una “conciencia del todo”, es decir, un pequeño dios que observa su creación y medita sobre la misma.

El problema de la contingencia demuestra que el reemplazo del “devenir vital” –tal como lo disponía el episteme clásico– por los fundamentos modernos que sostienen que los seres humanos actúan racional y conscientemente conforme a sus intereses –según reza el credo iluminista–, presenta un sin número de incertidumbres. Señalar un cambio histórico no basta para dar cuenta en profundidad de dicha transformación. ¿El origen de la contingencia es externo o interno respecto de los sistemas instituidos? Para ello los historiadores se han dividido entre apelar a instancias trascendentes y, por el otro lado, argumentar que los cambios surgen de fuerzas inherentes a los sujetos y sus instituciones.

Los juegos retóricos para determinar cuál era el sujeto histórico activo indicaban preferencias variadas. Aunque se cuestionara más tarde

al “hombre” proclamándose “¡la historia la hacen los hombres!”, este optimismo no podía renunciar al peso de la injerencia contextual. Vale la pena destacar la aguda observación al respecto de León Tolstoi (2017) en la segunda parte del epílogo de su monumental novela *Guerra y Paz* (1869):

A las preguntas de cómo han podido algunos individuos obligar a los pueblos a actuar según su voluntad, y cómo era guiada la voluntad según estos individuos, los antiguos [historiadores] responden, a lo primero, mediante el reconocimiento de la voluntad divina (...) Aun rechazando [historiadores modernos] teóricamente las viejas opiniones, las sigue en la práctica. En lugar de aquellos hombres dotados de un poder divino y guiados por la voluntad de Dios, la nueva historia ha introducido héroes adornados con cualidades extraordinarias y sobre-humanas, desde monarcas a periodistas, puestos al frente de las masas. En lugar de los fines señalados por Dios a ciertos pueblos –hebrero, griego, romano– para guiar a la humanidad, la historia moderna coloca sus propios fines: el bien del pueblo francés, inglés o alemán; y, en la máxima abstracción, el bien de la civilización humana (p.1417).

Si bien para Ranke su objeto era la “humanidad”, al mismo tiempo sostenía que China e India no tenían historia sino “cronología”. El prestigioso historiador Burckhardt (1961), de un tenor incluso disímil²³, consideraba un juicio similar: “Los bárbaros, que no rompen jamás su envoltura cultural como algo dado y concreto, son los únicos que no se aprovechan de esta ventaja. Su barbarie es su ausencia de historia y viceversa” (p.44). También había atacado a Hegel con un ímpetu similar al de Ranke: “La filosofía de la historia es una especie de centauro, una *contradictio in adjecto*, pues la historia, o sea coordinación, no es filosofía, y la filosofía, o sea la subordinación, no es historia” (p.44). Otro historiador de renombre, Johann Droysen (1983), partía de la escisión kantiana Historia/Naturaleza para presentar la competencia historiográfica. El ser humano, al habitar en una dimensión libre y racional, se convierte

23 La “historia de la cultura” (*Kulturgeschichte*) practicada por Burckhardt se diferenciaba de la historia diplomática. Sus estudios sobre la cultura griega y el arte renacentista atrajeron el interés académico internacional. Su declinación a la sucesión de la cátedra de Ranke tras su muerte en la Universidad de Berlín llevó a algunos escépticos a filiar su figura excepcional a una corriente nueva. Pero es imposible desvincularla de la gravitación historicista.

en un agente histórico: “(...) nosotros, los hombres, no creamos, sino formamos y moldeamos lo que natural o históricamente devenido encontramos previamente dado” (p.17). Por su parte, Mommsen (1960) en *Historia de Roma* (1876) continuaba empleando el viejo principio del flujo civilizatorio que partía de Medio Oriente hasta culminar en Europa:

Y si bien es verdad que jamás se acaba el ciclo de la civilización, no puede negarse tampoco el mérito de una perfecta unidad a aquella en que brillaron frente a frente los nombres de Tebas y de Cartago, de Atenas y de Roma. Hay aquí cuatro pueblos que, no contentos con haber terminado cada uno de por sí su grandiosa carrera, se han transmitido además por numerosos cambios, y perfeccionándolos cada día, todos los elementos de la cultura humana (p.13).

La demarcación científicista bajo el molde de las Ciencias del Espíritu no estuvo desprovista de paradojas y aporías (Tessitore, 2007:p.18). Burckhardt (1961), al mismo tiempo que criticaba las nociones teleológicas y la concepción unitaria de la naturaleza humana, sostenía su preocupación por el “(...) hombre que padece, aspira y actúa; el hombre tal como es, como ha sido siempre y como siempre será” (p.46). Las universidades europeas y americanas comenzaron a adoptar, aunque con reservas, la propedéutica historicista. Un historiador francés que ocuparía importantes escaños en La Sorbona, Charles Seignobos, realizó una estadía formativa en Alemania. Su obra (Seignobos, 1920) no estuvo exenta de retórica nacionalista y aprobar la dominación racial de Europa sobre el globo: “Casi todos los pueblos civilizados pertenecen a la raza blanca. Los hombres de las restantes han seguido siendo salvajes o bárbaros, como los de las edades prehistóricas” (p.2).

Escasas voces manifestaron inconformidad frente a la fiebre historicista. Una de ellas fue precisamente el “filósofo maldito” Friedrich Nietzsche. Ansiaba la demolición de las mitologías cristianas y burguesas, así como también la ciencia histórica. Su rebelión apuntaba, en realidad, contra la “historia monumental”. Reivindicaba el “olvido” como elemento benigno para la acción y denunciaba la “falsa objetividad” de aquella “mala mitología”. El siglo XX daría lugar a cierta rehabilita-

ción de las reflexiones nietzscheanas en un mundo donde “Dios había muerto” y el desencantamiento resultaba inevitable. Pronto la *Historia* cedería a una caótica pero razonable fragmentación. Refugiarse en las expectativas del hombre-dios, intentar desentrañar todos sus misterios y potencialidades, revelaría una insuficiencia cara al humanismo volviéndolo vulnerable a una tensión irresoluble entre la inmanencia y la trascendencia. El despojo de los esquemas teleológicos fortalecería el libre arbitrio, además de convencer al ser humano de ser el agente de su destino. Pero no colmaría todas las aristas en las cuales su voluntad y conciencia eran incapaces de penetrar.

De cierta manera, la legitimidad de este colectivo singular continuaría hasta fines del siglo XX. El mutismo de Dios dio lugar al bullicio del ser humano emplazado sobre el cosmos. Expectantes teologías seculares como la democracia liberal y el comunismo, por mencionar algunas, exteriorizaron las ansiedades principales en torno a la *Historia* y su consumación. Aún así, los límites (o fracasos) de tales proyectos políticos se trasladaron a su capacidad para articular los sentidos mundanos. La lucha desesperada por encontrar diversos horizontes que colmen el vacío cosmológico conforma el paisaje ciertamente paradójico de los tiempos actuales.

Idealismo, realismo y la dicotomía objetivismo-relativismo en la teoría de la historia entre 1890 y 1960

En adelante, a partir de una historia intelectual atenta a los debates y controversias, se examinarán las pioneras matrices epistemológicas que transformaron definitivamente la historia en una disciplina²⁴. Durante muchas décadas, se ha creído que, además de Clío, otro ícono clásico apropiado para representar la historia era precisamente Diógenes el cínico, filósofo orgulloso de su rudimentaria autosuficiencia. Cuando algunos historiadores, entre las décadas de 1980 y 1990, procuraron hacer un balance y buscar otra piedra de toque donde sustentar un criterio de verdad, exhibieron un interés hacia la teoría de la historia²⁵.

Es indudable que la historia cultivó cierta pobreza filosófica al punto de afectar su propia reflexividad (Lorenz, 2015). De todas maneras, es imposible ignorar numerosos puntos de contacto entre la historia y la filosofía dentro de la teoría de la historia mucho antes de propagarse

24 Este trabajo conforma una continuación de una reflexión precedente (Rojas, 2022).

25 Quizá uno de los historiadores más eruditos y sensibles respecto a la reflexión teórica, Carlo Ginzburg, flexionó hondamente sobre el oficio del historiador arriesgando una mirada ciertamente ecléctica pero sin renunciar a criterios de referencialidad realistas. Posteriormente, abogando por una “razón pragmática”, Gérard Noiriel (1997) apeló concretamente por una nueva noción de objetividad histórica superadora tanto de los embates del relativismo como del realismo naturalista. Un similar trabajado puede apreciarse en Antoine Prost (1996) defendiendo la verdad histórica contra su disolución en cualquier forma de ficción.

el “giro narrativista”. En verdad, las tensiones entre el neokantismo y las corrientes naturalistas u ontológicas dinamizaron el suelo de saberes donde se emplazaría el campo historiográfico. Conscientes o no, muchos historiadores profesionales que manifestaban una indiferencia u abierta hostilidad hacia la teoría asumían, por lo general, una tácita filosofía de la historia en sus prácticas. Tras sobrevivir airoosamente a diversas crisis, rivalidades con otras disciplinas y anquilosamientos teóricos, la historia debió enfrentar cuestionamientos a sus protocolos para representar el pasado. De modo que la operación historiográfica modificó algunas de sus prescripciones sobre el *métier*.

Para ello, a continuación, se cartografiará el contexto pragmático en el cual operaron los diferentes debates filosóficos y científicos que contribuyeron en trazar las fronteras epistemológicas durante la génesis del campo historiográfico y las primeras tentativas de renovación. El historicismo decimonónico, en efecto, fue el responsable de definir tempranamente el perfil de esta disciplina abocándola al estudio de las singularidades humanas. El realismo literario, sobre el cual había operado esta naciente disciplina hasta el siglo XIX, continuó bajo las pretensiones de un realismo epistemológico. De los debates acerca de cómo concebir la “experiencia histórica”, derivarían los núcleos problemáticos de la teoría de la historia (Jay, 2009). A partir de los siguientes ejes estructurantes, se identificarán cómo disímiles figuras académicas, en diferentes contextos, terminaron adoptando una posición determinada con respecto a: 1) las condiciones de posibilidad del conocimiento histórico; 2) el carácter ontológico y constitutivo de la historicidad; y 3) la demarcación disciplinar específica de la historia y sus disciplinas hermanas.

Primero se procederá a presentar los grandes debates dentro de la filosofía de la historia y sus detractores a comienzos del siglo XX, para luego exhibir los diálogos y hermetismos desprendidos en este sentido por el campo historiográfico.

El hiato entre pasado y conocimiento histórico tras la revolución historicista

Transformaciones que hasta entonces habían permanecido focalizadas en las sociedades occidentales, a partir los siglos XVI, XVI y XVIII comenzaban a trasladarse a diferentes ángulos del planeta. Las revolu-

ciones burguesas y los movimientos contrarrevolucionarios inmediatos imprimieron aquella marca particular que, de acuerdo a Reinhart Koselleck, tensionaron dentro de las vivencias colectivas modernas el “espacio de experiencia” y el “horizonte de expectativa”. Durante el período de la Paz Armada se tornó visible la agonía de corrientes asociadas a algunas versiones radicales del idealismo, mientras penetraban en todos los escenarios imágenes de una cultura histórica apoyada en la ciencia y el nacionalismo. El llamado “siglo de los historiadores” coincidió pues con la lenta preparación para las guerras mundiales.

En Alemania, se propagaban ejemplarmente reflexiones exhaustivas sobre la ciencia histórica y el horizonte de su radio cognitivo. La filosofía de la historia de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, de su encumbramiento inicial, pasó rápidamente a ser estigmatizada como “especulativa” y estéril. Tal consenso se distiende desde historiadores de renombre como Leopoldo von Ranke hasta filósofos imposibles de adscribir a una única filiación intelectual como Friedrich Wilhelm Nietzsche²⁶.

No deja de resultar curioso que la demonizada obra de Hegel, en efecto, había colaborado en instalar como pocos el concepto de historia bajo una versión emanantista. Rivalizando valientemente con los primeros historiadores profesionales, había ofrecido un cuadro teleológico y profético convirtiendo a la historia en una teodicea del devenir humano²⁷. Cabe aclarar que su intención era una “visión racional” de la historia. Sumando al idealismo cierto impulso radical, como parte de un giro dialéctico fichteano, concibió el halo de un “Espíritu Absoluto” encaminando el curso de la existencia humana irremediabilmente hacia la Libertad. De acuerdo a José Carlos Bermejo (2020), los grandes filósofos alemanes impulsaron “(...) el subjetivismo reivindicando de nue-

26 En diferentes intervenciones, el filósofo distingue la historia promulgada por los historiadores de la vida histórica imposible de ser subsumida a una “ciencia pura”. Esclarece entonces diversos modelos de historia y apropiaciones de acuerdo a la cultura concluyendo que un exceso de historia puede ser dañino para la vida. Sumándose al romanticismo tardío, acudió a la historia no precisamente para celebrar un mito de origen nacional, sino lo contrario. Encontró en la “historia monumental” una enfermedad, una sobresaturación injustificable (Nietzsche, 1999). La “conciencia histórica” abogada por los estados europeos se asemejaba, de acuerdo a Nietzsche, a un grotesco cuadro perjudicial. De todos modos se sirvió de la historia pero desde las herramientas que le proveía su formación filológica y filosófica. Su cuestionamiento al orden moral burgués-cristiano necesitó indefectiblemente abrazar a la historicidad para sostener axiomas como el de “No hay hechos eternos como tampoco verdades absolutas”.

27 Para Hegel la Razón rige la *Historia* siendo esta una justificación de Dios. Aquel principio se exterioriza en un “Espíritu” o “Idea” desplegado en medio de un escenario colmado por calamidades pero que, sin embargo, conducen a una Libertad capaz de fusionar conciencia y realidad (Carr, 2017: 110). Contrariamente a las acusaciones de arrojar la razón histórica contra los acantilados del irracionalismo, Hegel fue responsable de distinguidas matrices teóricas.

vo la identidad entre ser y conocer y entre ser y deber ser. Una identidad que pasaría a ser posible introduciendo la temporalidad en la metafísica mediante el desarrollo de la dialéctica” (p.6).

En cuanto a los intentos de significar bajo la órbita filosófica el saber histórico, Hegel fue responsable de hondos acercamientos de carácter teórico cuyas resonancias incluso se perciben en historiadores como Johann Gustav Droysen. En rigor, diferenciaba la *historia pragmática* cultivada por los antiguos, la *historia genética* propuesta por el historicismo y la *historia filosófica* enarbolada por su pensamiento²⁸. Pero la caracterización (Hegel, 1999) que obtendría elevadas (e insospechadas) consecuencias fue la siguiente:

La palabra historia reúne en nuestra lengua el sentido objetivo y el subjetivo: significa tanto *historiam rerum gestarum* como las *res gestae* mismas, tanto la narración como los hechos y acontecimientos. Debemos considerar esta unión de ambas acepciones como algo más que una casualidad externa; significa que la narración histórica aparece simultáneamente con los hechos y acontecimientos propiamente históricos. Un íntimo fundamento común las hace brotar juntas(...) Los espacios de tiempo que han transcurrido para los pueblos, antes de la historia escrita, ya nos lo figuremos de siglos o milenios, y aunque hayan estado repletos de revoluciones, migraciones, de las más violentas transformaciones, carecen de historia objetiva, porque no tienen historia subjetiva, narración histórica (p.137).

El hiato entre pasado e historiografía estimularía, a partir de entonces, debates resonantes. En realidad, la “conciencia histórica” era más bien un atributo del sujeto europeo en calidad de hacedor moderno del devenir. A partir de la secularización de la teodicea y la clausura de su trama finalista, cada sujeto individual o colectivo que comprendiera su pasado era capaz de: a) autopercebirse como constructor de la historia; y b) alcanzar una autocomprensión global y desplegar su libertad. Uno de los herederos más fieles del idealismo hegeliano fue el filósofo italiano

28 El malestar académico es advertible en el comienzo de las *Lecciones* de Hegel donde el filósofo admite que debe diferenciar su filosofía de la historia de aquel nuevo espacio “definido como ciencia empírica” y ocupado por profesionales que hacen lo que critican a los filósofos, es decir, simbolizar el pasado con juicios *a priori* (Hegel, 1999:p. 45)

Benedetto Croce. Aunque creía que el decurso histórico era nada menos que un reflejo de la subjetividad, Croce (1955) concedía cierto espacio para la autonomía humana sin renunciar del todo al marco teleológico. Considerando el hiato entre pasado e historiografía, en *Teoría e historia de la historiografía* (1917) cuestionaba el naturalismo pronunciándose a favor de un idealismo. Con estas palabras Croce justificaba su máxima “toda historia es contemporánea”:

Pero si se desea pensar y expresarse con estricto rigor, sólo debería llamarse *contemporánea* a la historia que nace de modo inmediato en el acto que se viene cumpliendo, como conciencia del acto; la historia que hago de mí, por ejemplo, en cuanto me dispongo a elaborar estas páginas, y que es el pensamiento de mi elaboración, unido a la tarea de realizarla. Sería correcto llamarla contemporánea en este caso, justamente porque se halla, como todo acto espiritual, fuera del tiempo (p.11)

Cada individuo accede a la experiencia histórica como un acto de pensamiento. Rechazaba, de esta manera, la intuición romántica de la *comprensión* en tanto conciencia capaz de acceder sensitivamente sobre cierta alteridad. Croce llegó a descartar la verosimilitud de las “pseudo historiografías” -como la “historia poética” y la crónica- y la historia universal puesto que sólo podía lograrse una *revivencia*. Si bien había defendido el proyecto historicista germano, no obstante realizó una crítica a aquellos “empiristas híbridos, sistemáticos o pedantes”, es decir, a los estudiosos volcados a los “hechos tocos”. Sin embargo, esta filosofía no se comprometió de lleno con los debates más arduos que convulsionaban las corrientes académicas. Cuestionar el determinismo y plantear que el fin de la historia es la Libertad, sostener una historia ontológicamente autónoma y a la vez intrínseca al individuo, daban cuenta de argumentos ambivalentes. Cuando el autor quería fortalecerlos, acababa agregándoles dosis de idealismo.

El divorcio con la filosofía de la historia había lesionado múltiples horizontes teóricos. Esta pérdida de reflexividad fue percibida tempranamente en Alemania. El historiador Ernst Troeltsch publicó *El historicismo y su problema* (1922) admitiendo una “crisis” inherente a este proyecto el cual moldeaba a la historia como “ciencia de lo particular”. Apreciación similar se encuentra en Karl Heussi en *La crisis del his-*

toricismo (1932) al exponer la dificultad de conciliar la vida histórica con “el abismo de la individualidad”. La verdad planteada como hija de una época ponía en apuros la universalidad de los valores. No en vano, el historicismo fue acusado de haber propiciado la multiplicación de tesis relativistas. Terminaba asociado, en muchos contextos, al nihilismo. En la disruptiva obra *La decadencia de Occidente* (1918), por ejemplo, Oswald Spengler había extremado el particularismo histórico derivándolo hasta las consecuencias más grotescas. Los resonantes debates dentro el campo del derecho a comienzos del siglo XX sintetizan este fenómeno²⁹. Las academias que le habían abierto sus puertas al historicismo, a fin de amortiguar a la razón abstracta, a partir de entonces debían comenzar a lidiar con las secuelas de este *enfant terrible*.

La experiencia histórica entre la epistemología y la ontología

Una vez que el clima intelectual cambiara profundamente hacia fines del siglo XIX, la mayoría de los saberes abocados al estudio reflexivo sobre el ser humano encontraron en Hegel una desviación del legado iluminista. En algunas universidades de Alemania, se recuperaba entonces la celebridad de la *Aufklärung*: el filósofo de Königsberg Immanuel Kant. En muchos sentidos, se trataba de una figura inversa a Hegel debido a su cautela respecto del romanticismo. En lugar de preguntarse por el sentido de la historia —como lo hacía el anterior clima de discusiones teleológico—, el catálogo neokantiano orientado hacia ¿qué es y qué puede conocer la historia? ¿cómo es factible la experiencia histórica? pasó a conformar el suelo primigenio de la teoría de la historia. Se admitía como evidente que los “hechos históricos” adquirirían inteligibilidad a través de la historiografía. En otras palabras: el pasado es construido en virtud de categorías, formas de percepción y valores.

Para Kant la *vida*, en tanto “totalidades cualitativas singulares”, no puede pues ser subsumida a leyes causales propias de los “juicios determinantes”, sino comprendida mediante el “juicio reflexionante”³⁰. Por

29 El polémico jurista austríaco Hans Kelsen apostó por autonomizar el derecho respecto de cualquier moral universal pretendida o derecho natural. Sus críticos —Leo Strauss entre ellos— denunciaron que el no reconocimiento de valores absolutos y transhistóricos conducía al nihilismo.

30 Kant diferenció los tipos de juicios “determinantes” en su *Análisis de la Crítica de la Razón Pura* y los “reflexionantes” en su *Crítica del Juicio*.

otro lado, su distinción apenas tematizada entre Naturaleza y Cultura sería retomada con interés. Precisamente, fueron dos los nodos germanos que se distinguieron por impulsar la vanguardia del neokanismo: la Escuela de Marburgo y la Escuela de Baden. La primera, organizada a instancias de Friedrich Albert Lange y Otto Liebmann, conservó durante varias generaciones intereses netamente epistemológicos. Sus principales referentes fueron Hermann Cohen y Ernst Cassirer. La segunda, secundada por Wilhelm Windelband y su discípulo Heinrich Rickert, pretendía fundamentar el problema de los valores y la metodología del conocimiento científico. Continuando más sistemáticamente la labor fragmentaria de Wilhelm Dilthey, procedieron despojándole su velo vitalista con el objetivo de reinstalar sus reflexiones a partir de coordenadas estrictamente analíticas (Beiser, 2014:28).

La preocupación principal de la Escuela de Baden era concretar una fundamentación capaz de competir con las tentativas epistemológicas de avanzada las cuales optaban por formular una ciencia social escindida de la psicología pero bajo la égida de las Ciencias de la Naturaleza³¹. En diversos textos, a menudo fragmentarios, el neokantiano alemán Wilhelm Dilthey se propuso defender la autonomía de las disciplinas abocadas a lo social. Su proyecto de cabecera representaba, en efecto, un intento de culminar la crítica kantiana acariciando una fundamentación gnoseológica y metodológica del conocimiento histórico. Contra las únicas opciones legítimas de la experiencia cognoscitiva, basadas en la observación y manipulación (*Erfahrung*), Dilthey (1986) antepuso la experiencia vivida (*Erlebnis*):

Si excluimos unos pocos planteamientos, como los de Herder y Wilhelm von Humboldt, podemos decir que hasta hoy la teoría del conocimiento, tanto la empirista como la kantiana, explica la experiencia y el conocimiento a partir de un estado de cosas perteneciente al mero representar. Por las venas del sujeto cognoscente construido por Locke,

31 En los países anglosajones, Jeremy Bentham había desarrollado la doctrina utilitarista en el marco de las Ciencias Morales. Su discípulo, el políglota John Stuart Mill, se abocó al estudio del comportamiento económico, los principios sociales y políticos de una sociedad moderna. Mientras que en Francia, desde una aproximación similar, Auguste Comte desarrolló una decidida filosofía positiva proyectada sobre el estudio del orden social. Posteriormente, el sociólogo Émile Durkheim había establecido la sociología académica formal con énfasis firme en la investigación social práctica. El estudio de las creencias y prácticas condujo a invenciones conceptuales novedosas como “estructura”, entendida como categoría analítica de un deje spinoziano. Claro que el programa de la sociología no tardaría en rivalizar con la historia.

Hume y Kant no corre sangre verdadera, sino la tenue savia de la razón como mera actividad intelectual (pp.39-40).

Aquí el autor exhibía su filiación parcial con la filosofía de la vida. En realidad, pretendía aportarle al embrionario campo de las Ciencias del Espíritu (*Geisteswissenschaften*) cierta fundamentación filosófica sobre las “conexiones vitales” que primaban en la realidad social. Le criticaba a la Escuela histórica prusiana el hecho de reducir la exposición narrativa del pasado a un encadenamiento causal de acontecimientos. El concepto *vida* posibilitaba representar la complejidad del objeto de estudio ansiado, es decir, las vivencias o experiencias. De modo que la explicación (*Erklaren*), típica de las ciencias empíricas, no es factible. Una impronta romántica inconfundible puede observarse en su intento de conciliación entre la razón y los elementos sensibles, así como la defensa de un conocimiento de lo particular. Tal como lo había esbozado el teólogo Friedrich Schleiermacher, se precisa una hermenéutica orientada hacia una comprensión (*Verstehen*). En dicha compenetración vital, la relación entre objeto y sujeto es diferente a la kantiana. Pues lo que distingue a la *Erlebnis*, desde un nivel ontológico, es más bien una *reexperimentación* la cual suma lo sensitivo e inmediatamente dado.

En concordancia con este aspecto, la historia es ubicada junto a la psicología, el derecho, la ciencia de la religión, la filosofía, economía política, la arquitectura, la música y la literatura (Dilthey, 1944). Aunque Dilthey aceptaba la idea de un desarrollo histórico, se distanciaba de Hegel al negar un fin preestablecido. El objeto de la ciencia histórica no consiste en examinar una sucesión de hechos aislados, ni tampoco en hallar regularidades entre los mismos. No queda claro en esta propuesta la sugerencia de una aproximación ontológica hacia las vivencias y, al mismo tiempo, una inclinación objetivista. Acierta Hans-Georg Gadamer al exponer su frágil insistencia en armonizar ciencia y vida: “Por mucho que Dilthey defendiera la autonomía epistemológica de las ciencias del espíritu, lo que se llama método de la ciencia moderna es en todas partes una sola cosa y tan solo se acuña de una manera particularmente ejemplar en las ciencias naturales” (Gadamer, 1999:p.36). Pese a su crítica hacia los enfoques de Mill, Spencer, Comte y Durkheim, no pudo evitar caer en la tentación de circunscribir este espacio bajo el mote de ciencia.

A. Los epígonos neokantianos, ¿maduración de la empresa diltheyana?

Wilhelm Windelband, uno de los mayores referentes de la Escuela de Baden, enmarcó la tentativa diltheyana en una filosofía analítica más estricta. Distinguió radicalmente la Naturaleza de la Cultura y expresó semejante dicotomía moderna en dos ciencias opuestas: *Ideográficas* –estrechamente vinculadas a las ciencias humanas dado su apego a lo particular y, por ende, imposible de subsumir a leyes generales– y *Nomotécnicas*– asociadas a las ciencias naturales en razón del uso de métodos generalizadores–. Su discípulo, Heinrich Rickert, se detuvo con especial interés en el conocimiento histórico. Denunció los riesgos de subjetividad latentes en los juicios previos del sujeto cognoscente. De todos modos, admitía que en cierto punto esto era inevitable puesto que los “hechos” eran producto de las categorías del entendimiento expresadas en “valores”. El objeto de las Ciencias del Espíritu reside en la “cultura”, a saber, un sistema de valores compartidos y el método consiste en la “individuación”. Ahora bien, antes que como *Erlebnis*, prefirió describir la experiencia histórica como “reactualizar” el pasado.

Epígonos de esta escuela neokantiana fueron el sociólogo Max Weber y el historiador y teólogo Ernst Troeltsch. El primero abarcó una ecléctica incursión en diversos campos transgrediendo las barreras disciplinares de la historia, la sociología, el derecho y la economía. Sus estudios sobre la sociología de la religión son capaces de exhibir cómo el estudio de las creencias va aparejado de otras dimensiones además de las culturales. Siguiendo a Werner Sombart y a Rickert, indagó lo que llamaba “acciones intencionales” infiriendo las conexiones significativas. Criticando la ontología tradicional, sostenía que los conceptos eran meros instrumentos analíticos para organizar la realidad infinita e inabarcable. Se distanció de Karl Marx, Hegel y Croce –el primero por exceso de naturalismo y los otros dos por idealistas extremos– acercándose, en cambio, a la propuesta de Dilthey pese a no compartir su tufillo romántico. En otras palabras, abogaba por unas Ciencias Sociales cuya finalidad residiera en el “estudio de la cultura” como comprensión de todo lo creado por el ser humano en un espacio de libre elección (Weber, 1974: pp.90-92). La enorme singularidad de este enfoque radica en que supo combinar el saber nomológico, propio de las Ciencias Naturales, con la comprensión de los fenómenos singulares: avalaba tanto la hermenéutica como la explicación causal.

Por su parte, Troeltsch buscó un saludable equilibrio al proponer un “historicismo ético”. Con acierto, reconocía que el énfasis de la historia en lo particular dificultaba la intelección del mundo histórico como totalidad. En una serie de reflexiones (Troeltsch, 1922) sostenía que, a través de conceptos específicos (*Vertretungsbegriff*), el historiador logra vencer la distancia temporal abstrayendo los elementos pretéritos otorgándoles siempre un sentido (*Sinn*). La enmarcación narrativa para la comprensión exige, inmediatamente, la idea de un “desarrollo” (*Entwicklung*) aceptando una causalidad diferente a la sostenida por las Ciencias de la Naturaleza³². Coincidiendo en numerosos aspectos, Weber empleaba “tipos ideales” atravesando lingüísticamente los diferentes contextos y culturas confiando en su inteligibilidad universal. El caos y la infinitud del mundo externo son organizados por la conciencia subjetiva simplificando sus elementos. Lo que subyace a todas estas propuestas, sin duda, es lo difícil que implica fundar un conocimiento social dentro de la tensión entre lo particular y lo universal.

En Francia, Raymond Aron y Henri-Irénée Marrou se consolidaron tempranamente en calidad de referentes del neokantismo galo. Aron cuestionó duramente el hiato rígido entre *res gestae* y *rerum gestarum* inclinando la ecuación hacia las impresiones fenoménicas del sujeto cognoscente. El pasado ontológicamente no existe sino como producto de una construcción conceptual, es decir, una “restauración creadora” dispuesta a reconstruir la vivencia (*le vécu*). La historia es entendida, en sentido estricto, como ciencia sobre el pasado y, en un sentido más laxo, como el estudio de la finitud de todos los entes existentes conceptualizados por el ser humano. Los límites del relativismo en dicha operación están garantizados por el método científico y el control intersubjetivo. De manera que es inútil una Historia Universal convirtiéndose en una permanente obra inconclusa. Por su parte, Marrou, en su difundido estudio *El conocimiento histórico* (1958), no llegó más lejos que Aron. Replicando una teoría de la historia atada a una “filosofía de los problemas” (1968), cuestionó el positivismo y convino con Croce en la fórmula de la historia como conocimiento, conceptos e historiografía: “La historia es inseparable del historiador” (p.41). Tanto Marrou como Aron, reconocieron su carácter pretendidamente científico y su inclusión dentro de las Ciencias Sociales.

32 Al igual que Dilthey, debió acudir a un sustrato universal para dar cuenta acerca de cómo un ser humano puede comprender a otro. Siguiendo una idea claramente leibniziana los historiadores, en virtud de su identidad fundida con una conciencia universal (*Allbewusstsein*), son capaces intuitivamente de penetrar empáticamente en conciencias extrañas.

Pese a no tratarse de un escenario conmovido por el neokantismo, el Reino Unido también participó de estos debates. En este contexto resultaba sumamente complejo plantear la científicidad del conocimiento histórico. El filósofo Michael Joseph Oakeshott básicamente había desterrado la posibilidad de una “historia científica” viable en tanto que, como excelso idealista, sostenía que la comprensión del pasado dependía inexorablemente del pensamiento presentista. El historiador y también filósofo Robin George Collingwood, en rigor, contribuyó sobremanera en exorcizar en el mundo anglosajón tales perjuicios. Sus trabajos, compilados póstumamente en *Idea de la Historia* (1940), exhiben una tentativa próxima a un idealismo atemperado (Jay, 2009:p.275). Poniendo en diálogo tanto aportes de empiristas británicos como de neokantianos (Collingwood: 1952), sospecharía del “psicologismo descriptivista” de Ditley. Retomando la senda marcada por Rickert, denominó a su objeto *mind*. El conocimiento histórico es posible en la medida que el historiador “repensaba en su propia mente” racionalmente lo pretérito (*Re-enactment*):

Pero, ¿cómo discierne el historiador los pensamientos que trata de descubrir? Sólo hay una manera de hacerlo: repensándolos en su propia mente. El historiador de la filosofía, al leer a Platón, lo que trata es de saber qué pensaba Platón al expresarse con ciertas palabras. La única manera de lograrlo es pensándolo por su cuenta. Esto es, de hecho, lo que queremos decir cuando hablamos de “comprender” las palabras. Esto supone para el historiador representarse la situación en que se bailaba César, y pensar por sí mismo lo que César pensaba de la situación y las posibles maneras de enfrentarse a ella. La historia del pensamiento y, por lo tanto, toda historia, es la reactualización de pensamientos pretéritos en la propia mente del historiador (p.249).

B. Impacto de la ontología de Martin Heidegger

En *Ser y tiempo* (1927), el filósofo alemán Martin Heidegger orientó la fenomenología hacia una hermenéutica renovada o antropología existencial. Partiendo de la marginada pregunta por el ser, más una crítica tanto hacia el positivismo como a su maestro Edmund Husserl, se dispuso a problematizar la relación de los entes con el mundo³³. A partir de

33 En realidad, en las primeras investigaciones husserlianas, era difícil concebir la aplicación de la “reducción fenomenológica” a la historia. Recién con obra tardía y célebre *La crisis de las ciencias europeas* (1936), recuperaba este tópico. Sin embargo, el movimiento perfilado por epí-

la expresión “ser-en-el-mundo” (*Dasein*), intentó explicar el ámbito del sujeto eyectado a la existencia, por ende, históricamente constituido. Heidegger abogaba por una comprensión ontológica y no epistemológica, la cual interrogaba el ser humano concreto *en el mundo* y alejado de las abstracciones del yo kantiano. Su concepción de la historicidad, como condición ontológica de todos los entes por el sólo hecho de existir, prescinde de la historiografía. Vida y conciencia histórica van de la mano. Su evocación de los postulados de Dilthey se explica en este sentido. En el *advenir*, el *Dasein* encontraba la finitud y desplegaba así el horizonte de la temporalidad. Criticaba a los historiadores responsabilizándolos de objetivar el ser, debiendo la filosofía operar mediante una “deconstrucción” o desmontaje capaz de develar lo originario (Heidegger, 2000).

Digno interlocutor de la ontología heideggeriana ha sido Hans-Georg Gadamer. Formado bajo la filológica clásica, su publicación en edad avanzada *Verdad y método* (1960) dilató su reputación más allá de las fronteras continentales. Tras elaborar una sofisticada síntesis de la tradición filosófica alemana, incorporó discusiones contemporáneas defendiendo la autonomía de las Ciencias del Espíritu frente al naturalismo y el monismo. Recuperando un planteo abierto originariamente por Hegel, en cuanto al carácter no definitivo de la conciencia y la finitud humana, se concentró fundamentalmente en el problema de la “comprensión”. Más que jugar un rol de mediación, el lenguaje para Gadamer permitía trascender la subjetividad individual. Contrariamente al esquema kantiano sujeto/objeto, en el acto de la comprensión se despliega una “fusión de horizontes” (*Horizontverschmelzung*) en la cual el esquema anterior se suspende dando pie a un “autoencuentro con el espíritu humano”. Su reflexión condujo a contraponer la “conciencia histórica” con la “comprensión hermenéutica”, esta última capaz de superar las aporías del historicismo dando pie a una “historia efectiva” (Gadamer, 1999).

En la Europa continental, el existencialismo se expandía en todos los ambientes intelectuales. Sobre todo la idea de que no existe una naturaleza humana que determine a los individuos fue un argumento que pronto quedaría asociado a la emblemática figura de Jean-Paul Sartre.

gonos tales como Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur, o Hans Blumenberg, entre otros, contribuyó enormemente a esclarecer la posibilidad de una fenomenología verosímil de la historia y sus presencias. Especialmente el trabajo *Fenomenología de la percepción* (1945), de Maurice Merleau-Ponty, ha despertado interés por las comunidades académicas.

Al intentar acercar el marxismo al existencialismo, en *Crítica de la razón dialéctica* (1960) (Sartre, 1963) volvía inevitablemente al problema de la universalidad: “Indudablemente las contradicciones y sus superposiciones sintéticas pierden todo significado y toda realidad si la Historia y la Verdad no son totalizadoras, si, tal y como lo pretenden los positivistas, hay Historias y Verdades (...) ¿Hay una verdad en el hombre?” (p.10). Nuevamente, la apelación a la historicidad y el humanismo para una forjar una ética se perfilaba como un tópico clásico.

Pese a la recepción favorable de sus ideas en el escenario francés un filósofo y etnólogo de sólida formación neokantiana y durkheimiana, Claude Lévi-Strauss, audazmente eligió su *Crítica de la razón dialéctica* como contrapunto para instalar un enfoque antropológico bajo una orientación novedosa. Mediante referencias tan diversas, como Franz Boas y Ferdinand de Saussure, expandió el horizonte embrionario de la etnología incorporándole el análisis lingüístico estructural saussuriano a través de las investigaciones aplicadas de Roman Jakobson³⁴. Tales presupuestos aparecieron abordados originalmente en su trabajo titulado *El pensamiento salvaje* (1962). Allí desmontaba los brutales prejuicios occidentales instalados sobre las comunidades “salvajes sin historia”. Enfrentándose a quien entonces era tal vez uno de los intelectuales mejor reputados, acusó al humanismo de Sartre de reproducir sin tapujos pese a su izquierdismo los universales etnocentristas y utilizar a la historia para justificar ciertos valores culturales.

Para Lévi-Strauss, resultaba absurda la dicotomía Naturaleza/Cultura. Desnudaba una de las principales vacilaciones sartrianas: ir al historicismo para dismantelar el hombre nominal del Iluminismo, pero persistir en un sujeto trascendental con rostro europeo. Propugnaba la búsqueda de elementos comunes a todas las sociedades que le permitieran huir del punto muerto contenido en la dicotomía universalismo/particularismo y sostener un multiculturalismo saludable. En el famoso capítulo noveno “Historia y dialéctica” del *Pensamiento salvaje*, dedicó una especial crítica hacia la historiografía e, imitando intentos precedentes como el Heidegger, desdoblaba esta de la historicidad a la cual concedía un lugar privilegiado. Antes que fijar una idea sobre la especie

³⁴ En rigor, Claude Lévi-Strauss ya había cuestionado tempranamente la capacidad explicativa y la unidimensionalidad del tiempo en la historia al recordar el debate Simiand-Seignobos en *Antropología estructural* (1958). Su innovación original consistió en acudir a la lingüística para analizar los sistemas de parentesco empleando como equivalente a los fonemas. La antropología estructural se encargaba de escrutar las estructuras inconscientes en un sentido kantiano y durkheimiano (Sazbón, 2009: pp.79-99)

humana, urge escrutar su diversidad y estructuras inconscientes: “El fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo” (Lévi Strauss, 1970:p.357). A los historiadores, particularmente, los acusó de exaltar las esencias y genealogías basándose en el tiempo cronológico y no en el existencial de los fenómenos, exagerando los nexos causales.

La historia, identificada como un mero “método”, no es más que un *mito* ordenador de lo real. Como ejemplo, seleccionaría la Revolución Francesa. Progresivamente, el estructuralismo se convirtió en el suelo hegemónico de las Ciencias Humanas. Partiendo de la etnología, en diálogo con la sociología durkheimiana y la lingüística, el autor definió el objeto de la antropología como “ciencia de la cultura en tanto sistemas de comunicación” abarcando todo el pasado humano a partir de la hominización.

Las matrices epistemológicas de la ciencia histórica

Nutrida de las tensiones entre la Ilustración y el Romanticismo, la ciencia histórica llevó a cabo una teoría austera pero sumamente exhaustiva en cuanto al trabajo empírico. Gracias a unos escasos principios propedéuticos para manipular las “evidencias”, durante siglos se desarrollaron relatos verosímiles sobre las experiencias humanas. En el siglo XIX, la llamada *Disputa por el método* consolidó la historia como “ciencia de lo particular”.

La edificación de un mito de origen, dispuesto a alojar el nacimiento de la historiografía en Grecia, exaltó su revigorización en el taller de la ciencia moderna. Tempranos trabajos de sistematización como la *Historia de la historiografía moderna* (1911), de Edward Fueter, desnudan la genealogía Tucídides-Ranke. Sin embargo, diferentes proyectos ligados a elencos marginales comenzaron, en las primeras décadas del siglo XX, a cuestionar aspectos centrales de las Humanidades y Ciencias del Espíritu. A partir de entonces, el campo historiográfico experimentaría una renovación de enfoques y problemas sin precedentes (Iggers, 2012:p.64). Ahora bien, ¿coincidió esta última etapa con la concreción de una teoría de la historia elaborada por los mismos historiadores?

