

El fin de los historiadores

Pensar históricamente
en el siglo XXI

Pablo Sánchez León y
Jesús Izquierdo Martín (eds.)



SIGLO
XXI

EL FIN DE LOS HISTORIADORES

Pensar históricamente en el siglo XXI

por

PABLO SÁNCHEZ LEÓN

Y JESÚS IZQUIERDO MARTÍN (EDS.)

Fragmento de la obra completa





España
México
Argentina

Todos los derechos reservados.

© De esta edición, noviembre de 2009
SIGLO XXI DE ESPAÑA EDITORES, S. A.
Menéndez Pidal, 3 bis. 28036 Madrid
<http://www.sigloxxieditores.com/catalogo/el-fin-de-los-historiadores-1202.html>

© Jesús Izquierdo y Pablo Sánchez León, 2008

Imagen de cubierta: Holland House Library, Kensington, Londres (1940), fotógrafo-desconocido. National Monuments Record (NMR), English Heritage.

© de la fotografía de los autores: José Antonio Rojo

Diseño de la cubierta: **simonpatesdesign**

Maquetación: Jorge Bermejo & Eva Girón

ISBN-DIGITAL: 978-84-323-1502-2

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN. EL SIGLO XXI Y LOS FINES DEL HISTORIADOR, <i>por Pablo Sánchez León y Jesús Izquierdo Martín</i>	IX
I. CONOCIMIENTO	1
1. ¿EN QUÉ CONSISTE PENSAR HISTÓRICAMENTE?, <i>por Leopoldo Moscoso</i>	3
2. PENSAR HISTÓRICAMENTE EN UNA ERA POSTSECULAR. O EL FIN DE LOS HISTORIADORES DESPUÉS DEL FIN DE LA HISTORIA, <i>por Elías José Palti</i>	27
3. LA HISTORIA Y LOS HISTORIADORES TRAS LA CRISIS DE LA MODERNIDAD, <i>por Miguel Ángel Cabrera</i>	41
4. LA PROSA DE LA MEMORIA. HISTORIA Y REESCRITURA DEL PASADO EN <i>SERÉIS</i> COMO DIOS DE AURELIO RODRÍGUEZ, <i>por Pedro Piedras Monroy</i>	61
5. EL FIN DE LA HISTORIA EN LA ENSEÑANZA OBLIGATORIA, <i>por Margarita Limón Luque</i>	87
II. IDENTIDAD	113
6. EL CIUDADANO, EL HISTORIADOR Y LA DEMOCRATIZACIÓN DEL CONOCIMIENTO DEL PASADO, <i>por Pablo Sánchez León</i> ..	115
7. ¿EL FIN DE LOS HISTORIADORES O EL FIN DE UNA HEGEMONÍA?, <i>por Marisa González de Oleaga</i>	153
8. LA MEMORIA DEL HISTORIADOR Y LOS OLVIDOS DE LA HISTORIA, <i>por Jesús Izquierdo Martín</i>	179
9. UN TIEMPO DE PARADOJAS: SOBRE LOS HISTORIADORES, Y DE LA MEMORIA Y LA REVISIÓN DEL PASADO RECIENTE EN ESPAÑA, <i>por Francisco Sevillano Calero</i>	209
10. MONÓLOGO. EDUCACIÓN, TRADICIÓN Y COMUNICACIÓN EN LA HISTORIOGRAFÍA ACADÉMICA ESPAÑOLA, <i>por Javier Castro y Saúl Martínez</i>	227

INTRODUCCIÓN.