Naturalmente, al verse los guardianes de Clío obligados a delimitar territorios y vecindades, necesitaron reflexionar sobre su oficio. Pero

la ciencia histórica optó por confiar selectivamente dicha tarea a otros campos. De manera que, hasta la década de 1960, el canon de la teoría de la historia se amparó básicamente alrededor de acotadas figuras tales como Droysen, Dilthey, Aron, Marrou y Coolingwood. Lógicamente, coincide con quienes jamás desacreditaron la legitimidad y cientificidad de la historia. Muchos historiadores tomarían sus escritos desconociendo que, en la mayoría de los casos, formaban parte de proyectos fragmentarios y pocos sistematizados —a excepción de Marrou y Aron—. Fuera de aquella selección quedaron las inquietantes aportaciones de Hegel, Nietzsche y Heidegger, curiosamente figuras claves durante el “giro narrativista”. De modo que no sorprende las disonancias expresadas entre historiadores y filósofos. El resultado fue una pobreza reflexiva agravada, cara al prestigio de su oficio, y apenas saldada por excepcionalidades figuras que sobresalieron del conjunto como Carlo Ginzburg.

A. La historia bajo la égida de las Humanidades y las Ciencias del Espíritu

La primera gran polémica respecto al método histórico se había iniciado en Alemania durante la década de 1890. Se la conoce como “Disputa por el método” (*Methodenstreit*). Discutiendo cuál había sido la impronta de la obra del historiador Leopoldo von Ranke —una “historia política” a secas, enfocada en lo particular, o una “historia de la cultura” (*Kulturgeschichte*) capaz de reconocer las “tendencias universales”—, se puso en juego nada menos que la matriz historiográfica moderna. Tras las intervenciones de Benedetto Croce, Wilhelm Dilthey, Ernst Troeltsch, Eberhard Gothein y Dietrich Schäfer, entre otros, se reforzó el prestigio de Ranke como demiurgo de la ciencia histórica. Lo curioso es que obligó a muchas figuras a examinar cualitativamente la expansión del campo historiográfico.

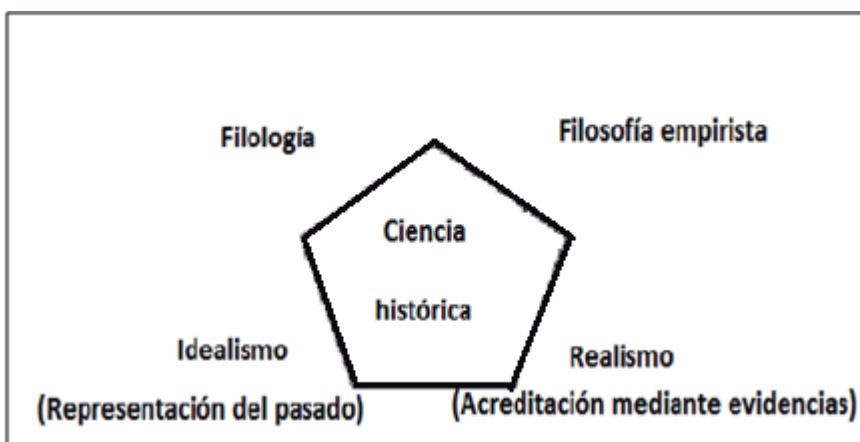
Pese a su divorcio con la filosofía de la historia, el embrionario campo historiográfico se vio obligado a definir una teoría de la historia. Precizando conceptos, límites y vecindades, las reflexiones neokantianas proveyeron los contenidos centrales: la historia es una ciencia que posee un objeto y método específico, teniendo como finalidad el conocimiento de las experiencias pretéritas aplicando una concepción espacializada del tiempo. Esto puede observarse en la *Historik* (1868) de Johann Gustav Droysen. Conformaba un precoz conjunto de definiciones

operativas donde daba por evidente la distinción Naturaleza/Cultura y, en razón de este trazado, definía al ser humano como un individuo responsable de sus actos (Droysen, 1983). Coincidiendo con Hegel, la historia abarca tanto las experiencias como su representación. Intuyó que el objeto no podía ser el pasado, sino “lo dado por la experiencia y la investigación” en el presente. Pautó las “técnicas” del método histórico inspirándose en las tradiciones hermenéuticas protestantes: “Se requiere una amplia, difícil y erudita meditación para poder situarse en lo extraño y en lo que ha llegado a ser incomprendible para reconstruir las nociones y pensamientos” (p.102).

Dentro del marco de las Ciencias del Espíritu, el método histórico convivía con libertades estilísticas debido a que los argumentos basados en evidencias carecían aún de modelos teóricos. Algunas escuelas historiográficas occidentales comenzaron a elaborar manuales orientadores. Confeccionados por docentes universitarios para sus alumnos e incluso un público más amplio, ayudaron a subsanar no sólo lagunas teóricas, sino también demandas pedagógicas. Dicha labor fue esencial para la formación de consensos y disensos saludables, funcionando además como termómetros de la sensibilidad historiográfica dominante. Sin duda, uno de los más traducidos fue el *Lehrbuch der Historischen Methode* (1889)³⁵, del historiador Ernst Bernheim.

Presionado por colegas este manual sufrió reediciones agregando el título, en 1903, la expresión “Filosofía de la Historia” (*Geschichtsphilosophie*) (Schleier, 1990:p.119). La definición que había quedado finalmente sostenía: “Historia es la ciencia que investiga y expone los hechos relativos a la evolución, en el espacio y en el tiempo, de los seres humanos en sus actividades colectivas y la relación psicofísica de causalidad que entre ellas exista según los valores colectivos de cada época” (Bernheim, 1937:p.12). Bernheim padeció las persecuciones del nazismo, debido a su origen judío, y su célebre obra fue reemplazada en Alemania por el texto *Einführung in das Studium der Geschichte* (1928) de Wilhelm Bauer. El siguiente pentágono expresa la matriz epistemológica de la primera ciencia histórica y sus múltiples tradiciones:

35 En castellano cuenta con la traducción *Introducción al estudio de la historia* editada en 1937.



[Figura N°1: La matriz de la historia bajo las Humanidades y Ciencias del Espíritu]

Sirviendo de extensión para una segunda parte de la *Disputa por el Método*, el campo de la economía política se convirtió súbitamente en un escenario de candentes conflictos (Sevillano, 2018). Los modelos abstractos de la economía clásica pronto serían calificados de ahistóricos por la Escuela historicista de economía prusiana. Consideraba a la economía como parte de la cultura y rechazaba la existencia de leyes en los hechos económicos. De manera que estos economistas discutieron con la Escuela austríaca la prevalencia del método deductivo o inductivo como base primordial. Quien sería luego el principal referente de la Escuela Austríaca, Carl Menger, aceptó polemizar con su contrincante de la Escuela Historicista alemana Gustav von Schmoller haciendo hincapié en el aspecto subjetivo y marginal de la economía. Posteriormente, dentro de Alemania el historiador Karl Lamprecht, al haber decidido un entrecruzamiento entre aspectos psicológicos, económicos y sociales, recibió como respuesta una virulenta reacción crítica por parte de las academias. Curiosamente, su figura sería reivindicada en países extranjeros por quienes ansiaban una renovación historiográfica bajo el encuadre de las Ciencias Sociales (Iggers, 2012:p.22).

Mientras tanto, en Francia, la Escuela Metódica decidió ir más allá de la herencia historiográfica romántica y adoptar una filiación historicista bajo el marco de las Humanidades (Dosse, 2004:p.30). Los docentes de La Sorbona se involucraron en la elaboración de manuales escolares y universitarios. De estos últimos el más destacable fue *Introducción a los estudios históricos* (1897) de Charles Seignobos y Victor Langlois

en el cual exponían las particularidades de la historia como una ciencia basada en la exégesis de documentos oficiales siguiendo las pautas establecidas por sus colegas alemanes pero sin expulsar virulentamente, a diferencia de aquellos, las bellas letras. En *El método histórico aplicado a las ciencias sociales* (1901), el autor abogaba por la preponderancia de la historia sobre las otras disciplinas calificándolas de “auxiliares”.

Esta publicación había desatado una inmediata respuesta por parte de la sociología durkheimiana. En 1903 François Simiand atacó a sus “tres ídolos”, es decir, la historia la política, los fenómenos individuales y los “ídolos de los orígenes”. En especial, cuestionó la idea de causalidad apostando por unas Ciencias Sociales unificadas gracias al enfoque sociológico. Tras la controversia, Seignobos presentó una plataforma epistemológica que, si bien no renunciaba a afirmarse como “ciencia de lo particular”, incorporaba como préstamo la noción sociológica de “hecho social”³⁶. Las débiles intervenciones argumentales habían expuesto la precariedad de una ciencia al margen de los protocolos teóricos-metodológicos. En *Historia de la civilización antigua* (1920), un manual en este caso destinado al segmento escolarizado, Seignobos sostenía: “La historia no empieza verdaderamente sino cuando hay relatos auténticos, es decir, escritos por hombres bien enterados. Este momento no es el mismo para todas las naciones (...) aún hoy existen tribus salvajes que no tienen historia” (p.5)³⁷. Tarde o temprano, en Francia, el mote de Humanidades sería abandonado por el de Ciencias Sociales.

En los Países Bajos, el historiador Johann Huizinga acordaba circunscribir a la historia bajo la égida de las Humanidades manifestando ciertas dudas hacia la verosimilitud del mote Ciencias del Espíritu. Asimismo (1945), reconocía la dificultad para conceptualizar a esta disciplina como científica, intentando definirla como “La forma espiritual en que una cultura se rinde cuenta de su pasado” (p.95). De tal modo, Huizinga creía saldar el hiato entre pasado y conocimiento histórico, caracterizando a este último como una “memoria” susceptible de evocar imágenes. El pasado abandonaba su estatuto epistémico tradicional para convertirse en un resultado de inquisiciones actuales. El historia-

36 Seignobos se vio forzado a responderle justificando el método de la historiografía basado en la observación indirecta de fenómenos particulares e interpretando las fuentes oficiales, debiendo relajar el soberbio presupuesto de la historia como ciencia capaz de subsumir a sus hermanas a disciplinas auxiliares (Domínguez González, 2020:p.318).

37 Tardíamente los historiadores admitieron como “civilizaciones” —es decir, “sociedades avanzadas”— a las culturas americanas y africanas pese a que, paradójicamente, muchas sí tenían alfabetos y atributos de estadidad.

dor debía contar con una “sensibilidad” e intuición para operar como intérprete del “sentido pretérito”. Su obra más reconocida, *El otoño de la Edad Media* (1919), impactó en la comunidad académica internacional al combinar erudición con destrezas narrativas. En realidad, Huizinga conformaba una excepción entre los historiadores al defender su profesión solidarizando la investigación con la reflexión filosófica.

B. Las Ciencias Sociales y sus combates

En ciertos países de Europa, el enfrentamiento con la ortodoxia historicista cobraría un espesor capaz de conmover la cultura histórica. Historiadores franceses, nucleados alrededor de la revista *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, a partir de la década de 1950 iniciaron una gran expansión local e internacional tras el asesinato del emblemático Marc Bloch en 1944. Su colega y amigo personal, Lucien Febvre (1993), continuó la empresa prometiendo refundar las bases disciplinares: “Para hacer historia volved la espalda resueltamente al pasado, vivid primero. Mezclaos con la vida (...) Sed geógrafos, historiadores. Y también juristas, y sociólogos, y psicólogos” (p.56).

En su afamado manifiesto póstumo *Apología para la historia o el oficio del historiador* (1949), Bloch había definido la historia como “ciencia de los hombres en el tiempo” y Febvre en diversos artículos recopilados en *Combates por la historia* (1956) la describía como “ciencia del hombre, ciencia del pasado humano”. Más que pulverizar el método histórico, se concentraron en desarmar la focalización del historicismo sobre los “hechos singulares”, su limitada disposición de fuentes y la condescendencia hacia los “grandes hombres”. Seducidos por la sociología, incorporarían el enfoque “económico-social”. Diferentes generaciones de *Annales* adoptaron sus propios virajes (Revel, 2005). En diversas conferencias, el historiador Fernand Braudel destacó el estructuralismo como “proeza” de Claude Lévi-Strauss, sugiriendo su potencialidad para servir como “lenguaje común” para unas ciencias sociales federadas: “La historia -quizá la menos estructurada de las ciencias del hombre- acepta todas las lecciones que le ofrece su múltiple vecindad y se esfuerza por repercutirlas. De esta forma, a pesar de las reticencias, las oposiciones y las tranquilas ignorancias, se va esbozando la instalación de un «mercado común»” (Braudel, 1970:p.61). Si bien llamó al antropólogo “nuestro

guía”, manifestó que la historia era indispensable y siguió siendo partidario de la dimensión unidimensional del tiempo.

Por el contrario, en los países anglosajones la renovación se había encaminado por la vía de la psicología, la economía y los estudios sociológicos, experimentando grados de confrontación menores (Iggers, 2012:p.76). Muy cercanas a la teoría política las Ciencias Morales, luego llamadas “sociales”, concebían las acciones humanas como conductas racionales. Los sondeos estadísticos y la cuantificación no eran meras extrañezas. De forma temprana, Estados Unidos había desarrollado una historiografía bastante compleja y centros académicos prometedores (Novick, 1997: 64-82). Reconociendo el método histórico tal cual lo habían formulado los historiadores alemanes, los primeros historiadores profesionales fueron en más de una ocasión impugnados por las nuevas generaciones permitiendo el ingreso de los estudios demográficos, agrarios y culturales. El método de datación por radiocarbono en 1940 y la posibilidad de cuantificar la evidencia documental expandieron la esperanza de elevar las disciplinas humanas a una rigurosidad científica.

La saludable relación de la historia con filosofía permitió el reconocimiento inmediato de los aportes de Robin Collingwood. El texto de difusión masiva ¿Qué es la historia? (1961), del historiador Edward Carr, es demostrativo de ello: se acepta la operación subjetiva del historiador como hacedor intelectual de los hechos los cuales no se presentan impolutos (Carr, 1983:p.12). Pero, al igual que los franceses, el método histórico basado en pesquisa e interpretación de evidencia documental siguió sin cuestionarse. Así lo demuestra la exhortación de Eric Hobsbawn (1981) a “no olvidar la deuda con el historicismo” (p.688). En Estados Unidos, la solidez de los métodos estadísticos y econométricos estimularían el prestigio de lo que más tarde se llamaría Cliometría siendo, en muchos sentidos, diferente a la vertiente de historia cuantitativa propugnada por *Annales*³⁸. Aunque recién la escuela neoinstitucionalista, a partir de 1960, sería la responsable principal de oxigenar los estudios históricos gracias a la Nueva Economía Histórica (Torres, 2012).

38 En Francia, Pierre Vilard cuestionó metodológicamente a esta escuela por un empleo arbitrario de fuentes denominándose en este contexto la historia cuantitativa como “serial”. Rechazó la subsunción de la historia a una “disciplina auxiliar” de la economía evitando reducirla a un mero método (Vilard, 1983)

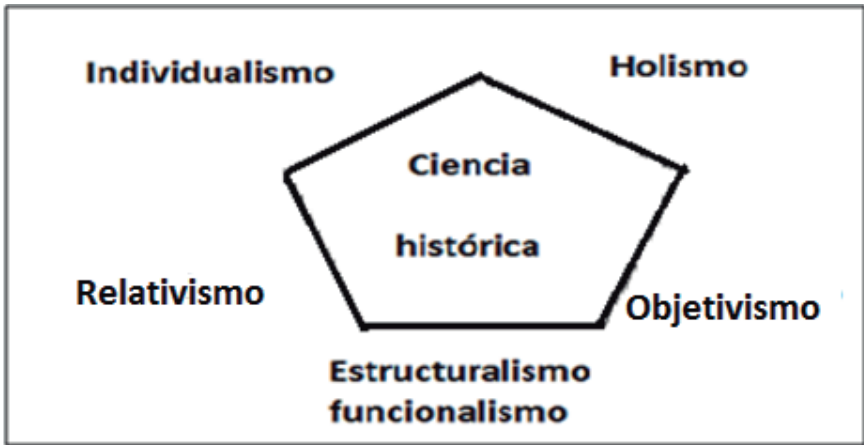
En este contexto, el neopositivismo había renovado con creces el inductivismo. Las conclusiones de referentes destacados del Círculo de Viena, como Carl Hempel y Karl Popper³⁹, estimularon controversias entre aquellos académicos que acordaban con el “modelo de cobertura legal” —el cual excluía a la historia de la república de las ciencias— y quienes, por el contrario, sostenían una versión no naturalista donde la historia debía atenerse a comprender fenómenos particulares y reprimir el ansia de formular leyes universales. En el Reino Unido, los protagonistas de esta reacción fueron William Walsh, Patrick Gardiner, William Dray, Louis Mink y Michael Scriven. Perspicazmente, afirmarían en la década de 1960 que la historia nunca intentó situarse en el modelo explicativo optando, en cambio, por un espacio científico diferenciado (Tozzi, 2009:p.17). El abierto clima de ideas favoreció la polémica del físico Charles Snow lamentado la “brecha” entre las humanidades y las otras ciencias. Alentaba acercar esas “dos culturas”. Sin embargo, sus conferencias despertaron más curiosidad que sincera atención.

El marxismo alcanzó dentro de los estudios sociales una expansión sin parangón en Europa, América Latina, África y Asia. La amplitud del materialismo histórico, en comunión con una postura humanista, articulaba como pocas teorías aspectos sociales, políticos y culturales sin exclusión. A través del grupo *Past and Present*, los ingleses Edward Thompson y Eric Hobsbawm irradiaron la promesa de una renovación al punto de que historia social significaba en este contexto insular “historia de las clases populares” o “historia desde abajo”. Abarcaron, no sin resistencias, una mirada heterodoxa que decantaría osadamente en una versión decididamente culturalista. Sería una ingenuidad confiar en que el grueso del marxismo se había orientado mansamente por opciones eclécticas. Basta con recordar la virulenta confrontación entre Thompson, Perry Anderson y Louis Althusser. El clima académico desconfiaba de la ortodoxia marxista permitiendo que el prestigio de Max Weber se conservara intacto. Sus “tipos ideales” y flexibilidad en cuanto a algunos conceptos, facilitaba la comprensión de ciertas culturas como las antiguas difícilmente inteligibles mediante categorías como clase. La crisis de la Unión Soviética y su autoritarismo alejaron a numerosos intelectuales del Partido Comunista devaluando la legitimidad del materialismo histórico (Palti, 2005:p.19).

39 Su obra *La miseria del historicismo* (1957) denunciaba la insuficiencia predictiva de la ciencia histórica. Si bien el argumento no era nuevo, le facilitó desde luego una acelerada difusión mundial. La dicotomía objetivismo/subjetivismo puso en serios apuros a cualquier tentativa herética.

La historia social realizó enormes esfuerzos al intentar descentralizar el protagonismo de los “héroes” y estados sumando a las personas comunes. Pero es en la estructuración de la investigación histórica donde se observa una clara mutación: la transferencia de elementos, fundamentalmente de la economía política y la sociología, había alterado el equilibrio entre elementos estilísticos, empíricos y retóricos de la matriz humanista original. Al clásico planteo inicial del problema se le anexaron hipótesis, residuo exótico de las ciencias de la naturaleza. Otro de deslizamiento fue que cada fenómeno examinado debía estar acompañado de un modelo explicativo (Sewell, 2005). La ampliación de los objetos, gracias al diálogo con otras disciplinas, reafirmó la promesa de una racionalidad científica. Al resistirse a abandonar el método tradicional enfocado en las particularidades, las corrientes historiográficas renovadoras se enfrentaron a cierta ambivalencia cuando decidieron asociarse a las Ciencias Sociales ansiosas de analizar regularidades. Esto se tornó evidente en la compilación *La historia y sus métodos* (1961), coordinada por Charles Samaran, en donde resultaba difícil tolerar los modelos clásicos universales aplicados a todas las realidades materiales e históricas.

Por cierto, la introducción del estructuralismo en los estudios históricos revivió la tensión entre inmanencia y trascendencia. Una de las grandes continuidades historicistas fue la concepción de las acciones humanas y sus móviles como objeto al cual debía abocarse el historiador. Pero, al comenzar a examinar la injerencia de las condiciones materiales de la existencia y determinaciones culturales, las propuestas metodológicas tendieron a dividirse entre la perspectiva individualista y la holista. Finalmente, los modelos teóricos más aceptados -como los de los sociólogos Pierre Bourdieu y Anthony Giddens- se encargaron de sintetizar ambas tendencias. El siguiente pentágono expresa las tensiones de la ciencia histórica bajo esta matriz:



[Figura N°2: La matriz de la historia bajo las Ciencias Sociales]

El deslizamiento hacia la interdisciplinariedad fue, en rigor, el trasfondo de esta modernización. La historiografía se abocó a estudiar el pasado como región ontológica identitaria delegando los grandes modelos teóricos a sus disciplinas hermanas. Así como los nuevos paradigmas brindaban un impulso vital a la empresa científica, la crisis de los mismos arrojaba a la historia a una oscura incertidumbre tal como ocurrió efectivamente tras el derrumbe del funcionalismo. La puesta en escena de la incapacidad o límites de los análisis cuantitativos, generó una “herida narcisista” en estos enfoques que eran sinónimos de sofisticación racional. De modo que no sorprende la persistencia de rígidas contraposiciones como pasado/presente, memoria/historia y mito/historia. El clásico manual *Metodología de la historia* (1968) del erudito historiador polaco Jerzy Topolsky demuestra la continuidad del hiato entre pasado (realidad objetiva) y sujeto cognoscente (subjetividad del historiador). El desprecio por la filosofía fue incluso celebrado entre historiadores de renombre como Thompson, cuyo texto *Miseria de la teoría* (1979) terminó siendo adoptado por no pocos historiadores sociales en calidad de fe doctrinal.

Al orientar la ciencia histórica casi toda su energía a dimensiones epistemológicas concernientes a la explicación y comprensión del pasado, perfeccionando de tal manera las técnicas y ampliando los reservorios archivísticos, o simplemente estimulando memorias a partir de un compromiso político como el marxismo o el liberalismo, descuidó aspectos cognitivos y estéticos centrales. Esto se observa con nitidez

en la prevalencia de una tosca teoría de la historia edificada en base a aportes de otras disciplinas. No es de extrañar, entonces, que la pobre reflexividad ostentada dentro de este campo haya dejado indefensos a muchos historiadores ante las invectivas más provocadoras por parte del giro narrativista. Sería precisamente un historiador profesional, el estadounidense Hayden White, quien se encargó de develar sin pudor el taller de ficciones de la ciencia histórica: “¡El rey está desnudo!”. Muy pocos historiadores estaban preparados para admitirlo.

¡El rey está desnudo! Lingüística y representación en la historiografía reciente

Con la expresión “¡El rey está desnudo!”, del relato *El traje nuevo del emperador* de Hans Christian Andersen, se intenta ilustrar el estado de perplejidad experimentado por esta disciplina a partir de 1960. Para ello se examinará el impacto de diferentes movimientos filosóficos tomando en consideración los principales debates, conflictos y núcleos neurálgicos sobre el lenguaje y el estatus de la representación desde el giro narrativista hasta la actualidad (Davison, 2007; Tozzi, 2009; Palti 2009 y Lorenz, 2015). La historia debió enfrentar un incisivo cuestionamiento a su discurso realista para representar el pasado y asumir cierto reperfilamiento ontológico lesionando, pues, gravemente las fronteras tradicionales que le habían garantizado su identidad.

Recientemente, el grueso de los historiadores ha aceptado la presencia de intereses ético-políticos entre los pliegues de su oficio. Pero aún se expresa cierta resistencia a la hora de distender la dicotomía hecho/ficción. Cierta conservadurismo historiográfico opera en la medida en que las renovaciones se autorizan dentro de una escritura controlada y se censuran las poéticas del saber heréticas. Interesa aquí, especial-

mente, reflexionar acerca de la necesidad de abogar por un “pluralismo historiográfico”. Observando cómo, en realidad, el aparente diálogo de sordos entre historiadores y filósofos acabó exhibiendo fisuras e intersticios insospechados, convergencias capaces de burlar las diferencias, se expondrán al desnudo esta clase de evidencias acreditadoras de lúcidos encuentros, así como asperezas prolongadas en la bisagra de los últimos siglos (Pihlainen, 2019 y Roth, 2020).

La recepción del giro narrativista y el posmodernismo, por parte de los elencos historiográficos, no ha estado despojada de cierto recelo. Claramente, la historia modificó algunas de sus matrices epistémicas como consecuencia de los cuestionamientos al cientificismo y sus pretensiones de monopolizar la experiencia y la verdad. Este fenómeno, lejos de conformar un movimiento compacto y lineal, ha sido confundido con otros proyectos paralelos familiares (Aurell, 2004, Meyer, 2010 y Castro, 2020). Cierto es que fueron muchas las vertientes teóricas que condicionaron los debates en torno al estatus epistémico de la historia, el problema de la verdad y su relación con el lenguaje, la referencia, etc. en la segunda mitad del siglo XX. En este sentido, pueden destacarse expresiones tales como el posestructuralismo francés, la filosofía de la historia narrativista con gran impulso en los países anglosajones, diferentes escuelas “neohistoricistas” y propuestas hermenéuticas que animaron los llamados giros “lingüístico”, “memorial”, “pragmático” y “ontológico” en las ciencias sociales. Varias de ellas fueron groseramente subsumidas al mote de “posmoderno”.

Siempre la historia ha ocupado un espacio generoso y polémico en las controversias intelectuales. Actualmente, la historiografía ha asistido al agotamiento de los viejos debates dando pie al resurgimiento de diversos constructivismos, propuestas fenomenológicas y neorrealistas. ¿Cómo las corrientes filosóficas impugnadoras del neopositivismo han debatido el estatus epistemológico de la historia y su legitimidad para representar el pasado? ¿Cuáles consensos son perceptibles en la historiografía internacional reciente?

De la filosofía analítica a los giros posnarrativos de la historia

A partir de la Ilustración, el giro cartesiano exigió un lenguaje depurado de todo artificio para fundar la ciencia moderna contra el resabio de la

filosofía escolástica. La retórica y las bellas artes se depreciaban, pues, como instrumentos dignos en relación a los beneficios del método científico y la abstracción. Concibiendo un mundo externo cognoscible, tal empresa se había basado no sólo en el imperio de la razón sino en la experiencia sensorial directa. De modo que existían diversas preocupaciones sobre cómo dotar al flamante discurso científico de un lenguaje pautándolo mediante un método y la lógica de la inducción. Tempranamente René Descartes, Francis Bacon, David Hume, Gottfried Leibniz e Immanuel Kant, fueron conscientes de los desafíos semánticos que implicaba establecer una significación acorde a cierta correspondencia estricta entre las palabras y los entes ideales o físicos. En este sentido, la matemática frecuentemente fue concebida como un modelo de lenguaje perfecto e incluso divino. Pero en el momento de establecer equivalencias con el lenguaje ordinario surgían inconvenientes.

Desde el siglo XVIII había prevalecido entre los expertos europeos un especial interés hacia el estudio de las diversas lenguas. Los debates en torno a un posible origen común de las mismas y la factibilidad de la traducción de una cultura extraña, fomentaron estudios sistemáticos muchos de los cuales se formalizarían en disciplinas científicas. La historia y la etnología privilegiaron tales objetos pero no fueron las únicas. Las primeras investigaciones rigurosas sobre la lingüística remiten a Wilhelm von Humboldt, Jhon Locke y Gottlob Frege. El erudito Humboldt estableció investigaciones audaces al proponer estudios comparados sobre las lenguas examinando sus estructuras y parentescos. Por su parte, Locke sostenía que las palabras eran signos de ideas y no una conexión directa entre el lenguaje y la realidad. A partir de una dimensión más acentuada en la semántica, el matemático Frege se perfilaba como un defensor de la “referencia mediada”. Distinguía así dos componentes semánticos: el sentido (*sinn*) y el significado (*bedeutung*). El pensamiento iba indefectiblemente ligado a abstracciones universales y objetivas. Contra el psicologismo, descreía que se podía asignar contenidos mentales a las palabras como sus significados. Acababan siendo más bien resultados de los múltiples sentidos otorgados.

El modelo de la verdad por coherencia, paulatinamente, se transfiguró en la teoría de la verdad por correspondencia como garantía del conocimiento racional y el realismo ontológico prosperó a partir de intensas reflexiones (Davison, 2005: 47-62). El semiólogo suizo Ferdinand de Saussure, en contacto con los neogramáticos, concibió el

“signo lingüístico” desdoblándolo en una parte auditiva (significante) y otra visual (significado). Sus enseñanzas, reunidas póstumamente en el texto *Curso de lingüística general* (1916), cuestionaron la significación aislada, insistiendo en su factibilidad gracias a su carácter diferencial-relacional con otros signos. Mientras que en Estados Unidos, en su afán por evitar escindir la teoría de la práctica, el movimiento conocido como pragmatismo se inclinó por el estudio del habla despojándole de los dualismos del anterior marco interpretativo (lengua/habla, fonética/fonología, semiótica/lingüística). Sus referentes intentaron ofrecer una perspectiva antinominalista rechazando analizar el significado semántico en términos de correspondencia representacional. Optaban, en cambio, por ligar el habla a la praxis humana y roles referenciales.

En resumen, la naturaleza del significado, el problema de la verdad en la referencia, el pensamiento y la interpretación, entre otros varios núcleos temáticos, estuvieron presentes desde la infancia misma del conocimiento científico. A medida que el empirismo y el racionalismo lograban algunos acuerdos, se consolidaba el naturalismo dentro del horizonte académico occidental. Sin embargo, el turbulento siglo XX sería testigo de una tormenta esparcida contra los valores absolutos. Con claridad Richard Bernstein (2019) sostiene al respecto: “(...) no puede haber nada que satisfaga nuestro anhelo de fundamento supremo, de un punto arquimédico fijo sobre el cual poder afirmar nuestro pensamiento y nuestra acción” (p.334). A partir de entonces, es frecuente aludir que la historia de la filosofía occidental comenzó a agrietarse entre lo que se llamaría la filosofía continental y la filosofía analítica o anglosajona. Si bien tal distinción tiene el mérito de brindar una *big picture*, no es permeable a exponer contaminaciones y vasos comunicantes fructíferos (Meyer 2010 y Castro, 2020). Ambas, por cierto, se enfrentaron a problemas similares como el caso de la lingüisticidad e, inevitablemente, la verdad ya sea encarada desde la epistemología o la ontología. En adelante, se detallarán los principales debates dentro de cada conjunto de tradiciones detallando tanto las singularidades de cada una como ciertos entrecruzamientos y el impacto en la filosofía de la historia.

A. Debates centrales dentro de la filosofía analítica o anglosajona y derivaciones:

Suele concebirse a las corrientes predominantes en el mundo anglosajón como despreciativas de la tradición y, por ende, del valor de la historia.

De todas maneras este prejuicio, a menudo verificable, es imposible de extender a la totalidad de estas robustas doctrinas muchas de las cuales fueron responsables quizás de una de las miradas más renovadoras sobre la historiografía y su lugar en la cultura. Ciertamente, la reflexión sobre la lingüisticidad inexorablemente condujo, en más de un caso, a la consideración de las relaciones entre el pasado y el presente, el historiador y el lenguaje histórico, la verdad y su representación, etc. La vinculación del lenguaje con el pensamiento complejo, disminuyendo su reducción a un mero sistema comunicacional, dignificó su estatus colocándolo en el centro de los debates académicos (Gochet, 2010).

A comienzos del siglo XX la teoría coherentista de la verdad, la cual sostenía que cierta proposición era verdadera en caso de que se adecuara con el resto del sistema proposicional, comenzó a ser cuestionada por filósofos que buscaban en el realismo ontológico un abrigo seguro contra el “peligro del relativismo”. En tal sentido, el llamado Círculo de Viena y su afectación en los países angloparlantes⁴⁰ ocupó un lugar influyente. Integrado inicialmente por filósofos austríacos, articulados en torno a la lógica de la ciencia y un inflexible verificacionismo racional, sus socios debieron optar en la década de 1930 por el exilio ante la sumisión de Austria al nacionalsocialismo. Abogando por una concepción científica del mundo, se encargaron de renovar el empirismo clásico y el inductismo proponiendo el método hipotético-deductivo. Dentro de este conjunto de estudiosos, particularmente la historia de la ciencia desplegó una serie de proyectos de gran impacto internacional.

En primer lugar, Karl Popper manifestó un interés por esclarecer criterios de demarcación entre lo que distinguía como ciencia y metafísica. Expuso a la historia, el psicoanálisis y el marxismo como ejemplos de saberes no científicos, enfocándose más bien en la construcción del conocimiento racional y sus características singulares. Antes que establecer la falsedad o verdad universal de los saberes, se dispuso a distinguir el conocimiento científico del vulgar. Encontró que el discurso científico reposaba en teorías dinámicas más que sobre una realidad estable exterior a los conflictos humanos. Amparándose en el monismo y el método científico como pilar de la ciencia moderna, sostuvo que las teorías se contrastaban mediante una serie de mecanismos de

40 Los intelectuales alemanes y austríacos perseguidos por el nacionalsocialismo que migraron a países anglosajones fueron, por mencionar algunos, Rudolf Carnap quien se instaló en Estados Unidos y Carl Hempel y Karl Popper optando por el Reino Unido. Todos ellos ejercieron una influencia notable en el clima de discusiones local e internacional.

conjeturas y refutaciones perpetuas. La argumentación original de su “falsacionismo” incurría en un planteo lúcido: la historia de la ciencia no era producto de una limpia evolución carente de tropiezos, sino más bien una tensión constante por la verificación y validación de los enunciados instituidos públicamente. Tanto Popper como Carl Hempel se encargaron de refutar la presunta cientificidad de la historia dado que, en calidad de ciencia de lo particular, era incapaz de acceder a regularidades y la función de la predictibilidad⁴¹.

La recepción de las ideas del Círculo de Viena manifestó no obstante notables resistencias. De manera que la década de 1960 puede caracterizarse como un escenario de candentes discusiones entre las concepciones de verdades/métodos disímiles. El físico estadounidense Thomas Khun puntualizó a través de *La estructura de las revoluciones científicas* (1962) una detallada, aunque por momentos inconsistente, crítica a la imagen de evolucionista del conocimiento propuesta por el método hipotético-deductivo. Para Khun las ciencias no progresaban uniformemente bajo una acumulación de conocimientos falseados. A través de sus conceptos “paradigma” y “ciencia normal” introducía las interacciones sociales y las condiciones de posibilidades política-intelectuales por las cuales el conocimiento científico se imponía como verdad legítima. Lo innovador de su reflexión consistió en indagar los conflictos dentro de los cambios de un paradigma a otro y aquello que llamaba “incomensurabilidad” entre los diferentes sistemas, siendo en gran medida inescrutables e incomparables valorativamente entre sí. La crítica al verificacionismo naturalmente derivó en una fervorosa polémica con Popper, quien se encargó de cuestionar las debilidades de su pensamiento puesto que abría las puertas al relativismo. El reconocimiento de la discontinuidad conceptual gracias a la historia de la ciencia puso en jaque la correspondencia directa entre los enunciados y la realidad.

Otro campo exhaustivo con incluso mayores implicancias en la filosofía de la historia fue, por cierto, la semántica lógica y su relación con la epistemología y la teoría del conocimiento. No pocos de los refugiados austríacos dejaron pasar la oportunidad de asociarse con filósofos

41 En diversos textos polémicos, como el artículo *La función de las leyes generales en la historia* (1942) Carl Hempel y el libro *Miseria del historicismo* (1957) de Karl Popper, exponían las fragilidades de las prácticas históricas para constituirse como verdadera ciencia. El trasfondo era nada menos que el monismo metodológico que consideraba a la física como modelo ejemplar con el cual comparar los conocimientos y saberes restantes en una escala de jerarquías cognitivas. Hablar en términos de “ciencia sociales”, según esta perspectiva, era no sólo imprudente sino falaz.

británicos como el matemático Bertrand Russell. Impulsando el ambicioso proyecto de exorcizar el idealismo y los excesos de la metafísica, se volcaron a un realismo y “monismo neutral” basado en un empirismo radical. Para ello Russell había propuesto al principio la validación de un “lenguaje ideal”, isomórfico, fundamentado en un “atomismo lógico” en el cual se examinaban los componentes de función de verdad desde la lógica matemática. Esta formalización abstracta permitiría perfeccionar la experiencia con el mundo a través de la pulcritud del lenguaje. Ampliaciones de estas reflexiones se encuentran en los osados intentos de John Austin y Ludwig Wittgenstein, quienes discutieron a fondo con Russell las consecuencias de su proyecto. Comenzaron explorar, en cambio, *cómo se utiliza* el lenguaje más allá de su capacidad representacional. La teoría de los “actos de habla” de Austin, por ejemplo, permitía superar la discusión sobre si los enunciados eran verdaderos o falsos, configurándose las emisiones lingüísticas independientes de una única valoración. En tanto Wittgenstein, en una primera etapa cristalizada en su *Tractatus logico-philosophicus* (1921), trató de demostrar que la lógica poseía una estructura sobre la cual el lenguaje descriptivo/científico podía reposar y cristalizarse en el pensamiento gracias a figuras ideales. En una segunda etapa, caracterizada por *Investigaciones filosóficas* (1953), se distanciaba de la lógica para abrazar el pragmatismo enfocándose en la dependencia de la significación con sus usuarios.

En Estados Unidos el pragmatismo, que había sido la filosofía oficial, acabó eclipsada por la influencia académica del Círculo de Viena (Cometti, 2010: pp.353-356). Pero el resurgimiento de este movimiento autóctono en la década de 1960 pudo concretarse gracias a una serie de filósofos críticos del empirismo lógico que permitieron la reconciliación entre fabilismo y antisepticismo, además de romper con los dualismos propios del cartesianismo. Desde un lugar destacado Willard Quine propuso un holismo semántico donde, a diferencia de Frege, las proposiciones tenían un significado en conjunto y no por partes. Además de realizar contribuciones a la teoría de los conjuntos, había desechado la distinción analítico/sintético (Gochet, 2010:p.295). Dentro de dicha corriente, tal vez las figuras más influyentes hayan sido Hilary Putnam y Richard Rorty. En efecto, Putnam fue reconocido por haber refutado elegantemente la dicotomía hecho/valor y, en cuanto a su teoría referencial, por haber adoptado un externalismo semántico. En su texto *Razón, verdad e historia* (1981) fue muy crítico del relativismo destilado por el posestructuralismo francés abogando por unir verdad con racio-

nalidad: “Podemos rechazar la concepción ingenua de la verdad-copia sin tener que mantener que todo es cuestión de *Zeitgeist*, o de cambios gestálticos, o de ideología” (Putnam, 1988: p.12). Sin duda Rorty contribuyó enormemente al éxito internacional del movimiento a través de su best seller *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979), cuestionando a la epistemología tradicional e incorporando las últimas reflexiones de aquel fenómeno que había bautizado como “giro lingüístico”.

En la segunda mitad del siglo XX, fueron numerosas las repercusiones de las corrientes antes mencionadas sobre la filosofía de la historia. Las conclusiones de referentes destacados del Círculo de Viena como Hempel y Popper estimularon controversias entre aquellos académicos que acordaban con el “modelo de cobertura legal” sostenido por el neopositivismo —el cual excluía a la historia de la república de las ciencias— y quienes, por el contrario, sostenían una versión humanista donde la historia debía atenerse a comprender fenómenos particulares y reprimir el ansia de formular leyes universales. En el Reino Unido, los protagonistas de la última reacción fueron William Walsh, Patrick Gardiner, William Dray, Louis Mink y Michael Scriven. Perspicazmente refutaron que la historia nunca intentó situarse en el modelo explicativo optando, en cambio, por un espacio científico diferenciado (Kukkanen, 2015:pp.32-42). Especialmente Mink intervino en diferentes revistas de epistemología y teoría de la historia. Retomando el clásico debate de la “comprensión histórica”, se inclinó decididamente por una postura antirrealista. Fundamentándola a partir de un *construccionismo*, sugería que la comprensión del historiador surgía del despliegue de una narrativa unificadora. En lugar de mirar la narrativa como un mero soporte auxiliar, la privilegiaba como un “instrumento cognitivo” e imaginativo indispensable para la representación. Debe recordarse que hasta el momento “narrar” significaba tramar causalmente los hechos.

Igualmente, las réplicas al neopositivismo encontraron un epicentro privilegiado en Estados Unidos. El filósofo y teórico del arte Arthur Danto, desarrolló una estrategia elocuente al responder que la imposibilidad de una observación directa del pasado, antes que tratarse de un obstáculo, más bien permitía una mirada retrospectiva exhaustiva capaz incluso de superar a los agentes históricos mismos. En trabajos como *Entre filosofía analítica y filosofía substantiva de la historia* (1965), ponía en relieve la tensión entre la función constitutiva y representativa del lenguaje. Para Danto las distinciones rígidas entre ficción y reali-

dad, obra original y su copia, no tenían demasiado sentido en tanto lo que predominaba eran “modos de representación” plurales (Tozzi, 2009:p.64). Poco después Hayden White, un historiador progresista, llevaría todavía más lejos las conclusiones esbozadas por Danto explorando las prefiguraciones tropológicas de los textos históricos. Su obra de cabecera y detonante de dilatados conflictos *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX* (1973), había sido accidentalmente producto de un estudio de historia de la historiografía. Al nutrirlo de las teorías del lenguaje y la literatura en boga, terminaría fecundado un enfoque absolutamente irreverente que hería los intereses más preciados de la historiografía dominante: el discurso realista apegado a un cientificismo neutral. Manifestaba lo siguiente en el prefacio (White, 1992):

En esa teoría considero la obra histórica como lo que más visiblemente es: una estructura verbal en forma de discurso en prosa narrativa. Las historias (y también las filosofías de la historia) combinan cierta cantidad de “datos”, conceptos teóricos para “explicar” esos datos, y una estructura narrativa para presentarlos como la representación de conjuntos de acontecimientos que supuestamente ocurrieron en tiempos pasados. Yo sostengo que además tienen un contenido estructural profundo que es en general de naturaleza poética, y lingüística de manera específica, y que sirve como paradigma precriticamente aceptado de lo que debe ser una interpretación de especie “histórica” (p.9)

Mientras que las contribuciones de Mink y Danto suelen ser acreditadas como “transicionales”, White resulta abordado como el gran punto de inflexión animando el *giro representacionalista*. Una “nueva filosofía de la historia” quedaba así inaugurada orgullosamente (Tozzi, 2009:pp.17-19). Si bien muchas de las conclusiones del teórico estadounidense hoy pueden parecer poco alarmantes, en la década de 1970 habían sido recibidas como una provocación irresponsable. En *Metahistoria* las influencias teóricas sugerían un ecléctico bagaje: desde el estructuralismo (Barthes), análisis del discurso (Foucault), pasando por el pragmatismo americano (Quine) y la teoría literaria (Auerbach), entre otras. Para White la promesa modernista de la historiografía como expresión de un “realismo figural” conllevaba intereses éticos-políticos

antes que una representación desinteresada. Descomponiendo las distinciones entre forma y contenido, ficción y realidad, avanzó hacia un holismo semántico acercándose, pues, a autores como Friedrich Hegel y Michael Oakeshott. En *El texto histórico como artefacto literario* (2003) caracterizaría a las obras históricas como “(...) ficciones verbales cuyos contenidos son tanto inventados como encontrados y cuyas formas tienen más en común con sus homólogas en la literatura que con la de las ciencias” (White, 2003:p.109). Denominaba, pues, “historiología” a la práctica reflexiva sobre el pasado.

Difícilmente el mundo académico finisecular pudo quedar al margen del estado de perplejidad y enconamientos producido por *Metahistoria*. La figura de White resultó elevada como la cumbre del giro lingüístico convirtiéndose desde luego en el verdadero parte aguas tanto de futuros movimientos así como de severas críticas. En la década de 1980 el viejo debate entre realismo y antirrealismo fue mutándose hasta transfigurarse en diversas tesis narrativistas y un agotamiento final de las mismas (Roth, 2016:pp.270-281). Ubicado entre los seguidores más fieles de la empresa whitiana, el filósofo neerlandés Frank Ankersmit acordaba con su maestro en partir de la inutilidad del problema de la verdad como empresa epistemológica. Dada la imposibilidad de abordar directamente el pasado, las narrativas históricas eran autorreferenciales, es decir, presumían universos lingüísticos. En diferentes trabajos tales como *Lógica narrativa: un análisis semántico del lenguaje del historiador* (1983) y *Representación histórica* (2001), afirmaba que el historiador refería al pasado a través de enunciados singulares descriptivos y entidades lingüísticas no referenciales a las cuales llamó “sustancias narrativas” y “representaciones históricas”. A propósito de tal perspectiva, Chris Lorenz entiende que tanto White como Ankersmit fueron proclives a arrastrar un “empirismo invertido”⁴².

Hacia el cierre del siglo, el auge de los estudios memoriales, las obsesiones por el trauma y la “presencia” del pasado, sedimentaron un clima singular. Adoptando un desplazamiento interesante pero controvertido, en *La experiencia histórica sublime* (2007) Ankersmit se aventuraba

42 De acuerdo a Chris Lorenz, esta versión radical del giro lingüístico esconde nada menos que una “inversión de la teoría de la explicación por cobertura legal” donde el abrupto reemplazo del enfoque epistemológico por el estético exhibe una base dicotómica inextirpable e igualmente engañosa que la de la dicotomía hecho/valor (Lorenz, 2015:p.156). Un ejemplo evidente resulta la publicación tardía de White *El pasado histórico*, en donde distinguía entre el “pasado histórico” -el generado por la historiografía- y el “pasado práctico” -ligado a una dimensión práctico-moral-, caracterización que naturalmente atraería no pocas inconsistencias.

hacia una reflexión fundacionista sobre la “experiencia histórica” en la cual, si bien tomaba distancia en relación al rechazo hacia toda referencia extralingüística abogando por “contactos” o “presencias” con ciertos elementos capaces de suspender las distancias (una pintura o un objeto antiguo), su concepción de lo “sublime” lo arrastraba a una dimensión intraducible. Al respecto, Verónica Tozzi (2009) responde: “Dado que las interpretaciones históricas contienen dimensiones estéticas y políticas ineliminables e irreductibles a un lenguaje empírico neutral, aislar un ámbito supuestamente prediscursivo no sería de gran ayuda para dirimir conflictos interpretativos” (p.175). Es difícil desconectar este trabajo del impulso previamente explorado por Martin Jay, Eelco Runia y David Carr. Lo interesante de estos trabajos es el acercamiento entre la filosofía analítica y continental tal como lo refleja la valorización de Hans Georg Gadamer. En definitiva, el “giro experiencial” logró distintas versiones acorde a los perfiles teóricos de sus intérpretes.

Contrariamente a la presuposición de que el fin de la Guerra Fría abriría un clima de escepticismo y relativismo, este proceso coincidió efectivamente con la supervivencia e incluso fortalecimiento de argumentaciones neorrealistas dispuestas a confrontar las secuelas del idealismo lingüístico más radical a partir de nuevas ontologías. Tal como aseguran los pragmáticos estadounidenses: pluralismo no es equivalente a relativismo. Más allá del lazo empírico imposible con el pasado, los investigadores deben apelar a una trama argumental. Retomando los anteriores debates, el filósofo finlandés Kukkannen (2015) emitió recientemente una defensa sobre la “racionalidad” del conocimiento histórico resaltando el aparato argumentativo basado en referencias puntuales a “evidencias”. De acuerdo a Kukkannen sería imperioso abandonar la representación tal como ha sido entendida hasta entonces. Asimismo, posturas “anti-fundacionistas” claramente se pueden localizar en los trabajos de Chris Lorenz (2015) en donde se avala un “realismo interno” —evidente referencia a Putnam—, la postura de la interdependencia entre “explicación/narración” de Paul Roth (2020) y Kalle Pihlainen (2019) insistiendo en un “constructivismo narrativo” mediante una experiencia de la verdad atravesada por dimensiones empíricas pero también estéticas y políticas. Independientemente de las derivaciones mencionadas, en algo todas coinciden: la vuelta a la versión de la copia-realidad es inaceptable y, sin excepción, alientan un pluralismo historiográfico.

B. Debates dentro de la filosofía continental e intersticios:

A propósito de las familias filosóficas que han nutrido a Europa continental, se las ha acusado frecuentemente de ensimismamiento al mismo tiempo que se desconoce, por cierto, los diálogos y puntos de contacto con la filosofía analítica. Es decir, destacar aquella superficie atravesada por el idealismo, la fenomenología y el existencialismo, sólo por mencionar algunas, no puede acreditar una cerrazón absoluta (Castro, 2020). Desde el siglo XIX los filósofos continentales realizaron enormes esfuerzos para no subordinar la filosofía a la ciencia y siempre manifestaron un interés por cómo la dimensión histórica repercute en la comprensión. Igualmente, el respeto por la tradición filosófica antigua y escolástica resultó más valorada a comparación de la filosofía analítica. Se podría decir que, a partir de Kant, la bifurcación entre ambos movimientos se tornó evidente. En adelante, se detallará las *vías continentales* a la lingüística y la interpretación de la historicidad.

En primer lugar, la hoy cada vez menos renombrada corriente del neokantismo ofreció una teoría del lenguaje sugerente. Al presuponer la experiencia en el vínculo del sujeto trascendental con el objeto sensible, donde el primero organizaba los datos externos del segundo a partir de categorías de entendimiento, se daba por supuesto un embrionario *construccionismo*, es decir, el postulado fenoménico por el cual el sujeto construye un universo de significados. El neokantiano más célebre junto a Max Weber, Ernst Cassirer, cuestionaba la noción de substancia de Aristóteles para definir el concepto como andamiaje mismo entre la cultura y el mundo: constituyen los puntos de partida para cualquier juicio y entendimiento. De modo que prestó especial atención a la dimensión simbólica del lenguaje (Cassirer, 1967). Otros neokantianos abocados a la historia tales como Max Weber, Wilhelm Dilthey, Heinrich Rickert, Wilhelm Windelband, Raymon Aron y Henri Marrou, fueron contundentes al sostener la imposibilidad de reproducir el pasado “tal cual fue”. Sobresalían la tensión dicotómica entre subjetividad/objetividad y debates interesantes acerca de las fronteras del lenguaje. No era posible precisar, en este tipo de experiencia, el límite entre el pasado y su inlegibilidad gracias a las referencias conceptuales. Realistas e idealistas discutían la naturaleza del conocimiento histórico: su presentismo, utilidad práctica-moral y posibilidades de cognición.

Las críticas al neokantismo no tardaron en propagarse por parte de movimientos filosóficos vanguardistas. El estudio de las estructu-

ras de las experiencias subjetivas y el ansia de abordar la dimensión preconceptual ocupaban el centro de estos debates. En este sentido, la propuesta de la “fenomenología trascendental”, elaborada por Edmund Husserl, fue la que gozó de una recepción internacional favorable en algunos países. Se trataba de un proyecto colectivo para renovar la filosofía haciendo de la misma un saber riguroso. Valiéndose de la reducción eidética y trascendental, más el análisis intencional, establecía pautas objetivas para describir el mundo en tanto mundo. Si bien la historicidad no tendría un lugar relevante hasta la publicación de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936), este déficit sería generosamente saldado por Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre, Paul Ricoeur y Maurice Merleau-Ponty. De manera temprana, Heidegger resaltó esta ausencia y decidió incluirla exhaustivamente en *Ser y tiempo* (1927). Su analítica existencial sobre el ser, enfatizando en el “ser ahí” (*Dasein*), procedió a cuestionar ontológicamente la “comprensión vulgar” por parte de la historiografía y hasta el concepto de *Erlebnis* de Wilhelm Dilthey: “El análisis de la historicidad del “ser ahí” trata de demostrar que este ente no es “temporal” por “estar dentro de la historia”, sino que, a la inversa, sólo existe y puede existir históricamente por ser temporal” (Heidegger, 2010: p.407).

No puede desatenderse el auge experimentado por ciertos filósofos en su tiempo marginados o cuya autoridad había sido cuestionada: Friedrich Hegel y Friedrich Nietzsche. Si bien ya no se sostenía el esquema teleológico y la visión emanantista de Hegel, se consideraban valiosas sus reflexiones sobre la verdad, el lenguaje y la historicidad. Igual notoriedad adquiriría Nietzsche. Su rehabilitación no podía ser más oportuna: se convertiría en un faro para diversos antiiluministas como Heidegger y Michel Foucault. Los intensos estudios sobre la cultura moderna y las secuelas del orden capitalista sobre la vida hallaron en él un manantial inspirador. Así como Karl Marx había realizado un profundo esfuerzo para describir un sistema en el cual estaba inserto desde la resistencia –de hecho fue él el primero en nombrarlo–, Nietzsche se encargó de diseccionar la cultura burguesa-cristiana revelando sus supuestos valores nocivos, mitologías impuestas como verdades y todo tipo de exuberancias como la “historia monumental”. Su expresión “no existen los hechos, sólo las interpretaciones” se convirtió en el eslogan distintivo del giro lingüístico. Posteriormente, se agregaría a este grupo otro filósofo alemán: Walter Benjamin. Como intelectual de izquierdas había reflexionado sobre diferentes tópicos desde la crítica al

capitalismo, el progreso, el materialismo histórico y la dimensión ética de la conciencia histórica para los oprimidos. Tras quitarse la vida en 1940, su pensamiento alcanzaría una notoria difusión gracias a la crítica a la cultura moderna en el siglo XX.

A partir de este abordaje original de la historicidad, el movimiento fenomenológico nacido en Alemania maduró internacionalmente en diferentes tendencias que prosperaron con discutible autonomía. El existencialismo, la hermenéutica y el posestructuralismo se destacaron por llevar la delantera de las controversias posicionándose sus referentes con amplio reconocimiento por parte de la opinión pública occidental. Desde luego, el filósofo existencialista Jean-Paul Sartre admitió la importancia de la historicidad puesto que resultaba útil para fundar la praxis –Sartre había sido durante décadas militante del Partido Comunista–. Sin duda las guerras mundiales contribuyeron a ello. En *Crítica de la razón dialéctica* (1960) intentaría estrechar el marxismo con el existencialismo. Otro intelectual francés cercano a Sartre, el fenomenólogo Maurice Merleau-Ponty, tras estudiar los últimos manuscritos no editados del propio Husserl se desplazó hacia el estudio de la percepción, la corporalidad y la conciencia cuestionando el atomismo clásico del empirismo. Diferenciaba la “historicidad empírica”, expuesta por ejemplo en los museos, de la “historicidad verdadera” ligada a la vida. Reflexionando sobre la posibilidad de una “historia universal de toda la pintura”, en *Signos* (1960) afirmó que a través de la percepción sensible es posible otorgar una unidad a la tradición (Merleau-Ponty, 1964). Pese a no haber estado presente físicamente en Europa, es reconocible una influencia de la fenomenología en el referente de la antropología simbólica Clifford Geertz. Su propuesta de estudiar las culturas interpretando sus símbolos a través de una “descripción densa” desprende un peculiar halo husserliano.

Un discípulo de Heidegger, el filólogo alemán Hans-Georg Gadamer, tal vez fue quien mejor capitalizó las discusiones en boga desde su propuesta hermenéutica emplazada en una dialéctica del preguntar con resabios fenomenológicos para “ir a los textos mismos”. Con agudeza Jürgen Habermas sostuvo la responsabilidad de Gadamer de urbanizar la oscura “comarca heideggeriana” a través de *Verdad y método* (1960) debido a su claridad conceptual. Destacando las virtudes pero también las deficiencias de Hegel, Dilthey, Husserl y Heidegger, expandió prolijamente las consecuencias de la expresión de su maestro “el lengua-

je es la casa del ser”. Comenzando por la discusión sobre el carácter no definitivo de la conciencia histórica, se detuvo en el lenguaje por su capacidad de trascender la subjetividad individual. El problema del “horizonte histórico” de la comprensión involucraba la presencia de la tradición y los prejuicios. Optando, pues, por encarar este desafío desde una ontología hermenéutica, la comprensión no podía ser la “revivencia del pasado” (*Erlebnis*) sino la acción misma del pensamiento, es decir, el lenguaje interpretando aquello extraño. La comprensión hermenéutica significaba el encuentro con una experiencia/verdad desafiante. Gadamer entendía el lenguaje como totalidad y rechazaba reducirlo a proposiciones como lo hacía la filosofía analítica. Cuando afirmaba “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”, sugería más bien un “centro” en el que se reúnen el yo y el mundo en un sentido universal. A través de lo que llamaba “conciencia histórico-efectual” se ejercía una apertura a la tradición como experiencia posibilitando una “fusión de horizontes” (Gadamer, 1999: pp.468-486)

Por cierto, existieron casos de filósofos que dialogaban tanto con la fenomenología como la filosofía analítica. El francés Paul Ricoeur y el canadiense David Carr representaron semejante tendencia peculiar en la década de 1980. El primero, tras un abordaje fenomenológico trunco sobre la voluntad, ampliaría su campo de intereses hacia el psicoanálisis, la filosofía anglosajona y la corriente hermenéutica. Luego del clima de protestas a causa del Mayo del ‘68, en 1970 se trasladaría a Estados Unidos embebiéndose de ese contexto. En *Tiempo y narración* (1983) exhibió la madurez de sus diálogos con el giro lingüístico desarrollando la indisociabilidad de la temporalidad en la configuración narrativa por parte del historiador⁴³. El tiempo histórico no es el cósmico, sino una construcción que desafía la referencialidad. Por su parte, el fenomenó-

43 Paul Ricoeur realizó grandes esfuerzos para superar la dicotomía entre comprensión/explicación y ciencias sociales/ciencias naturales. En *Tiempo y narración* sostenía, por ejemplo, la complementación entre explicar y comprender, además de interpretar la representación histórica desde el narrativismo y la hermenéutica. Paradójicamente, trataba de diferenciarse del giro lingüístico al resaltar elementos extralingüísticos en la interpretación. Problematicando aspectos tales como el “círculo entre la narración y la temporalidad”, la trama histórica y la mimesis, entre otros aspectos, concluía al mismo tiempo que era necesario distender el cerco entre la ficción y la verdad y aceptar la “operación historiográfica” –emulando un concepto de Michel de Certeau–, pues el oficio del historiador estaba controlado por referencias tangibles. En palabras de Ricoeur: “La escritura, en efecto, es el umbral de lenguaje que el conocimiento histórico ya franqueó siempre, alejándose de la memoria para correr la triple aventura de la archivación, de la explicación y la representación. La historia es, de principio a fin, escritura” (Ricoeur, 2004: p.115). Es una escritura, para el autor, que comienza desde los archivos en la “fase documental” hasta el mundo de los lectores donde la obra se reinserta en un público, específico o no, que conduce a un proceso constante de revisión perpetua.

logo Carr intentó discutir con el entonces célebre autor de *Metahistoria*. A partir de argumentos expuestos en *Tiempo, narrativa e historia* (1986), aceptaba que la experiencia y la acción humana poseen una “estructura narrativa” –puesto que exteriorizan un principio, medio y fin–, coincidiendo con Ricoeur en que narrar era erigir temporalidades, pero advirtiendo que el mundo era experimentando intersubjetivamente. Contra el narrativismo, realzó la dimensión realista de las vivencias con respecto a la narración ficcionalizante (Carr, 2016). Descreyendo en el concepto de *fiction* abogado por White concluía: “Las narrativas históricas y ficcionales se revelarán no como distorsiones, negaciones o escapes de la realidad, sino como extensiones y configuraciones de las características primarias de la realidad misma” (p.42).

El posestructuralismo francés, burdamente asociado al posmodernismo, se realiza por su rol de haber encauzado muchas de las innovaciones. En la década de 1960 numerosos intelectuales como Roland Barthes, Jacques Derrida, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jean Baudrillard y figuras de otros países no completamente ajenas como el alemán Jürgen Habermas⁴⁴, pusieron en duda ciertos presupuestos del estructuralismo y se concentraron en interpretar cómo la modernidad había prefigurado la subjetividad y la cultura. Si bien intelectuales claves de tal corriente como Claude Lévi-Strauss habían cultivado una osada crítica hacia las instituciones occidentales, muchos consideraron necesario ir más lejos en desmontar la herencia de la Ilustración y denunciar sus dolencias. Como referente distinguido de la Escuela de Fráncfort, Habermas se apoyó especialmente en los clásicos tales como Kant, Hegel, Marx, Weber y Austin para asentar bases explicativas sólidas destinadas a examinar la sociedad capitalista. Derrida, por su parte, colocó fuerte empeño en demostrar la cantidad infinita de significantes y “huellas”. Pero de los filósofos posestructuralistas quien gozó de mayor trascendencia mundial ha sido naturalmente Foucault. En calidad de “nietzscheano confeso”, se había abocado a una ontología crítica de la modernidad historizándola. En diversas obras, tales como *Las palabras y las cosas* (1966) o la *Arqueología del saber* (1969), eludió la historiografía y partió de conceptos propios.

Mediante un método “arqueológico” dedujo la prevalencia de distintas “epistemes”, o “discursos” de verdad prescriptivos, examinando

⁴⁴ Si bien no pocos de los integrantes de la Escuela de Fráncfort rechazaban la etiqueta de “posestructuralistas”, son muchas las coincidencias que los reunían.

relaciones de poder intersubjetivas a fin de demoler la existencia de los universales. En *Las palabras y las cosas* afirmaba: “Puesto que el hombre histórico es el hombre vivo, que trabaja y habla, todo contenido de la Historia, sea cual fuere, depende de la psicología, de la sociología o de las ciencias del lenguaje” (Foucault, 2014: p.382). Puede afirmarse con precisión que fue *Historia de la locura en la época clásica* (1961) el punto de inflexión en su trayectoria al incorporar un objeto exótico para los historiadores como lo era la “irracionalidad” y la “normalización” exponiendo, así, su fuerte compromiso con los “otros oprimidos” olvidados: locos, delincuentes, homosexuales, mujeres, etc. Es notable la afinidad entre Foucault y el filósofo francés de la medicina Georges Canguilhem. Sus palabras *La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructor del cuerpo* resumen en gran medida las inquietudes de su proyecto. La historia para Foucault es una “quimera” que ya no tiene un origen, fin, ni tampoco se preocupa de la identidad. Dadas estas características excepcionales, no sorprende la negativa no sólo de los historiadores sino de filósofos de la talla de Rorty para validar su proyecto genealogista.

De acuerdo a Paul Veyne (Veyne, 2009), su propuesta iba por senderos diferentes al giro lingüístico: “En Foucault encontramos, efectivamente, una especie de positivismo hermenéutico: no podemos conocer con certeza nada sobre el yo, el mundo y el Bien, pero nos comprendemos entre nosotros, vivos o muertos” (p.24). Las resonancias foucaultianas pueden encontrarse en las perspectivas de múltiples figuras tales como Giorgio Agamben. Si bien pocos historiadores se dejaron seducir por esta manera radical de concebir la historicidad, tras el fallecimiento de Foucault se incrementó el interés por algunas aproximaciones conceptuales más no por su metodología. En efecto, la crisis del estructuralismo y los modelos funcionalistas coincidió con el clímax de estas discusiones entre las décadas de 1970 y 1980. El siglo XX culminaba con una fuerte impugnación a los grandes metarrelatos propios de la modernidad. Los últimos días de la Guerra Fría eran palpables y las imágenes hegelianas del “fin de la historia” serían rehabilitadas tal como había ocurrido en otras oportunidades. El “giro memorial”, responsable de marcar los principales debates, ha sido el resultado de múltiples entrecruzamientos: la crisis del nacionalismo, el auge de estudios sobre el Holocausto y otros genocidios, los conflictos de interpretaciones donde la opinión pública muchas veces ha desafiado a los “expertos” y

la masividad de la industria cultural sobre el pasado como el cine y la literatura.

Expresiones como *La historia, la memoria y el olvido* (2000), de Ricoeur, sintetizan este estado de la cuestión en los años noventa. Semejante desplazamiento ha permitido visitar dimensiones desatendidas como el tiempo, el olvido, los usos del pasado y las posiciones éticas consecuentes, las audiencias, dejando a la historia en un estado de desnudez ciertamente desconcertante. Otras tendencias en boga se vinculan a la supervivencia de perspectivas hermenéuticas-fenomenológicas como es el caso del “giro experiencial” de comienzos del siglo XXI: *Cantos de experiencia* (2005) de Martin Jay, Eelco Runia en sus influyentes artículo *Presence* (2006) y libro *Moved by the Past: discontinuity and historical mutation* (2014), *La memoria saturada* (2003) de Régine Robin y *Experiencia e historia* (2014) de David Carr, sin asignar ninguno un peso excesivo en la autorreferencial a diferencia de Ankersmit permitieron nutrir de realismo a discusiones enlodadas culpa de la dicotomía hecho-ficción. Aquellos nuevos límites permiten afirmar una etapa marcada por filosofías “posfundacionistas” que, sin embargo, no han logrado depurar la herencia narrativista.

La historiografía internacional tras la crisis de los modelos estructural-funcionalistas

A mediados del siglo XX la historiografía profesional había experimentado a escala mundial un crecimiento cualitativo y en volumen sin parangón (Iggers, 2012:pp.167-191). El modelo de “ciencia histórica”, renovado a partir de la posguerra, era exportado desde los países desarrollados obteniendo fuentes de financiamiento generosas tanto públicas como privadas. A través del falsacionismo el campo historiográfico limpiaba sus impurezas y homogeneizaba a sus competidores. Si bien el nacionalismo ya no era el principal impulsor de este campo de estudios, el sistema educativo seguía reservándole una función ideológica clave en la formación cívica y la razón histórica penetraba en cada proyecto ético-político. No sería hasta después de la Guerra Fría que la historia vería afectada su espacio curricular. Por otro lado, la distancia con respecto a la filosofía de la historia parecía no querer distenderse privilegiando un enfoque propiamente analítico.

En rigor, el paradigma de la interdisciplinariedad ostentaba la plataforma experimental de las prácticas, su margen de libertades e imposibilidades. De modo que la sociología, la economía y la antropología proveyeron densos elementos teóricos-metodológicos a las diferentes corrientes de la “historia social”. Obtuvo de la primera el ansia por determinar “hechos sociales” y sus conexiones causales; de la segunda fundamentalmente le interesó el empleo de modelos explicativos universales a fin de medir y analizar las evidencias. Finalmente, el giro estructuralista de los sesenta debía no poco a Lévi-Strauss. Las diferencias de enfoque entre quienes integraban las Ciencias Sociales podían saldarse en parte gracias a un presunto “lenguaje común”: el encuadre holista conducía a analizar a los agentes aplicando cierto modelo clásico (marxista, weberiano, neoinstitucionalista, neoclásico, etc.). Dentro de la historia esto era visible en el estructuralismo como unidad de sentido del todo y las partes. Los historiadores se abocaban a analizar, explicar y comprender las “estructuras sociales” (sistemas feudales, capitalistas o socialistas) y sus agentes internos (clases sociales y estado) en la dimensión diferenciada ontológicamente como “pasado”. Debido a estas coordenadas, las viejas discusiones como la de la capacidad agencial y determinación contextual volverían a ocupar el centro de las discusiones claves.

Luego de enfrentar una dura crisis entre las décadas de 1980 y 1990, producto del desmantelamiento de los grandes modelos explicativos mencionados, la sociología por ejemplo había desplegado estrategias conducentes a equilibrar la tensión estructuras/agentes enfrentando la tarea de engendrar nuevos lenguajes conceptuales. El descrédito del marxismo alcanzó a cuestionar, asimismo, a los corpus clásicos de las Ciencias Sociales. Cada vez se difundían más las dudas con respecto a la validez de los análisis econométricos. En la economía política se infundía un renovado interés hacia la escuela liberal vienesa, la cual mantenía un posicionamiento cauto con respecto a las estadísticas. La valorización del sujeto y sus vivencias implicaban un giro hacia lo cotidiano e intangible. Como si fuera poco, a partir de los incisivos escritos de Foucault, las publicaciones de *Metahistoria* de White y *Comment on écrit l'histoire* de Paul Veyne comenzaban a proliferar cuestionamientos más generalizados sobre la “objetividad histórica”. ¿Cómo reaccionó el campo historiográfico a esta secuencia de observaciones? Es necesario aclarar que el agotamiento de los modelos estructural-funcionalistas y las consecuencias del giro narrativo, si bien poseen lazos entre sí, des-

de la perspectiva de los historiadores remitían a fenómenos diferentes (Aurell, 2003).

Muy pocos historiadores incorporaron tales argumentos. Incluso un atento lector como el historiador Michel de Certeau, mediante referencias plurales como Veyne y Foucault, aceptó algunos planteos del narrativismo pero advirtiendo las coacciones presentes en el oficio. En *La escritura de la historia* (1974) el jesuita afirmaba que el historiador se encontraba en un “trabajo sobre el límite”, es decir, la frontera entre “lo vivo” y “lo muerto”. Su concepto “operación historiográfica” implicaba comprender la producción desde la combinación de un “lugar”, “práctica” y “escritura”. La construcción textual no podía eludir una normatividad impartida desde parámetros institucionales. El discurso histórico era una promesa de verdad pero mediante la forma de una narración. La simbolización gracias a la escritura comenzaba nombrando los elementos “muertos” para finalizar en un cuerpo y lenguaje cerrando de manera coherente la catarsis del pasado (de Certeau, 2006):

Mientras que la investigación es interminable, el texto debe tener un fin, y esta estructura de conclusión asciende hasta la introducción, ya organizada por el deber de acabar. Así pues, el conjunto se presenta como una arquitectura estable de elementos, de reglas y de conceptos históricos que forman sistema entre ellos y cuya coherencia depende de una unidad designada por el nombre propio del autor (p.104)

La azarosa recepción de la obra de Foucault respondió a las extrañezas y ciertas fobias que esta figura despertaba entre los historiadores. Su candidatura a integrar algunas academias de historia en Francia resultaron rechazadas bajo el argumento de que su producción distaba “de ser historiografía”. El historiador alemán Hans-Ulrich Weheler, por ejemplo, se encargó de denunciar su empleo de conceptos poco rigurosos y un mal uso de fuentes además de escasas. Las argumentaciones de *Metahistoria* sirvieron para el desarrollo inmediato de muchos planteos del mismo tenor. La tónica irreverente elegida por White, los marcos teóricos desconectados, más ciertas afirmaciones tajantes empleadas por el intrépido historiador devenido ahora en filósofo de la historia, derivaron en un lamentable desencuentro. Más beligerante todavía, el

historiador británico Elton Geoffrey calificó a *Metahistoria* como “la empresa más dañina realizada por un historiador sobre su profesión”. El punto más delicado era lo que concebían en el corpus whiteano como la asimilación entre literatura e historia. Claramente, fueron muchos los historiadores que no comprendieron que *fiction* no es *falsedad*.

Esto puede apreciarse en el debate de White con Carlo Ginzburg a comienzos de los noventa en Estados Unidos, durante una conferencia sobre el Holocausto. El referente de la microhistoria italiana acusó a White de una inclinación hacia el relativismo⁴⁵. No le convenía, en efecto, observar a la historia como un campo de confrontaciones entre diferentes verdades donde el verificacionismo no tenía ningún sentido (Ginzburg, 2007:pp.5-21). Hubo, en cambio, otros académicos dispuestos a dialogar hondamente pero sin abandonar el presupuesto de inteligibilidad del pasado a través del método heurístico-hermenéutico. Fuera de Estados Unidos, uno de los primeros historiadores en presentar un diagnóstico fue el británico Lawrence Stone. A través de un influyente artículo (Stone, 1979) admitía que la historia poseía una base narrativa inextirpable desde sus orígenes pero que, sin embargo, no iba en detrimento de su racionalidad argumental y solidez empírica. En Francia, el historiador y teórico Roger Chartier fue tajante al afirmar que la historia no puede reducirse a literatura y “no es la restitución del pasado, del acontecimiento en sí, sino tan sólo una de sus representaciones” (Chartier, 1996:p.154). Más en sintonía con el narrativismo, el británico Keit Jenkins en *¿Por qué la historia?* (1999) realizó un balance de los aportes del giro lingüístico y el debate sobre el fin de la historia concediendo a White el mérito de haber descubierto que la lucha de intereses arroja al ser humano a la “promiscuidad” del pasado histórico.

Las razones principales del desencuentro, en parte, se debieron a la combinación de varios elementos desafortunados: la desconfianza hacia la filosofía entre los historiadores, el dominio de referencias teóricas extrañas que conducían a malentendidos y numerosos obstáculos de asimilación⁴⁶. El concepto mismo de *representación* generó interpreta-

45 Un argumento similar había esgrimido en el prefacio de *Il ritorno de Martin Guerre* de Natalie Zemon Davis, señalando la importancia de comprender el contexto mediante un método científico.

46 Los países hispanohablantes recién pudieron conocer en profundidad los principales textos del giro narrativo en la filosofía de la historia a partir de la década del '90, ateniéndose mientras tanto a la hegemonía de la historia social. Las dificultades de asimilación y diálogo inclusive remiten a factores tan numerosos como temores infundados, problemas de traducción, la falta de aceptación de la naturaleza humanista y el característico rechazo de la historia a la filosofía

ciones disímiles como consecuencia de los ordinarios trasplantes idiomáticos. Suele presuponerse a los historiadores como ajenos a las discusiones filosóficas y abocados a sus investigaciones empleando modelos, conceptos y percepciones de disciplinas foráneas. Esta imagen implica desconocer reverberantes debates. Mientras el marxismo se posicionaba en Europa y Latinoamérica, se activaban fogosas confrontaciones en torno a interpretaciones de los escritos de Karl Marx al calor de la Guerra Fría y el límite de su aplicabilidad sobre los fenómenos sociales. Las versiones de marxismo cultural fueron muy críticas de aquellas posturas ortodoxas: los cruces entre Edward Thompson con otros marxistas como Perry Anderson y Louis Althusser, pero también con la feminista Joan Scott, son buenos ejemplos. Por otro lado, en la dividida Alemania el llamado “debate Fisher” y los diversos intentos públicos de negacionismo con respecto al Holocausto instalaron en la agenda intelectual una renovación sobre la conciencia histórica, la memoria, la temporalidad, las nociones de responsabilidad y libre albedrío (Gay, 2020).

La tendencia mundial asociada al “giro memorial” era parte también del conjunto de propuestas eclécticas. Facilitaba herramientas específicas para comprender los diferentes modos en cómo una sociedad se relaciona con el pasado debilitando la dicotomía historia/memoria más no anulándola. Un antecedente meritorio fue *La invención de América* (1958) del historiador mexicano Edmundo O’Gorman. Otra empresa similar ha sido *La invención de la tradición* (1983), de Eric Hobsbawm y Terece Ranger, la cual permitió corroborar la capacidad de la historia social para incursionar en fenómenos nuevos como los usos del pasado. Al mismo tiempo, el politólogo Benedict Anderson publicaba el clásico *Comunidades imaginadas* (1983) en el cual desnudaba los discursos nacionalistas⁴⁷. Un deslizamiento similar, en Alemania, fue impulsado por el historiador Jörn Rüsen proponiendo el estudio de la “cultura histórica”. De la necesidad de interpretar la cultura devenía la “rememoración histórica”, es decir, la capacidad de receptor imágenes del pasado. En este procedimiento existían esferas objetivas y esferas subjetivas vinculadas a la “memoria histórica” de los individuos. Los sujetos los interpretaban y asistían a una experiencia del tiempo. En este sentido, el

(Pihlainen, 2019:p.30)

47 Expresiones sin duda continuadoras de estas empresas fueron *Orientalismo* (1978) de Edward Said y *Provincializar a Europa* (2000) de Dipesh Chakrabarty haciendo hincapié en la relación estrecha entre el imperialismo y las representaciones dentro de la cartografía cultural global.

autor (Rüsen, 1994) la definía a partir de intentar no desligar diferentes dimensiones hasta el momento consideradas separadas:

La ‘cultura histórica’ contempla las diferentes estrategias de la investigación científico-académica, de la creación artística, de la lucha política por el poder, de la educación escolar y extraescolar, del ocio y de otros procedimientos de memoria histórica pública, como concreciones y expresiones de una única potencia mental. De este modo, la ‘cultura histórica’ sintetiza la universidad, el museo, la escuela, la administración, los medios, y otras instituciones culturales como conjunto de lugares de la memoria colectiva, e integra las funciones de la enseñanza, del entretenimiento, de la legitimación, de la crítica, de la distracción, de la ilustración y de otras maneras de memorar, en la unidad global de la memoria histórica (p.64).

Los diferentes genocidios sirvieron de disparadores para fructíferos diálogos entre la filosofía y la historia. La “crisis civilizatoria” expresada por el Holocausto perturbó los esquemas tradicionales para pensar la cultura y el concepto propiamente de lo humano. El empleo de testimonios desde los juicios de Nuremberg con el objetivo de revelar la dimensión de los crímenes de *lessa humanidad*, indudablemente estimularon el auge de la historia oral como esfera científicamente legítima. Por otro lado, en Europa la tradicional historia social fue paulatinamente transformada, en muchas oportunidades, en una “historia cultural” manifiesta en el lenguaje técnico empleado por los historiadores y los nuevos objetos abrazados. De las estructuras y acciones sociales se pasó a privilegiar entonces las conciencias colectivas, las emociones y estructuras de sentimiento, vivencias subjetivas y las memorias. Naturalmente, estos deslizamientos obtuvieron resultados muy diversos. Mientras que en Alemania los partidarios de la historia de lo cotidiano se basaban en la antropología cultural de Geertz, los microhistoriadores italianos jamás renunciaron a un marxismo culturalista no desligado de *Annales* (Iggers, 2012:p.172).

En Estados Unidos, desde su *The degradation of american history* (1997) David Harlan denunciaba la decadencia académica tras el “giro posmoderno” entreviendo enemigos en varias direcciones. Por su parte,

el movimiento de *Annales* también había creado paranoias y cercos sobre todo aquello que pudiera desviar la cientificidad. Esto puede apreciarse en una publicación de relevancia de Jaques Le Goff. En *Pensar la historia* (1977) volvía a los padres fundadores confirmando que la historia y la filosofía de la historia debían marchar por sendas separadas. Años más tarde, François Dosse anunciaba “la historia en migajas” en tanto panorama desalentador y Antoine Prost en *Doce lecciones de historia* (1996) defendía el modelo de verdad por correspondencia pues lo que producía el historiador trataba de un “conocimiento probado” (Prost, 2001: p.285). De todas maneras, no puede negarse la enriquecedora “antropologización” propiciada a partir de la tercera generación: la historia de las mentalidades, las representaciones colectivas e individuales y los usos del pasado conformaron una plataforma interesante de objetos (Barriera, 2013). El giro memorial en Francia no logró desapegarse del todo del dualismo historia/memoria como resabio de la dicotomía hecho/valor. En el clásico texto de Pierre Nora *Los lugares de la memoria* (1979) resultó difícil relajar la tajante distinción entre un saber cuya verdad se erige por encima de los hechos y, por el otro, una serie de vagas impresiones particulares, fluctuantes, cognitivamente sospechosas (Nora, 1984:p.19). Años después, en *La memoria saturada* (2003) la historiadora Régien Robin (Robin, 2012) retomaría el debate poniendo el tensión la diferenciación cabal entre pasado y presente.

Sin embargo, no siempre es viable la distinción entre historia-crítica u objetiva y memoria-subjetiva primando por el contrario contaminaciones. Nuevas coordenadas, tales como los usos del pasado y la nueva historia intelectual, permitieron acercarse a aquello que White, Ankersmit y Veyne, entre otros, ya denunciaban décadas atrás: el acceso al pasado se imparte a través de aspectos éticos-políticos que no van necesariamente en contradicción con el *métier*. Las “políticas de la historia”, impartidas autoritariamente por la retórica nacionalista, debieron revertirse dando lugar a una participación democrática inclusiva de agentes antes invisibilizados. Ciertamente, la dimensión del tiempo formó parte de las principales preocupaciones. El descrédito de las periodizaciones históricas, como la perspectiva unitaria de la temporalidad, condujeron inevitablemente a cuestionar la pretensión universal de los constructos didácticos tradicionales dando pie a cierto relativismo (Safrański, 2017:pp.155-117). Un aporte fundamental lo constituye el clásico *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias de tiempo* (2003) de François Hartog. Cuestionando la asimilación del tiempo a

una mera categoría instrumental, propuso el concepto de “régimen de historicidad” como herramienta eficaz para atravesar la “crisis del tiempo” actual dominada por el presentismo. Más recientemente Berber Bevernage (Bevernage, 2008) ha criticado la concepción irreversible del tiempo histórico acercándose a la concepción de “presencia” defendida por Runia donde fenómenos como el trauma no sepultan el pasado.

Ciertos escenarios resultaron cómplices de saludables innovaciones. El surgimiento de “neohistoricismos”, entre las décadas de 1970 y 1980, fue un síntoma claro de la madurez de las tradiciones hermenéuticas europeas principales, a saber, la Escuela de Cambridge en torno a John Pocock y Quentin Skinner en el Reino Unido, fieles al pragmatismo de Austin y Saerle emulando de esta suerte una “historia político-intelectual”, la *Begriffsgeschichte* o “historia de los conceptos”, secundada por Reinhart Koselleck en Alemania, continuando la tradición hermenéutica alemana y la “historia conceptual de lo político” propiciada por Pierre Rosanvallon en Francia. Pese a las particularidades, tenían en común la inclinación por el contextualismo y la crítica a la vieja historia de las ideas. No eran meras consecuencias del giro lingüístico, sino más bien tendencias eclécticas. Mientras la Escuela de Cambridge se anclaba en los “actos de habla” (*speechacts*), destacando el sentido pragmático de los textos, la *Begriffsgeschichte* se enfocaba en la “semántica histórica” y Rosanvallon privilegiaba examinar ciertos conceptos específicos como *democracia, igualdad y justicia*. En Francia, la corriente local dio muestras de solvencia al proponer historizar las interacciones sociales y las representaciones conflictivas, reconociendo las aporías e indeterminaciones conceptuales de la modernidad. Como pocas corrientes historiográficas, la “nueva historia intelectual” ha logrado expandirse y dar frutos más allá de la historiografía como es el caso de las ciencias políticas (Palti, 2009:pp.9-20).