EL SIGLO XXI Y LOS FINES DEL HISTORIADOR

PABLO SÁNCHEZ LEÓN
JESÚS IZQUIERDO MARTÍN

EL CONTEXTO

En las postrimerías del siglo XX se habló de la posibilidad del fin de la historia. Ante la debacle del socialismo real y en medio del descrédito de las tradiciones ideológicas de la izquierda revolucionaria en Occidente, por un momento pudo vislumbrarse en el horizonte cercano el sueño de un escenario de orden y progreso sin fricciones. Sin embargo, el autor de *El final de la historia*, el norteamericano Francis Fukuyama, no estaba necesariamente anticipando un mundo sin conflictos; estaba más bien constatando que el liberalismo volvía a ser, como en el siglo XIX, el referente principal de las luchas sociales por el reconocimiento tras el breve pero intenso siglo XX¹. Pronto se hizo evidente que el orden capitalista globalizado no hace sino extender y exacerbar a escala planetaria los conflictos por la inclusión; pero por el camino se ha ido también poniendo de manifiesto que en la cultura política de Estados Unidos la semántica del «liberalismo» tiene connotaciones muy distintas a las que posee en Europa en términos de izquierda-derecha, de manera que ahora es posible entender que Fukuyama no estaba regodeándose en el fracaso de las escatologías modernas surgidas de la crítica al liberalismo. Más bien estaba abriendo una discusión relevante para todas ellas: la de si dentro de la modernidad se producen cambios en la percepción de las relaciones entre pasado, presente y futuro; y, más concretamente, cuál ha de ser la posición del *tiempo* en la sociedad

¹ Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992. Un resumen de la literatura en castellano sobre las respuestas a la propuesta de Fukuyama en Emilio Luis Méndez Moreno, *Ensayo sobre el finalismo histórico de F. Fukuyama*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1998.

y la cultura del siglo XXI, una vez que buena parte de los grandes relatos —las filosofías de la historia— en que se fundó la modernidad se han derrumbado ante la proliferación de dramáticos acontecimientos que no encajaban en sus predicciones.

Entonces no hubo mucha perspectiva para enfocar el asunto de esta manera². La polémica desatada por Fukuyama apenas entró en honduras y sutilezas intelectuales. Por el contrario, fue rápidamente convertida en oportunidad para identificarla con un alegato más a favor del «pensamiento único» y el ideario neoliberal³. Aquella polémica sobre el fin de la historia provocó, sobre todo fuera de Estados Unidos, una coalición casi sin precedentes —aunque también hay que decir que sin continuidad— de intelectuales que, con diversas opiniones, desacreditaron al unísono la propuesta. El tornado quedó en una mera tormenta de verano. Tras ella, pareció mantenerse intacto el sentido unívoco que sobre el pasado ha fundado la larga tradición moderna, a la par que se reafirmaba la legitimidad de quienes han sido desde el siglo XIX sus principales intérpretes; esto es, los historiadores.

Como si de una parábola se tratase, en apenas unos años, el problema de fondo entonces suscitado ha regresado a las culturas políticas de buena parte del mundo, y no precisamente como un asunto para minorías intelectuales. Con el proceso de globalización económica y política, numerosas democracias formales han ido entrando en un período que podemos definir como de «controversia por el pasado»: comisiones de la Verdad, movilizaciones por la reparación de crímenes, polémicas públicas acerca del pasado reciente (y del no tan reciente), desencuentros y llamadas al diálogo entre «civilizaciones», a las que se suponen trayectorias históricas divergentes, etc. No puede decirse siquiera que el fenómeno sea exclusivo de países de reciente democratización o «modernización», sino que escala también en estados occidentales como Alemania o Estados Unidos; tampoco es específico de experiencias de transición política exitosa, como muestran los numerosos países en los que se está produciendo alguna u otra forma de reclamación pública sobre hechos del pa-

² Una excepción es probablemente Perry Anderson, *Los fines de la historia*, Barcelona, Anagrama, 1997.

³ El autor ha aclarado posteriormente su distancia respecto de esta corriente en Francis Fukuyama, *After the Neocons. America at the Crossroads*, Londres, Profile, 2006.

sado reciente, precisamente durante los procesos y luchas por la democratización.

En realidad, es una quimera pretender que el siglo XX no haya dejado profundas huellas y a menudo traumas en la memoria colectiva de todas las comunidades políticas a escala mundial. Siendo notorio el interés por el ayer en las opiniones públicas de muchos estados, lo es, asimismo, la variedad de preguntas y respuestas, de formas de encarar cuestiones relacionadas con el pasado por parte de las sociedades civiles en la entrada al siglo XXI. Si este libro ha sido posible es porque forma parte de una oleada mucho más amplia de fenómenos que están afectando de una u otra manera a las distintas opiniones públicas contemporáneas: la eclosión de nuevas identidades, las cuales de alguna forma vienen a expresar que el devenir histórico humano posee toda una variedad de sentidos y significados.