No puede desatenderse otro movimiento internacional fecundo: la microhistoria. Aunque muchas veces confundido con expresiones del posmodernismo, en realidad esta manifestación historiográfica jamás se desembarazó de la historia social (Iggers, 2012:p.168). Más bien asumió el rol de explorar o visibilizar mediante pequeñas escalas sujetos y escenarios subalternos. Asociadas vulgarmente con la misma se encuentran, a su vez, la historia local y regional. Surgieron como respuesta a las invisibilizaciones provistas por las perspectivas que privilegiaban marcos estatales o estructuras. Sin embargo, estas aproximaciones adolecían

de idénticos problemas que las tradicionales historias estructuralistas: es tan cuestionable la pretensión de síntesis o verdad emitida a partir de cualquier parcialidad, puesto que todas sin falta se fundan en evidencia finita. La “historia total”, la microhistoria e historias locales, manifestaron dificultades para estabilizarse rivalizando entre sí las unidades de sentido. Los aportes obtenidos desde distintas escalas a menudo se contradecían desnudando los límites de las ansiedades científicas tendientes a medir, objetivar y conceptualizar bajo el principio de verdad por validación. Por si fuera poco, el auge reciente de la “historia global” ha vuelto a poner en relieve las tensiones mencionadas (Acha, 2014).

Otro problema de gran revuelo remite a la extensión transhistórica de los conceptos históricos. *Feudalismo, modernidad, Occidente, Oriente, capitalismo, periferia*, etc. durante mucho tiempo habían permitido la inteligibilidad narrativa. Pero a medida que la exhaustividad de cada investigación avanzaba en minuciosidad, los matices exhibidos en el análisis empírico invalidaban aspectos del esquema general propuesto. El concepto feudalismo sufrió un duro revés al observarse como una ilusión vacía fuera del corazón del continente europeo y mucho más opinable su traslado a otras realidades como el Japón del siglo XIII. De idéntica manera, la dupla Occidente/Oriente comenzó a sospecharse en cuanto a su aparente homogeneidad. A menudo los conceptos se antropologizaban y tropololoizaban en el uso diario (“el capitalismo nace en el siglo XV” o “el capitalismo explota a los trabajadores”). También se reclamaba una referencia a la fidelidad de las realidades semánticas observadas incrementando, como consecuencia, la relativización de cada entramado semántico tensionados entre las demandas de uso instrumental (universalismo) y la verosimilitud de su aplicación (particularismo). Como sostiene Paul Roth, la “redescripción” historiográfica es inevitable en tanto las diferentes comunidades debaten la propiedad o abuso de las nominaciones (Roth, 2020:p.32). En suma, la experiencia lingüística que implicaba la labor historiográfica aún está llena de lagunas y desaffos.

Además de la fragmentación experimentada por las tendencias historiográficas internacionales, prevalece otro fenómeno peculiar: la hibridación resultante de la “transdisciplinariedad”. Las fronteras disciplinares claramente han estado desdibujándose en las últimas décadas como si las arquitecturas curriculares decimonónicas fueran nada menos que resabios de arcaísmo. Esto, por supuesto, dificulta la ontologización de

los saberes, sus vecindades y prescripciones, permaneciendo la historia en un estado de indeterminación constante donde la historicidad ya no es de su exclusividad. Las nuevas inclinaciones académicas dan cuenta de este perfil difuso. El actual “giro ontológico” que revisita tanto la concepción temporal como espacial, la historia de los objetos, la historia global, las renovadas perspectivas fenomenológicas, los estudios de género, exhiben interacciones entre saberes y sinergias las cuales sugieren querer prescindir de los celadores de Clío. ¿Podrá continuar llamándose historia a tales prácticas? La disciplina en cuestión deberá enfrentar maduramente este desafío en caso de pretender evitar una posible fosilización.

Parte II

**El “Pasado Práctico” en el mundo
postsecular**

La Paradoja de Jean Améry. ¿Sirven la historia y las Ciencias Humanas para la vida?

*¿Dónde ha quedado toda esa claridad, toda la naturalidad
y pureza de esa relación entre la vida y la historia?
Friedrich Nietzsche*

El siguiente capítulo tiene por objeto interrogar el reciente debilitamiento de las Ciencias Humanas y, de modo particular, la crisis de la historia como pedagogía secular⁴⁸. Con la expresión Paradoja de Jean Améry, se alude a la corriente acusación que recae sobre las Humanidades y Ciencias Sociales acerca de que no son lo suficientemente prácticas en relación a los asuntos que competen a la vida humana. Sin embargo, resulta imposible dejar de acudir a las mismas ya sea para alimentar la praxis o, incluso, justificar su sinsentido.

48 Por Ciencias Humanas, se entiende un campo genérico que abarca, sin criterios prolijos y conformidad plena de sus integrantes, a la Sociología, la Geografía, la Historia, la Antropología, la Educación, el Derecho, la Estética, la Psicología, la Lingüística, la Semiótica, Economía y las Ciencias Políticas, entre las principales.

El intelectual austríaco Jean Améry (1913-1978) –nacido en Viena como Hans Mayer, pero adoptado aquel otro apellido tras su liberación como prisionero del campo de Auschwitz por parte de las tropas aliadas– admitió el “fracaso” de su aprendizaje humanista para la vida. A saber, las experiencias traumáticas ocurridas durante la Segunda Guerra Mundial, en particular el Holocausto, excedieron su capacidad de razonamiento y autoconservación: debido a su origen judío Améry fue deportado y, tras ser liberado, debió lidiar con las secuelas del trauma. Luego de rehabilitarse, gracias a su papel como denunciador de los crímenes propagados por el nacionalsocialismo y sus aliados, finalmente Améry optó por quitarse la vida en 1978. Su tragedia, anticipada a lo largo de sus diferentes obras, traduce la desesperación de un genuino humanista. Antes que un agente transformador, llegó a definir al académico como “nada más que *homines ludentes*”, es decir, alguien que juega con palabras. Experimentó trágicamente su vulnerabilidad y, a diferencia de otros prisioneros, percibió que sus herramientas intelectuales de las que tanto se enorgullecía eran, a simple vista, insuficientes para dotar de sentido a su existencia⁴⁹.

Una comprensión abarcadora sobre el ser humano puede incluso desvanecer el optimismo confiado en sus credenciales transformadoras. Felizmente, el acercamiento hacia la experiencia estética habilita cierto horizonte liberador y sanador de los traumas, además de sanear las insatisfacciones y sinsentidos que acechan con frecuencia. En palabras de Hans-Georg Gadamer (1999): “En la vivencia del arte se actualiza una plenitud de significado que no tiene que ver tan sólo con este o aquel contenido u objeto particular, sino que más bien representa el conjunto del sentido de la vida” (p.107). Tomando como punto de partida esta paradoja fértil, se explorará aquí la tensión entre las dimensiones cognitiva y sensitiva dentro de la historia. En efecto, se la problematizará a partir de los aportes realizados al respecto por Hans-Georg Gadamer,

49 En relatos memoriales como *Más allá de la culpa y la expiación* (1966), Jean Améry comentaba cómo, en Auschwitz, los prisioneros que practicaban una religión poseían más fortalezas que los escépticos y ateos como él (Améry, 2001:p.164). Admitía un resentimiento y carencias emocionales que se exteriorizaban en depresiones producto de su descreimiento del mundo. Posteriormente, en *Revolta y Resignación. Acerca de envejecer* (1974) dejó atrás el deseo de contar lo vivido renunciando a la promesa humanista del perdón y la empatía, resignándose a convivir con el *homo destructor*. La vida para él era un absurdo y degradación constante. De todos modos, curiosamente, su “despojo mortal” servía para enunciar su voz encendida desnudando las calamidades que anidan en la humanidad. Su enfático rechazo al ser humano era, en realidad, el dolor emitido por alguien que creyó profundamente en él y quizás aún le reservaba algunas virtudes.

Hayden White e Ivan Jablonka, acercándolos a los principales debates en torno a los *Holocaust Studies*.

En el caso concreto de la operación historiográfica, es imposible ocultar problemas para abordar multiplicidad de temporalidades, vacíos empíricos, experiencias azarosas de conceptualizar y generar efectos de verdad. Antes que imponer otra ortodoxia constrictora y homogeneizante, su rendimiento estético-cognitivo dependerá de una pluralidad de poéticas que conserven al menos algunas reciprocidades en cuanto a sus pactos con el lector y constructos didácticos. ¿Cuáles son los límites de los enfoques analíticos para representar la vida? ¿Qué potencialidades posee la historia en conexión con la experiencia estética? Es posible afirmar que la crisis de las Ciencias Humanas siempre ha estado asociada con su promesa de cientificidad. De modo que su reconexión con sus primitivas raíces poéticas y retóricas, constituye un saludable ejercicio capaz de vigorizar su ganancia cognoscitiva. Si los saberes no se encaminan al servicio de la vida difícilmente puedan resistir el paso del tiempo.

La Paradoja de Jean Améry no tiene porqué resolverse. Mucho menos observarse como un obstáculo. El propósito de esta reflexión es, simplemente, advertir las caducidades manifiestas dentro de las Ciencias Humanas y posibles soluciones a los dilemas que la corroen. Es preciso replantear los contornos indeterminados de este campo e interrogarse acerca de su futuro. Más que justificar su clausura, o reemplazar demagógicamente la racionalidad por la estética proporcionando una *ars historica* (lo cual implicaría continuar con la dicotomía hecho/valor por otros medios), se persigue aquí comenzar a trazar un espacio acorde a los nuevos tiempos.

Debilitamiento de las Ciencias Humanas como proyecto epistemológico y político

El amplio campo de saberes asociado a las Ciencias Humanas, ha transitado por etapas tan diferentes que no siempre resulta sencillo determinar cierta persecución clara en cuanto a su entramado teórico y función pública. A partir de su conformación epistemológica, bajo el rico suelo de positividad del siglo XIX, las disciplinas que finalmente se incluyeron dentro de este espacio exhibieron rumbos diferentes, ambivalencias y ficciones internas. Si bien actualmente no son infrecuentes las

declaraciones acerca de una “crisis” y “declive”, un examen minucioso sobre el conjunto de estos saberes advierte que prácticamente desde sus primeras demarcaciones institucionales no dejaron de manifestar una precariedad constitutiva. Esta indócil marca de nacimiento, o “pecado original”, las perseguiría hasta su debilitamiento en la segunda mitad del siglo XX (Ulrich Gumbrecht, 2005, Donoghue, 2008 y Mazzucchelli, 2013).

A continuación, se sistematizarán tres puntos críticos advertidos:

A. Estado de ambivalencia de algunas disciplinas respecto a la ciencia

Considerando las primeras configuraciones disciplinarias entre los siglos XVII y XIX, los segmentos letrados europeos comenzaron a esbozar preocupaciones en torno al “género humano” entendido como especificidad material y espiritual diferenciada de lo animal y creado a semejanza de lo divino (Valdés, 2018:p.21). Por un lado, las Ciencias Morales se nutrían de las reflexiones impartidas por políglotas de la Ilustración reflexionando sobre la legitimidad de los contratos sociales. Otra demarcación contigua, las Humanidades, condensaría la antigua tradición de los *studia humanitatis* revitalizando la vocación por la “cultura universal”. El estudio integral de la humanidad, sus creencias y acciones, posibilitaría potenciar su libertad mediante el dominio de cierta “autoconciencia”.

Los estados occidentales impulsaron desde muy temprano la institucionalización de las Ciencias Humanas. La historia, en particular, se destacaba por ser uno de los “contratos de la modernidad” más emblemáticos (Mazzucchelli, 2013:p.48). Conocer el pasado moldeaba las ciudadanías y vigorizaba las comunidades imaginadas. Durante la posterior conversión cientificista en el siglo XX, casi todas las tentativas que prometían conocimientos rigurosos sobre lo humano se han caracterizado por rendir cuentas acerca de su presunta solvencia operando mediante semejanzas y analogías con su “hermana mayor”. Sin embargo, las Ciencias Humanas debieron resignar sus ansias de reconocimiento por parte de las Ciencias de la Naturaleza. Pese a intentar refinar sus metodologías aspirando a medir y ofrecer síntesis explicativas sobre microcosmos o macrocosmos sociales, a menudo se las ha acusado de

cultivar un estilo grandilocuente pero carente de teorías sólidas (Popper, 1995).

En sintonía con estas críticas, Mario Bunge (2015) calificó de la siguiente manera a un segmento relevante del campo: “El posmodernismo, en particular, la fenomenología, el existencialismo y el pensamiento débil, son contrarios al progreso de las ciencias porque simulan pensar y logran que los estudiantes se limiten a memorizar fórmulas que toman por profundas porque no las entienden” (p.16). Claro que este autor reconoce los esfuerzos de la sociología y la economía para establecer descripciones de enunciados rigurosos confiando en algunos instrumentos de análisis provistos por las Ciencias Exactas. Aún así, destaca sus torpezas y la oscilación entre metodologías “duras” y “blandas”. Cabe aclarar que, en los estudios sociales, las estadísticas vieron comprometidas su credibilidad⁵⁰.

La historia se cansó de ser acusada de irradiar una débil o esquivada objetividad, tanto por sectores externos como por parte de los propios cultivadores de la disciplina (Noiriel, 1997). El sistema académico de este campo sufrió un duro desprestigio en 1996 una vez que el físico Alan Sokal enviara intencionalmente un fraudulento artículo a la revista estadounidense *Social Text*. Quedaron así expuestas la fragilidad de los controles académicos de las Ciencias Humanas y la facilidad para burlarlos⁵¹. Además de la llamada “crisis de replicación”, que afectó fundamentalmente a la Psicología Social, grandes empresas ético-políticas enmascaradas de fría cientificidad dejaron un halo de desconcierto, no en cuanto a los móviles que las impulsaban, sino en relación a los instrumentos analíticos que presentaban como concluyentes.

Quizá el mejor ejemplo lo representan dos ambiciosos proyectos recientes por parte de la economía sobre las consecuencias de la acumulación capitalista. Ambos han sido sintetizados en *El capital en el siglo*

50 La mejor crítica a las limitaciones para medir las conductas y creencias humanas provino precisamente de un científico social: el economista vienés Friedrich Hayek cuestionó severamente la capacidad del conocimiento social para montar estadísticas confiables y modelos que no prejuzguen: “(...) la estadística esencialmente maneja el problema de los grandes números mediante el expediente de eliminar la complejidad y tratando deliberadamente a los elementos individuales como si no estuvieran sistemáticamente conectados” (Hayek, 1981:p.110). Como ocurre con los mercados, los comportamientos humanos no son predecibles.

51 A.Sokal recibió una intrépida contracrítica por parte del filósofo de la ciencia Baudouin Jurdant en *Imposturas científicas* (2003), argumentando el desconocimiento de las Ciencias Exactas sobre el posestructuralismo y poniendo en relieve que escándalos del mismo tenor ocurrían en el seno de estas.

XXI (2013) de Thomas Piketty y *Porqué fracasan los países: los orígenes del poder, la prosperidad y la pobreza* (2012) de Daron Acemoglu y James Robinson. Mientras que el primero concluye que el capitalismo agudizó las desigualdades, los segundos sostienen todo lo contrario, a saber, que la creación de riqueza y su “efecto derrame” nunca fue mejor que en los últimos siglos. Termina siendo ciertamente irónico una vez que se advierte el velo socialista (Piketty) y liberal neoinstitucionalista (Acemoglu y Robinson) reverberando en el revés de aquellos arsenales de datos, estadísticas y modelos teóricos, aplicados con tanta vehemencia.

Precisamente, cuando Hayden White había publicado *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX* (1973), no hizo más que insistir en esta “verdad incómoda” y muy cara a la ciencia histórica: cada proyecto historiográfico posee una estrecha conexión con sus compromisos ideológicos. Esto implica que la evidencia empírica no necesariamente conforma una demostración de neutralidad y universalidad. La misma resulta con frecuencia estructurada mediante creencias, prejuicios e intuiciones prefijados de antemano.

B. Envejecimiento precoz tras los nuevos saberes del siglo XXI

A partir del siglo XIX se erigió una muralla entre las Ciencias Humanas, fundadas en el ideal metodológico de la “comprensión” acerca de lo singular, y las Ciencias Naturales guiadas por la “explicación” de las regularidades del mundo físico. Aquella distinción padecía cierta ambigüedad extenuante al negarse a renunciar a algunas promesas de universalidad y objetividad⁵². Si bien en las últimas décadas este radical esquema en parte fue desdibujado, cediendo a la transdisciplinariedad entre los saberes, se continuó arrastrando diseños curriculares universitarios poco acordes a la “complejidad” (Morin, 1984). Evidentemente, la opción de las Ciencias Humanas por cultivar un conocimiento científico sobre lo social, atendiendo a las creencias y comportamientos, no puede aspirar a dar la última palabra luego de la irrupción de innovadores campos como las neurociencias y los avances genéticos los cuales han ampliado el conocimiento sobre la conducta humana. Hoy se presume como

52 Foucault llamaba “círculo antropológico” a las tendencias que sufriría el saber moderno anclado sobre los polos de la subjetividad-objetividad. Encontraría una ambivalencia en las Ciencias Humanas las cuales abrazaban el suelo de positividad a la vez que persistían en la representación (Foucault, 2014:p.361).

arcaico que un individuo actúe sólo conforme a creencias, intereses y valores.

En la psicología, la psiquiatría y el derecho pueden observarse con claridad estos desplazamientos. Los avances en las neurociencias y estudios genéticos obligaron a replantear nociones clásicas de la Ilustración como la voluntad, la libertad y la responsabilidad. El concepto de “práctica”, como lúcida adquisición de las Ciencias Humanas tendiente a sintetizar creencias y conductas, presenta hoy límites concretos. El fenómeno de la sexualidad, por ejemplo, campea dentro de estos estudios como parte de las construcciones sociales y subjetividades imperantes en contextos culturales concretos. Sin embargo, recientes estudios genéticos demostraron que a partir de la gestación del feto se definen ciertas propensiones que impactan en la orientación sexual cuestionándose así, pues, que esta sea una mera elección. A lo sumo, es una elección que el individuo ejerza o no dicha inclinación (Votinov, Goerlich, Puiu, Smith, Jockschat, Derntl y Habel, 2021).

Las organizaciones socioambientales han puesto al desnudo el absurdo dualismo Naturaleza/Sociedad impulsando así las “biohumanidades”. En este sentido, el campo de la Ecología Política ha cobrado un gran impulso bajo la consigna del “buen vivir”, logrando lúcidas intersecciones entre el feminismo, la participación extrapartidaria y las ciencias de la vida. Su compromiso político y científico, su despliegue público, visibilizan una armonía de intereses envidiable. A los desafíos sensibles de redefinir “lo humano”, más los desencantamientos admitidos entre los mismos académicos, se le sumaron también críticas por parte de intelectuales del Sur global intentando contrarrestar el conocimiento científico mediante la legitimación de saberes plurales evitando su jerarquización por parte de las epistemes hegemónicas⁵³.

53 La llamada “filosofía latinoamericanista”, con exponentes notables como Rodolfo Kusch y Enrique Dussel, expusieron enfoques muy innovadores sobre sus realidades sin desligarse de la fenomenología como sustrato filosófico. Otras corrientes comprometidas con la “descolonización epistemológica”, fueron impulsadas por Boaventura de Sousa Santos y Dipankar Sinha inspirándose, claramente, en Jacques Derrida y las reflexiones heideggerianas llevadas a cabo contra la metafísica occidental. En suma, tales “otras epistemologías” no dejan de exudar debilidades evidentes, a saber, un pensamiento que se enarbola como distintivo de la periferia pero que (1) depende su potencialidad ontológica de aquello negado o criticado –la racionalidad occidental–, (2) rozan en muchas ocasiones el esencialismo además de partir de sospechosos dualismos, y (3) si bien ponen en tensión las epistemes occidentales, terminan nutriéndose de las mismas con más intensidad de las que en realidad admiten rindiéndole una inconfesada admiración.

Es necesario advertir que el ocaso de la era Gutenberg parece ser un fenómeno poco atendido por buena parte de los “cientistas sociales”. Pese al avance internacional de las “Humanidades digitales”⁵⁴, el deseo de sintetizar magistralmente su saber bajo el formato del texto explicativo continúa movilizandando los principales intereses. Pocas reflexiones se detienen en examinar cómo la revolución cognitiva del siglo XX produjo cambios vinculados a la emergencia de nuevas subjetividades (Valdés, 2018:p.68). No se trata de meros cambios de soportes –del papel a lo virtual– o de énfasis –de la escritura a la imagen–, sino de innovadoras formas de apropiarse de los saberes en los cuales el Internet colaboró en democratizar. Esto no generó únicamente un quiebre en los monopolios que giran en torno a los “expertos” propiciando que el amateur intervenga sin miedo a su falta de credenciales. También ha estimulado circuitos muy dinámicos por fuera de los espacios culturalmente autorizados.

C. Descreimiento respecto a la relevancia del conocimiento social

Si bien no podían campear como reinas del conocimiento objetivo y universal, una parte de las Ciencias Humanas aspiraba en cambio a la *phronesis* (“sabiduría práctica”) en sentido aristotélico. Es decir, una “virtud moral” surgida de la “vida plena”. De todos modos, este ideal no pasó de ser una aspiración: no son escasos los ejemplos de notables humanistas que apoyaron a sistemas con rasgos autoritarios: Martin Heidegger durante el Tercer Reich, Michel Foucault en cuanto a su defensa sobre el régimen de Ruhollah Musavi Jomeiní y muchos otros intelectuales latinoamericanos los cuales avalaron a Nicolás Maduro o Daniel Ortega. Las desmesuras llamaron a su incómodo silencio.

Los cultores de las Ciencias Humanas suelen responder que sus saberes son ciertamente molestos, incisivos, críticos de los valores del establishment. Sin embargo, organizaciones disgustadas con los valores hegemónicos ya no acuden a éstas con el mismo ímpetu. Las expectativas transformadoras y optimismos que colmaban los claustros distan del grueso de los elencos académicos actuales subsumidos a trayectorias individualistas (Donoghue, 2008 y Jay, 2014). Los desmoronamientos tanto del Estado de Bienestar como de la utopía socialista obtuvieron

⁵⁴ Las llamadas Humanidades Digitales conforman un movimiento internacional, pionero en los países anglosajones, orientado a incentivar la mejor apropiación por parte de las Ciencias Humanas de los nuevos dispositivos tecnológicos.

efectos traumáticos. Asimismo, el énfasis en lo “práctico-inmediato” devaluó a las profesiones cargadas de gran espesura teórica. Un último síntoma contundente es el progresivo retiro de asignaturas humanistas dentro del currículum escolar. Su insostenible neutralidad las desalojó de los saberes prioritarios.

Otros rasgos de esta crisis, sin duda, se vinculan a la estigmatización de las unidades académicas de este campo acusadas de ser ineficientes puesto que consumen más recursos de lo que producen, ofrecen servicios alejados de los estándares científicos hegemónicos y resulta incierto medir su impacto en la sociedad. Tras la crisis de los modelos estructurales y el desencantamiento político, en la década de 1980, Ian Taylor (1987) ya había esbozado con lucidez muchas de las intuiciones que hoy discurren como si fueran novedades: la insatisfacción acerca del perfil academicista del “cientista social” y la pérdida de fundamento de estas disciplinas que dejaron de ser transformadoras y degradadas a un fin en sí mismas. Posteriormente, en un blog del *New York Times*, Stanley Fish (2008) arrojaría una perspectiva desoladora al respecto:

¿Ennoblecen las humanidades? Y en realidad, ¿es asunto de las humanidades, o de cualquier otra área de estudio académico, salvarnos? La respuesta en ambos casos, creo, es no. (...) Si fuera cierto, las personas más generosas, pacientes, de buen corazón y honestas del mundo serían los miembros de los departamentos de literatura y filosofía, que pasan cada hora de vigilia con grandes libros y grandes pensamientos y, como alguien que ha estado allí (durante 45 años), puedo decirte que no es así. Los profesores y estudiantes de literatura y filosofía no aprenden a ser buenos y sabios; aprenden a analizar los efectos literarios y a distinguir entre diferentes explicaciones de los fundamentos del conocimiento.

Concretamente, en lo que respecta a la crisis de la historia, Elías Palti (Palti, 2008) es contundente al asegurar que la misma responde a la desorientación de este saber dentro de la “era postsecular”. La creencia de que, a partir de la deconstrucción de los grandes mitos seculares, devendría mayor lucidez y libertad ha debido matizarse. Tras la desarticulación de las grandes ficciones orientadoras devino otro desencantamiento del mundo incluso más sombrío: “La pregunta ahora

respecto de la misión de la escritura histórica es de si la misma, más que desnudar las ilusiones del sentido, no debería servir para crear sentidos de comunidad, es decir, construir mitos de identidad, en un momento en que, sin embargo, se sabe ya que son tales y que, por lo tanto, no podemos creer en ellos” (p.40).

White propuso el bello neologismo “historiosofía” como la sabiduría que deviene del vínculo vital con la historia. Por atractivo que parezca, el virtuosismo de la *phronesis* no deja de ser un ideal elitista cercano al aura del “aristócrata del espíritu” (Bernstein, 2019:p.252). No existe algo así como una suerte de “sensibilidad historiográfica” singular y sobre todo difícil de hallar en otros campos. El desafío principal de la historia es comenzar a avizorar que su supervivencia depende de su capacidad para transitar a través de nuevas fronteras que desdibujarán su propia entidad disciplinar.

Si estas disciplinas ya no contribuyen a la vida como lo hacían décadas atrás, ¿cuál sería su función en el siglo XXI? La dicotomía ciencia/vida carece de verosimilitud cuando es expuesta sin los matices necesarios. Tal vez Friedrich Nietzsche se equivocaba al jugar retóricamente con aquella contraposición. Pero acertaba en lo relativo a criticar la vulgarización del conocimiento racional cada vez que implanta artificialmente un orden categorial. Para iluminar este problema, en adelante, se reflexionará sobre los desafíos de la representación histórica y el Holocausto en tanto fenómeno que ha puesto en aprietos a las Ciencias Humanas ofreciendo algunas pautas para enfrentar su crisis.

El Holocausto y sus aristas inconceptualizables

Como se ha dicho al comienzo, Jean Améry denunció el supuesto fracaso de las Humanidades para la vida una vez que fuera reducido a límites deshonorosos, desilusionándose no sólo respecto de la humanidad sino del mundo. Aún así, se sirvió de aquel trauma para denunciar las injusticias rompiendo con el silencio y debiendo justificar lo injustificable⁵⁵.

55 Lo delicado es que ser sobreviviente equivalía también a ser sospechoso: al ser reclutados como *kapo* o *sonderkommando*, muchos prisioneros de los campos habían colaborado en tareas relacionadas directa o indirectamente con la aniquilación. Cuando las primeras indagaciones relevantes comenzaron a circular a partir de la década de 1950, generaron cierta polémica al exponer a algunas víctimas en conductas que gran parte de la opinión pública desconocía. La amplia difusión de las imágenes fomentaba un “esteticismo del horror” percibido a modo de ofensa por parte de sobrevivientes y familiares.

De manera similar a otros sobrevivientes como Primo Levi, sus textos exteriorizan experiencias que son inasibles al lenguaje. El Holocausto no sólo alcanzó a significarse como paradigma del “trauma universal”, sino que derivó en abundantes reflexiones acerca de los “límites de la representación”⁵⁶. El impacto cada vez más omnipresente de la industria cinematográfica, los procesos de musealización, los avances historiográficos y los intentos de universalizar las memorias de ciertos colectivos de víctimas a fin de convertirlos en una “herida de toda la humanidad”, confirieron al Holocausto un sólido lugar institucional.

Tras la Segunda Guerra Mundial, la diferenciación tajante entre *historia* y *memoria* comenzó a resquebrajarse. Los juicios sobre los responsables de delitos de *lessa humanidad* revalorizaron el testimonio. La noción común de “irrepresentabilidad” del Holocausto intenta afirmar que este adolece, en cierto sentido, de una “orfandad empírica” para su tratamiento científico (Eagleston, 2008). De acuerdo a Saul Friedlander (2007): “Lo que hace de la solución final un suceso límite es el hecho de ser la forma más radical de genocidio que encontramos en la historia: el intento voluntario, sistemático, industrialmente organizado y ampliamente exitoso de exterminar por completo a un grupo humano en el marco de la sociedad occidental del siglo XX” (p.23). Dominick LaCapra (2009:pp.115-118), en un sentido similar, sostiene que las preguntas ¿qué ocurrió? y ¿por qué? poseen límites inexorables. Cualquier intento de neutralidad y distanciamiento se inhibe frente al tenebrismo. Suelen sugerirse “errores fácticos” al pretender de la historia oral lo que los historiadores tradicionales exigían de las fuentes diplomáticas⁵⁷.

Tampoco puede acreditarse su cese total. Según Eelco Runia (2006: pp.305-306), los traumas hacen que el pasado continúe como parte de una “memoria involuntaria”. Existe una dificultad para circunscribirlo temporal y espacialmente dadas las resonancias globales de la Solución Final y el derrotero de los actores cómplices durante la posguerra. Para la historiografía el problema más visible consiste en crear secuencias

56 Por *representación*, no se entiende aquí imitar ni mucho menos reemplazar algo “real” por una entidad “ideal”, sino *presentar* un fenómeno dado a la experiencia humana. Debido a las recepciones idiomáticas, *representación* y *presentación* circularon por diferentes comunidades de intérpretes coincidiendo, en ciertos casos, en su intención no naturalista.

57 Causó verdadera extrañeza cuando la descripción de la cámara de gas del campo de Treblinka no coincidía con lo narrado por uno de los Sonderkommando entrevistados por Claude Lanzmann y Primo Levi había deslizado errores fácticos en relación a personajes que conoció en Auschwitz.

estables que representen las “causas” referidas al antisemitismo en la cultura cristiana y respeten las discontinuidades. No son pocos los historiadores que se retrotrajeron a la Antigüedad Tardía con el objetivo de explicar un suceso que ocurriría dos milenios después (Kershaw, 2004; Bowring 2004 y Crowe 2008). La crisis del liberalismo, la Segunda Guerra Mundial, sumado al liderazgo mesiánico de Adolf Hitler, no logran ofrecer completamente los móviles a partir de los cuales el Estado alemán activó sin vuelta atrás uno de los mayores genocidios. De modo que el discurso realista es proclive a caer en razones insuficientes. Wulf Kansteiner (2016) sostiene al respecto que este “(...) impide la autorreflexividad ética porque no puede capturar y transmitir complejidades empíricas y morales” (p.234).

Al asentar de forma pionera un estudio riguroso sobre el Holocausto, el historiador Raul Hilberg accedió de manera muy temprana a los archivos del Tercer Reich incautados por el ejército estadounidense. En el momento de evocar los métodos de exterminio, optó por la célebre metáfora “maquinaria de destrucción nazi”. De modo similar, en la introducción a su clásico *El Tercer Reich y los judíos* (2007), Friedlander anticipaba un “mundo grotesco” y una “normalidad espeluznante”, a veces entendida como un “guión demoníaco”. La “teoría de la inconceptualidad” de Hans Blumenberg (1995) puede llegar a ofrecer en este sentido al menos una orientación. Las metáforas y alegorías son capaces de hacer legibles regiones del lenguaje insoportables para los conceptos debido a sus “carencias lógicas” e indeterminación. Resulta pertinente su reflexión acerca de las “metáforas explosivas” relacionadas con “lo inefable” como el caso del Holocausto. Rastreando la teología negativa cristiana para evocar a Dios sin referirlo directamente admitiendo, así, la incapacidad de acceder a su plenitud, el filósofo afirmaba: “No está descriptivamente en discusión la existencia de correlatos de una declarada ausencia de lenguaje sino la del esfuerzo, que forma parte de la historia de nuestra conciencia, de representar con el lenguaje la propia inefabilidad” (p.106).

Los argumentos acerca de que el Holocausto es intraducible y que su desmesura ha vuelto sospechoso cualquier lenguaje que no sea el de las víctimas, conviven paradójicamente con una vastísima circulación de producciones contribuyendo a su discusión⁵⁸. Historiadores actuales es-

58 Desde luego, el judaísmo influía al respecto convirtiendo en un tabú su ficcionalización. De este modo, puede entenderse mejor la sensible recepción de las resonantes producciones filmicas *Noche y Niebla* (1955), *Kápo* (1959), *Holocausto* (1978), *La lista de Schindler* (1993) y

pecializados en este campo, como Richard Evans y Timothy Snyder, se han distanciado de los clásicos tabúes acercándose incluso a perspectivas causales. En comparación con otros genocidios, como los ocurridos en América y África, no cabe duda de que el Holocausto concentra un interés privilegiado. Curiosamente, varios colectivos e individuos absorbidos por esta “industria de la muerte”, durante mucho tiempo no gozaron de igual visibilidad. Según el cineasta francés Claude Lanzmann, la imagen acerca de sujetos ausentes no puede ser objeto de banalizaciones y conforma una “obscenidad” su exhibición⁵⁹. Vale la pena también recordar la polémica ocurrida en Francia entre Lanzmann y el filósofo e historiador del arte Georges Didi-Huberman, quien transgredió este tabú visualizando el Holocausto.

Sumándose Hayden White a este debate, contra el dogmatismo de Lanzmann concluyó que existen diferentes representaciones éticamente responsables destacando, como ejemplo, la historieta *Mouse* (White, 2007:p.74). En una controversia con George Iggers (White, 2000), cuestionó que la historiografía fuera capaz de sostener una verdad por correspondencia. Señalaba que la inteligibilidad de los elementos referidos depende inevitablemente de enunciados lingüísticos: “Hay muy buenas razones por las que la historia nunca se ha convertido en una ciencia -sin perder su identidad como historia-. Es porque las figuras y los giros discursivos (tropos), más ficcionales que conceptuales, son necesarios para la constitución de la historia en objetos de interés como posibles sujetos de una representación específicamente historiológica” (p.392). Con sutileza, pero sin abandonar la senda políticamente correcta, White admitió: “No hemos podido sobre la base de ninguna consideración estrictamente factual si el Holocausto fue o no un nuevo evento, un nuevo tipo de evento, o simplemente un viejo tipo de evento con un rostro diferente” (White, 2018:p.70). Es plausible preguntarse si otros eventos, como la Conquista de América o la repartición de África entre las potencias imperialistas, exudan “singularidades” similares.

La vida es bella (1997).

59 Contra la banalización iconográfica y estetizante, Claude Lanzmann estrenó el largometraje *Shoah* (1985). Mediante entrevistas a diferentes protagonistas, presentaba una “verdad parlante” vivencial. En esta ambiciosa producción filmada durante diez años, evitó las imágenes de los campos de concentración y se enfocó en víctimas, victimarios, expertos y testigos cuidando de exponer sus verdades “sin ornamentos”. Posteriormente, cuestionó severamente al cineasta Steven Spielberg cuando representó a prisioneros de un campo desnudos, lo cual no impediría que la crítica occidental calificara a *La lista de Schindler* como “el mejor drama histórico sobre el Holocausto”.

Más que “irrepresentable”, el Holocausto requiere acercamientos no convencionales. Al cuestionar cómo la historia bajo la égida de la ciencia había reprimido su naturaleza lúdica-narrativa y práctico-moral, a partir de la década del 2000 White retomaría la diferenciación de Michael Oakeshott entre “pasado histórico” y “pasado práctico”. El sentido “práctico” posee una evidente reminiscencia kantiana: “Aquí, el término “práctico” debe ser entendido en el sentido de Kant, como producto de la excepcional consciencia humana acerca de la *necesidad* de hacer algo. Invocamos el pasado práctico de la memoria, de los sueños, de la fantasía, de la experiencia y de la imaginación” (White, 2018:p.39). A este respecto, Paul Hermann (2011) intenta defender su distinción argumentando que debe ser interpretada como una crítica a la inhibición del cientificismo a ofrecer una “orientación moral”. White (2012) encontraba en la “literatura testimonial” de los sobrevivientes elementos figurativos valiosos cuya verdad no podía tratarse en términos clásicos. En sus propias palabras: “La experiencia ya es una prefiguración (...) cuando se trata de darle voz a la clase de tratamiento que experimentaron las víctimas del Holocausto, un ideal de veracidad por correspondencia puede parecer una exigencia impropia” (p.196).

Precisamente, las vivencias y la revalorización del testimonio dejan en aprietos a la operación historiográfica. Esta se encuentra habituada a cosificar o subyugar lo que considera “evidencias”, orales o escritas, a fin de acreditar sus enunciados. En el caso del Holocausto, las víctimas se enuncian como una experiencia no controlable que habita en sus cuerpos y rebasa cualquier narrativa. El teórico de la historia Kalle Pihlainen (2019: pp.41-46) celebra la deriva final de White concibiéndolo como un “constructivista narrativista” y advierte que las “verdades narrativas” de la historia dependen de determinados constructos cuya “calidad y responsabilidad” es constantemente vigilada. De acuerdo al autor, existe un abuso en el empleo del término “experiencia histórica”, en tanto pocas veces se precisa a qué se alude: *experiencia* y *experiencialidad* no son idénticas. Rechazando este enfoque constructivista-narrativista, David Carr (2015) ha criticado a White asegurando que toda “vida” (experiencias y acciones) ya posee una estructura narrativa (secuencia configurada) y no las impone el historiador a modo de “traje” o figuración caprichosa (p.69).

Las consecuencias teóricas de esta discusión replantean la labor del historiador. Precisamente, la operación historiográfica tradi-

cionalmente actúa descomponiendo los supuestos “hechos históricos” detectando nexos causales. Cree que el pasado es una realidad a revelar mediante el método histórico, una lucha permanente contra el olvido. Se acepta la interferencia de subjetividades desde el momento de la selección del objeto, pero el trabajo de archivo (respaldo empírico) resulta una garantía de neutralidad y anhelo universal. El narrador omnisciente y en tercera persona refleja el esquema objeto/sujeto. Esta perspectiva analítica adolece de vulnerabilidades evidentes que, como bien lo ha indicado reiterativamente White, erigió una expectativa de distanciamiento que no pudo cumplir: (1) al tratar con los “eventos históricos” con frecuencia no es posible distinguir entre las categorías teóricas y los elementos referidos llevando a cabo su labor en los límites del lenguaje; (2) la experiencia de la temporalidad que detecta muchas veces deriva de la imposición de cierta secuenciación sobre la vida, la cual en realidad no tiene principio ni fin; (3) la figuración de la realidad pretérita depende de opciones tropológicas limitadas y autorizadas por ciertos contextos.

La operación historiográfica, lejos de ser una labor desinteresada o empresa de conocimiento en bien de la verdad, significa un reflejo de las ansiedades de una comunidad. De acuerdo a White (2018), al historiador le es más conveniente concebir su función como una intervención práctico-moral: “Aunque los historiadores modernos se limiten a hacer afirmaciones acerca del pasado que pueden derivarse del estudio de los documentos, monumentos y otros rastros de la realidad del pasado, la clase de estudio de tal evidencia permitida por la profesión histórica es tan *ad hoc*, simplemente de sentido común y fragmentaria que ni siquiera el criterio de coherencia puede ser satisfecho sin una gran cantidad de remiendo que es de tipo figurativo (y por lo tanto ficticio)” (p.23). Reconociendo aspectos válidos de tal afirmación, de todas maneras, es prudente señalar que la historiografía constituye un ejercicio erudito dignificante.

La historia y la experiencia estética

Los problemas teóricos en torno a los *Holocaust Studies* han trascendido los límites de dicho campo. Si algo ha dejado en claro es que el abordaje analítico padece limitaciones no sólo para representar este fenómeno, sino muchos otros menos complejos. En este sentido, algunas voces han

promulgado una revalorización de las Humanidades aunque con más vacilaciones que certezas. Este retorno no estuvo exento de nostalgia y procedió, fuerza es confesarlo, como refugio de “cientistas sociales” desorientados. Dentro de estos estímulos se encuentra el historiador Jablonka (2016). En *La historia es una literatura contemporánea* (2014), propuso un retorno a la “naturaleza narrativa” de la disciplina ateniéndose a concertar un “método”, una “epistemología de la escritura” que no desvíe a los historiadores por las sendas de las “ficciones no referenciales” (pp.242-245).

La proclama de Jablonka señala aspectos interesantes en cuanto a habilitar una discusión en torno al narrador, el estilo, las figuraciones, el uso de metáforas y otros procedimientos a fin de brindarle un “beneficio epistemológico” a la operación historiográfica. Perspectiva respetable, sin lugar a dudas, pero insatisfactoria frente a las borrosas vecindades entre saberes que ponen en discusión la continuidad de algunas estructuras sobre las cuales pretende aún fundarse el conocimiento histórico. Pese a los elementos reveladores del manifiesto, poco ha planteado acerca de cómo la exigencia por parte de las Ciencias Sociales de emplear modelos teóricos ha procedido en detrimento de su capacidad narrativa y descriptiva⁶⁰. Tampoco presenta queja alguna sobre los injertos de las Ciencias Naturales que aún sobreviven en calidad de residuos evolutivos en la investigación social: el planteo de hipótesis es un ejemplo de ello. Asimismo, ha problematizado escasamente los lenguajes no escriturales y las estrategias no narrativas, formatos pictóricos y audiovisuales.

Más de un siglo atrás, Friedrich Nietzsche (1999) había denunciado ya los artificios empleados por los historiadores impuestos como

60 Cuando un historiador intenta conciliar las demandas estilísticas estrictas propias de la operación historiográfica con otras plasticidades, termina padeciendo su proyecto cierto efecto de ambigüedad: el campo no tolera la indeterminación de géneros. Este lamentable fenómeno puede observarse en las críticas efectuadas hacia la obra *Aquellos hombres grises* (1992) de Christopher Browning. Allí, el historiador combinó la transcripción testimonial referida al batallón 101 de soldados nazis junto a análisis sociológicos los cuales acabaron convirtiendo a su empresa en una conversión de intereses dispares. Resulta curioso la sumisión al empleo de modelos teóricos y los conceptos que estos conllevan imprimiendo juicios *a priori*. Su fetichismo en muchos casos instala instrumentos de moda que envejecen aceleradamente, siendo pues reemplazados por otras euforias igual de pasajeras pero constrictoras de la creatividad. Existe un desequilibrio en cuanto al espacio asignado a las categorías nativas y la descripción. El lenguaje corriente es temido como signo de un déficit científico recomendando en su lugar tecnicismos. El *collage* que implica la construcción de una verdad bajo el presupuesto de las Ciencias Humanas, no puede dejar en segundo plano la capacidad individual de los investigadores para interpretar creativamente tales modelos generales.

verdades inobjectables. Citaba, para explicar ello, las palabras de Franz Grillparzer:

Qué otra cosa es la historia sino una manera como el espíritu del hombre incorpora acontecimientos impenetrables para él, une lo que -¿quién sabe?- concuerda, sustituye lo incomprensible por algo comprensible, somete sus conceptos de finalidad hacia afuera a un todo que sólo conoce finalidad interior, y supone causalidad donde mil pequeñas causas actúan (p.83).

Parece que Jablonka continúa la estrategia de Wilhelm Dilthey en cuanto a alentar un espacio de enorme plasticidad y circunscribirlo bajo el mote de “ciencia”⁶¹. Quizás el debate debe orientarse primero a interrogar la verosimilitud de las Ciencias Sociales. La “ansiedad cartesiana”, en términos de Richard Bernstein (2019), termina subyugando siempre a la estética y el principio de realidad es entendido dentro de escasas experiencias válidas. La escritura analítica, en el caso de la operación historiográfica, actúa estructurando los fenómenos bajo el principio de coherencia y encuadres narrativos coincidentes con tipologías propias del mito, la leyenda y otros géneros dentro de los cuales se destaca la historiografía. Existen, en efecto, estrategias alternativas para presentar los eventos sin traicionar el “espíritu erudito”. *En 1926: viviendo al borde del tiempo*, de Hans Ulrich Gumbrecht, continúa irradiando como ejemplo irreverente. Invita a cuestionar concepciones tradicionales referidas al tiempo, el espacio y otras operaciones lingüísticas del oficio.

Elucidar la verdad en el arte es relevante debido a que el romanticismo acabó radicalizando lamentablemente la distinción kantiana entre la capacidad de conocer y el juicio estético. Lo sensitivo subyace en cualquier empresa cognoscitiva⁶². Ciertamente, la experiencia estética

61 Jablonka mismo ha incursionado en intereses literarios. Su clásico *Historia de los abuelos que no tuve* (2012) implicó un estudio biográfico sobre familiares víctimas de los campos de exterminio operando dicha memoria histórica en calidad de justicia póstuma. En cambio, su obra más reciente *Laëtitia o el fin de los hombres* (2016) ha sido el resultado de una investigación sobre un femicidio que difícilmente hubiera podido vehiculizar en las academias. Al parecer, la crónica y la *non-fiction* son los géneros que considera privilegiados para armonizar intereses científicos como literarios.

62 Existen, en efecto, dos grandes tradiciones que han reflexionado detenidamente sobre la experiencia estética: una alemana y otra anglosajona. De la primera se destacan figuras célebres como Walter Benjamin, Martin Heidegger, Theodor Adorno y Hans-Georg Gadamer retomando críticamente la tradición romántica germana. Por el otro lado, puede encontrarse a John

posibilita evadir los dualismos que aparecen en el discurso epistemológico. Como Hans-Georg Gadamer (1999) ha destacado: “El que la representación sea una imagen –y no la imagen originaria misma– no significa nada negativo, no es que tenga menos ser” (p.189). Es necesario exorcizar el prejuicio de la experiencia estética como “impráctica”: “La vivencia estética no es sólo una más entre las cosas, sino que representa la forma esencial de la vivencia en general. Del mismo modo que la obra de arte en general es un mundo para sí, también lo vivido estéticamente se separa como vivencia de todos los nexos de la realidad” (p.107). Una pintura o un texto poseen una función evocativa e interactiva que permite atenuar la distancia entre lo referido y su representación: “La función ontológica de lo bello consiste en cerrar el abismo abierto entre lo ideal y lo real” (Gadamer, 2005:p.52).

La singularidad de la vida, en tanto autoafirmación, demanda una comprensión superadora de las díadas forma/contenido y sujeto/objeto⁶³. Tal como lo estipula la hermenéutica de la facticidad, el involucramiento del agente del conocimiento con su alteridad opera a través de la comprensión como un modo básico del existir antes que un método. Tratándose esta experiencia de un *juego*, se debilita el tradicional *espectador*⁶⁴. La historicidad es entendida como la estructura ontológica propia de la experiencia. El *estar-en-el-mundo* es comprendido a partir de un autoconocimiento que no se ejerce precisamente sobre vacíos especulativos, sino mediante las artes argumentales y la vida práctica. La responsabilidad moral exige que los investigadores enuncien o al menos no oculten sus prejuicios, género percibido, clase, ideología y comunidad. En una “fusión de horizontes” (Gadamer, 1999:p.335), no se revive ni tampoco se penetra en la alteridad, sino que se produce un horizonte comprensivo y dialéctico capaz de superar el mismo horizonte histórico.

Dewey, Arthur Danto y Nelson Goodman nutriéndose del pragmatismo y la filosofía analítica.

63 Para Gadamer, los encorsetamientos provistos por un método universal no son aconsejables para las Humanidades, cuyo saber práctico abocado a las singularidades depende precisamente de la competencia del hermeneuta y su capacidad dialógica. Esto no desacredita los aspectos propedéuticos de la heurística en el caso de la historia. El saber ético de la experiencia se desliza en la circularidad de la comprensión y el lenguaje. White (White, 2018) ha acordado con gran parte de estas observaciones: el pasado adquiere otro tenor cuando emana de la experiencia vital a partir de la pregunta “¿qué debería hacer?” embebiendo a la praxis.

64 A diferencia de otras cosmologías, el pensamiento europeo occidental ha sido siempre vulnerable a caer en las dicotomías y dualismos. Las filosofías budistas surgidas a partir del hinduismo, por ejemplo, evocan el principio de “unidad entre la vida y el ambiente”.

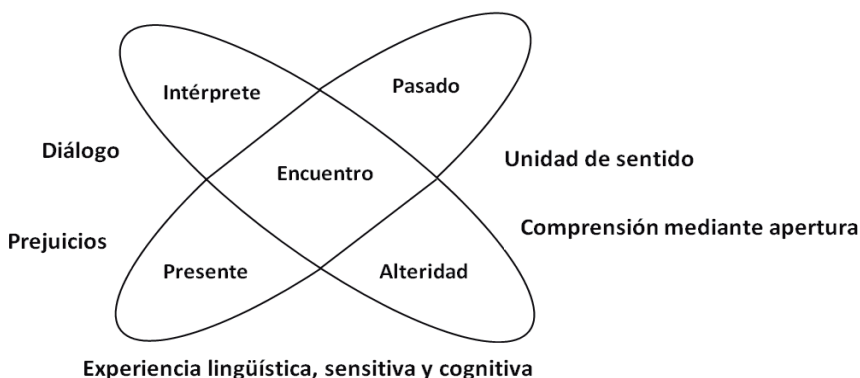


Figura N°3 [La “fusión de horizontes” de Hans Georg Gadamer como una forma de conocer ontológica y no epistemológica]

Al mismo tiempo, el filósofo estadounidense Arthur Danto reflexionaba sobre tópicos familiares a los de Gadamer. Analizando las facultades de la narración y el arte, admitió la imposibilidad de imitar la vivencia original. De modo que la representación no posee una valencia óptica despreciable y, mucho menos, puede escindirse respecto de lo que evoca. La pretensión de asignar a la obra de arte de cierto estatus especial no pueden eludir la tensión, advertida por Verónica Tozzi, entre la función constitutiva y representativa del lenguaje (Tozzi, 2009:p.61). Al examinar la percepción y el juego pictórico, se descubre que los seres humanos se autocomprenden a través del arte. Una experiencia estética proporciona pues un encuentro lúdico, liberador y reflexivo, que no deriva necesariamente en una totalización del mundo o verdad con mayúsculas (Jauss, 2002:p.73). Más bien, ofrece un conocimiento subjetivo pero no arbitrario que interpela eficazmente. A pesar de las pretensiones autónomas de este espacio, articula al fin y al cabo una forma de percepción que se identifica con el mundo experimentado.

Un ejemplo clarificador puede hallarse en los trabajos de la artista visual estadounidense radicada en Alemania Rajkamal Kahlon. Su obra comprende una intervención sobre lo que los historiadores llamarían “fuentes históricas”, es decir, diferentes soportes tales como libros y fundamentalmente fotografías legadas del colonialismo. Engendrados tales materiales para la autocelebración imperialista del Norte global, la artista logra humanizar a dichos individuos atrapados por la perspectiva amoral. Para hacer semejante trabajo Kahlon realizó primero una generosa búsqueda de estos materiales e investigación académica.

El producto son imágenes resignificadas que denuncian los atropellos hacia la dignidad humana sin descuidar las referencias al “pasado”. En la misma orientación, han existido numerosas propuestas de diferentes artistas para intervenir osadamente el polémico libro *Mi lucha* de Adolf Hitler. Proponen, en efecto, plasmar sobre la obra cumbre de lo infame ironías e, incluso, agregar como capítulo adicional el tétrico final del proyecto nacionalsocialista.

Como advierte siempre Hans-Robert Jauss (2002), es necesario no confundir la experiencia estética con el esteticismo. En especial, el juicio estético es sumamente útil una vez que los límites de la racionalidad exigen un diálogo más flexible con el mundo circundante. En el horizonte experiencial se construye el conocimiento implicando una convivencia tensa con diferentes emociones. Trasladando sensatamente estas reflexiones a la historiografía, es de suma importancia aceptar que no puede reducirse caprichosamente la función del conocimiento histórico al placer y la mera distracción. El juicio estético conforma una intuición espontánea sin necesidad de soportes racionales. Resulta mucho más interesante, en cambio, admitir que también hay belleza y profundidad en algunas empresas derivadas de la ciencia. Si las bellas artes se orientan al embellecimiento de los objetos, impactando estética y políticamente sobre el espacio público, ¿estaría dispuesta la historiografía a incorporar algunas de sus facultades?

Alegorías y metáforas: su poder de mimesis

Resulta saludable la sugerencia de Jablonka acerca de que si se pudiera avanzar hacia una imbricación entre el campo historiográfico y algunas poéticas concretas, con las cuales se comparte un suelo de erudición familiar, las diferentes representaciones del pasado no se percibirían entre sí como extrañas. Narrativas elaboradas por escritores, periodistas y aficionados, representan de manera dúctil las vivencias humanas. Dilthey comparaba la vida con una melodía cuyas partes son imposibles de descomponer analíticamente. La novela, la biografía y el cine, tras habilitar perspectivas sincrónicas y diacrónicas, evitan la estructuración secuencial de las experiencias. Este planteo sería injusto si conduce a desacreditar todos los logros de la dimensión racioempírica la cual, cabe aclarar, ha servido y servirá de impulso motriz a muchas producciones artísticas.

Aquí se desacuerda con el reproche realizado por el filósofo Frank Ankersmit hacia Gadamer. En efecto, lo acusó de no haber tenido el valor de reemplazar la epistemología por la estética apegándose al intento de hallar cierta verdad trascendente (Ankersmit, 2010:pp.244-248). Para Ankersmit, es posible concretar una “experiencia sublime” gracias al contacto sin mediaciones con elementos que disuelven la diferencia pasado/presente. Debido a su inmediatez esta experiencia, según el autor, resulta mucho más profunda que la epistemológica. A modo de ejemplos de experiencias sublimes destaca las llevadas a cabo por Johann Wolfgang von Goethe y Johann Huizinga –dentro de las cuales curiosamente se suma–. Evidentemente, este fundacionismo radical ignora que los historiadores experimentan en parte estas dimensiones mediante el contacto con los documentos. Extraña la escasa atención hacia el tratamiento heurístico. Ciertamente es que la evidencia documental es fragmentaria, caprichosa y en ocasiones hasta engañosa. Pero no deja de ser un ejercicio respetable su búsqueda exhaustiva e interpretación crítica. Las fuentes son algo más que evidencias acreditadoras sometidas a un *collage*: constituyen experiencias sensitivas y por qué no sublimes. Los historiadores se muestran condicionados de improviso por el descubrimiento azaroso de documentaciones cuya aura misma imprime revelaciones inquietantes.

Con el objetivo de plasmar su noción de “pasado práctico”, White señaló las bondades de la novela *Austerlitz* (2001), de Winfried Sebald, en cuanto a su construcción fragmentaria y vacilante. Dentro de su estrategia argumental, el autor tiende a idealizar la historiografía dictonómica previa a la dura “ciencia histórica”. Sin necesidad de hurgar glorias pasadas en el romanticismo o la literatura modernista, *El Mediterráneo y el mundo en la época de Felipe II* (1949) de Fernand Braudel, una de las expresiones más excelsas de la historia social, constituye una empresa intelectual desconcertante⁶⁵. Un problema del formalismo radical es que no se detiene lo suficiente en los aspectos que escapan a los condicionamientos del lenguaje. De igual modo, afirmar que una representación del pasado es autorreferencial simplifica, en efecto, cómo los historiadores operan en la tensión que implica representar las vivencias a partir de su propia experiencia. El dominio de la argumentación en cuanto a la manipulación de evidencias documentales, la mirada inqui-

65 Si bien *El Mediterráneo* resulta expuesto como un ejemplo logrado de la conjunción entre la política, la economía, la sociedad y la cultura, no obstante está plagado de marcas afectivas, metáforas y descripciones poéticas que ponen en lugares incómodos a un historiador tradicional (Kellner, 1989:p.154).

sitiva por parte de pares y audiencias, el esfuerzo creativo por imponer nuevas figuraciones y modos de entramado, constituyen genuinas destrezas (Kuukannen, 2015).

Lo interesante en el planteo de White, sin embargo, reside en el potencial que encuentra en el matrimonio entre la ética y la estética. A fin de poner en evidencia tanto las limitaciones como las virtudes que sugieren las nociones de “pasado práctico” y “pasado histórico”, se examinará la célebre novela histórica *El orden del día* (2017) del escritor francés Éric Vuillard. Publicada en 2017, evoca el Holocausto a partir de la complicidad entre Adolf Hitler con las grandes corporaciones. Como intelectual de izquierdas, Vuillard ha observado con preocupación cómo el auge de las nuevas derechas en los países occidentales debilitó claramente el proyecto civilizatorio surgido en las cenizas de la posguerra. Su libro fue publicado en Francia cuando la fuerza conservadora de Marine Le Pen había llegado a la recta final siendo vencida por Emmanuel Macron. En una entrevista, afirmó sin titubear el trasfondo ético-político que lo llevó a imbricar tan íntimamente estas dos dimensiones: “La historia y la literatura tienen una relación muy antigua. En el fondo, casi podríamos afirmar que sus destinos se han confundido hasta la actualidad. Que hoy esa relación se acentúe se debe al hecho de que la coyuntura es borrosa, imprecisa. El futuro es inquietante. La historia es un recurso en la relación con la realidad que los escritores suelen mantener” (*El País* 03/05/2018).

En esta ficción, ganadora del Premio Goncourt, Vuillard es capaz de entramar numerosas vivencias en apariencia unidas circunstancialmente. La dramática coyuntura del ascenso del nacionalsocialismo en Alemania provocó inesperados giros en las trayectorias de miles de personas: el escritor se detiene en determinadas figuras como diplomáticos, generales, intelectuales y empresarios reconstruyendo sus derroteros. Hasta el mismo Führer fue incluido en conversaciones respaldadas por testigos. Como el propio Vuillard lo recordaría, antes de escribir había activado un cuidadoso proceso de investigación recopilando antecedentes especializados en el estado del arte y sometándose a un agotador trabajo de archivo. En efecto, acudió a las memorias de cancilleres, periódicos, testimonios registrados durante los juicios e indagó los archivos diplomáticos.

El lirismo y verosimilitud de sus escenarios son acompañados por la ironía. Pero quizás lo más singular ha sido incluir la descripción de si-

tuciones difícilmente relevantes para un registro académico. Un ejemplo es la paralización de los tanques de guerra debido a un desperfecto técnico durante el desfile triunfal de Hitler en Viena –ironía profunda y sutil pero insignificante para la historiografía– y los gritos inexplicables del empresario Gustav Krupp atormentado por las presencias vagabundas de prisioneros. Efectivamente, el anciano sufría principios de demencia, motivo por el cual apenas pudo testificar en los juicios de la posguerra habiendo gozado de una amnistía. Vuillard recupera este detalle a fin de denunciar su complicidad genocida y la imposibilidad de huir de su responsabilidad⁶⁶.

El orden del día demuestra que: (1) el pacto con el lector vinculado al uso de apoyaturas en evidencias no son muy diferentes a la de los historiadores profesionales; (2) la diferencia con la historiografía es más bien plástica en cuanto a la dinámica figurativa y el uso del narrador; (3) se nutrió de investigaciones académicas y aprovechó “fuentes de primera mano” a modo de *collage*; (4) existe una preferencia hacia los victimarios y el hecho de evitar el horror de las víctimas; y (5) ilumina aspectos de hondo espesor ético a través de ironías y alegorías difíciles de acceder en un registro académico. Sólo la opción de focalizarse en los verdugos, en su idealización negativa como sublimaciones de un “mal sin precedentes”, sugiere una tendencia tradicionalista. No puede ignorarse que los avances recientes en la historiografía esclarecen en buena medida los complejos colaboracionismos y ambigüedades por parte de las víctimas. Chris Lorenz advierte que un reemplazo del enfoque epistemológico por el estético no sería más que una “inversión de la dicotomía hecho/valor” (Lorenz, 2015:p.156). Con esta novela, Vuillard denunció la impunidad y la peligrosidad humana obteniendo una positiva recepción del público. Pero acusar al “pasado histórico” de ser un fin en sí mismo, sin reverberaciones vitales, requiere de acotaciones prudentes⁶⁷.

66 Por cierto, la narrativa cinematográfica aprovechada en *El orden del día* fue otra de las cualidades celebradas por la crítica. Vuillard ha sido productor y guionista también de las películas *L'homme qui marche* y *Matteo Falcone*. En una investigación guiada por la operación historiográfica, la narración fluye construyendo causalmente los acontecimientos forjando así una coherencia. No faltan ocasiones en donde los agentes analizados –como ocurre en el caso de la historia reciente– no se perciben adecuadamente representados, siendo con frecuencia adscritos a categorías extrañas. Encontrar un equilibrio entre las categorías teóricas y las nativas constituye uno de los desafíos mayores dentro de los estudios sociales.

67 La reconocida historiadora feminista Joan Scott, por ejemplo, deconstruyó las oposiciones historia/ideología bajo presupuestos políticos y de género bien explícitos (La Greca, 2016:pp.395-413).

El potencial de las metáforas y alegorías siempre ha sido ninguneado por el discurso epistemológico. Incluso quienes se sirven descaradamente de tales recursos, demuestran un desprecio abierto defendiendo pues la presunta transparencia del lenguaje. Las alegorías, al decir de Hans Kellner (1989:p.17), son una “voz doble”. Su fin no es eludir el fenómeno en cuestión sino potenciar su representación, plasmar modulaciones y espacios donde las rígidas categorías son incapaces de fijar sentidos estables. Codifican realidades azarosas e impermeables conceptualmente, refuerzan aspectos morales y orientan la acción humana inspirándola. Claro que un estilo comunicativo excesivamente alegórico puede tener en ocasiones efectos contraproducentes. Cualquier unidad de sentido cerrada, provenga de un enfoque epistemológico o alternativo, es ciertamente frágil.

Si bien los avances propiciados por las “Humanidades Digitales” son favorables, aún resta trazar un genuino entrecruzamiento con otros campos rompiendo las vallas entre las unidades académicas. Para ello es necesario reorientar los diseños curriculares, instancias de acreditación de saberes y mecanismos de consagración, discutiendo a fondo el sistema de producción del conocimiento y los agentes autorizados. Los espacios que la razón histórica no puede penetrar son aprovechados por otras narrativas debiendo tolerarse, en consecuencia, una diversidad de dispositivos dispuestos a garantizar la *cognitio sensitiva*.

Quizás una opción más modesta para la historiografía, pero sin dudas viable, es que comience por legitimar y estimular la aceptación de aquellas producciones que cuenten con ejercicios cercanos al oficio del historiador. Tales elementos deben ser exhibidos dentro del campo historiográfico como estrategias legítimas para representar el pasado. Posiblemente, dicha inserción permita comenzar a remover los arcaísmos que coaccionan sobre los esquemas de inteligibilidad. Jablonka no pudo ser más claro respecto a este punto: debe comenzarse con la reflexión acerca de la escritura de la historia. Pero de ninguna manera será su consumación final.

La Paradoja de Jean Améry, en efecto, pone a prueba constantemente a las Ciencias Humanas. Tanto la búsqueda de los orígenes como la desmitologización, derivan en un sinsentido. La experiencia pretérita difícilmente pueda orientar la praxis de manera confiable, nutrirla de sabiduría clarificante en todas las circunstancias y ayudar a tomar decisiones asertivas. Pero, aún así, nadie puede evitarla. Apostar por

imbricar mejor las dimensiones epistemológica, estética y ética-política como parte de una misma empresa de conocimiento, sin las clásicas vecindades, posiblemente permita sortear los desencantados territorios del siglo XXI. De ninguna manera es desquiciado sugerir que el historiador, además de *comprender* y *explicar*, puede llegar a *curar* las heridas del mundo. Allí hay un filón, un bello yacimiento hoy poco explotado, el cual aguarda por ser redescubierto.

El Museo Británico y los dilemas sobre restituciones de bienes culturales a sus comunidades de origen

A partir de un diálogo entre dos notorias subdisciplinas, la historia cultural y la antropología jurídica, a continuación se explorarán las disputas que han involucrado recientemente a diversas comunidades y estados del Sur global en torno a las restituciones, derecho de curatela, gestiones diplomáticas y querellas judiciales, concernientes a la posesión de ciertos bienes culturales⁶⁸. Se entiende por ello, a fuerza de simplificación, elementos cuya interpretación y condición ontológica remite al patrimonio material e inmaterial de ciertas *comunidades imaginarias* (Anderson, 1997). Lejos de tratarse de una condición esencial estos objetos infunden, por el contrario, significaciones inestables debido a que han sufrido dislocaciones y cambios de paradigmas capaces de afectar su valencia óptica (Merryman, 2006; Siehr, 2014 y González Suárez, 2017).

Cualquier definición cabal acerca de su estatus resulta problemática. No existen criterios suficientes para articular la abundancia de sentidos proclamados y, mucho menos, instancias institucionales satisfactorias

68 Este trabajo conforma una continuación de un estudio previo sobre el derecho, la historia y la memoria (Rojas, 2022).

para dirimir las agudas controversias. Dan Hicks (2020) precisa al respecto que “Cualquier objeto de un museo posee una doble historicidad: una existencia antes y después del acto de incorporación” (p.14). Científicos, instituciones culturales, organismos internacionales, representantes de comunidades y movimientos sociales, dirimen sus diferencias entre ficciones jurídicas, acuerdos e instancias extrajudiciales. Como dispositivo clave de la modernidad, el museo resultó consagrado como el espacio apropiado para su resguardo público. Sin embargo, tras la Declaración Universal de los Derechos Humanos, la presencia cada vez más sólida de actores por mucho tiempo invisibilizados, la descolonización del Tercer Mundo, más renovadas sensibilidades ética-políticas en el Norte global, los museos de las metrópolis fueron acusados en las últimas décadas de ser cómplices del pillaje colonial debiendo enfrentar reclamos judiciales y otras presiones políticas de gran resonancia (Goody, 2006; Robertson, 2019; Hicks, 2020).

Hace ya muchas décadas que la mirada descriptiva sobre los marcos normativos ha sido sustituida por una orientación dispuesta a examinar cómo interactúan cada uno de los actores involucrados en las disputas. En otras palabras, cómo los instrumentos legales se activan e impactan en distintas tramas institucionales. Además de estructurar las relaciones sociales y las subjetividades, el derecho desnuda las ansiedades colectivas, las tensiones entre tradición y ruptura, los códigos morales y umbrales de tolerancia. En los límites porosos de la historia cultural, la historia de la historiografía y la historia política, el *giro memorial* ha prestado atención a cómo el pasado se construye en función de las inquietudes del presente. La centralidad que reviste la memoria ligada a las disputas y usos de la historia, además del interés por el “pasado práctico”, permitieron reemplazar el realismo objetivista por una perspectiva que concibe el pasado como la arena donde se dirimen las batallas políticas (Nora, 1984; Anderson, 1997; Robin, 2012; Hobsbawm y Ranger, 2013 y White, 2018). Dentro de la tradición anglosajona, una renovada perspectiva antropológica sobre el derecho ha permitido entrever la manera en la cual dialogan las normas y prácticas culturales. La antropología jurídica alcanza a prestar atención a la configuración de subjetividades a partir de marcos legales adoptando un multiculturalismo crítico. La atención al comportamiento de la dimensión normativa contribuye en iluminar los mecanismos, herramientas y vías a partir de los cuales se erigen posiciones en los contornos del debate público (Na-

der y Todd, 1978; Starr y Collier, 1989; Cowen, 2001; Stavenhagen, 2008; Cowen, 2010 y Goodale, 2017).

Más que una aproximación jurídica, en verdad, aquí se persigue el objetivo de lograr una reflexión ética sobre la relación entre el derecho y la cultura histórica. Para ello se compararán cuatro casos que han adquirido enorme relevancia internacional: los reclamos de restitución de bienes culturales por parte de los estados de la República de Chile (1), la República Árabe de Egipto (2), la República Helénica (3) y la República Federal de Nigeria (4) efectuados contra el Museo Británico. Interesa especialmente escrutar los escenarios en donde se despliegan cada uno de los actores analizando con detenimiento sus estrategias legales y retóricas, imagerías y memorias plurales desplegadas en la arena pública, el papel de las audiencias y las instancias de negociación multilaterales. ¿Cuáles son los fundamentos jurídicos y ético-políticos que subyacen detrás de “descolonizar” los museos? ¿Cómo operan los actores litigantes en el marco del derecho internacional y cuáles superposiciones jurídicas prevalecen? ¿Qué dilemas y paradojas se presentan en el revés de estas disputas?

El derecho internacional y los museos en el escenario poscolonial

La expansión colonial europea y el surgimiento de la ciencia secular sintetizan un proceso desplegado entre los siglos XVI y XIX conocido como modernidad. La exploración de vastos territorios y la expropiación de los mismos, así como su escrutinio bajo marcos epistémicos novedosos, derivaron en el “descubrimiento del Otro”: el Oriente, el Salvaje y la Naturaleza (Sousa Santos, 2007:pp.140-151). Las revoluciones científicas y políticas acentuaban una aceleración temporal o progreso como consecuencia de la marcha de la Historia Universal. En todas las sociedades las colecciones de objetos han servido para reforzar el prestigio de sus poseedores, motorizar rituales comunitarios y erigir memorias que permiten cohesionar la identidad colectiva. Las primeras colecciones privadas en manos de anticuarios europeos se destacaron por haber reflejado dinámicas innovadoras. Las formaciones geológicas, la evolución de los seres vivos y los residuos de actividades humanas comenzaron a ser historizados a partir de la conformación del museo (Mignolo y Escobar, 2011; Bruchac, 2014). En paralelo, empezaban a impulsarse

instituciones similares tales como las galerías de arte, zoológicos, jardines botánicos y parques emplazados en los corazones de las grandes metrópolis imperiales. Simulando un “teatro del mundo”, reunían las características ansiadas por el saber moderno: sometimiento, clasificación y cosificación de la naturaleza (Foucault, 2002:pp.141-152).

El Museo Británico ha sido destacado por ser uno de los primeros del mundo, contando con casi ocho millones de objetos según consta en su inventario patrimonial⁶⁹. A partir de su inauguración en 1759 mediante sustracciones violentas, compras más donaciones de importantes objetos antiguos en manos de eruditos y naturalistas, la institución no ha dejado de incrementar su acervo habilitando una nueva sede más espaciosa. La participación del Imperio Británico en dilatadas guerras y la posesión de innumerables territorios dispersos a lo largo de todos los continentes, le permitió acaparar una soberbia colección capaz de despertar rivalidades y sospechas. Su victoria sobre el Imperio napoleónico, en 1801, obtuvo como consecuencia la incorporación de notables piezas egipcias, lo que obligó a catalogar minuciosamente cada una de las adquisiciones. A medida que crecían otras instituciones museísticas en países cercanos, se perfilaban criterios compartidos –como la separación progresiva de la sección natural de la histórica fiel al razonamiento del Iluminismo– esclareciéndose la función pública de estudiar, conservar, restaurar y exhibir tales *maraviglias* admiradas por su “valor y belleza universal”. Lo “exótico” se ostentaba a la vez en el Musée du Louvre (1793), el Altes Museum (1828), el Metropolitan Museum of Art (1872) y el Museo de Pérgamo (1930).

Al culminarse la Segunda Guerra Mundial, comenzaron a activarse nuevas sensibilidades impactando en el orden mundial. Naturalmente, el hito más aclamado en este sentido es la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948. La Asamblea General de las Naciones Unidas (ONU) se encargó de redactar el documento que décadas después alcanzaría mayor consenso plasmándose en sucesivos pactos internacionales. Cabe recordar que el artículo 27 expresaba que “Toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad”. El “derecho a la cultura”, en efecto, debía ser garantizado por los diferentes estados siendo obligados a reconocerlos, protegerlos e incluso estimularlos. En 1966 fueron aprobados el Pacto de Derechos

⁶⁹ Como el Museo no cuenta con el espacio suficiente, sólo están exhibidos alrededor de cincuenta mil objetos. Recibe más de seis millones de visitantes ocupando el segundo puesto en el mundo en este sentido. Ver el sitio oficial: <https://www.britishmuseum.org/>

Económicos, Sociales y Culturales y el Pacto de Derechos Civiles y Políticos. Luego, en 1976, la Organización de las Naciones Unidas para Educación, Ciencia y Cultura (Unesco) impulsaría la “Recomendación relativa a la participación y la contribución del pueblo en la vida cultural” destacando que “(...) la cultura no se limita al acceso a las obras de arte y a las humanidades sino que es a la vez adquisición de conocimientos, exigencia de un modo de vida” (*Actas de la Conferencia General 19.ª reunión Nairobi*, Unesco, 1976).

Una sucesión de convenios y declaraciones de la Unesco entre las décadas de 1970 y 2000 se propusieron proteger el “patrimonio cultural” condenando el tráfico ilegal y las destrucciones. Los criterios que en un comienzo referían sólo a restos materiales, pronto ampliaron la clasificación considerando también el “patrimonio inmaterial”. Se precisó mejor el multiculturalismo en términos de celebrar la diversidad de pueblos, naciones, comunidades, etnias y minorías⁷⁰. Además comenzó a tener vigencia a partir de 1978 el Comité Intergubernamental para la Promoción del Retorno de los Bienes Culturales a sus Países de Origen o su Restitución en Caso de Apropiación Ilícita. Otra resolución de enorme envergadura sin duda ha sido la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007). Este documento no sólo avala el reconocimiento de la “riqueza cultural de los pueblos indígenas” sino que prevee, en tanto pueblos preexistentes a los Estado-nación, su derecho a conservar instituciones propias y mayor autonomía territorial. Las últimas declaraciones dan cuenta de la tendencia a “descolonizar los museos”.

Estas políticas fueron aplaudidas y adoptadas por buena parte de la comunidad internacional. Sin embargo, hubo objeciones severas en cuanto a cómo opera el derecho imprimiendo subjetividades y coerciones. En particular, la antropóloga Jane Cowen se encargó de realizar críticas contundentes a la ontología liberal en la cual se basan los marcos

70 El “derecho de todo pueblo a desarrollar su cultura” fue enfatizado en la *Declaración de los Principios de la Cooperación Cultural Internacional* (1966); el “derecho al respeto de la personalidad cultural de los países y el derecho de cada Estado a desenvolver, libre y espontáneamente, su vida cultural” en la *Carta Constitutiva de la OEA* (1967); el “derecho de los pueblos a su desarrollo cultural” en el Pacto de San José de Costa Rica (1969) y el “derecho a la identidad cultural nacional” en la *Declaración de México* (1982). En el documento titulado “Nuestra diversidad creativa” (1995) se intentó conciliar la diversidad cultural y la ética global. Más tarde la *Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial* (2003), la *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural* (2001) y el *Informe sobre Desarrollo Humano: la libertad cultural en el mundo diverso de hoy* (2004) sentarían bases más sólidas detallando mecanismos para que los estados garanticen estos derechos.

jurídicos iluministas-humanistas⁷¹. Según la autora, el derecho posee la doble condición de “habilitar pero también coaccionar” una vez que genera efectos esencialistas (Cowen, 2001 y 2010). Al exigir definiciones precisas, exentas de ambigüedades, el derecho no tolera la indeterminación. Como bien señala Cecilia Cervantes Barba, los derechos culturales fueron creados siguiendo una matriz liberal individualista e inspirándose en las persecuciones totalitarias (Barba, 2004:p.42). De manera que resulta sumamente complejo legislar, incluso con todos los recaudos posibles, sobre algo tan dinámico e inestable como la cultura. Las interpretaciones acerca del “derecho a la cultura” asumen una unidad deudora de la cosmología occidental, es decir, comunidades autocontenidas que comparten cierta raza, lengua y territorio específicos. Hasta muy recientemente los conceptos de *nación*, *etnia* y *cultura* no eran sino sustitutos equivalentes del censurado calificativo *raza* condenado luego de 1945 (Schaub, 2019:p.92-95). La aceptación de elasticidad de las culturas es muy reciente y no exenta de contradicciones.

De acuerdo a Cowen, las “demandas de autenticidad” que termina reclamando tal vez involuntariamente el derecho a fin de motorizar cualquier reclamo, obliga en muchos casos a los actores a ajustarse a las características solicitadas a fin de ser reconocidos como tales. Ocurren situaciones en donde tal condicionamiento forma parte de una estrategia para lograr objetivos difíciles de concretar por fuera de estos marcos como la posesión territorial y grados de autonomía. Como consecuencia del ritual protocolar de exponerse fidedignamente ante los estados y la comunidad internacional, se exacerbaban a menudo algunos rasgos a la vez que invisibilizan otros. Es frecuente advertir detrás de las políticas nacionalistas consecuencias grotescas. Al fomentar el “desarrollo cultural”, logran la exaltación estereotipada de ciertos rasgos al precio de no exhibir subrepticias hibridaciones. Sobresale el postulado de que los individuos eligen libremente su identidad como parte del campo de sus intereses. No sorprende que reflejen numerosas imprecisiones: 1) Una disyuntiva acerca de la frontera entre lo individual/colectivo; 2) Los derechos culturales figuran al margen de los derechos políticos; 3) No reflejan cómo la cultura coacciona sobre sus pretendidos miembros; 4) No reflejan cómo el derecho internacional condiciona a las culturas;

71 J.Cowen polemiza con el filósofo político Will Kymlicka quien acuerda con el marco jurídico liberal para fundamentar el multiculturalismo. Como especialista este filósofo ha tenido una generosa presencia dentro de las comisiones asesoras de la Unesco.

y 5) Casi no contemplan la posibilidad de pertenecer a varias culturas a la vez.

No son pocos los países occidentales que se encuentran convulsionados por contramemorias, derrocamientos de monumentos y rechazos a los resabios racistas. La constante inmigración africana, latinoamericana y asiática hacia estos estados ha permitido interrogar las identidades nacionales. Un antecedente destacable ha sido la devolución a partir de 2007 de más de ochenta mil antigüedades egipcias al Museo de El Cairo por parte del Servicio de Inmigración y Control de Aduanas de Estados Unidos. Previendo el nuevo clima, el presidente de Francia Emmanuel Macron apoyó en 2018 el proceso de restitución de “bienes culturales robados” africanos, continuando Alemania por la misma senda. Esto ha generado una ola perturbadora entre los museos europeos presionados a revisar los inventarios detectando las “piezas obtenidas ilegalmente”. A su vez, los estudios académicos contemporáneos han contribuido estigmatizando al museo como “cámara sepulcral” que cosifica la vida debilitando así su función pedagógica. Más que una desaparición, en el escenario global parece perfilarse una exigencia a refuncionalizar el museo bajo coordenadas no coloniales (Hicks, 2020:p21).

François Hartog (2007), aludiendo a su innovador concepto “régimen de historicidad”, admite que hacia el cierre del siglo XX distintas sociedades han experimentado procesos intensos de patrimonialización en tanto indicador de la crisis actual del tiempo: “Memoria, patrimonio, historia, identidad, nación se encuentran reunidos en la evidencia del estilo llano del legislador” (p.180). El “deber de la memoria” invita a los pueblos a “recuperar” su pasado y hacerlo partícipe de rituales, giros fundacionales y arrebatos justicieros a fin de afianzar cierta identidad colectiva. En este caso concreto, la complejidad reside en que se admiten “patrimonios robados” o “ausencias forzadas”. Tales pérdidas se traducen en heridas inconsolables.

Los reclamos sobre restituciones de bienes culturales por parte de estados del Sur global se sustentan en las epistemes occidentales en menosprecio del mito, sus tradiciones orales y derechos consuetudinarios. Perciben vulnerado su “derecho a la cultura” ante el retiro de piezas emblemáticas no sólo durante el período de conquista, sino también a causa del tráfico clandestino y robos posteriores. Al evocar la voz de sus “pueblos” en la defensa del “patrimonio cultural”, advierten que esos objetos deben permanecer bajo su control en calidad de representantes

de una cultura vigente pese al colonialismo aculturizador. Para ello reclaman la restitución y la co-curatela en algunos casos. A diferencia de otras instituciones, el Museo Británico parece predisposto mayormente a ignorar estos reclamos. Dado que es un organismo público supervisado por un consejo de administración con representación del estado, cualquier involucramiento para el gobierno británico implicaría asumir su responsabilidad puesto que el Parlamento y la Corona supervisaron varias de las adquisiciones.

Básicamente, esta institución ha procurado defenderse de los ataques esgrimiendo los siguientes argumentos: las piezas no fueron adquiridas ilegalmente sino acorde al derecho y códigos morales de cada época (1); el Reino Unido tiene prohibida la salida de tales piezas debido a dos leyes del Parlamento dictadas en 1753 y 1963 (2); y los reclamos son inútiles en tanto estas comunidades no poseen las condiciones adecuadas para su resguardo (3). El multiculturalismo es interpretado como el conjunto armónico que reúne a todos los elementos creados por la “humanidad sin discriminaciones”. Así, pues, la ciencia occidental de ninguna manera puede ser enemiga de las culturas sino, por el contrario, es la que ha permitido “develarlas”, reconocer su singularidad y contribuir a profundizar su conocimiento. Al mismo tiempo que las piezas “son patrimonio de toda la humanidad” no deja de insistir que legalmente le pertenecen. Oficia el museo como curador de los bienes culturales difundiendo su competencia en cuanto a la conservación, estudio y divulgación del saber. Asegura que invita a millones a recorrerlo de manera gratuita garantizando el acceso a la cultura. Ni siquiera los movimientos de apoyo pro griego dentro de la sociedad británica permitieron doblegar la rigidez de dicha postura.