No es fácil anticipar cuánto durará este escenario; ni siquiera resulta sencillo saber si se trata de una fiebre circunstancial motivada por la desnortación ideológica producida con el derrumbe de las alternativas al capitalismo global, o si asistimos a una transformación de más profundas raíces que dejará secuelas duraderas en el carácter de las movilizaciones sociales y políticas de las próximas décadas. Nadie puede blasonar de contar hoy por hoy con una hipótesis al respecto, y ello se debe en gran medida a carencias intelectuales que justifican esta recopilación de ensayos: no contamos con una tradición en la que apoyarnos que nos permita analizar la oscilante función social del conocimiento histórico ante los cambios en la sensibilidad de las culturas políticas modernas, menos aún en la época actual, con sus enormes transformaciones en la socialización del conocimiento.

Es probable que, mientras sigan vigentes los fundamentos de la modernidad, habrá nociones fuertes del sentido de la historia. Ahora bien, que la historia esté lejos de su final no significa que su conocimiento vaya a ocupar siempre una misma posición en los imaginarios colectivos. ¿Qué lugar (o lugares) ocupa y qué es lo que representa el pasado en una sociedad multicultural y globalizada? ¿Qué sentido tiene su conocimiento y hasta qué punto es aceptable que dicho sentido tenga que ser unívoco? Aunque estas cuestiones están en el ambiente, no vienen provocando la reflexión ni la renovación de enfoques por parte de quienes desde hace muchas décadas son considerados los encargados legítimos del estudio del ayer. Habrá quien piense que no es el cometido de los historiadores dedi-

carse a la filosofía de la historia. En ese caso, resulta cuando menos extraño que los historiadores no estén siquiera reclamando respuestas a expertos en la materia, que les sirvan de guía para la actual encrucijada. Entre otras cosas porque, en ausencia de debates públicos que convoquen a intelectuales de distinto cuño y formación a reflexionar colectivamente sobre estos asuntos, lo que está siendo más cuestionado es precisamente la figura misma del historiador. ¿Quién ha de representar el conocimiento del pasado en el siglo XXI? ¿Hay una única vía, un solo método de conocimiento, que se apoya en el rigor documental, pero también en la subjetividad interpretativa del historiador? Guste o no, se ha abierto la caja de Pandora sobre nuestra relación con el pasado: cómo se accede a él en una sociedad democrática y a escala global, con qué finalidad o finalidades; toda estas se están convirtiendo en preguntas legítimas para públicos amplios. Ello no augura desde luego el fin del historiador, pero en cambio sí el replanteamiento en público de un viejo asunto habitualmente circunscrito al interior del mundo académico, cuando no eludido por los propios historiadores: el de su función social ante las cambiantes necesidades de conocimiento de las sociedades modernas.

Resulta llamativa la muy distinta reacción de los historiadores ante este escenario emergente, respecto de su comportamiento hace más de una década. Fueron entonces muchos los profesionales que no tardaron en responder con dardos a la posibilidad apocalíptica del fin de la historia. En cambio, es bastante menos claro que ahora estén mostrando interés o reflejos suficientes como para hacerse cargo de las cuestiones que suscita el interés público por el pasado. No parece siquiera estar produciéndose un seguimiento suficiente de este fenómeno desde el mundo académico; menos aun se están tendiendo puentes entre la demanda social y la oferta intelectual que pueden proporcionar los profesionales. Lo que predomina en todas partes, y en España en particular, es el desdén, cuando no un rechazo generalmente desprovisto de razonamientos de calado⁴. Es cierto que a finales del siglo XX también predominaron las reaccio-