Bajo la reciente gestión de Jonathan Williams⁷², Vicedirector del Museo, es advertible el giro reciente de la institución a responder ante la comunidad internacional por las presiones acuciantes y ola de acusaciones. Sin embargo, insiste en los derechos adquiridos detentados sobre la tutela de los bienes cuestionados. En una carta pública manifestó respecto al litigio con el gobierno heleno: “Las Esculturas del Partenón en Londres juegan un papel vital en demostrar la importancia de la antigua Atenas dentro del contexto de las antiguas civilizaciones que le dieron

72 Cabe aclarar que la designación de Jonathan Williams, en parte, remite a su cercanía a la UNESCO. Además de especialista en colecciones, conoce a fondo a ciertos escenarios institucionales internacionales. Pese a ello no se observa por el momento un giro radical en su gestión respecto a los bienes cuestionados.

forma (Egipto y Asiria) y las culturas posteriores que se inspiraron en ellas (...) Nunca habrá un momento mágico cuando todas las esculturas se reúnan” (*The Daily Telegraph*, 25/03/2022). Ciertamente es que las autoridades del Museo confiaron en 2021 en la curadora y especialista en la historia del coleccionismo británico, Isobel MacDonald⁷³, para investigar los orígenes de los objetos en cuestión. Proceso que sigue en curso actualmente y cuyos resultados quedan por verse.

Los instrumentos dispuestos por la ONU dan curso a numerosas restituciones asesorando, acercando las dos partes en conflicto, e incluso generando presiones. Además de la vía diplomática, las cortes internacionales ofrecen también una vía judicial menos explotada e incierta en cuanto a sus resultados. El derecho internacional define un ordenamiento jurídico que posibilita la cooperación entre estados pero, en este campo preciso, se encuentra saturado de limitaciones. Mientras que la Unesco en sus intervenciones se inclina por favorecer a los estados demandantes, en cambio, los tribunales internacionales se muestran más reacios a encauzar conflictos que carecen de antecedentes judiciales sólidos y donde las lesiones de intereses generan rispideces en el orden mundial. El Reino Unido no ratificó sino hasta 2002 las principales convenciones sobre la lucha contra el tráfico de patrimonio cultural robado. Hasta el momento, se han destacado más bien gestiones diplomáticas exitosas y devoluciones voluntarias⁷⁴.

73 Entre 2016 y 2019, cursó su doctorado en Filosofía, centrando su tesis en la figura de Sir William Burrell (1861-1958) como coleccionista.

74 Donde el derecho internacional posee instrumentos normativos claros es en relación a combatir el tráfico ilegal de bienes culturales. Para eso sería necesario primero probar que ocurrieron efectivamente esos ilícitos. El Convenio de la Unesco de 1970 y el Convenio Unidroit de 1995 por primera vez instalaron de forma reciente el concepto de “restitución cultural” contemplando las devoluciones sólo bajo vías diplomáticas. No existe pues la circunstancia de un fallo de un tribunal internacional que dictamine una indemnización o devolución de una pieza consintiendo que corresponde a cierta cultura debido a la superposición de soberanía. El principal inconveniente, en efecto, es que la protección patrimonial no se extiende a los períodos anteriores en los cuales estas obligaciones no existían. Además, la ONU no está facultada para intervenir en disputas entre estados y entidades privadas. Un caso resonante lo constituye la extensa disputa entre los años 1917 y 2012 que involucró a Perú y la Universidad Yale en torno a unas piezas sustraídas del Machu Picchu: tras negociar en vano y amenazar con presentar una demanda judicial, la institución estadounidense decidió finalmente entregar las piezas a su país de origen lográndose un acuerdo. La decisión de acudir a los tribunales formaba parte de una estrategia más bien política persiguiendo visibilizar internacionalmente el caso e inclinar la opinión pública a su favor (Rodríguez Pineau y Martínez Capdevila, 2015, pp. 227-269; Strand y Ochoa Jiménez, 2021).

Dilemas y paradojas actuales de los estados en la querrela sobre bienes culturales

La etnia rapanui, con autonomía limitada pues pertenece a la República de Chile, la República Árabe de Egipto, la República Helénica y la República Federal de Nigeria, respectivamente, han sido reconocidos por la comunidad internacional como sujetos de derecho. Tales estados avalan un *continuum* experiencial que involucra casi siempre a un mismo territorio como soporte sensible de la memoria colectiva. A lo largo de miles de años, sus culturas se desarrollaron con las naturales mutaciones que implican los procesos de colonización, migraciones y la globalización actual. Enuncian que sus identidades fueron, en mayor o menor medida, “conservadas” o lograron sobrevivir bajo duras resistencias siendo “redescubiertas” en los casos de occidentalización. El mayor desafío es que las identidades no pueden examinarse bajo los criterios de falsedad-verdad. Como ha señalado Benedict Anderson (1997): “Las comunidades no deben distinguirse por su falsedad o legitimidad, sino por el estilo con el que son imaginadas” (p.24).

El despliegue de la lucha política es el que otorga cohesión a identidades fragmentarias siendo estructuradas bajo narrativas. Lo que en realidad se presenta disgregado, en construcción permanente, comienza aquí a reconfigurarse. El antropólogo Mark Goodale (2017) advierte que “La toma de decisiones judiciales y argumentos legales son también un medio a través del cual la historia, que es esencialmente disputa, se construye” (p.58). En ciertos relatos, las fronteras entre una cultura y otra son trazadas con sospechosa prolijidad. La “herencia cultural” es asimilada a una vivencia que se transmite privilegiadamente en su seno. No sorprende, pues, cómo hasta la Historia Universal resulta evocada a menudo por quienes reclaman restituciones. Que se acuda instrumentalmente a la razón histórica no debe leerse siempre como una mera sumisión. A veces esta opera en calidad de herramienta beneficiosa para insertarse en un escenario global cuyos códigos de entendimiento están predeterminados desigualmente. Hayden White (2018) alude a estas imagerías como “pasado práctico”: “Es este pasado, más que el histórico, el que requiere una narrativa que, en un modo u otro, conecte mi presente y aquel de mi comunidad con un presente existencial en el que el juicio y la decisión acerca de ‘¿qué debería hacer yo?’ sean planteados” (p.110).

A partir de la Segunda Guerra Mundial, el Reino Unido ha debido procesar no sin traumatismos la pérdida de la mayor parte de su imperio ultramarino, la reconversión de su economía industrial tradicional hacia otras actividades tales como la financiera, el debilitamiento de la libra esterlina –símbolo del poderío británico– y enfrentando como consecuencia crisis recurrentes. En 2020, bajo el gobierno conservador del primer ministro Boris Johnson durante el proceso conocido como *Brexit*, este país se desvinculó de la Unión Europea reforzando así su identidad insular. De manera que el Museo Británico se ha convertido en uno de los elementos icónicos de la historia nacional reflejando las glorias pasadas. El propio Johnson, a través de discursos vehementes, respondió a quienes reclamaban restituciones que no insistieran en pretender algo que correspondía desde antaño a los británicos. Existe una inclinación a desconocer la legitimidad de las comunidades litigantes en su pretensión de arrogarse completamente cierto legado⁷⁵.

A continuación, se analizarán cuatro casos de acuerdo a cómo operan los marcos jurídicos en conjunto con las sensibilidades e imaginé-rias.

1. La Piedra Rosetta

La República Árabe de Egipto ha enarbolado una de las luchas más visibles contra el saqueo y tráfico de bienes culturales. Cuna de una de las civilizaciones más célebres, su territorio presenciaría ocupaciones persas, macedónicas, romanas, bizantinas antes de la llegada del Islam el cual continúa hasta la actualidad. Durante la invasión de Napoleón Bonaparte en 1798, habiendo trasladado consigo a ciento sesenta y siete especialistas en diversas áreas, se halló enterrado un objeto bautizado “Piedra Rosetta”, considerable roca de granodiorita gris sobre la cual había inscripciones en diferentes lenguas (jeroglífico, demótico y griego). Tras derrotar a los franceses, los ingleses se hicieron con la pieza y la enviaron a Londres pasando luego a manos del Museo Británico. Si

⁷⁵ Debe recordarse que los estados europeos occidentales, hasta el siglo XX inclusive, reprodujeron el mito de la raza aria e indoeuropea. Según este relato, las migraciones que habían ocupado la península griega también poblaron Europa. La continuidad civilizatoria era también racial, considerándose durante el Renacimiento que las estatuas griegas reflejaban su palidez. Fue así que la “restauración” de los mármoles del Partenón llevó a cabo por el Museo Británico en la década de 1930 había procedido con un violento blanqueo de los materiales entendiéndose que estaban sucios cuando, en realidad, eran restos de pigmentos de vivos colores. (Østergaard, Collareta y Brinkmann, 2008).

bien ya los árabes habían penetrado en los templos y tumbas, debido a su preocupación por el origen de la civilización la ciencia histórica europea impulsó de manera inédita un proceso depredador de antigüedades conocido como “Violación del Nilo”.

Las potencias compitieron por las colecciones más completas de la cultura egipcia. Se destinaba un espacio importante dentro de los museos metropolitanos para su exhibición, al mismo tiempo que eran requeridas por la aristocracia. Para regular el pillaje se inauguraría el Museo del Cairo en 1902 (Riggs, 2013:pp.65-68). Luego de su independencia, en 1922, este joven estado comenzaría con sus propios medios a impulsar la museística y arqueología. Durante una ola sucesiva de protestas conocida como Primavera Árabe, esta institución fue parcialmente profanada en 2011. Para albergar mayor cantidad de piezas y remediar los daños, el estado aceleró la construcción en 2021 del Gran Museo Egipcio. En su inauguración, se llevó a cabo un gran operativo procediendo al traslado de las momias de los faraones más célebres en camiones blindados y rodeados de actores, shows televisivos y espectáculos populares. Debe destacarse que el turismo garantiza una entrada de divisas fundamental para la economía nacional. Por otro lado, el Antiguo Egipto es la imagen internacional mejor aprovechada.

Resulta muy interesante cómo el Antiguo Egipto es presentado en convivencia armónica con el Islam. Mientras que minorías como los cristianos quedan integrados marginalmente en aquel linaje faraónico milenario. El arqueólogo Zahi Hawass, secretario del Consejo Supremo de Antigüedades hasta la Primavera Árabe, en donde se consagró por breve tiempo como Ministro de Antigüedades, supo conciliar intereses científicos y nacionalistas en su rol de funcionario y gestor cultural. Impulsó una campaña con gran resonancia internacional para la restitución de bienes culturales obteniendo réditos políticos relevantes pero insuficientes⁷⁶. Quizá el logro más notable ocurrió en 2003 cuando el Michael C. Carlos Museum de Atlanta devolvió la momia de Ramsés I. En consecuencia, Hawass exigió al Reino Unido la devolución de la Piedra Rosetta sosteniendo el “derecho a exhibir nuestros monumentos”. Aunque ha recibido el apoyo de la Unesco, sólo pudo lograr donaciones escasas. El Museo Británico argumenta que la demanda es ilegítima y

76 H. Hawass no dudó en entablar una relación contractual hegemónica con canales televisivos obteniendo una enorme presencia internacional. En 2011 fue condecorado con la Orden del Sol por el gobierno de Perú reconociendo que gracias a su labor el país andino pudo recuperar piezas del complejo Machu Picchu en manos de la Universidad de Yale.

absurda puesto que los egipcios actuales no descienden directamente de los antiguos, además del hecho de que la Piedra Rosetta pudo ser valorizada y traducida gracias a la ciencia nórdica. Egipto morigeró varios reclamos diplomáticos solicitando únicamente la co-curaduría y préstamos provisorios en cuanto a algunos objetos valiosos.

2. Los Mármoles del Partenón

La República Helénica mantiene con diversos estados dilatados reclamos de restitución de bienes culturales asociados a la Antigua Grecia. Al tratarse Grecia de una imposición lingüística externa, decidió oficialmente cambiar su nombre acudiendo al “pueblo heleno” como mito de origen. No gozaría de soberanía plena hasta 1821 cuando declararían su independencia respecto del Imperio Otomano el cual había aislado a este territorio de la modernización occidental. Las élites locales intentaron recuperar el griego antiguo y afiliarse a la Grecia Clásica conservando el cristianismo ortodoxo útil para diferenciarse por oposición de identidades al Islam. La Comunidad Económica Europea incorporó a esta república en 1981 dentro su bloque elogiándola como la “cuna de la civilización occidental”. Lo cierto es que pocas veces alcanzó a cumplir las expectativas de los países desarrollados padeciendo la destrucción de un 25% de su PBI durante la crisis financiera de 2008-2010. A partir de 2015, asumieron el poder distintas fuerzas políticas que optaron por severos ajustes fiscales.

En este escenario de inestabilidades políticas y económicas es que los gobiernos griegos adoptaron un giro nacionalista más vehemente⁷⁷. Es observable un viraje euroescéptico el cual extrae del pasado una fuente de legitimación que escapa a la divisoria Occidente/Oriente. En la década de 1980, la Ministra de Cultura Melina Mercouri ya había exigido la restitución de los célebres frisos del Partenón esculpidos por Fidias. Tras ofrecer un ovacionado discurso ante la ONU, señalando que esas esculturas eran “nuestra herencia cultural”, viajó a Londres y solicitó al Museo Británico la devolución. Fue entonces que las autoridades de esta institución difundieron a través de la prensa este relato oficial: los

⁷⁷ Una operación ferviente y tradicionalista de este nacionalismo ha sido el reclamo diplomático de la República Helénica contra la República Yugoslava de Macedonia solicitando que cambiara su nombre puesto que los “antiguos macedonios” pertenecían a la herencia cultural griega y no a estos pueblos de origen eslavo. A partir del 2019, por la presión de este estado, pasó a denominarse Macedonia del Norte.

“mármoles de Elgin” –adviértase la tendencia a evitar hablar de “mármoles del Partenón”– constituyen una donación legal de comienzos del siglo XIX al Museo por parte de Thomas Bruce, Conde de Elgin, embajador británico en Grecia durante la ocupación otomana. Pero una investigación del gobierno griego intentó demostrar que el funcionario había falsificado los documentos e incluso posiblemente sobornado a las autoridades turcas (Stanatoudi, 1997 y Robertson, 2019).

Tras incansables intentos de negociar con el Reino Unido, pese a que la ONU había emitido catorce resoluciones a su favor, a partir de 2014 la República Helénica exploró la posibilidad de acudir a las cortes internacionales. Luego de consultar a un bufete de abogados especializados en Derechos Humanos⁷⁸, la Corte Internacional de La Haya y la Corte Europea de Derechos Humanos se consideraron como las instituciones apropiadas para plantear la demanda alejándose de los tribunales británicos. Sin embargo, en 2015 el propio estado demandante fue quien decidió abandonar esta vía y conservar la diplomática. La justificación descansaba en la incertidumbre que presenta el derecho internacional en estos casos más los enormes costos económicos y políticos que hubiera implicado dilatar el conflicto. En 2018, la Asociación de Atenas acudió a la Comisión Europea de Derechos Humanos sosteniendo que el Reino Unido había violado el derecho a la libertad de conciencia, de expresión y la propiedad, en estrecho vínculo con la identidad cultural. El Tribunal se negó a pronunciarse decretando la inadmisibilidad de las reclamaciones.

La estrategia principal aquí es poner en duda la legalidad de la transacción entre otomanos y británicos. Pero se torna muy difícil trasladar nociones actuales al derecho de comienzos del siglo XIX. Mientras tanto, el Nuevo Museo de la Acrópolis conserva simbólicamente espacios vacíos destinados a ocuparlos con las estatuas faltantes. Por su parte, el Museo Británico se ha amparado en diversos argumentos: a la ONU no le está autorizada intervenir sobre agentes privados, prescribió el tiempo necesario para el reclamo y las leyes británicas prohíben la salida de objetos históricos. El trasfondo real probablemente sea que siente un

78 El bufete Doughty Street Chambers, dirigido por el especialista en Derechos Humanos Geoffrey Robertson, redactó un informe de ciento cincuenta páginas sugiriendo al gobierno griego adoptar cuanto antes la vía judicial evitando los tribunales británicos. Como el estado no podía solventar los gastos de consultas –entonces atravesaba la peor recesión de su historia reciente–, ciudadanos griegos del exterior se ofrecieron a cubrir los costos.

precedente de gran resonancia que arrastre un posible retiro generalizado de piezas (Caron, 2017:pp.10-13).

3. Los moáis de la Isla de Pascua

La Isla de Pascua, aunque ubicada en el Pacífico, fue anexada a la República de Chile en 1887. Allí prevalece la etnia polinesia Rapanui. Poblada gracias a migraciones marítimas desde Asia, a partir del 1200 d.C. diferentes clanes consiguieron el control de la isla y desarrollaron una cultura floreciente. De este período, quedan impactantes centros ceremoniales y esculturas conocidas como *moáis*. Si bien es cierto que la disputa por la escasez de recursos generó conflictos internos que debilitaron las tramas sociales locales, afirmar que esta cultura desapareció significa una invisibilización respecto de los grupos actuales (Englert, 2010). Mientras la isla era atacada por incursiones de traficantes de esclavos asesinando a su casta sacerdotal, la fragata británica a cargo de Richard Powell sustrajo el moái sagrado Hoa Hakananai'a ("hombre pájaro") en 1868. Otro moái de menores de proporciones también cayó en manos británicas pero esta vez por compra.

En 2007 una reforma en la constitución chilena le otorgó a aquella isla un estatus especial. En realidad, las emergencias de identidades y reclamos de autodeterminación política iban en aumento hasta considerar la posibilidad de independizarse de Chile. Existe un malestar que recae sobre este estado debido a que también posee diferentes moáis en museos y otros espacios públicos. El Consejo de Ancianos de la isla interpuso una demanda ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos amparándose en el derecho de los pueblos originarios. Como respuesta tranquilizadora, el gobierno aumentó los ofrecimientos de autonomía para la comuna. Luego apoyaría a estas organizaciones en cuanto a sus reclamos sobre restitución de bienes culturales. En 2018 intercedió como demandante frente al Museo Británico solicitando la restitución de los dos moáis.

Una comunidad envió a la propia reina Isabel II una carta argumentando acerca de la necesidad del retorno dado que se trataba de un ancestro y no un objeto de exhibición. La idea original es reubicarlo en el mismo contexto en el cual fue retirado. Pero el Museo Británico afirmó la imposibilidad del retorno de dicha pieza salvo la posibilidad de un "préstamo permanente" a cambio de que los aborígenes reconozcan

que la escultura es propiedad del Museo. Inspirándose en el caso de los Mármoles del Partenón, Chile buscó la vía de los tribunales internacionales desestimando luego tal opción al igual que los griegos por razones similares.

4. Los Bronces de Benín

La República Federal de Nigeria consiguió ser un estado independiente del Reino Unido recién a partir de 1960. Claramente, las fronteras actuales no siempre concuerdan respecto de los diferentes estados y grupos tribales que se desarrollaron a lo largo de milenios dentro de este territorio multiétnico. Actualmente, es una de las potencias regionales gracias a sus codiciados recursos demandados por el mercado internacional. El fortalecimiento de su presencia geopolítica vino aparejada de una sólida política nacionalista. Uno de los elementos más destacados lo constituye su prestigioso patrimonio artístico que ha cautivado incluso a Occidente. Especialmente, el Reino de Benín entre los siglos XV y XVIII estimuló un arte escultórico figurativo muy refinado hecho de marfil, bronce y madera por encargo de sus *oba* (reyes). Parte del interés sobre las piezas surge de que las mismas ayudan a revertir el preconceito de los africanos como “pueblos salvajes” o “sin cultura”. Una excursión colonial británica en 1897 a cargo del general Harry Rawson, conocida como “Masacre de Benín”, destruyó la ciudad de Benín llevándose a Europa como botín cientos de objetos culturales distribuidos en el Museo Británico además de otros museos alemanes y estadounidenses (Hicks, 2020:pp.99-108).

Tras su independencia en 1968 Nigeria, al igual que otros estados africanos, solicitaron a los museos occidentales la devolución de bienes culturales: mientras que en este país quedaban apenas escasas piezas, en Europa y Estados Unidos existían más de tres mil registradas. Los emergentes museos africanos pronto reconocieron que prácticamente no contaban con elementos suficientes para garantizar una exhibición. En 1996 numerosos estados de África occidental se unieron para solicitar diplomáticamente algunas devoluciones contando esta vez con mayor respaldo internacional. En el año 2000 los reyes nigerianos enviaron una carta al Reino Unido potenciando el reclamo y en 2007 se conformó el “Benin Dialogue Group” formado por estados, museos y organismos internacionales coordinando esfuerzos a fin de motorizar

la repatriación. Recientemente, Francia, Alemania y algunos museos estadounidenses, decidieron devolver el “arte africano robado” a sus países de origen. De modo que el Museo Británico ha permanecido al margen de estas operaciones mas no huido de la presión internacional. Su crítica dirigida a los países africanos afirmando que no cuentan con seguridad e infraestructura para albergar los objetos, aceleró el proyecto del Museo Edo de Arte de África Occidental.

Es necesario remarcar, por otra parte, cómo la circulación de estos artefactos ha propiciado profundos impactos entre las diferentes sociedades⁷⁹. La Piedra Rosetta, además de ser una estela con decretos del faraón Ptolomeo V, representa un símbolo de los logros de la ciencia occidental referidos a la erudición y el saber históricos. Los bronce de Benín retenidos en los museos europeos inspiraron a numerosos artistas vanguardistas, incluyendo Pablo Picasso, produciendo interconexiones entre las culturas africana y europea como el cubismo. Por último, los moáis distribuidos en diferentes partes del globo han permitido difundir el conocimiento acerca de la etnia Rapanui, factor que colaboraría para su reconocimiento internacional. Aquí el problema de fondo es que una buena parte del enriquecimiento del patrimonio cultural occidental se desarrolló a costa del empobrecimiento patrimonial de otras comunidades. Una consecuencia polémica del discurso universalista queda expuesta en el apoyo de John Henry Merryman (2006:p.100) al Museo Británico aseverando que los “mármoles de Elgin pertenecen la cultura británica” debido a su compromiso con el legado de los antiguos griegos.

El derecho pretérito de los pueblos, ¿cómo hacer justicia sobre el pasado?

Claramente, aquí es posible apreciar diferentes tensiones entre lo legal y lo ético, el derecho y la memoria, la soberanía y la justicia, resultantes en definitiva de pasados en disputa arduos de procesar institucional-

⁷⁹ El caso de los obeliscos egipcios emplazados en Roma es bastante iluminador: mientras que ocho de estos fueron sustraídos por los antiguos romanos, otros cinco fueron creados en la misma ciudad a petición de sectores patricios quienes admiraban la cultura egipcia. El Papado se encargó de conservarlos permitiendo que convivan armónicamente con la iconografía cristiana. Transitron más años entre los pliegues urbanos de esta ciudad que en el Antiguo Egipto.

mente. Aunque las élites occidentales habilitaron un espacio de discusión sin parangón a partir de la Declaración de los Derechos Humanos, no siempre resultó factible gestionar adecuadamente las consecuencias políticas derivadas de aquel magno evento. Si una de las máximas de la justicia consiste en “dar a cada quien lo que le es propio”, en cuanto a los derechos culturales aún se adolecen de mecanismos expeditivos para garantizarlos más allá de las jurisdicciones nacionales (Ochoa Jiménez, 2021:p.185).

El derecho internacional no siempre cuenta con respuestas para resolver todos los conflictos de este tenor. *Cultura, patrimonio y diversidad cultural* conforman conceptos que circulan y se internalizan gracias a numerosas convenciones y declaraciones llevadas a cabo por la Unesco. Desde luego, su impacto en las políticas multiculturales es una prueba concreta de su efectividad doctrinal (González Suárez, 2017:p.9). Esto explica que la vía diplomática propiciada por la ONU se haya priorizado sobre la vía judicial. Pero el reconocimiento cultural de una comunidad no activa necesariamente la restitución, es decir, carece en general de fuerza vinculante. Son numerosos los desafíos que el derecho internacional exuda: 1) si bien existe un régimen especial capaz de regular el comercio global de bienes culturales, sobresalen límites procedimentales en los casos de posibles apropiaciones; 2) el estatus otorgado al principio de *diversidad cultural* problematiza escasamente los conflictos entre identidades; 3) contempla criterios unilaterales con relación a la *cultura* ligada a cierto territorio privilegiando a los estados como sujetos litigantes razonables (resabio del Estado-nación moderno).

Que el Reino Unido haya resistido la mediación de la ONU en numerosas oportunidades, así como dirimir las disputas legales dentro las cortes internacionales, ejemplifica cómo los instrumentos normativos pueden quedar en puntos muertos. Según el Convenio de Unidroit de 1995 y la ratificación hecha por el Reglamento (U.E.) N° 1215/2012 del Parlamento Europeo, la regulación internacional permanece bajo la regla *forum rei sitae*. Son los tribunales de los estados en los cuales residen tales bienes quienes poseen competencia. Juristas como Erik Jayme y Gerte Reichelt plantearon priorizar la competencia judicial de los estados demandantes bajo la regla *forum originis*. Más allá de su intención de intentar corregir un marco legal que favorece a los estados que retienen los artefactos, esta perspectiva deja de lado el punto central que consiste en que si una jurisdicción se niega a reconocer a la otra el

juicio no puede llevarse a cabo. Este problema ha sido examinado por Kurt Siehr (2014):

Incluso si la responsabilidad estuviera vinculada al locus originis, este lugar tendría que estar claramente definido. Es tan poco plausible el esfuerzo de Erik Jayme para determinar el origen o la nacionalidad de las obras de arte, que resulta poco probable que sus planteos encuentren aprobación internacional en todas partes. ¿Es el busto de Nefertiti un bien cultural egipcio o alemán? ¿Los mármoles del Partenón (Elgin) pertenecen a Grecia o Gran Bretaña? ¿El tesoro pertenece a Príamo? ¿Herencia cultural griega, turca, alemana o rusa? El Codex Sinaiticus, que Konstantin von Tischendorf se llevó consigo del griego ortodoxo Katharinenkloster, ¿herencia cultural rusa o británica? (...) Ante tales preguntas, no es de extrañar que los legisladores se hayan visto incapaces de resolver problemas tan difíciles (p.847)

Otro gran problema jurídico deviene de las amplitudes temporales. Ciertos actos que son considerados ilícitos en el presente, en el pasado contenían una asignación más difusa siendo problemático transponer ideas de un contexto conceptual a otro distinto. Aunque las legislaciones nacionales se ocupen de declarar la imprescriptibilidad, inalienabilidad e inembargabilidad de los bienes culturales, no existen disposiciones retroactivas. Por otra parte, el Museo Británico se ampara en el argumento de que los estados demandantes no ejercieron reclamos sostenidos desde el momento en que las piezas fueron adquiridas⁸⁰. Asimismo, saca a lucir una sentencia de la Corte Suprema de 2005 que atañe a la imposibilidad de devolver obras de arte extraviadas durante la Segunda Guerra Mundial⁸¹. Si la Piedra Rosetta, los Mármoles del Partenón, los Bronces de Benín y los Moáis de la Isla de Pascua, fueron obtenidos bajo circunstancias actualmente reprochables, aseguran, se ajustaron no obstante a los “cánones morales y legales” de su época. Al

80 Una investigación realizada por el estado griego y muchos investigadores demostró que Elgin se había extralimitado en los alcances del permiso (*Firman*) otorgado por las autoridades otomanas. Tenía autorización para medir y retirar algunas inscripciones más no el conjunto entero de los frisos.

81 Dada la insuficiente jurisprudencia para proceder sobre estos casos, los juristas se han inspirado en los conflictos por el traslado de menores, en cuanto a la problematización de las competencias judiciales, y el tráfico de obras de arte para abordar la complejidad del patrimonio cultural.

operar los estados demandantes sobre discursos transhistóricos, suelen perderse de vista matices importantes.

En el revés espinoso de estas disputas, la protección de la seguridad jurídica se expone a simple vista. En el caso hipotético en que una corte internacional fallara a favor de los griegos en la querrela por los “Mármoles del Partenón”, peligraría en todos los países la posesión de miles de artefactos removidos a través de sustracciones diversas, saqueos, robos y transacciones cuya legalidad ha sido puesta en discusión (Caron, 2017:p.5). Las consecuencias ingobernables para el orden mundial que sobrevendrían al permitir una aplicación retrospectiva del derecho, inhiben las aperturas dentro de los marcos jurídicos vigentes. Claramente, este factor significa una enorme presión sobre los tribunales los cuales, además de atender las dimensiones estrictamente jurídicas, deben asimismo considerar el impacto político de sus sentencias. Dado que estas disputas estresan las capacidades resolutorias, la reflexión ética siempre es la que a fin de cuentas termina predominando a la hora de problematizar la cuestión. Aunque puede argumentarse que, a diferencia del derecho, las obligaciones morales o éticas contienen contornos difusos, ambos están igualmente sujetos a las cambiantes sensibilidades y condiciones de posibilidad expresadas en determinado momento histórico.

Los derechos económicos y de propiedad intelectual que atañen a estos bienes alimentan uno de los núcleos más urticantes y difíciles de regular jurídicamente. Los museos explotan comercialmente sus inventarios no sólo ofreciéndolos en calidad de productos exhibidos sino introduciendo en el mercado los derechos de imagen. De los países aquí analizados –excepto Nigeria–, todos cuentan con el turismo para asegurar el ingreso de divisas. Para iluminar mejor estas complejidades el “Busto de Nefertiti”, tras ser extraído en circunstancias poco claras de Egipto en 1912, permaneció en diferentes lugares de Alemania hasta ser exhibido actualmente en el Museo Neues de Berlín. Mediante la venta de réplicas de este objeto, dicha institución obtiene una ganancia anual superior a lo que obtiene a través de los visitantes. A su vez, ha sido expuesto a irreverentes instalaciones artísticas que aumentan la indignación de las autoridades egipcias quienes reclaman su restitución desde 1926 (Bearden, 2012). Cuando la ifa-Galerie de Berlín había anunciado en 2016 su programa “Untie to Tie” (*Desatar para atar*), en el cual proponía un modelo curatorial participativo, y se inauguraba el Forum Humboldt exhortando a un “diálogo igualitario entre las culturas”, no

fue posible ocultar el cinismo que implicaba que el Museo Etnológico de Berlín retuviera aún cientos de piezas cuestionadas.

Sin duda, el concepto mismo de “bien cultural” debe ser interrogado con mayor reflexividad. A partir de su creación en 1954, durante la Convención de la Haya, tomaba en cuenta creaciones admirables por su singularidad, es decir, invenciones que atañen a la humanidad más allá de sus creadores. Aunque sean bienes susceptibles al derecho privado, su pretendido valor trascendente hace que adquieran un estatus jurídico especial. Los criterios de conservación y protección mencionados pueden incluso ingresar en tensión con la soberanía nacional. Cuando Egipto en 1960 había comenzado la construcción de la represa de Asuán, poniendo en el peligro los templos de Abu Simbel, debió modificar su proyecto frente a la presión internacional. Gracias a la intervención de la ONU, la “humanidad” había evitado que estos bienes quedaran completamente sumergidos. Para la Unesco una cultura nunca atentaría contra su propio patrimonio pues su “inclinación natural” es conservarlo. El acto ominoso en el cual una comunidad destruye aquello que sus ancestros han creado expone al derecho a una encrucijada ciertamente desconcertante⁸².

Es necesario sospechar acerca del velo de transparencia que poseen las culturas en tanto colectivos homogéneos y sobre todo quién se encarga de referirlas y promocionarlas (Cowen, 2010:pp.80-81). Resulta notorio cómo los estados que demandan restituciones asimilan que todo lo que ha sido creado en su territorio pertenece a su acervo patrimonial. Lo cierto es que, dentro de las espacialidades y temporalidades reclamadas, sobresalen residuos de actividades humanas imposibles de subsumir a una única “manifestación cultural”. Sin embargo, los poderes públicos se arrogan el derecho de velar por estos objetos, representarlos, exhibirlos y administrarlos autorizadamente. Entienden que, si tales bienes residen en el mismo lugar en los cuales fueron erigidos, equivale a respetar su contexto original. Luego de semejantes sustracciones violentas, intentar restablecer los usos y significaciones originales parece algo poco probable. Es difícil consensuar quiénes son los legítimos poseedores una vez que comienza el proceso de restitución. Cuando el Museo Linden, en Stuttgart, motorizó en 2019 las devoluciones del látigo y la Biblia

82 Las impactantes imágenes acerca de cómo los talibanes destruyeron inmensas estatuas de Buda en Afganistán en 2001 y la pulverización de una parte de las ruinas de la ciudad de Palmira por parte de ISIS en 2017 en Siria fueron percibidos como una “herida para toda la humanidad”.

secuestrada al héroe nacional africano Hendrik Witbooi, no se supo con claridad si estos objetos debían ser custodiados por el estado de Namibia o los propios familiares del líder rebelde asesinado.

Posicionándose críticamente respecto del papel de los museos, Dan Hicks (2020) propone un enfoque curatorial que denomina “necrografía” motivando a los especialistas y autoridades al deber ético de indagar en el revés incómodo de esos objetos:

Por lo tanto, la tarea principal de los museos de antropología debe ser, sugiero aquí, invertir el familiarizado modelo de la historia de vida de un objeto a medida que se mueven entre contextos sociales, agregando nuevas capas de significado con cada nueva fase de su biografía (...) a fin de escribir “necrografías” - “historias de muerte” e “historias de pérdida” - (p.14).

La “poética del retorno”, con miras a restituir bienes culturales, no siempre logra quedar exenta de la cosificación y el fetichismo tantas veces denostado (Ruffer, 2014). En este sentido, la siguiente observación de Andreas Huyssen (2001) vale tanto para los museos occidentales como los de los estados demandantes: “No ha habido nunca una presentación de las reliquias de culturas pasadas sin mediación, sin *mise-en-scène*. Siempre los objetos del pasado han sido encajados en el presente a través de la mirada puesta en ellos, y la irritación, la seducción, el secreto que puedan encerrar, nunca está sólo del lado del objeto en un estado de pureza” (p.68). En 2020 culminó en Egipto una gran campaña arqueológica en una necrópolis de Saqqara donde fueron exhumados más de sesenta sarcófagos pertenecientes a altos funcionarios de tres mil años de antigüedad. Tanto las momias como los objetos funerarios ofrendados fueron exhibidos ante las cámaras presentándolos como “tesoros”. Mientras que una parte de la opinión pública compartió la noticia con entusiasmo, tal vez por primera vez corrieron voces disidentes interpretando el mismo acontecimiento como un acto desacertado colmado de torpezas éticas.

Una reciente sensibilidad concluye que estas operaciones reflejan profanaciones no diferentes a los despojos coloniales. Si estos actores acreditan un denso conocimiento sobre los artefactos hallados que les permite una representación certera sobre sus demiurgos, es de extrañar

que los sometan a usos que atentan contra su voluntad póstuma expresados en la funcionalidad misma de los objetos, inscripciones, memorias y otras evidencias signadas. De modo que sigue siendo necesario que el derecho vele por los vestigios materiales e inmateriales en manos tanto de la ciencia como de las ansiedades de sus pretendidos descendientes/herederos⁸³. La protección de estos objetos garantiza el respeto por quienes ya no tienen cómo manifestar su consentimiento. Una pluralidad de narrativas es preferible a un monopolio en la mediación con estos pueblos. Una discusión interesante al respecto se vincula precisamente a la restauración y conservación. Los estados destinan cuantiosos recursos a reparar los antiguos monumentos anhelando acercarse a su “original aspecto”. Más allá de quién se promociona como el titular del derecho a intervenir sobre el patrimonio, no deja de resultar opinable la arrogancia aplicada a aquello que la historiadora Régine Robin (2012) llamaba “gestión de la memoria” proyectando reducidas posibilidades para apropiarse del pasado: “Lo que está en juego en el gesto patrimonial es el control de lo memorable, la conjuración de lo singular, de lo incongruente, de la sorpresa, de lo indeterminado” (p.489). La reconstrucción del Partenón como objetivo político, expresa crudamente dicha operación.

En este sentido, es meritorio destacar cómo algunos pueblos originarios americanos han cuestionado a estas pedagogías⁸⁴. Si bien una de las condiciones para motorizar las devoluciones es que todos los estados se provean de museos bien equipados, en estos casos dicha demanda intenta conciliarse con la condena al “complejo exhibitorio”. Se admiten ordenamientos secuenciales explicativos provistos por especialistas (historiadores, antropólogos, arqueólogos, etc.), pero no se tolera fácilmente la fetichización intelectualizada o comercial. Incluso existen

83 Al quedar simplificada semánticamente la discusión en sólo dos campos posibles –los poseedores por compra, expolio o adquisición dudosa y comunidades que se anuncian como propietarios despojados–, se pierde de vista que esos llamados “bienes culturales”, en realidad, pertenecieron a comunidades con intenciones más o menos claras en cuanto a fines y usos, proyectando sobre el aura de estos materiales aspiraciones, temores y frustraciones. Cualquier adulteración en nombre de la ciencia o la “recuperación de la memoria” vulnera, en efecto, los derechos pretéritos de estos sujetos: la profanación de una tumba o el tráfico de objetos pertenecientes a la intimidad de un grupo humano, deben activar una reflexión ética que evite afirmar que el precio de la conservación es pasar por alto las marcas vitales de estas experiencias efímeras pero llenas de intensidad y aspectos incommensurables.

84 Comunidades mapuches lograron que el Museo de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina, acepte devolver el cráneo del cacique Calfucurá cuya tumba había sido profanada. En el mismo país, se cuestionó también al Museo Arqueológico de Alta Montaña de Salta la exhibición de los “Niños de Lullailaco” momificados. El proceso de restitución está todavía en marcha aquí.

ocasiones de resistencia y malestar en donde estas comunidades sugieren no proceder con las exhumaciones de los complejos funerarios. De los cuatro casos aquí analizados, la etnia Rapanui es la que más se aproxima a este equilibrio. A la vez que exponen objetos en museos, es muy clara la posición de que los moáis deben permanecer en el exacto lugar en el cual fueron emplazados aunque las condiciones climáticas contribuyan a su deterioro. Quizás deba problematizarse mejor el dogma de la conservación en cuanto a sus implicancias políticas, epistemológicas y éticas. Al tratarse de una obligación instalada por la comunidad internacional, se propician operaciones escasamente reflexivas. Si el *para qué* de la conservación no es revisado en todas sus aristas, puede derivar en un sinsentido o deber artificial sobre usos que no tienen porqué coincidir con los estándares científicos.

Garantizar los derechos culturales bajo un orden internacional en transición, con residuos de violencias pasadas y horizontes de cambios expectantes, conduce a prestar seria atención a aquellos eventos e incidentes que conmueven las estructuras de poder dificultando instancias resolutorias efectivas. Ahora bien, insistir excesivamente en la precariedad de la dimensión normativa, es también subestimar la complejidad de estos problemas. Respecto de las heridas históricas y emergencias de identidades, es ciertamente ambicioso que el derecho pueda encausarlos institucionalmente sin lesionar irreversiblemente algunos intereses. Evocar una tradición, un legado, un pueblo, una nación o cultura, no son suficientes para imponer una verdad desnuda que fije cierto sentido imposible de cuestionar. De manera que establecer puntos de negociación, discusión y reflexión entre estados y comunidades, es una tarea sumamente necesaria en caso de alentar un multiculturalismo a la altura del siglo XXI.

La *Biodicea* como ser-en-la-naturaleza.

Historizar la vida más allá del ser humano

*No quiero que tengas esperanza, quiero que entres en pánico.
Quiero que sientas el miedo que yo siento todos los días y luego
quiero que actúes.
Greta Thunberg*

Los esfuerzos por definir la vida han alimentado hondas reflexiones en los campos del saber sean éstos científicos, filosóficos o teológicos⁸⁵. La pregunta objetivizante por la vida, en tanto fenómeno que puede ser examinado desde su externalidad, fue formulada por primera vez en la modernidad occidental a partir de comunidades de intérpretes dispuestas a revolucionar el alcance de la observación, diseccionar hasta el último de los organismos y clasificarlos, experimentar mediante la alquimia, explorar/conquistar las vastas extensiones del globo y examinar el firmamento develando/controlando los misterios del cosmos.

Lo que hoy en día se concibe como vida difiere de sus reflexiones precedentes y depende, asimismo, de interpretaciones culturales específicas. De modo que para acceder a su concepto moderno resulta elemental historizarla (Canguilhem, 2009:pp.357-358). Dentro de la ciencia existen ciertas dificultades y divergencias para definirla. Actualmente, prevalece un consenso que entiende la vida como conformaciones dinámicas, cambiantes e inacabadas (Luisi, 2010). Tales sistemas dependen de compartimentos celulares capaces de engendrar organismos, es decir, estructuras que crecen y tienen la posibilidad de reproducirse. Existen indeterminaciones que desafían su definición cerrada como el caso de los seres que huyen de la distinción vivo/no vivo. Los procesos químicos que dieron origen a la misma son aún más controversiales debiendo atenderse a simulaciones.

Entendida más allá del horizonte de la ciencia, de acuerdo a Hans Blumenberg (2013), su invocación en general procedió en calidad de resistencia al frío racionalismo: “El concepto de ‘vida’ se puede consti-

⁸⁵ Este artículo es un avance respecto a una investigación precedente (Rojas, 2022).

tuir en energía antípoda por excelencia: contra los sistemas como carcasas intelectuales fosilizadas, contra las teorías como reservas académicas inaccesibles desde afuera, contra la exclusividad de las terminologías, contra la negativa a satisfacer la demanda de utilidad práctica cotidiana” (p.23).

La ecología política, campo reciente en el cual bullen grandes innovaciones, ha avanzado sin parangón a partir de la década de 1970. Se ha permitido operar en los bordes de las Ciencias Humanas y las Ciencias de la Vida. Además de interesarse por los ecosistemas, optó por incluir decididamente una perspectiva crítica hacia los modelos productivos e instituciones encargadas de regularlos. No en vano la búsqueda del “buen vivir” ha consumado el grueso de sus inquietudes⁸⁶. Es responsable de fértiles imágenes y alegorías coincidentes en el frágil fluir temporal de la vida como “metáfora absoluta”. En palabras de Blumenberg (1995): “Cuanto más nos alejamos de la distancia corta e intencionalidad realizable y nos referimos a horizontes totales que nuestra experiencia no puede ya atravesar y delimitar, tanto más impresionante resulta el empleo de metáforas; la ‘metáfora absoluta’ es a este respecto un valor límite” (p.101).

En este capítulo, se intenta demostrar cómo muchos de los actores involucrados en las “biohumanidades”, en muchos casos involuntariamente, cultivan cierta escatología que corresponde a imaginerías judeo-cristianas. El filósofo Manuel Reyes Mate Rupérez (1990 y 2018), recuperando el trabajo del teólogo Johann Baptist Metz, ha reivindicado el uso del mesianismo y la escatología como herramientas discursivas a partir de las cuales las sociedades plasman un tiempo acorde a sus experiencias y expectativas. En palabras del autor (Mate Rupérez, 2018): “Una lectura del tiempo en clave apocalíptica puede abrir perspectivas a la crisis de nuestro tiempo que la política no sospecha; puede también abrir expedientes que la historia, el derecho o la ciencia dan por clausurados” (p.20).

La metáfora, la retórica y el mito tienden a colmar las “carencias lógicas” y ofrecer respuestas verosímiles (o soportables). De no escuchar la humanidad las advertencias de los ambientalistas, el devenir quedaría

86 Por supuesto, dentro de estos sectores puede diferenciarse a ecologistas catastrofistas, radicales y moderados. De modo que las organizaciones socioambientalistas son muy diversas en cuanto a su adscripción institucional. La translación del arco ideológico convencional a los motes de “verde”, “rojo”, “ecofascismo” o “ecosocialismo”, con frecuencia no coinciden con su autopercepción.

sujeto a las contorsiones de una tragedia anticipada (Fin de los Tiempos). Las expectativas quedan absorbidas por el futuro inminente (Salvación o Condena). Las imágenes escatológicas son frecuentes mientras se desarrollan peligros inminentes. En estos escenarios, se ponen en tela de juicio las conductas cotidianas y se estipulan medios concretos de salvación. Lo ocurrido durante la pandemia del COVID-19 da cuenta de ello.

El visible despliegue de las organizaciones socioambientales sugiere una transición hacia otro orden mundial. Fundamentalmente, han afectado la comprensión de “lo humano” obligando a involucrarlo en un espectro categorial más difuso respecto a las categorías legadas por la Ilustración. La Historia Universal presenta un envejecimiento precoz tras los planteos de estas ontologías. Conforman un desafío acuciante para los historiadores, en suma, desconfiar del insalubre binomio Sociedad/Naturaleza. ¿Qué potencialidades metafóricas emula la escatología propuesta por la ecología política?

El fenómeno de la vida según las Ciencias Humanas

En la medida en que la física y pronto la biología reclamaban su soberanía cognitiva, comenzaron a tensionarse las tradiciones creacionistas judeocristianas. Estas últimas avalaban una noción de la vida como la unión de un elemento efímero (el cuerpo) y otro eterno (el alma), creada espontáneamente por Dios. Tempranos avances en la botánica y la zoología, permitieron iluminar las metamorfosis permanentes del mundo natural. Michel Foucault (2014) entreveía que, a partir de la “era de la Representación” durante el siglo XVII, se alteraron los principios propedéuticos para examinar la *natura*.

A través de la fisiología surgió el concepto de *vida*:

La discontinuidad de las formas vivas permitió concebir una gran deriva temporal que no autorizaba, a pesar de las analogías superficiales, la continuidad de las estructuras y de los caracteres. Se pudo sustituir la historia natural por una “historia” de la naturaleza gracias al discontinuo espacial, gracias a la ruptura del cuadro, gracias al fraccionamiento de esta capa en la que todos los seres naturales encontraban su lugar ordenadamente (...) La ruptura de

este espacio permitió descubrir una historicidad propia de la vida: la de su mantenimiento en sus condiciones de existencia (p.290)

Muy pronto la “era de la Historia” trastocaría el orden estable de los “seres vivos”. Los principales debates que entonces convulsionaban a los científicos se plasmaron en las controversias en torno a las opciones transformismo/catastrofismo, preformismo/epigenetismo y mecanicismo/organicismo (Palti, 2000: p.235). En este sentido, el paleontólogo Georges Cuvier jugó un papel crucial al proponer un principio de sucesión faunística coincidente con la estratigrafía. Un universo poblado por especies tan diferentes había conducido a científicos como Gottfried Leibniz a diferenciar en la dinámica del cambio la *fulguratio* (génesis de nuevas formas de vida) de la *evolutio* (desenvolvimiento posterior). Este concepto de vida incluía las nociones de fin y causa final rivalizando, pues, con el Creacionismo el problema del origen.

El éxito del mecanicismo cartesiano, aplicado a la funcionalidad orgánica, había tenido que lidiar con las corrientes vitalistas. Pero la consolidación de la biología en el siglo XIX, de la mano de la embriología, microbiología y la herencia genética, terminaría por reducirlo al pseudocientificismo. Durante el romanticismo alemán, la concepción de vida consagrada como totalidad espiritual reflejaría resonancias de tales debates (Canguilhem, 2009:p.369). Reconociendo la autonomía del mundo moral en oposición a la Naturaleza⁸⁷, las Ciencias Humanas se abocarían a examinar integralmente el ser humano al margen de los procesos fisiológicos. Sólo le competían comprender conductas, creencias y dinámicas organizativas. El cambio histórico se transformaría en uno de sus tópicos predilectos.

Las consecuencias tal vez involuntarias de las reflexiones del naturalista Charles Darwin habían inspirado una filosofía de la historia no especista la cual, en efecto, admitía el origen animal del ser humano integrándolo en un conjunto más vasto de seres vivientes. A comienzos del siglo XX, Georg Simmel (1998) destacaría lúcidamente la tensión filosófica entre la forma y la vida como trasfondo de la crisis epistémica

87 Hasta la modernidad, la noción de *natura* refería a cierta cualidad inherente de los entes. Recién el concepto de Naturaleza como totalidad pudo condensarse gracias a su identificación con el mundo físico de la mano de la ciencia y también gracias al panteísmo. El binomio Naturaleza/Sociedad se terminó de formalizar durante la Ilustración oponiéndose la racionalidad humana con el salvajismo animal, aproximando a este último los especímenes humanos cuyos modos de vida se alejaban de la civilización occidental (De Sousa Santos: 2003:p.76).

de los esquemas teleológicos y causales. Paralelamente, en el campo de la biología, se propagaban insatisfacciones en torno al problema de la herencia en la teoría evolución⁸⁸.

La filosofía y las Ciencias Humanas se inclinaron principalmente por lograr una autorreflexión sobre las experiencias vividas. En las tempranas críticas al evolucionismo darwinista, el filósofo Henri Bergson (1985) adoptaría postulados neovitalistas: “(...) el acto mediante el cual la vida se encamina a la creación de una forma nueva, y el acto por el que esa forma se dibuja, son dos movimientos diferentes y, a menudo, antagónicos. El primero se prolonga en el segundo, pero no puede prolongarse sin distraerse de su dirección” (p.123).

Una figura similar situada entre la historia y la filosofía de la vida, Wilhelm Dilthey (1983), contribuyó en asentar la aún vacante plataforma epistemológica de las “Ciencias del Espíritu”, a saber, una paradójica vida en constante conexión sensitiva/cognitiva con otras vidas: “La vida espiritual de un hombre no es sino una parte, separable sólo por abstracción, de la unidad psicofísica de la vida; la existencia y la vida humana se nos presenta como tal unidad” (p.48). Dicha empresa se diferenciaba de las propuestas de Stuart Mill y Émile Comte, preocupados ambos por escrutar regularidades en la vida social.

Sería la fenomenología la encargada de orientar la filosofía de la vida hacia una filosofía de la conciencia y la experiencia⁸⁹. Pese a la sangría entre las Ciencias Humanas y Ciencias Naturales, es observable cierto uso solidario de metáforas y analogías familiares. La clasificación de las culturas o civilizaciones se inspiró en las jerarquizaciones elaboradas por la historia natural. Como ambiciosa cumbre de los postulados evolu-

88 Se conoce como “Eclipse del darwinismo” a las resistencias hacia ciertos aspectos de la teoría de Charles Darwin como la selección natural ocurridas entre las décadas de 1880-1920. Fue un período en el que florecieron diversidad de tesis neovitalistas que proponían otros modelos evolutivos como el teísta y el saltacionismo. Recién con la llamada Síntesis evolutiva moderna de 1930, el neodarwinismo lograría ocuparse efectivamente de los “puntos ciegos” de la teoría de la evolución del naturalista británico convirtiéndola en una ortodoxia.

89 Su fundador, Edmund Husserl, sostenía que mundo y realidad experimentada terminan complementándose. El fenómeno percibido no se encuentra desligado de la vivencia y el acto intencional. Por su parte, Martin Heidegger entrevería la existencia humana en términos de “proyecto” (*Entwurf*) localizado en los pliegues temporales del pasado-presente-futuro. El ser-en-el-mundo (*Dasein*) no puede existir sin su relación con el mundo y la temporalidad. Esta comprensión de la “vida en sí y para sí” fertilizaría lo que concebiría como “hermenéutica de la facticidad”. Pese a sus críticas hacia el positivismo, tanto Husserl como Heidegger recayeron en la oposición ilusoria entre *Natur* y *Geist*. Su deuda con el pensamiento de Wilhelm Dilthey no contribuyó demasiado a suavizar dicha tensión. El último Dilthey sí había procedido a matizar esa dicotomía.

cionistas, las consecuencias de las reflexiones de Charles Darwin habían inspirado una filosofía de la historia la cual, en efecto, admitía el origen animal del ser humano.

Esto explica mejor la admiración del filósofo Karl Marx hacia el naturalista a quien solicitó autorización para dedicarle el segundo volumen del *Capital*⁹⁰. Pero sobre todo fue Herbert Spencer quien aplicaría grotescamente sus postulados al mundo social⁹¹. Más recientemente, a partir de la década de 1960, Michel Foucault criticó el apego del humanismo al ideal del “hombre verdadero”. Denunció los dispositivos disciplinantes de la modernidad (la tríada hombre-poder-vida). Al direccionar originalmente la “analítica de la finitud”, imbricando aspectos biológicos, políticos, económicos y culturales, dio cuenta de la emergencia primero del *biopoder* y luego la *biopolítica* (Mauer, 2021:pp.63-73).

En buena medida, gracias a las reflexiones foucaultianas, fue que estas disciplinas se predispusieron a observar críticamente las subjetividades detrás de las tramas del poder reivindicando las diversas “posibilidades de la vida”. Desde hace tiempo se afirma la necesidad de superar los dualismos y dicotomías a fin de aproximarse a la “complejidad”. A este respecto, el filósofo Edgar Morin (1984) propuso una “antropo-sociología abierta al universo biofísico” (p.9). Su paradigma de la complejidad, situado en torno a un diálogo entre los saberes, intentaba subsanar las limitaciones de cada una de las ciencias.

Hoy en día la transdisciplinariedad ha sido enunciada como la puerta de entrada para abordar este problema. En efecto, las Ciencias Humanas poseen una familiaridad inocultable con la biología. Las interacciones entre los organismos y su ambiente permiten acceder a un horizonte

90 Existe una enorme similitud entre el principio de “lucha de clases” de Marx con la “lucha por la supervivencia” de Darwin, entendidas como explicaciones universales del cambio. La declinación de la propuesta obedeció al temor de Darwin de enemistarse aún más con el clero del Reino Unido y asimismo evitar acercarse al comunismo.

91 Como pocos intelectuales de su época, Spencer incorporó el evolucionismo moderno al análisis de las sociedades avalando científicamente la segmentación de la humanidad entre “razas superiores” y “razas inferiores”. Además de tales aproximaciones, fue en el positivismo jurídico de corte biologicista y los proyectos eugenésicos donde las ideas raciales penetraron con consecuencias lamentables. Otras corrientes que si bien no apelaron al darwinismo como figura de autoridad pero aprovecharon su retórica han sido las escuelas económicas de raigambre liberal: “Los ecosistemas y la economía se basan en el supuesto de que cada sistema logra o existe en equilibrio consigo mismo. Los ecologistas, guiados por ejemplo por la tradición, confían en modelos que asumen un equilibrio inherente de la naturaleza. Del mismo modo, los economistas neoclásicos estudian los mercados como si existieran o alcanzaran rápidamente un estado de equilibrio” (Regan, 2015:p.203).

prometedor. Los procesos que atañen a la emergencia de la vida con sus respectivos cambios, adaptaciones, flujos de energía y posibles extinciones en determinados ambientes, cada vez son más susceptibles respecto de incluir las intervenciones humanas⁹².

Dentro de la teoría de la historia, Reinhart Koselleck (2001) ambicionó historizar aspectos biológicos ligados a unidades generacionales: “Las condiciones geológicas y geográficas, las biológicas y zoológicas, todas las condiciones metahistóricas en la determinación del espacio humano” (p.105). Entre 1750 y 1850, el concepto de *Historia* adoptó el principio de sucesión basado en el “antes y después” de los acontecimientos singularizados, lesionando así las tradicionales concepciones cíclicas y pautando cierta direccionalidad del tiempo. Espejándose en su paridad antagonica, la Naturaleza, la *Historia* se afirmó imponiendo un tiempo secularizado diferenciado del cósmico.

Las cronologías lineales, que surgieron a partir de las cosmologías judeocristianas, se basaron en el presupuesto de irrepetibilidad de las vivencias habiendo reemplazado el cómputo de los astros y registros dinásticos. En palabras del autor (Koselleck, 1993): “El sustrato natural se fue perdiendo y el progreso fue la primera categoría en la que se abolió una determinación del tiempo transnatural e inmanente a la historia” (p.59). Esta concepción del tiempo fue fundamental en la presentación de los fenómenos dentro de un marco que afirmaba su progresión o desarrollo formativo autogenerativo. Tras la “muerte de Dios”, otra vez se discutía si el cambio era inmanente a los seres vivos o si respondía a determinaciones externas.

En las Ciencias Humanas se tornó inevitable afrontar las desiguales experiencias humanas en el globo y explicarlas sincrónica y diacrónicamente. Al tratarse esta disciplina durante mucho tiempo de un constructo al servicio del hombre blanco europeo, no sorprende su perspectiva no sólo *especista* sino *etnocentrista*. El metarrelato que conllevaba esta pedagogía secular era una Antropodicea (el despliegue heroico y todopoderoso de la humanidad), cuyo fin a veces era el progreso, la decadencia o la libertad.

92 Claro que no todas las transferencias de conceptos y saberes han resultado satisfactorias. Un ejemplo lo constituye la adaptación del concepto “autopoiesis” de la biología a los sistemas sociales por parte del sociólogo Niklas Luhmann, despertando el rechazo abierto de sus creadores originales (Luhmann, 1997).

La división en “edades históricas”, basándose en las experiencias europeas, la ansiedad por localizar un umbral que marcara el tránsito de la naturaleza/selvajismo a la cultura/civilización, fue duramente criticada a lo largo del siglo XX. El progreso se conservó enmascarado como un desarrollo histórico acumulativo y genético. Las experiencias mundano-vitales terminaron siendo abstraídas por los historiadores mediante narraciones causales. Tales realidades son interpretadas de acuerdo a “horizontes estructurales de familiaridad”, como recordaba Edmund Husserl, coincidiendo con géneros narrativos. ¿Puede describirse el *mundo de la vida* sin imprimirle formas extrañas? Acceder a la “experiencia originaria” es el gran problema.

Presentar la vida evitando asignarle cierta funcionalidad constitutiva, o definición orientadora, es muy difícil en tanto se realizan constantes transferencias basadas en tipificaciones del sentido común o “esquemas referenciales a mano” (Schutz y Luckmann, 2009:p.63). Así, la tensión entre la vida (flujo constante) y las formas que la exteriorizan (fijaciones), continúa en buena medida alimentando agotadores esfuerzos por problematizarla.

La Salvación y el Fin de los Tiempos

A partir de mediados del siglo XX, en los países occidentales comenzaron a imperar preocupaciones que dieron origen a una serie de neologismos tales como “medio ambiente”, “crisis ecológica”, “huella ecológica”, “antropoceno” y “capitaloceno” reflejando los diferentes climas de ideas en boga entre las décadas de 1960 y 2000. Las consecuencias productivas de tales discusiones pueden detectarse en la asimilación de innovadoras sensibilidades por parte de las élites y diversos movimientos sociales.

Tras la Segunda Guerra Mundial, había quedado palpable el impacto nocivo y desmesurado de la maquinaria bélica aplicada sobre seres humanos. Cientos de ecosistemas quedaron entonces devastados. Las secuelas de la radioactividad en Hiroshima y Nagasaki trascendieron las fronteras de Japón, permitiendo que el pacifismo y el ecologismo se fusionaran. A lo largo de la Guerra Fría, la posibilidad de una destrucción masiva de la mano de la tecnología nuclear fortaleció las conciencias escatológicas.

Las organizaciones socioambientales, en sus humildes comienzos orientados a la ética conservacionista filantrópica, cobrarían un nuevo impulso al conmovir a la opinión pública⁹³. Otro fenómeno que se instaló en el centro de las grandes discusiones políticas, ha sido el de la superpoblación y el desafío cada vez más estresante de los sistemas productivos para abastecerla. Después de la década de 1960, el optimismo que descansaba en la capacidad técnica para garantizar la prosperidad empezaría a desmoronarse confrontándose, pues, las expectativas de crecimiento infinito contra los recursos finitos de la biósfera. Precisamente, la “Crisis del Petróleo” de 1973 –la cual aceleró el ocaso de los “treinta años gloriosos del capitalismo”– colaboró en reavivar muchos de los discursos críticos sobre esta utopía desarrollista. A partir de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente Humano (1972), se incorporó el concepto de “medio ambiente” ante las denuncias de los efectos nocivos de las industrias occidentales habiéndose contaminado el aire, el suelo y el agua (Sachs, 1996: p.115).

Hacia el cierre del siglo, los discursos desarrollistas pronto formarían parte de la retórica del “desarrollo sostenible” al calor de las nuevas regulaciones ambientales. Las movilizaciones de diversas organizaciones socioambientales se plasmaron ya sea en el marco de la participación popular hasta articulaciones partidarias orientando las políticas públicas hacia la regulación de las actividades productivas. En las últimas décadas, la inquietud por parte de las élites científicas y políticas ha ido incrementándose: después del Club de Roma, fundado en 1968, y el Protocolo de Kioto el cual entró en vigor en 2005, la experiencia más relevante ha sido el Acuerdo de París forjado en 2015 y vinculado a la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climáti-

93 Existieron, en efecto, experiencias similares al ecologismo fuera de los países occidentales, como en el caso de los países que integraban la Unión Soviética y Latinoamérica, pero sus referentes sufrieron violentas persecuciones. En Estados Unidos, debido a la dimensión de sus complejos industriales, se perfilaron tempranas resistencias por parte de blancos instruidos. Allí se destacaron la protesta del ecosocialista Barry Commoner contra los ensayos nucleares en las décadas de 1950-1960 y la denuncia contra los pesticidas llevada a cabo por la bióloga marina Rachel Carson en su ensayo *Primavera silenciosa* (1962) publicado en *The New Yorker*, periódico sensible a estos tópicos. Otros impactos contemporáneos han sido la difusión de la imagen de la Tierra desde el Apolo 11 en 1972. Fotografiar el planeta desde el espacio repercutió cosmológicamente permitiendo valorizar la excepcionalidad de la vida. La postulación en el año 2000 de un candidato a la presidencia de los Estados Unidos con “pensamiento verde”, Albert Arnold Gore, reflejó las ansiedades del fin del siglo. Recientemente, las organizaciones religiosas han adoptado tópicos ecologistas como el caso de la encíclica papal *Laudato si'* emitida por la Iglesia católica la cual representa la Tierra como la “Casa Común”. Con grados de autonomía variados, en el Sur global los movimientos antiglobalización canalizaron a través de sus luchas territoriales estos reclamos enfrentándose a estados y empresas. No en vano, serían colectivos organizados y no los estados los principales actores involucrados.

co. En sus proclamas, puede advertirse la confianza en la comunidad científica y sectores ecologistas como el compromiso en la reducción de los gases del efecto invernadero. Advertencias de organismos como el Centro de Resiliencia de Estocolmo pudieron ser oídos⁹⁴.

Al percibirse el escenario planetario como un “oasis cósmico” –como afirma Blumenberg–, autocontenido y sagrado, cuya radical alteración amenazaba la propia supervivencia humana, fue posible: (1) conceptualizar a una parte de la especie humana como responsable de las últimas alteraciones climáticas sobre el globo; (2) dotarle al ecologismo de un trasfondo humanista; y (3) proponer sustituir el dualismo Naturaleza/Sociedad de la modernidad por bagajes conceptuales disruptivos.

Gran parte de estas discusiones han sido capitalizadas por movimientos sociales. Los primeros ecologistas se enmarcaron en el desarrollo de los sistemas democráticos y las libertades civiles. Representándolos en equivalencia con los seres humanos, filósofos tales como Jeremías Bentham ya habían formulado la posibilidad de reconocer los derechos de los animales. Las legislaciones anglosajonas previnieron acerca de punir su maltrato. Sin embargo, continuaban reproduciendo el dualismo Naturaleza/Sociedad promocionando “áreas naturales protegidas” en oposición a ambientes “urbanizados/no naturales”. Las organizaciones no gubernamentales fueron los espacios predilectos de estos sectores.

Dentro de las tempranas discusiones llevadas a cabo por el “pensamiento verde”, se encuentra la crítica a la *economía cowboy* –el ser humano como depredador y conquistador de recursos– y su reemplazo por la *economía astronauta* –el uso racional de los recursos– (Boulding, 1966). Otro importante hito fue postular a la Naturaleza como sujeto de derecho. En los márgenes del derecho liberal, algunos estados comenzaron a plasmar estas concepciones en sus constituciones. En este sentido, Bolivia y Ecuador se destacan como experiencias pioneras al poner en práctica estos principios entre 2008 y 2009. El jurista Raúl Zaffaroni (2011) acepta las fortalezas del ecologismo jurídico en su proximidad con los derechos humanos: “Su manifestación jurídica dio lugar al desarrollo de una nueva rama del derecho –el derecho ambiental– y, como no podía ser de otra manera, inmediatamente pasó al derecho penal,

94 Este último plantea acerca de los nueve límites o parámetros para sostener la estabilidad del planeta en tanto ecosistema total alejándose del catastrofismo y proponiendo soluciones factibles de alcanzar.

como la tutela penal del medio ambiente (...) dando lugar al derecho ambiental internacional” (p.65).

Si bien la admisión de cierta dignidad entre los seres vivientes (personas no humanas) se consideró un avance significativo, no deja de destilar la imagen antropocéntrica del ser humano como responsable de la tutela de la Naturaleza (asunto moral-público). En este sentido, una parte de la comunidad académica internacional ha discutido en la década del 2000 reemplazar el período del Holoceno por Antropoceno dentro del Cenozoico y el período Cuaternario. Se trata de la primera vez en que un período histórico se superpone con un período geológico. El químico neerlandés Paul Crutzen, ganador del Premio Nobel de química en 1995, fue responsable de su primera enunciación formal naciendo como analogía a la era a la cual intentaba reemplazar (Crutzen, 2000).

El principal referente del Grupo de Trabajo sobre el Antropoceno, Jan Zalasiewicz (2020:p.17), ha sostenido que los seres humanos se han convertido en “actores geológicos”. Si bien quienes emplean este concepto distan de una comprensión monolítica acerca del mismo, coinciden en que es posible detectar registros sedimentarios alarmantes resultantes de actividades humanas puntuales. Precisamente, fundamentan que tras la extinción de la megafauna y el surgimiento de las sociedades sedentarias –instalándose el binomio agricultura/ganadería–, y sobre todo tras la Revolución Industrial, se afectaron severamente los equilibrios ecosistémicos terrestres.

Las evidencias acreditadoras, según el principal núcleo argumental, serían los registros acerca del aumento alarmante del CO₂ con el correspondiente ascenso mundial de las temperaturas, pérdida de biodiversidad y la propagación de desechos artificiales difíciles de desintegrar como el plastiglomerado acompañados por una mayor presencia de sulfatos, nitrógeno, salinizaciones y otros elementos. No existe, en efecto, un criterio unánime para definir el comienzo de este período. Mucho menos ha convencido a la mayoría de los miembros de la Comisión Internacional de Estratigrafía. Quienes reconocieron sus virtudes no tardaron asimismo en exponer sus inconsistencias en tanto planteo superador pero que: (1) continúa arrastrando residuos cartesianos al anteponer al ser humano como agente histórico; (2) responsabiliza a la Humanidad entera sin atender lo suficiente a los sectores más comprometidos con las actividades cuestionadas; (3) presenta fragilidades en

cuanto a su punto de partida y redundancia sobre lo ya contenido en el Holoceno.

Uno de los problemas teóricos más notables de este concepto resulta de la indeterminación acerca de su propia génesis. Mientras que algunos de sus promotores han sugerido localizarlo a partir de la extinción de la megafauna, otra mayoría se inclina precisamente por la globalización capitalista producto de la economía-mundo colonial y, en especial, la emergencia de la industrialización en el océano Atlántico. Los primeros argumentan que la desaparición de la megafauna más otras extinciones del Cuaternario tardío hace diez mil años, sumándose pronto la Revolución Neolítica, significaron el primer impacto nocivo de la especie (Ripple y Van Valkenburgh, 2010).

En cambio, el segundo grupo discute si sentar el umbral en la expansión ultramarina europea que devino en la expoliación de la periferia o, más bien, 1800 cuando se consolida la industrialización, entre otros posibles candidatos como 1945 debido al impacto nocivo sobre la biósfera del crecimiento durante la posguerra. Las críticas emuladas por los opositores a esta propuesta insisten en su vaguedad, a diferencia de la claridad estratigráfica que ofrece el Holoceno. Advierten que los registros de radioisótopos de origen artificial, que fundamentan el Antropoceno, son insuficientes para marcar otra era geológica teniendo en cuenta que los cambios que se exponen contemplan demasiadas escalas espaciales/temporales. Sin dejar de aceptar el impacto de las actividades humanas sobre la biósfera, señalan que para acreditar tal nominación deben existir más evidencias.

Otras vertientes, en cambio, lograron oxigenar las ideologías izquierdistas y progresistas desencantadas tras la crisis del marxismo. Estos son los casos del ecosocialismo, el ecofeminismo, el nuevo animismo, el indigenismo y la ecología profunda de ArneNaess. Apuestan por una ontología biocentrista o un “pensamiento sistémico”, según los casos particulares. Mediante un nuevo “habitar en el mundo”, la ecología política ha realizado una invitación a cultivar una sensibilidad capaz de superar las violencias de la epistemología occidental (en especial los binomios sensitivo/cognitivo, hombre/mujer y animal/humano), permitiendo así una vinculación diferente entre los cuerpos, un “saber estando” y “saber viviendo”.

En términos de Omar Giraldo e Ingrid Toro (2020): “La epistemo-estesis ambiental entiende que ningún cuerpo puede existir sin los otros, pues cada uno de ellos adquiere sus propiedades como resultado de sus interacciones con los demás” (p.43). Este tipo de planteos son en gran parte tributarios del físico austríaco Fritjof Capra y el químico italiano Pier Luigi Luisi, quienes incorporaron en los estudios ambientales la “perspectiva sistémica”. Con el concepto “crisis de percepción”, Capra (1996) aludía al desfase de las instituciones para afrontar la crisis ambiental:

El nuevo paradigma podría denominarse una visión holística del mundo, ya que lo ve como un todo integrado más que como una discontinua colección de partes. También podría llamarse una visión ecológica, usando el término “ecológica” en un sentido mucho más amplio y profundo de lo habitual. La percepción desde la ecología profunda reconoce la interdependencia fundamental entre todos los fenómenos y el hecho de que, como individuos y como sociedades, estamos todos inmersos en (y finalmente dependientes de) los procesos cíclicos de la naturaleza (p.28).

Reconociendo las limitaciones de la física para describir por completo la realidad, Capra –continuando la senda trazada por el biólogo Paul Weiss– abogaba por un acercamiento del pensamiento sistémico a las Ciencias de la Vida a fin de apoyar una “ciencia de la sustentabilidad” (Capra, 2002). Las arbitrarias jerarquías impuestas por el ser humano a la Naturaleza, son reemplazadas por la “trama” (*web*) en términos de interacciones e interdependencias imposibles de diseccionar. Esta perspectiva ecológica define la vida más allá de su estructura, función y metabolismo. Al incorporar los organismos unicelulares o multicelulares como totalidades integradas dentro de flujos incesantes de materia y energía, además de vínculos con fenómenos inorgánicos, se intentó dar cuenta de redes mayores e insondables de evolución continua, interacciones que incluso desafían las dimensiones sincrónicas del espacio y el tiempo.

En realidad, fue un divulgador y científico amateur estadounidense, James Lovelock, quien en la década de 1970 se había encargado de po-

pularizar la poderosa metáfora de la biósfera como un armónico sistema autorregulado (superorganismo). En *Gaia: una nueva visión de la vida sobre la tierra* (1979), el autor evitó disociar la Tierra de sus habitantes conformando una sola configuración de criaturas vivientes. Incluso lo vivo y lo no vivo –criterios válidos para las categorías del entendimiento humano– fueron imbricados en procesos metabólicos contiguos. Describir el desarrollo epigenético manifiesto por la vida implica examinar su participación dentro de redes interconectadas con los consecuentes flujos de energía.

Pese a las críticas que la Hipótesis Gaia ha recibido, el concepto de Sistema Tierra que hoy impera integrando a la atmósfera, la hidrósfera, litósfera, biósfera y heliosfera, expone semejanzas curiosas. Respecto a este, el paradigma sistémico de la ecología no desconoce las individualidades expuestas, pero aspira a examinarlas mediante correlaciones mutuas aplicando de esta manera el concepto *autopoiesis* elaborado por los biólogos chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela en 1973⁹⁵.

Dentro del cristianismo de liberación existen notables referentes internacionales del ecosocialismo. Las interferencias entre marxismo, cristianismo y ecologismo alcanzan un punto álgido en las intervenciones del teólogo brasileño Leonardo Boff. Anhelando una “eco-espiritualidad” basada en una “Teosfera” –el principio de “Dios en todo y todo en Dios”–, fue de gran inspiración en la encíclica papal *Laudato si'* emitida por el Papa Francisco en 2015. El concepto de la Tierra como “Casa Común” resume su aportación clave. Otro de ellos es sin duda el sociólogo franco-brasileño Michäel Löwy (2011). Destacando los puntos en contacto mencionado sostiene: “Ambos, socialismo y ecología, invocan valores cualitativos: el valor de uso, la satisfacción de las necesidades, la igualdad social para unos; la protección de la naturaleza, el equilibrio ecológico para los otros” (p.26). Sus ideas han sido plasmadas en parte en la Declaración Ecosocialista Internacional de Belén en 2008 con una fuerte presencia de movimientos sociales antiglobalización.

La crítica a los déficits teóricos del “pensamiento verde”, conforma el principal basamento argumental de estas corrientes en la cual parti-

95 El revelador concepto de *autopoiesis*, propuesto para explicar el proceso químico de auto-mantenimiento por parte de las células, designa a sistemas que conservan su identidad gracias a procesos internos en donde se autorreproducen sus propios componentes. Tal vez el aspecto más interesante es su capacidad para avalar la autonomía de los seres vivos y a la vez la integración al ambiente: el sistema no descansa en las propiedades de los componentes sino en las convergencias entre los organismos.

cipan tanto “rojos” como referentes del “pensamiento decolonizador”. Como “profetas” del Fin de los Tiempos alertan a las multitudes. El historiador y economista estadounidense Jason Moore (2020) encuentra en el “paradigma ecología-mundo” un punto de partida saludable. De este modo, ha procurado evitar la inherente perspectiva antropocéntrica: “Una posible alternativa no empezaría ni con los “seres humanos” ni con la “naturaleza”, sino con las relaciones que coproducen una multiplicidad de configuraciones de la humanidad en la naturaleza, los organismos y los entornos, vida y tierra, agua y aire” (p.20). Incorporando un bagaje fresco de neologismos, afirma que la *Historia* posee una “doble internalidad”, a saber, la “humanidad-en-la-naturaleza” y la “naturaleza-en-la-humanidad”.

Para Moore, el Antropoceno, concepto estrella entre el grueso de los ecologistas, es una “historia fácil” que expone a la humanidad como un todo indiferenciado. La sin precedentes *environment-making revolution*, ocurrida entre 1450 y 1750 a raíz de la acumulación llevada a cabo por el capitalismo Atlántico-céntrico, fue continuada luego por la explotación de la “naturaleza barata” de la periferia y la transformación radical de la vida de la mano de la industrialización que llega hasta la actualidad. A partir de esta observación, Moore (2020) defiende la alternativa conceptual del Capitaloceno: “(...) un ordenamiento no convencional de las crisis empezaría con la dialéctica entre (y en medio de) los seres humanos y el resto de la naturaleza, y desde ahí continuaría hacia el cambio biofísico y geológico” (p.209). El capital ha logrado a partir del siglo XVI, como ningún otro patrón del pasado, una configuración ambiental cosificadora de la vida que organiza el trabajo/energía a capricho de una acumulación irracional (Moore, 2016).

En suma, tanto las discusiones en torno al concepto de Antropoceno, como los aportes por parte de Capra y Moore, asumen un vuelco transversal entre la historia mundial y el desarrollo geológico que contribuye en fisurar esquemas caducos. Este esfuerzo puede percibirse en las elecciones lingüísticas para destrabar dualismos. Las palabras *economía* y *sociedad* no pueden significar estas realidades, debiendo en cambio optar Moore por *oikeios* (la doble condición de ser producido por y producir el ambiente). La *Historia* ya no es la marcha heroica del *hombre* o la *humanidad* en tanto dioses benefactores. El *homo sapiens* resulta una especie que produce el medio ambiente, altera los procesos geológicos y biogeográficos, somete y manipula la vida hasta las

últimas consecuencias. Lo humano y extrahumano son expuestos mediante tejidos conectivos o urdimbres frondosas, es decir, lo opuesto a una solitaria “empresa especista”. Las civilizaciones, en lugar de ser representadas como sociedades con cierta economía, cultura y sistema político, se asemejan a estructuras o patrones en los cuales los humanos coproducen en la naturaleza.

Pareciera que la actual crisis global encontrara en el ecologismo la potencia movilizadora que habían encarnado antes las utopías socialista, totalitaria y liberal. En otras palabras, las viejas teologías marxistas, fascistas y demoliberales sirven en parte como espejos refractarios de los discursos salvíficos en los cuales se apoyan algunas de estas ontologías ansiado un sentido trascendente⁹⁶. Al intentar esbozar una ecología política que modifique radicalmente los parámetros de racionalidad, consumo, producción, libertades y derechos, sociabilidades posibles, dicha promesa involucra imaginar un mundo desconocido para el cual no se posee experiencias comparables⁹⁷. El comunismo ya no puede enarbolarse, puesto que participó de los paradigmas desarrollistas cuestionados.

Así que la confrontación al capitalismo debe reorientarse. La polaridad argumentativa de “¿antropoceno o capitaloceno?” revela tal vez las limitaciones para abordar estos temas. Como sostiene Franz Mauelshagen (2017) al respecto: “Este enfoque implica el peligro de reducir el debate sobre el Antropoceno a una disputa alrededor de una palabra (...) Hay que dejar que emerja como parte de nuestras reuniones interdisciplinarias y sus resultados impredecibles” (p.75). La ansiedad nominalista que, tal como advirtió Foucault tanto caracteriza a la modernidad occidental, permanece intacta al nombrar, rebautizar, medir y cuantificar hasta la última de las regiones ignoradas. Admitir una conexión metabólica con las restantes criaturas vivientes no conduce inmediatamente a una “metaconciencia de la vida”, a no ser que esta sea

96 El ocaso del Estado de Bienestar y la caída de la Unión Soviética entre las décadas de 1980 y 1990 coincide con la emergencia de miles de organizaciones socioambientales. Luego la crisis del sistema representativo acentuaría la participación horizontal y no partidaria coincidente en muchos casos con el ecologismo.

97 La constante idealización de las cosmovisiones de los pueblos originarios redonda en el mito del “buen salvaje”. Este expone a seres humanos que viven “en armonía con la naturaleza” pero el capitalismo, cual fuerza demoníaca, aparece destruyendo su ser-en-el-mundo auténtico. Se los desresponsabiliza de la extinción de especies pese a que existen evidencias de actividades depredatorias aunque lógicamente en menor escala. Quizá el problema de estos argumentos reside en identificar el capitalismo con todas las miserias a fin de salvar un residuo de pureza en la especie humana que justifique su existencia.

un reflejo de la propia conciencia del homo sapiens. La continuidad de la vida esconde, a menudo, el interés hacia una vida en particular, una vida que piensa en las restantes con dejos de alteridad y familiaridad.

Es tan compleja esta ambición de totalidad que Omar Giraldo e Ingrid Toro (2020) llegan a distanciarse del biocentrismo vulgar: “Por eso somos vida dentro de la vida, una forma de vida que mantiene su propia estructura y especificaciones, que no se disuelve en un todo mayor, pero que tampoco puede imaginarse al margen de lo demás” (p.43). Es difícil escapar de esta paradoja en la cual dentro de un mismo mundo habitan múltiples mundos: en el planeta los sistemas autopoieticos son plurales –interconectados no equivale a que constituyen un solo sistema– (Ley, Lozupone, Hamady, Knight y Gordon, 2008). Hablar en nombre de la *Vida* con mayúscula, invocarla como una diosa o fuerza suprahistórica, tiene la ventaja de que no hay una respuesta por parte de los seres restantes.

La Biodicea y la posibilidad de un reencantamiento del mundo

De acuerdo a la cosmología judeocristiana, un orden cósmico inicial donde los diversos seres podían convivir en armonía (Paraíso), terminó siendo adulterado violentamente por la tentación luciferina del ser humano hacia el conocimiento y la técnica rivalizando con la deidad (Caída). Por otro lado, este indigno uso de la libertad deriva en un Apocalipsis casi inducido. El mencionado sustrato mítico ha sido bien aprovechado por la ecología política. Motoriza su singular escatología obteniendo un impacto asegurado.

Pero de la mano del Apocalipsis siempre está la posibilidad de la Salvación. Como asegura Manuel Reyes Mate (2018): “Según este mito la caída de Adán provocó la dispersión de los destellos divinos o la “ruptura de los vasos” en los que estaban contenidos la sabiduría y el orden divinos. La tarea de la historia consiste en la reintegración de las luces dispersas a su legítimo lugar. Esta tarea restaurativa incumbe al Mesías” (p.126).

Es así que, en paralelo a las imágenes escatológicas, sobresale entre las organizaciones socioambientales el empleo de epifanías salvíficas. Al mismo tiempo que se presenta un Fin de los Tiempos, se contempla la

posibilidad de una “ecoutopía” redentora. La “promesa de una salvación” se promueve en caso de aceptar la “verdad desnuda” de la ecología política. Aunque se condene los aspectos destructivos humanos, todavía se confía en sus credenciales transformadoras y críticas. Conscientes de que afirmar un colapso total obtendría consecuencias paralizantes, se pronuncian por una ética ambiental capaz de garantizar una presencia entendida como ser-en-la-naturaleza.

Semejante ejercicio retórico sugiere una filosofía de la historia la cual interpreta el surgimiento de la humanidad como un evento cósmico desestabilizador. Una parte del *homo sapiens* acaba por autoperibirse lamentablemente como separada de la Naturaleza, cediendo a la tentación de considerarse como dioses desentrañando los misterios de la vida y cosificándola descaradamente. En consecuencia, la destrucción ilegítima perjudica a sus responsables. El llamado “desencantamiento del mundo”, originado a raíz del surgimiento de la ciencia moderna, se refleja en la desconexión con los restantes seres vivos.

A partir de esta crítica, la filósofa colombiana Ana Patricia Noguera de Echeverri (2004) ha propuesto a través del “paradigma ambiental” orientar las energías hacia un “reencantamiento del mundo”. Así como Friedrich Hegel y Karl Marx avizoraban un “Fin de la Historia”, en donde primaba una neutralización de los conflictos, esta epifanía conserva un aire de familia al proyectar cierta utopía en la cual el ser humano se disuelve parcialmente en la trama de la vida. Algunos representantes del “ecofeminismo” participan de esta promesa redentora al explorar diferentes intersecciones con los movimientos sociales. La *Historia* equivale tanto a la dominación del *homo sapiens* sobre las criaturas restantes como la hegemonía del patriarcado. Desde un comienzo, enunciaron la apropiación masculina de la producción y la fertilidad. El sistema representativo, el racismo y la imposición heteronormativa, reflejan con claridad los dispositivos de coerción.