⁴ Allí donde los procesos de democratización están en marcha y los historiadores pueden influir en la opinión pública, su posición social es bien diferente. Un ejemplo es Turquía. Véase al respecto Pablo Sánchez León, «De la responsabilidad social de historiador: el 1.º Congreso sobre el “Genocidio” Armenio en Turquía», *El rapto de Europa*, núm. 8, 2006, pp. 69-78.

nes viscerales reacias a la comprensión del argumento de Fukuyama y de su contexto de formulación, pero en esta ocasión ni siquiera puede decirse que se vislumbre un acuerdo de mínimos entre intelectuales e historiadores que motive su colaboración en la tarea de acoger y asesorar, o cuando menos reconocer y dialogar, con los nuevos representantes de los reclamos de memoria. Más que comunicación entre ciudadanos y expertos, lo que está habiendo son en general respuestas gremialistas, y esto es algo que finalmente sólo contribuye a socavar la credibilidad de los profesionales de la historia en tanto que ciudadanos.

No puede decirse que los historiadores muestren desinterés por el mundo en el que viven, todo lo contrario. Prueba de ello es la rapidez con la que se está intentando incorporar el pasado reciente como objeto de estudio⁵. Pero la sensación que tienen muchos ciudadanos es que los historiadores prefieren mantenerse al margen de las polémicas sobre su función social en sus respectivas sociedades civiles. Esto, en el fondo, es sintomático del peso de un código deontológico que parece estar alejando a los historiadores de los problemas de su tiempo.

Si se observa en su conjunto la trayectoria de la disciplina de la historia, tal y como se ha practicado en las academias de todos los países que cuentan con departamentos especializados y con una cierta tradición, hay un *leitmotiv* que destaca sobre cualquier otro: los historiadores se han pasado todo el siglo XX quejándose de que la disciplina estaba lastrada por el exceso de ideología —en el caso de quienes defendían el statu quo de las instituciones establecidas— o bien, al contrario —para quienes conectaban sus relatos con las grandes narrativas del progreso y la emancipación—, por una excesiva asepsia y falta de compromiso con la crítica al orden establecido. Tras estos debates recurrentes se encontraba la pulsión por ofrecer una historia que mantuviera nexos con el presente, pero que a la vez conservase el prurito de trascender las rencillas y polémicas de su tiempo. De hecho, fue en el siglo XX cuando se acuñó una frase tan ambigua y polisémica, pero tan convencionalmente admitida por cualquier historiador moderno como esa que reza que

⁵ Un panorama en castellano en Julio Aróstegui, *La historia vivida: sobre la historia del presente*, Madrid, Alianza, 2004. Considérese asimismo la denominación de nuevas revistas en España como *Historia del Tiempo Presente*.

«toda historia es siempre historia del presente». En general, los historiadores han hecho uso de ella para justificar que la disciplina tiene una función social que va más allá del conocimiento; también ha sido empleada como reconocimiento de una condición ineludible, la de que el pasado en realidad no se conoce cuando sucede, sino que se construye más tarde, cuando se escribe. Pero decir que la historia es historia del presente significa también por necesidad tener que confrontar cuestiones epistemológicas y ontológicas ineludibles y de enorme calado, y, en la medida en que los historiadores no han querido adentrarse en estos derroteros, han comenzado a perder el pulso sobre asuntos que están recuperando la actualidad⁶.

Muchos especialistas se las prometían muy felices con el declive de las ideologías; pensaban que por fin llegaba el momento en el que su actividad se vería libre de las servidumbres que supuestamente han arrastrado a lo largo del siglo XX. No obstante, lo que ha llegado es más bien un tiempo de desorientación creciente en materia de perspectivas, enfoques, teorías y métodos. A día de hoy, sea o no del todo cierto que en los últimos veinte años el mundo ha caminado hacia atrás en muchos aspectos, los historiadores son, entre todos los profesionales académicos, los que más parecen haber regresado al siglo XIX. Los hay que incluso exhiben impudicamente un positivismo abiertamente cuestionado hace ya décadas, y otros muchos que aunque dicen no aferrarse a la supuesta «Verdad» del dato, en la práctica no se distinguen demasiado de ellos. Esto no implica que no haya investigadores que sigan confiando en las herramientas que proporcionan la sociología, la antropología o la economía, pero el desprestigio de los referentes que vinculaban la historia con las ciencias sociales es un hecho constatable, sin ir más lejos, en la disminución del valor que se concede hoy a la explicación en el estudio del pasado, así como en la reducción drástica del número de historiadores que están al día de las polémicas de sus colegas que se dedican a las distintas ramas de la teoría social.

En realidad, el problema de fondo no está en la historia como disciplina, sino en unas ciencias sociales que a su vez han ido dejando de funcionar como el arsenal de tradiciones y herramientas fia-

⁶ Una única excepción en España ha sido durante años la obra crítica de José Carlos Bermejo. Un ejemplo es *El final de la historia. Ensayos de historia teórica*, Madrid, Akal, 1987.

bles que en su momento fueron para el conocimiento de lo social. Ante un escenario de desorientación o sorda confrontación entre epistemologías dentro de las distintas disciplinas sociales y humanas, reclamar el aumento de la interdisciplinariedad puede resultar incluso contraproducente dada la inviabilidad hoy por hoy de un pacto por una ciencia social y humanística que reúna a historiadores suficientemente responsables y motivados por la teoría con científicos sociales mínimamente sensibles al problema del tiempo en su propio quehacer.

Son hasta cierto punto comprensibles sin embargo tanto la reacción tardo-positivista como la nostalgia por una historia a la altura del conocimiento científico más exigente, pues, de hecho, es mucho lo que se consiguió bajo las epistemologías que trataron de reunir positivismo y científicismo, representadas primero por el historicismo y después por la historia social. Con la apelación a la heurística de los datos, el historiador pudo ser desde el siglo XIX reconocido como un científico capaz de encargarse de la observación razonada de las leyes objetivas que supuestamente regían la historia. De hecho, mientras la noción de progreso se mantuvo sólida, el objetivo de los historiadores de la época de las grandes narrativas no fue sólo verificar el cumplimiento de aquellas leyes que servían de guía al presente de cara al progreso y la emancipación; también se dedicaron con esfuerzo a definir con claridad la frontera entre un ayer lejano y premoderno y un pasado reciente que contenía la modernidad. A tenor de las prolongadas y a menudo agrias disputas entre distintas corrientes historiográficas en los últimos ciento cincuenta años, la tarea fue de dimensiones hercúleas: los historiadores no sólo anclaron en el pasado las distintas comunidades nacionales convertidas en estados a lo largo de ese período, sino que también enraizaron en la historia a los variados grupos sociales surgidos alrededor del cambio modernizador. Desde las viejas clases privilegiadas en declive en el siglo XIX hasta los nuevos movimientos sociales en ascenso a fines del siglo XX, todo un abanico de identidades colectivas fueron encontrando en el historiador profesional un legítimo representante de sus biografías comunes: éste les daba carta de naturaleza al situarlas en un ayer más o menos remoto a partir de un momento fundacional, confirmándoles una autonomía y un destino propio que podía inferirse de la observación de regularidades que regían el devenir de los acontecimientos humanos.

Muchas de estas certidumbres se han desmoronado con el deterioro de los fundamentos epistemológicos de la modernidad; y, sin embargo, no hay que achacarlo todo al avance de una crítica epistemológica efectuada desde la filosofía o las ciencias sociales. Paradójicamente, el historiador y sus fines se han visto afectados muy en primer término por el cumplimiento mismo de la tarea que se le tenía asignada en la era del optimismo moderno, esto es, la observación de supuestas estructuras históricas con las que enraizar la acción de las comunidades nacionales y grupos sociales emergentes del cambio social. En efecto, la atenta observación del siglo XX recién concluido, plagado de las más impredecibles calamidades, ha resultado en la frustrante constatación de que tal vez no haya grandes regularidades que descubrir ni grandes predicciones que hacer. Ha correspondido al historiador también tener que, si no siempre reivindicar, concluir cada vez más que la historia es un devenir de acontecimientos no regidos por ley objetiva alguna, en el que la contingencia campa por sus respetos. Esto, junto con el descreimiento de algunos de los valores esenciales del proyecto moderno —como es la noción de progreso—, ha terminado por llevar a la historia académica a un escenario en el que no está clara ya la utilidad del historiador con el perfil de antaño.