Aquí el reencantamiento se promete a partir de la liberación de los cuerpos respecto de las estructuras opresoras volviendo en muchos casos a una conexión con “lo perdido”. Una ecofeminista alemana, la socióloga Maria Mies (2015), cuestiona la vigencia del progreso y el “desarrollismo” dentro de las narrativas históricas: “Este mito está basado en una concepción lineal y evolutiva de la historia, según la cual algunos –concretamente, los hombres en general y los hombres blancos en par-

ticular, los países industriales, los habitantes de las ciudades—, ya han culminado su evolución” (p.128).

Deteniéndose en el relieve de las metafóricas exudadas, se observa algo más que simplemente un uso residual de la escatología cristiana. En este sentido, Blumenberg (2008:p.113) señalaba que las filosofías de la historia tratan de ofrecer cierta garantía trascendente en un mundo de carencias e inseguridades. Heredan, por supuesto, una estructura narrativa basada en el despliegue temporal del orden cósmico. Este era concebido en un comienzo como la develación de la Providencia, conformando la Teodicea su conocimiento racional. La historia se nutrió efectivamente de la misma apropiándose el *anthropos* de los atributos divinos (Antropodicea).

En el caso de quienes se vinculan a la ecología política, la autoconservación de la vida (*Biodicea*) es el núcleo de la perspectiva finalista. Aquí el ser humano, representado como un *homo destructor*, “parásito” o “plaga”, ha puesto en peligro tanto su supervivencia como la de sus semejantes. Desde luego, dicha crisis es producto de la desarmonía entre los elementos de la Creación. La Salvación sólo es posible a través de una reconciliación con el orden cósmico. Si la figura del “Paraíso Perdido” conforma una imposibilidad, al menos queda la expectativa de encontrar un “equilibrio”. El siguiente esquema resume los grandes metarrelatos aludidos:

Metarrelato	Ambición narrativa	Presupuesto conceptual-metafórico
<i>Teodicea</i>	Develación de Dios en el mundo	Dios/Creación
<i>Antropodicea</i>	Historia de la Humanidad	Hombre/Naturaleza
<i>Biodicea</i>	Despliegue de la Trama de la Vida	Ser-en-la-Vida

Es curioso concluir cómo tanto el Antropoceno como el Capitaloceno dependen de las entidades que desean enfáticamente reemplazar: no cuestionan las secuencias narrativas lineales de las periodizaciones universales, adoptando entonces como modelo las unidades temporales

de las eras geológicas (cronoestratigrafía)⁹⁸. El capitalismo se despliega como una fuerza casi personificada. Enunciar que el ser humano puede ser el custodio o destructor de la vida, sin desconocer aspectos desde luego válidos de tales afirmaciones, ignora que los eventos geológicos son perceptibles con nitidez *a posteriori*.

Hablar vehementemente sobre eventos no del todo consumados podría conducir no sólo a errores fácticos, sino al descrédito mismo del ecologismo. Se olvida que los corales y diatomeas han provocado cambios mayores en el mundo. Las fuerzas insondables del mundo cambian sin consultar y, a menudo, sin advertir si quiera la presencia del ser humano. Claro que la ecología política alienta ciudadanías participativas que derivan en cambios positivos. Pero, al sustentarse en un “absolutismo de la realidad” que no siempre puede ser medido bajo el esquema verdad/falsedad, corre el riesgo de promover encantos y desencantos⁹⁹.

La imagen de una estabilidad natural prístina destruida por la técnica humana es la que había reflejado Karl Marx al describir la emergencia del capitalismo: un Edén expoliado culpa de la codicia. Aquí la equivalencia mítica entre Prometeo y Adán es razonable, en tanto que ambos secuestraron los secretos de la vida a los dioses y aceleraron el “desencantamiento del mundo” (Blumenberg, 2003: p.388). En las últimas décadas, el conservacionismo se ha visto obligado a cambiar sus bagajes conceptuales.

En este sentido, Emma Marris (2013) es crítica de aquellas narrativas decadentistas. Parten dogmáticamente de un *a priori*, a saber, una naturaleza en equilibrio óptimo hasta que súbitamente ingresa en crisis debido a factores externos. La autora lo expresa con claridad en relación a las periodizaciones que exhiben automáticamente fuertes contrastes a fin de justificar cierto esquema preconcebido:

98 El Holoceno continúa figurando como ideal comparativo a fin de obtener una legitimación. Para ello, los científicos que integran el Grupo de Trabajo Antropoceno, se encuentran actualmente en la búsqueda de una demarcación estratigráfica global que acreditaría su existencia (“clavo dorado”). Esta intenta apoyarse en los radioisótopos artificiales o perturbaciones antropógenas. Como se sabe, estas evidencias existen pero por el momento son fragmentarias y, por ende, no sirven como demarcadores mundiales.

99 Uno de los problemas más serios que acarrea la ecología política es haberse apoyado quizá dogmáticamente en los elementos cognitivos más frágiles: las estadísticas y predicciones. Esta combinación entre cientificismo y poética no siempre fue realizada equilibradamente gestionando con dificultades dicha ambigüedad.

El estudio del cambio ambiental utiliza o asume un *punto de partida*. Los puntos de partida son estados de referencia, típicamente un tiempo en el pasado o un conjunto de condiciones, un punto cero antes de todos los cambios negativos. El punto de partida predeterminado de cierto lugar en el pasado fue a menudo antes de la llegada de los europeos. Hoy, a medida que aprendemos más sobre cómo los indígenas desde Australia hasta las Américas cambiaron su entorno, a veces se detectan modificaciones antes de la llegada de los humanos. Para muchos conservacionistas, el punto de partida para una restauración de la base prehumana o preeuropea es a través de la curación de una naturaleza herida o enferma. Para otros, es un deber ético. La rompimos; por ende, debemos arreglarla. Por lo tanto, los puntos de partida no actúan simplemente como un *antes* científico para compararlo con un *después*. Se convierten en *lo bueno*, el objetivo, el único estado posible (p.3).

Para los ecologistas tradiciones, la conservación en general es justificable acorde a su valoración económica, social o estética, por parte del ser humano. Las corrientes críticas transgreden las fronteras entre lo animal y humano ansiando una conexión con la vida restante. En todos los casos, la extinción de la vida y fin de su autoconservación es apreciada en términos de una tragedia. Se han registrado en las capas estratigráficas del planeta aproximadamente cinco grandes extinciones masivas y alrededor de veinte extinciones menores. ¿Puede considerarse una sexta extinción masiva a partir del Antropoceno/Capitaloceno?

Lo cierto es que desde hace trescientos mil años se han producido no sólo la extinción de la megafauna sino de múltiples otras especies. Sin duda, las actividades depredatorias por parte del ser humano son responsables de buena parte de la misma. El uso intensivo de agroquímicos, el avance de la ganadería y la agricultura, la sobrepesca y drenaje de patógenos sobre el suelo y el agua, han eliminado una biodiversidad considerable. Incluso aceptando el catastrofismo, simplemente se desconoce cuáles son las nuevas formas de vida que son capaces de surgir tal como ha ocurrido después de cada una de extinciones masivas.

Una prueba de que el comportamiento humano es impredecible, puede hallarse en las secuelas de la pandemia provocada por el virus COVID-19 a partir de 2020. La fluida propagación del virus habiendo logrado atravesar las fronteras entre estados, clases sociales y diferentes

organismos, trastocando cada uno de los eslabones que conforman las configuraciones vivientes, permitió que los seres humanos se piensen a sí mismos como partes de la trama de la vida. Aún así, resulta imposible predecir si será la Salvación, la Condena o algo insospechado, lo que devendrá. Las organizaciones socioambientales arriesgan su credibilidad en función de una expectativa escatológica y utópica a la vez. ¿Qué otra opción loable queda en un mundo donde los sistemas representativos no pueden o se resisten a enfrentar las consecuencias del *homo destructor*?

Bibliografía

- Acha O. (2014), “Transnacional y global. La crítica del concepto de historia ante la emergencia de la historiografía posnacional”, en *Revista de historia contemporánea*, n°94,
- Actas de la Conferencia General 19.a reunión Nairobi* (1976), UNESCO
- Adeney T. J., Mark W. y Zalasiewicz J. (2020), *The Anthropocene: A Multidisciplinary Approach*. Polity, Cambridge: Wiley
- Albarnaz J. y Chepurin K. (2020), “The Sovereignty of the World: Towards a Political Theology of Modernity (After Blumenberg)”, en Agata Bielik-Robson y Daniel Whistler (Comp.), *Interrogating Modernity: Debates with Hans Blumenberg*, Palgrave: Macmillan
- Améry J. (2001), *Más allá de la Culpa y la Expiación: Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Pre-Textos, Valencia: España
- Anderson B. (1997), *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México: FCE
- Ankersmit F. (2010), *La experiencia histórica sublime*, México: Universidad Iberoamericana

- Aurell J. (2004), “Los efectos del giro lingüístico en la historiografía”, Vol.20 n°1, en *Revista de filología hispánica*
- Barash J. (2004), *Politiques de l'histoire. L'historicisme comme promesse et comme mythe*, París: PUF
- Barreiro Carril B. (2011), *La diversidad cultural en el Derecho Internacional: la Convención de la Unesco*, Madrid: Iustel
- Barriera, D. (2013), *La antropologización de la Historia. Las edades medias de Jacques Le Goff (de Mercaderes y banqueros a La bolsa y la vida)*, Rosario: Prohistoria
- Beiser F. (2011), *The German Historicist Tradition*, Oxford: OUP
- Beiser F. (2014), *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880*, Oxford: OUP
- Benedetto C.** (1955), *Teoría e historia de la historiografía*, Buenos Aires: Escuela
- Bentancourt F. (2018), “Metaforología, metafórica e inconceptualidad: una perspectiva epistemológica”, en *Historia y Grafía*, [Vol.] 1, 50 (123-151)
- Bergson H. (1985), *La evolución creadora*. Barcelona: Planeta
- Bermejo J.C., “Reactualización, empatía e historia”, en *Historiografías. Revista de historia y teoría*, N°19, 6 (Online) https://doi.org/10.26754/ojs_historiografias/hrht.2020194543 Última consulta: 06/04/2021
- Bernheim E. (1937), *Introducción al estudio de la historia*, Barcelona: Labor
- Bernstein R. (2019), *Más allá del objetivismo y del relativismo*, Buenos Aires: Prometeo
- Betancourt A. (2018), *América Latina: cultura letrada y escritura de la historia*, México: Antropos
- Bevarnage B. (2008), “Time, presence and historical injustice”, en *History and theory*, Vol.47

- Bloch M. (1996), *Apología para la historia o el oficio del historiador*, México: FCE
- Blumenberg H. (1981), *Die Genesis der Kopernikanischen Welt*, Frankfurt: Suhrkamp
- Blumenberg H. (1995), *Naufragio con espectador*, Madrid: La balsa de la medusa
- Blumenberg H. (1999), *Las realidades en que vivimos*, Barcelona: Paidós
- Blumenberg H. (2003), *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós
- Blumenberg H. (2004), *Salidas de Caverna*, Madrid: Antonio Machado
- Blumenberg H. (2008), *La legitimación en la Edad Moderna*. Valencia: Pretextos
- Blumenberg H. (2011), *Descripción del ser humano*, México: FCE
- Blumenberg H. (2013), *Teoría del mundo de la vida*. Buenos Aires: FCE
- Blumenberg H. (2018), *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta
- Boulding, K. (1966): “The economics of the coming spaceship earth” en H. Jarrett (ed.), (1966). *Environmental Quality in a Growing Economy, Resources for the Future/Johns*. Baltimore: Hopkins University Press
- Bowling C. (2004), *The Origins of the Final Solution: The Evolution of Naz Jewish Policy, September 1939-March 1942*, Lincoln: University of Nebraska Press
- Braudel F. (1991), *Escritos sobre la historia*, Madrid: Alianza
- Browning C. (2011), *Aquellos hombres grises*, Madrid: Edhasa
- Bruchac, Margaret (2014), “Decolonization in Archaeological Theory”, en Smith, C. (Ed.), *Encyclopedia of Global Archaeology*, New York: Springer
- Buch R. (2012), “Umbuchung: Säkularisierung als Schuld und als Hypothek bei Hans Blumenberg”, en *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*, [Vol.] 64,4

- Bunge M. (2015), *Evaluando filosofías*, Buenos Aires: Gesdisa
- Burckhardt J. (1961), *Reflexiones sobre la historia universal*, Buenos Aires: FCE
- Canguilhem G. (2009), *Estudios de historia y de filosofía de las ciencias*. Madrid: Amorrortu
- Capra F. (1998), *La trama de la vida*, Barcelona: Anagrama
- Capra F. (2002), *The Hidden Connections: integrating the biological, cognitive, and social dimensions of life into a science of sustainability*. Doubleday: Random House, Inc. New York
- Carr D. (2016), *Tiempo, narración e historia*, Buenos Aires: Prometeo
- Carr, D. (2017), *Experiencia e historia. Perspectivas fenomenológicas sobre el mundo histórico*, Buenos Aires, Prometeo
- Carr, E. (1983), *¿Qué es la historia?*, Barcelona: Ariel
- Cassirer E. (1969), *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México: FCE
- Castro, E. (2020), *Realismo poscontinental. Ontología y epistemología para el siglo XXI*, Segovia: Materia Oscura
- Cervantes Barba C. (2003), *Derechos Culturales y Desarrollo Humano: implicaciones para el diseño de políticas culturales*, Revista Iberoamericana de Derechos Culturales y Desarrollo Humano
- Chartier, R. (1996) “El malestar en la historia”, en *Fractal*, n° 3, octubre-diciembre, Vol. I, (Online) URL: <http://www.mxfractal.org/F3malest> Última consulta: 03/04/2020
- Chris L. (2015), *Entre filosofía e historia*, Vol. I., Buenos Aires: Prometeo
- Collingwood R.G. (1965), *Idea de la historia*, México: FCE
- Cometti, J. (2010), “El pragmatismo: de Pierce a Rorty”, en Meyer Michel (Cord.) *La filosofía anglosajona*, Prometeo: Buenos Aires

- Cowan Jane K. (2010), "Cultura y derechos después de Culture and Rights", en *Revista De Antropología Social*, 19 (Online) <https://revistas.ucm.es/index.php/RASO/article/view/RASO1010110067A> Última consulta: 14/04/2020
- Cowen, Jane K. (2001), Dembour M.B., and Wilson R.S. (eds), *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*, Cambridge: Cambridge University Press
- Crowe D. (2008), *The Holocaust: Roots, History, and Aftermath*, Boulder: Westview
- Crutzen, P. J. y Stoermer E. (2000), "The 'Anthropocene'", *Global Change Newsletter*, 41
- Davison D. (2007), *Truth, lenguaje and history*, Oxford: Clarendon Press
- De Certeau M. (2006), *La escritura de la historia*, México: Universidad Iberoamericana
- De Sousa Santos B. (2003), *La caída del Angelus Novus: ensayos para una nueva teoría social*. Bogotá: Calve del Sur
- Demoule J.P. (2014), *Mais où sont passés les Indo-Européens? Myth ed'origine de l'Occident*, París: Seuil
- Descartes R. (2012), *Discurso del método*, Buenos Aires: Aguilar
- Didi-Huberman G. (2004), *Imágenes pese a todo. Memoria visual del Holocausto*, Barcelona: Paidós
- Dilthey W. (1944), *El mundo histórico*, México: FCE
- Dilthey W. (1986), *Crítica de la razón histórica*, Barcelona: Península
- Diner D. (2000), *Beyond the Conceivable. Studies on Germany, Nazism and the Holocaust*, Berkeley
- Dipankar S. (2021), *The Social Sciences in a Global Age: Decoding Knowledge Politics*

- Domínguez González D.J. (2020), “Releer la polémica Simiand-Seignobos: método, ciencia y lucha por la hegemonía disciplinar en el campo de las ciencias humanas en Francia”, *Pappers. Revista de sociología*, Vol.105, N°3 (Online) <https://papers.uab.cat/article/view/v105-n3-dominguez> Última consulta: 14/04/2020
- Donoghue F. (2008), *The Last Professors: The Corporate University and the Fate of the Humanities*, New York: Fordham University Press
- Dosse F. (2004), *La historia. Conceptos y escrituras*, Buenos Aires: Nueva Visión
- Droysen J. (1983), *Histórica. Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la historia*, Barcelona: Alfa
- Durkheim É. (2005), *Las formas elementales de la vida religiosa*, México: Colofón
- Eagleton R. (2008), *The Holocaust and the Postmodern*, Oxford, Oxford University Press
- Englert S. (2010), *La tierra de Hotu Matu'a: historia, etnología y lengua de la Isla de Pascua*, Rapanui Press
- Entrevista a Éric Vuillard, *El País* 03/05/2018 (Online) https://elpais.com/cultura/2018/03/05/babelia/1520253550_353014.html Última consulta: 14/06/2020
- Eskildsen K. (2008), “Leopold Ranke’s Archival Turn: location and evidence in modern historiography”, en *Modern Intellectual History*, [Vol.]5, 3, (2008)
- Evans R. (2005), *La llegada del Tercer Reich*, Barcelona: Península
- Fish S. (2008), “Will the Humanities Save Us?”, *The New York Times*, (En línea) <https://opinionator.blogs.nytimes.com/2008/01/06/will-the-humanities-save-us/> Última consulta: 08/11/2021
- Forster M.N. (2010), *After Herder: Philosophy of Language in the German Tradition*, Oxford: Oxford University Press
- Foucault M. (2014), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI

- Fragio F. (2016), *Paradigmas para una metaforología del cosmos. Hans Blumenberg y las metáforas contemporáneas del universo*, Universidad Autónoma Metropolitana: Unidad Cuajimalpa
- Frei N. y Kansteiner W. (Edit.) (2013), *Den Holocaust erzählen: Historiographie zwischen wissenschaftlicher Empirie und narrativer Kreativität*, Weimar: Wallstein Verlag
- Friedlander S. (2008), *En torno a los límites de la representación* (Comp.), Quilmes: UNQ
- Friedlander S.(2007), *Los años de exterminio*, Barcelona: Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores
- Gadamer H.G. (1993), *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos
- Gadamer H.-G. (1999), *Verdad y Método*, Vol. 2, Salamanca: Sígueme
- Gadamer H.G. (2005) , *La actualidad de lo bello*, Barcelona: Paidós
- Gay E. (2020), *La historia tras el desastre. Historiografía alemana de posguerra*, Buenos Aires: Prometo
- Gay E. (2020), *La historia tras el desastre. Historiografía alemana de posguerra*, Buenos Aires: Prometo
- Georg I. (2012), *La historiografía del siglo XX. Desde la objetividad científica al desafío posmoderno*, Santiago de Chile: FCE
- Ginzburg, C. (2007), *Sólo un testigo*, en *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, No. 38, Atravesar el espejo, pp. 5-21 (17 pages), (Online) <https://journals.openedition.org/oeconomia/8092?lang=en>
Última consulta: 04/09/2020
- Giraldo O.F. y Toro I. (2020), *Afectividad ambiental. Sensibilidad, empatía, estéticas del habitar*, Chetumal: Quintana Roo
- Gochet, P. (2010), “El empirismo relativo de Quine” en: Meyer Michel (Cord.) *La filosofía anglosajona*, Prometo: Buenos Aires

- González Suárez M. (2017), *La diversidad cultural y el tráfico ilícito de bienes: nuevas perspectivas internacionales*, Universidad Carlos III de Madrid, Instituto Interuniversitario para la Comunicación Cultural
- Goodale M. (2017), *Anthropology and Law: A Critical Introduction*, New York: University Press
- Guez O. (2018), *La desaparición de Josef Mengele*, Buenos Aires: Tusquets
- Haidegger M. (2010), *El ser y el tiempo*, México: FCE
- Harloe K. (2013), *Winckelmann and the Invention of Antiquity: History and Aesthetics in the Age of Altertumswissenschaft*, Oxford: OUP
- Hartog F. (2015), *De los antiguos a los modernos, de los modernos a los salvajes: para una historia intelectual de Europa*, México: Universidad Iberoamericana
- Hartog F. (2015), *Evidencia de la historia*, México: FCE
- Hayek F. A. (1981), “La teoría de los fenómenos complejos”, *Estudios Públicos*, N° 2
- Hegel F. (1999), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid: Alianza
- Heidegger M. (2000), *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid: Alianza
- Herder J.G. (1959), *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, Buenos Aires: Losada
- Herman P. (2011), *Hayden White: The Historical Imagination*, Cambridge: Polity
- Hicks D. (2020), *The British Museums: The Benin Bronzes, Colonial Violence and Cultural Restitution*, Londres: Pluto Press
- Hilberg R. (2005), *La destrucción de los judíos europeos*, Madrid: Akal
- Hobsbawm, E. (1981), “Contribución de la historia a las ciencias sociales”, en: *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, vol. XXXIII, n° 4

- Hobsbawn E. y Ranger T., (2013), *La invención de la tradición*, Barcelona: Crítica
- Horstmann P. (2010), “The Reception of the Critique of Pure Reason in German Idealism”, en Guyer, Paul (Ed), *The Cambridge Companion to Kant’s Critique of Pure Reason*,(Cambridge: Cambridge University Press
- Huizinga, J.(1945), *El concepto de la historia y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica
- Hume D. (1984), *Tratado de la naturaleza humana*, Vol.2, Madrid: Hyspanoamérica,
- Iggers G. (2012) *La historiografía del siglo XX. Desde la objetividad científica al desafío posmoderno*, Santiago de Chile, FCE
- Jablonka I. (2016), *La historia es una literatura contemporánea*, FCE: Buenos Aires
- Jablonka I. (2017), *Laëtitia o el fin de los hombres*, Barcelona: Anagrama
- Jablonka I. y Wiewiorka A. (Comp.) (2013), *Nuevas perspectivas sobre la Shoah*, Quilmes: UNQ
- Jauss H.R. (2002), *Pequeña apología de la experiencia estética*, Barcelona, Paidós
- Jay P. (2014), *The Humanities “Crisis” and the Future of Literary Studies*, Chicago: Palgrave Macmillan
- Kansteiner W. (2002), “Finding Meanin in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies”, *History and Theory*, n°41
- Kansteiner W., “En los límites del realismo histórico: narración, argumentación y ética en la historiografía sintética del Holocausto”, en Tozzi V. (Comp.) (2016), *Hayden White: cuarenta años de Metahistoria: del pasado histórico al pasado práctico*, Buenos Aires: Prometeo
- Kellner H. (1989), *Language and Historical Representation: Getting the Story Crooked*, University of Wisconsin Press

- Kershaw I. (2004), *La dictadura nazi: problemas y perspectivas de interpretación*, Buenos Aires: Siglo XXI
- Koselleck R. (1993), *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidós
- Koselleck R. (2001), *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós
- Koselleck R. (2003), *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia: Pretextos
- Koselleck R. (2012), *Historias de conceptos: estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje*, Madrid: Trotta
- Koselleck R. (2013), *Sentido y repetición en la historia*, Buenos Aires: Hydra
- Koselleck R. (2016), *historia/Historia*, Madrid: Trotta
- Koselleck R. y Gadamer H.G. (1997), *Historia y hermenéutica*, Barcelona: Paidós
- Kuukkanen J. (2015), *Postnarrativist Philosophy of Historiography*, New York: Palgrave Macmillan
- La Greca M.I. (2016), “Hayden White and W.Joan Scott’s Feminist History: The Practical Past, the Political Present and a Open Future”, *Rethinking History*, Vol.3, n°20
- LaCapra D. (2009), *Historia y memoria después de Auschwitz*, Buenos Aires: Prometeo
- Lakoff G. y Mark J. (1995), *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid: Teorema
- Langer L. (2006), *Using and Abusing the Holocaust*, Bloomington: Indiana University Press
- Lauren B. (2012), “Repatriating the Bust of Nefertiti: A Critical Perspective on Cultural Ownership” en *The Kennesaw Journal of Undergraduate Research*, Vol. 2 : Iss. 1 , Article 2.(Online) <https://digitalcommons.kennesaw.edu/kjur/vol2/iss1/2> Última consulta: 14/04/2020

- León Tolstoi, “Epílogo”, en *Guerra y Paz*, Segunda Parte, (Online) <https://www.studocu.com/es/document/universidad-de-valadolid/historia-del-pensamiento-politico/otros/texto-1-tolstoi-epilogo-de-guerra-y-paz/1880942/view> Última consulta: 14/04/2020
- Lévi-Strauss C. (1970), *El pensamiento salvaje*, México: FCE
- Ley R., Lozupone C., Hamady M., Rob Knight y Gordon J. (2008), “Worlds within worlds: evolution of the vertebrate gut microbiota”, *Nature Reviews Microbiology*, 6 (10)
- Lorenz C. (2015), *Entre filosofía e historia*, Vol. I., Buenos Aires: Prometeo
- Lorenz C. (2016), “Hacen falta tres para bailar un tango. La historia entre el pasado práctico y el pasado histórico”, en Tozzi V. (Comp.), *Hayden White: cuarenta años de Metahistoria: del pasado histórico al pasado práctico*, Buenos Aires: Prometeo
- Lucien F. (1993), *Combates por la historia*, Barcelona: Ariel
- Luhmann, N. R. (1997). *Organización y decisión, autopoiesis y entendimiento comunicativo*. Barcelona: Anthropos
- Luisi, P.L. (2010), *La vida emergente: de los orígenes básicos a la biología sintética*. México: Tusquets Editores
- Lundén Staffan S. (2016), *Displaying Loot. The Benin objects and the British Museum*, Gothenburg University
- Marramao G.(1998), *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Paidós: Barcelona
- Marris E. (2013), *Rambunctious Garden: Saving Nature in a Post-Wild*. New York: Bloomsbury Press
- Marrou H. (1968), *El conocimiento histórico*, Barcelona: Labor
- Martin J. (2009), *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*, Buenos Aires: Paidós
- Mauelshagen F. (2017), “Reflexiones acerca del Antropoceno”, *Desacatos*, 54

- Mauer M. (2021), *Foucault*. Buenos Aires: Galerna
- Mazzucchelli A. (2013), “El pecado original de las humanidades”, *Revista Chilena de Literatura*, N°84
- Merleau-Pony M. (1964), *Signos*, Seix Barral Barcelona
- Michäel Löwy M. (2011), *Ecosocialismo. La alternativa radical a la catástrofe ecológica capitalista*, Buenos Aires: Ediciones Herramienta
- Mies M. (2015), “El mito de la recuperación del retraso en el desarrollo”, en Vandana S. y Mies M. (Eds.), *Ecofeminismo. Teoría, críticas y perspectivas*, San Miguel del Monte: Icaria-Econautas
- Mignolo W. y Escobar A. (Ed.) (2010), *Globalization and the Decolonial Option*, New York: Routledge
- Mommsen T. (1960), *Historia de Roma*, Buenos Aires: Joaquín Gil
- Monod J.C. (2015), *La querrela de la secularización. De Hegel a Blumenberg*, Buenos Aires: Amorrortu
- Moore J. W. (2016), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, history, and the crisis of capitalism*. PM Press: Kairós
- Moore J. W. (2020), *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*. Madrid: Traficante de Sueños
- Morin E. (1984), *Ciencia con consciencia*, Barcelona: Anthropos
- Nader L. y Todd, H. F. (1978), *The Disputing Process-Law in Ten Societies*, New York: Columbia University Press
- Nietzsche F. (1999), *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Córdoba: Alción
- Niklas O. (2012), *History in the Plural: An Introduction to the Work of Reinhart*, Oxford: Berghahn
- Nisbet R. (1981), *Historia de la idea de progreso*, Barcelona: Gedhisa
- Noguera de Echeverri A. P. (2004), *El reencantamiento del mundo*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia
- Nora P. (1984) (Dir.), *Les Lieux de mémoire*, Vol.1, París, Gallimard
- Nora P. (1984) (Dir.), *Les Lieux de mémoire*, Vol.1, París: Gallimard

- Ochoa Jiménez M. J. (2021), *Derecho Internacional Privado y Bienes Culturales. Una aproximación en perspectiva latinoamericana*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Serie Doctrina Jurídica, n°. 923, México: UNAM
- Oncina Coves F. y García Pavón P. (Eds.) (2015), *Hans Blumenberg: historia in/conceptual, antropología y modernidad*, Valencia: Pre-Textos
- Østergaard J.S., Collareta M. y Brinkmann V. (2008), *The Color of Life: Polychromy in Sculpture from Antiquity to the Present*, Getty Publications
- Palti E. (2005), *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su "crisis"*, Buenos Aires: FCE
- Palti E. (2008), "Pensar históricamente en una era postsecular. O el fin de los historiadores después del fin de la historia", en Sánchez León y Izquierdo Martín Jesús (Eds.), *El fin de los historiadores. Pensar históricamente en el siglo XXI*, México, Siglo XXI
- Palti E. (2009), "Historia política intelectual. Las nuevas tendencias en la historia política-intelectual" en Brauer D. (Comp.), *La historia desde la teoría*, Vol. II Buenos Aires: Prometo
- Palti E. (2011), "Ideas, conceptos, metáforas. La tradición alemana de historia intelectual y el complejo entramado del lenguaje", *Res publica*, [Vol.] 25, (Online): <https://revistas.ucm.es/index.php/RPUB/article/view/47815> Última consulta: 14/04/2020
- Palti E. (2017), *Arqueología de lo político*, Buenos Aires: FCE
- Palti, E. J. (2000), "Filosofía romántica y ciencias naturales: límites difusos y problemas terminológicos", *Prismas. Revista de historia intelectual*, 4(2). (Online) https://prismas.unq.edu.ar/OJS/index.php/Prismas/article/view/Palti_prismas4 Última consulta: 05/06/2020
- Pihlainen K. (2019), *La obra de historia. Constructivismo y política del pasado*, Santiago de Chile: Palinodia

- Popper Karl (1995), *In Search of a Better World: Lectures and Essays from Thirty Years*, London: Routledge
- Putnam, H. (1988), *Razón, verdad e historia*, Madrid: Tecnos
- Ranke L. (1979), *Pueblos y estados en la historia moderna*, México: FCE
- Ranke L. (2000), *Historia de los papas*, México: FCE
- Regan S. (2015), “Austrian Ecology: Reconciling Dynamic Economics and Ecology”, *Journal of Law, Economics and Policy*, 11
- Revel J. (2005), *Un momento historiográfico. Trece ensayos de historia social*, Buenos Aires: Manantial
- Richards R. (2002), *The Romantic Conception of Life: Science and Philosophy in the Age of Goethe*, Chicago: University of Chicago Press
- Rickert H. (1937), *Ciencia cultural y ciencia natural*, Buenos Aires: Losada
- Ricoeur P. (2004), *Tiempo y narración*, México: Siglo XXI
- Riggs C. (2013), “Colonial Visions: Egyptian Antiquities and Contested Histories in the Cairo Museum”, en *Museum Worlds*, Oxford, Tomo 1, N.º 1
- Ripple, W. J. y Van Valkenburgh, B. (2010) “Linking Top-Down Forces to the Pleistocene Megafaunal Extinctions”, *Bio Science*, 60 (7)
- Rivera A. (2003), “La secularización después de Blumenberg”, en *Res Publica. Revista de filosofía política*, [Vol.]11, 12
- Robin R. (2012), *La memoria saturada*, Buenos Aires: Waldhuter Editores
- Roehrenbeck C.A. (2010), “Repatriation of Cultural Property. Who Owns the Past? An Introduction to Approaches and to Selected Statutory Instruments”, en *International Journal of Legal Information*, Vol. 38: Iss. 2, Article 11 (Online) <https://scholarship.law.cornell.edu/ijli/vol38/iss2/11> Última consulta: 14/04/2020
- Rojas A. (2022), “Filosofía e historia, ¿un diálogo de sordos? Puntos de contacto en los debates en torno a la experiencia histórica entre 1890 y 1960”, en *Historiografías*, n°23

- Rojas A. (2022), “El derecho pretérito de los pueblos. Memoria, identidad y dimensión normativa en las disputas internacionales sobre bienes culturales” en *Revista de Historiografía*, n°36
- Rojas A., “La Ecología Política como comunidad de salvación: historizar la vida a través de una Biodicea” (2022) en *História da Historiografia*, v.16, n 40.
- Roth P. (2016), “Back to the future: postnarrativist historiography and analytic philosophy of history”, en *History and Theory*, Vol.55
- Roth P. (2020), *The Philosophical Structure of Historical Explanation*, Evanston: Northwestern University Press
- Ruffer M. (2014), “La exhibición del otro: tradición, memoria y colonialidad en museos de México”, en *Antítesis*, v. 7, n. 14
- Runia E. (2006), “Spots of time”, *History and Theory*, n°45
- Rüsen, J. (1994) “¿Qué es la cultura histórica? Reflexiones sobre una nueva manera de abordar la historia”, en Grütter F. y Rüsen, J. (Eds.): *Historische Faszination. Geschichtskulturheute*, Keulen, Weimar y Wenen, Böhlau
- Sachs W. (Editor) (1996), *Diccionario del Desarrollo Diccionario del Desarrollo Una Guía del Conocimiento como poder*, Lima: Pratec
- Safranski R. (2017), *Tiempo. La dimensión temporal y el arte de vivir*, Buenos Aires: Tusquets
- Sartre J.P. (1963), *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires: Losada
- Sazbón J. (2009), “Estructuralismo e historia”, en Daniel Brauer (Comp.), *La historia desde la teoría*, Buenos Aires: Prometo
- Schaub J.F. (2019), *Historia política de la raza*, Buenos Aires: FCE
- Schleier, H. (1990), “Ranke in the Manuals of Historical Methods of Droysen, Lorenz and Bernheim”, en Iggers G. y Powell J. (Comp.), *Leopold Ranke and the Shaping of Historical Discipline*, New York: Syracuse U.P.
- Schutz, A. y Luckmann T. (2009), *Las estructuras del mundo de la vida*, traducción de Néstor Míguez, Buenos Aires: Amorrortu

- Seignobos C. (1920), *Historia de la civilización antigua*, México, Librería de Ch. Bouret
- Sevillano F. (2018), “La controversia finisecular sobre el método histórico en Alemania y Francia (1883-1908)”, *Hispania*, Vol.78, n°258, (Online) <http://hispania.revistas.csic.es/index.php/hispania/article/view/589> Última consulta: 14/04/2020
- Sewell W. (2005), *Logics of History. Social Theory and Social Transformation*, Chicago: The Chicago University Press
- Sfranski R. (2012), *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Buenos Aires: Tusquets
- Shulman, D. (2012), *More than Real. A History of the Imagination in South India also viewed*, Harvard: University Press
- Siehr K. (2014), “Das Forum rei sitae in der neuen EuGVO (Art. 7 Nr. 4 EuGVO n.F.) und der internationale Kulturgüterschutz”, en Witzleb, N. et al. (eds.), *Festschrift für Dieter Martiny zum 70. Geburtstag*, Tübingen: Mohr Siebeck
- Simmel G., *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona, Península, 1998
- Smith L.T. (2017), *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*, Santiago de Chile, LOM
- Snyder T. (2015), *Tierra negra. El Holocausto como historia y advertencia*, Barcelona: Galaxia Gutenberg
- Solé M.J. (2013), *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, Buenos Aires: Prometo
- Sousa Santos B. (2007), *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria*, La Paz: Plural
- Starr J. y Collier Jane F (Eds.) (1989), *History and Power in the Study of Law: New Directions in Legal Anthropology*, Londres: Cornell University Press
- Stavenhagen R. (2008), *Cultural Rights and Human Rights: A Social Science Perspective*, Londres: Duke University Press

- Stone L. (1979), “The revival of narrative: reflections on a new old history”, en *Past and Present*, A journal of Historical Studies, Vol. 85
- Strand M. (2017), *The Passing-on Problem in Damages and Restitution under E.U.*, Suecia, Uppsala University
- Taylor I. (1987), “A Profound Crisis of Purpose in Social Science”, *The Scientist*, 15
- Tessitore F. (2007), *Interpretación del historicismo*, Barcelona: Anthropos
- Timothy C. (2017), “The Application of International Law, Morality, and Public Policy to the Elgin Marbles Dispute”, en *Baku State University Law Review*, Vol. 3:1
- Torres L. (2018), “Hans Blumenberg y la historiografía. La gran restauración de Francis Bacon como crítica a la modernidad en sus orígenes”, en *Historia y grafía*, [Vol.]1, 50
- Torres, R., (2012), “La nueva historia económica, la teoría de la regulación y el análisis histórico social: notas para un debate”, *Revista Apuntes del CENES*, vol. 31, nº 54
- Tozzi V. (2009), *La historia según la nueva filosofía de la historia*, Buenos Aires: Prometeo
- Traverso E. (2011), *El pasado, instrucciones de uso*, Buenos Aires: Prometeo
- Troeltsch, E. (1922), *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen: C. B. Mohr
- Ulrich Gumbrecht H. (2005), *Producción de presencia*, México: Universidad Iberoamericana
- Ulrich Gumbrecht H. (2009), “El papel de la narración en los géneros narrativos”, *Historia y Grafía*, nº32
- Valdés A. (2018), *Redefinir lo humano: las humanidades en el siglo XXI*, Valparaíso: Universidad de Valparaíso, Puerto de Ideas
- Veyne P. (2009), *Foucault. Pensamiento y vida*, Madrid: Paidós
- Vico G. (1995), *Ciencia nueva*, Madrid: Tecnos

- Vilar P., (1983), *Economía, Derecho, Historia. Conceptos y realidades*, Barcelona: Ariel
- Villacañas J.L. (2020), “Ein altes menschliches Bedürfnis. Temporalidad y mundo de vida, o por qué a Koselleck le viene bien Blumenberg”, en *Revista de Historiografía*, [Vol.] 34, (Online) <https://orcid.org/0000-0002-3775-184X> Última consulta: 14/06/2020
- Votinov M., Goerlich K.S., Puiu A., Smith E., Thomas N.J., Derntl B., y Habel U. (2021), “Brain structure changes associated with sexual orientation”, *Scientific Reports*, vol. 11, Art.nº5078
- Voulliard É. (2018), *El orden del día*, Buenos Aires Tusquets
- Weber M. (1974), *La teoría de las ciencias sociales*, Barcelona: Península
- Wetz F. (1996), *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*, Valencia: Ediciones Alfonso el Magnífico
- White H. (1992), *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, FCE
- White H. (2000), “An Old Question Raised Again: Is Historiography Art or Science? (Response to Iggers)”, *Rethinking History*, Vol.3, Nº 4
- White H. (2003), *El texto histórico como artefacto literario*, Buenos Aires: Paidós
- White H. (2004), “Figural Realism in Witness Literature”, *Parallax*, nº1
- White H. (2007), “El entramado histórico y el problema de la verdad” en Friedlander Saul (Comp.), *En torno a los límites de la representación*, Quilmes: UNQ
- White H. (2010), *Ficción histórica, historia ficcional y realidad histórica*, Buenos Aires: Prometeo
- White H. (2012), “Truth and Circumstance. What (if Anything) Can Properly be Said About the Holocaust”, en Stone Dan (Ed.), *The Holocaust and Historical Methodology*, Oxford: Berghahn Books

White H. (2018), *El pasado práctico*, Buenos Aires: Prometeo

Zaffaroni R. (2011), *La Pachamama y lo humano*, Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo

El vuelo de la razón histórica

Exégesis de una promesa modernista en crisis

Agustín Rojas

El vuelo de la razón histórica busca volver familiar e inteligible un campo resistido por muchos historiadores profesionales: la teoría de la historia. Preguntarse, a la vieja usanza, ¿qué es la historia?, dice muy poco y fija un sentido engañoso sobre el vacío. ¿Refiere a todo lo que ocurrió, el pasado humano, la disciplina, la historia natural, nuestra historia? Este libro interroga algunos de los fundamentos de esta disciplina, sus mitos y genealogías, giros y permanencias. No cabe dudas de que el fenómeno del “pasado práctico” suscita todavía debates fervientes. El agotamiento de las corrientes historiográficas tradicionales, más la sordidez de algunos modelos explicativos aún en vigencia, demandan vigorizar nuestra teoría. La historia ya no puede descansar sobre una función genealógica y legitimadora de la “tradicón”, gestionando las memorias oficiales e identificándose con los intereses de los estados o comunidades, ni tampoco limitarse a una tarea de “desmitologización” priorizando desmontar las estructuras erigidas por sus ancestros. Poco a poco, el ejercicio saludable de repensar las matrices epistémicas contribuye en aliviar la fosilización que hace tiempo asecha entre los adalides de Clío.



Colección
Académico-Científica



UniRío
editora

10
años



Universidad Nacional
de Río Cuarto
Secretaría Académica