Curiosamente, son los mismos profesionales que a menudo deploran la irrupción en la esfera pública de temas que afectan a su especialización profesional los que han contribuido indirectamente con sus interpretaciones a generar el actual contexto. Los más positivistas tampoco caen en la cuenta de que si mantienen su estatus social no es porque posean un método válido de conocimiento, sino en gran medida también porque, en un mundo que asiste a cambios vertiginosos, cuentan a su favor con un público cautivo ávido de datos positivos, de verdades incuestionables sobre el pasado, al que paradójicamente ellos a menudo desprecian cuando plantean públicamente incómodas preguntas. El peor destino parece, sin embargo, reservado para el historiador, ya minoritario, convencido todavía de que su actividad tiene sentido social y cultural, pero sobre la base de un rearme teórico, metodológico, incluso epistemológico que no se está produciendo, pues la marea general lo lleva a ser también clasificado como un profesional en sus prácticas anclado en el siglo XIX. Con todo he aquí que, el menos comprometido con los problemas de su tiempo y el que menos

interés muestra en reflexionar críticamente acerca de los fundamentos de su disciplina, se topa con la horma de su zapato y tiene que admitir que su actividad se ha llenado cada vez más de competidores externos al gremio: periodistas, novelistas, cineastas, opinadores varios, *amateurs*, en fin, de los que le cuesta cada vez más distinguirse.

Todo esto es expresión de que hemos heredado de los historiadores del siglo XIX y XX un legado insuficiente, cuando no hasta cierto punto inservible, para los retos que implica la expansión a escala mundial de las luchas por el reconocimiento desatadas por grupos cada vez más motivados por el sentido del pasado. Por si fuera poco, esto tiene lugar en una situación en la que es notorio que de lo que más carecen quienes se dedican a esta disciplina es de herramientas esenciales en materia de conocimiento.

¿Cómo ha de ser la historia del siglo XXI? No abogamos aquí por un reciclaje sin más de la filosofía de la historia. Los editores de este libro estamos persuadidos de que para reconducir los métodos y las teorías, para, en fin, evitar el canto de sirena del positivismo, hace falta una reflexión que sin embargo no puede ser estrictamente epistemológica; ha de ser tal que relacione los asuntos de conocimiento histórico —sentidos, métodos, teorías— con las condiciones sociales e institucionales en las que éste se produce y transmite, es decir, que relacione la finalidad social, cultural e intelectual del conocimiento histórico con la naturaleza de los hábitos y prácticas de sus profesionales, los historiadores. Creemos que sólo un enfoque que vincule el conocimiento y su contexto social e institucional de producción y distribución estará en condiciones de mediar y dialogar con sectores de la sociedad civil sensibles a la función social del pasado sin aumentar sensaciones de frustración; enfoques de estas características pueden permitir abordar razonablemente el escenario de «controversia sobre el pasado» que vivimos.

Y, sin embargo, hoy por hoy carecemos siquiera de una sociología básica que aborde esa parcela de los profesionales relacionados con la producción de conocimiento. Nadie fuera del gremio sabe cómo funciona en su interior el mundo académico, cómo son sus prácticas; desde dentro, hay que reconocer que seguramente algunas de ellas dejarían perplejos a muchos ciudadanos. Tampoco es mucho lo que sabemos de cómo operan los productos de los historiadores sobre la opinión pública, la creación de valores compartidos, etc. Y

INTRODUCCIÓN

eso que contamos con reflexiones centenarias que confirman que el conocimiento que producen los historiadores es un producto social bastante particular y escurridizo, que ni se asimila al de las ciencias naturales ni posee una utilidad pública directa comparable a la de las ciencias sociales. Ello no significa que sea un conocimiento socialmente irrelevante, sino que seguramente opera en niveles que escapan a simple vista y sobre los que no se recapacita suficientemente. Es cierto que hay historiadores que reflexionan en voz alta sobre estos asuntos; pero este libro nace también de la constatación de que sus reflexiones nunca son debidamente incorporadas a la actividad docente e investigadora propia o ajena. Ésta es la evidencia de que existe un claro hiato entre los discursos públicos que legitiman como expertos a los historiadores y sus prácticas colectivas compartidas, sus hábitos gremiales.

Este libro no aspira a ofrecer una nueva deontología para el historiador profesional que acabe con esa incongruencia entre prédicas y prácticas; ni siquiera quienes hemos reunido estos ensayos creemos que deba existir «una» única deontología profesional. Aspiramos, eso sí, al respeto entre nuestros colegas profesionales y, en consonancia con lo anterior, a que las propuestas que siguen contribuyan al menos a suscitar en ellos el interés por la pluralidad de maneras y objetivos en el conocimiento del pasado. Esta obra es un compendio de reflexiones realizadas por autores que, siendo en su mayoría historiadores de formación y con independencia de su posición dentro del mundo académico profesional, llevamos algunos años pensando en las maneras con las que las sociedades modernas se relacionan con el pasado, y acerca de los efectos que los cambios operados en éstas están produciendo en los fines que tradicionalmente tenían reconocidos los historiadores. Se trata de un conjunto de pensamientos, a veces sólo esbozados o tratados indirectamente, que se articulan sobre preguntas como: ¿está el historiador condenado a compartir su actividad con los otros ciudadanos no profesionales o expertos y consiguientemente a desaparecer como especialista? ¿No es razonable repensar la finalidad de la profesión para adaptarnos a un mundo multicultural que en principio no excluye ninguna manera de construir el pasado con la que los sujetos se dotan de identidad? En suma, ¿cuál debería ser la responsabilidad de los historiadores en un mundo cada vez más inmerso en la idea de que la actividad humana desencadena procesos contingentes observables en el tiempo?

EL PROYECTO

En 2005 los editores de este libro redactamos un breve texto cuya finalidad era incitar a nuestros colegas a reflexionar por escrito sobre algunas de las cuestiones que acabamos de esbozar. En dos años han cambiado nuestras maneras de observar el problema o los problemas a los que nos enfrentamos como historiadores en una sociedad sin certezas acerca de la función social del conocimiento. Con todo, aún hoy podemos reconocernos en aquellas pocas páginas.

El texto que entonces escribimos comenzaba con un pasaje que tomamos de una obra que consideramos interesante porque enlaza los problemas del conocimiento histórico con su contexto de producción y transmisión. El extracto dice así:

[Existe] una tensión que subyace a todo encuentro con el pasado: la tensión entre lo familiar y lo extraño, entre la sensación de proximidad y la sensación de distancia en relación con las personas que tratamos de comprender. Ninguno de estos dos extremos hace justicia a la complejidad de la historia, y desviarse hacia un lado o el otro emborrona los afilados contornos de la historia y nos hace caer en el cliché y la caricatura. La consecución de un pensamiento histórico maduro depende precisamente de nuestra habilidad para navegar por el desnivelado paisaje de la historia, atravesando el escabroso terreno que se sitúa entre los polos de la proximidad y la distancia respecto del pasado.

[...] No es fácil sortear la tensión entre el pasado familiar, que se muestra tan importante para nuestras necesidades presentes, y el pasado extraño e inaccesible, cuya aplicabilidad no se nos hace manifiesta de modo inmediato. La tensión existe porque ambos aspectos de la historia son esenciales e irreducibles. Por una parte, necesitamos sentir el parentesco con la gente que estudiamos, pues es precisamente esto lo que compromete nuestro interés y nos hace sentir en conexión. Terminamos viéndonos como herederos de una tradición que nos proporciona amarraduras y seguridad contra la transitoriedad del mundo moderno⁷.

Pero esto es sólo la mitad de la historia. Para desarrollar al completo las cualidades humanizadoras de la historia, para servirnos de la capacidad de la historia de, en palabras de Carl Degler, «expandir nuestra concepción y nuestra comprensión de lo que significa ser humano» necesitamos dar con

⁷ Samuel Wineburg, *Historical Thinking and Other Unnatural Acts*, Filadelfia, Temple University Press, 2001, pp. 5-7. (La traducción del pasaje es nuestra.)

INTRODUCCIÓN

el pasado distante —un pasado menos distante de nosotros en el tiempo que en modos de pensamiento y de organización social. Es éste, un pasado que nos deja al principio perplejos o lo que es peor, simplemente aburridos, el que más necesitamos si queremos llegar a comprender que cada uno de nosotros es más que el puñado de etiquetas que nos son adjudicadas al nacer. El encuentro sostenido con el pasado menos familiar nos enseña a apreciar las limitaciones de nuestra breve estancia en el planeta y nos permite convertirnos en miembros de la totalidad de la especie humana. Paradójicamente, puede que la relevancia del pasado se encuentre precisamente en lo que nos choca por su inicial irrelevancia.

A partir de esta reflexión de Wineburg, abundamos en esa singular dualidad de un tipo de conocimiento, el histórico, que observa el pasado desde la extrañeza o desde la familiaridad, y nos preguntamos en qué medida esta doble dimensión del pensar históricamente era consustancial a un orden social democrático y globalizado, para el cual el pluralismo interpretativo de los ciudadanos con respecto a su presente o a su pasado es —o debería ser— una realidad sociológica. Pero sobre todo nos cuestionamos si esta dualidad epistémica entre la «naturalización» y el «extrañamiento» respecto del ayer estaba siendo asumida de manera reflexiva por los historiadores. ¿En qué medida los historiadores estamos contribuyendo a desnaturalizar las identidades de nuestros conciudadanos, o en qué sentido colaboramos más bien en ahistorizar tales identidades? Nos preguntamos también si los profesionales de la historia estamos implicados en la mejora del bienestar de las sociedades dentro de las que producimos conocimiento. Finalmente, nos planteamos si las instituciones en las que los historiadores desarrollamos nuestro trabajo están propiciando la exploración crítica acerca de los fines sociales del conocimiento histórico y sus complejas relaciones con las identidades sociales plurales propias de nuestro tiempo.

Ahora bien, también escogimos el texto de Wineburg por la reflexión propositiva que suscita: de una manera elegante y para el gran público, su autor plantea que esas dos maneras de confrontar el pasado no sólo comportan representaciones distintas sobre el tiempo, sino que también reclaman el empleo de métodos de análisis y reflexión variados a la hora de producir un conocimiento que no dejaría de ser igualmente histórico en todos los casos. Según señala este autor, entre los profesionales la primera manera de acercarse al pasado —que aquí hemos denominado naturalizadora—

está muy sobredimensionada, mientras que la segunda es más bien residual. Nosotros planteamos que enfoques como el suyo permiten reclamar al mundo académico no sólo pluralismo interpretativo, sino también diversidad teórica, metodológica y epistemológica en la investigación y la docencia. Es ésta la discusión que nosotros queríamos abrir, con el fin de enfocar las condiciones en las que se produce la actividad de los historiadores académicos, especialmente, aunque no sólo, los españoles.

Enviamos el proyecto a distintos colegas y les ofrecimos que, a partir de ese texto, escribieran un trabajo que, según solicitábamos entonces, debía ser entendido más como un ensayo que como una obra estrictamente académica. Todos lo recibieron con interés. Finalmente, sin embargo, algunos de ellos tuvieron que desistir de participar al establecerse plazos de entrega de originales incompatibles con otras obligaciones y preferencias. No obstante, todos ellos nos animaron a seguir adelante con el proyecto, y, desde estas páginas, queremos agradecerles su interés y apoyo a la iniciativa.

En toda rama del saber académico, la reflexión sobre las condiciones en las que se produce la investigación y la transmisión del conocimiento resulta seguramente un asunto espinoso que provoca reticencias. A nadie le gusta que le analicen como quien disecciona una ameba. En el caso de los historiadores, sin embargo, el recelo es tal vez mayor por la ausencia de una tradición reflexiva propia, interna a la profesión. Uno de los motivos por los que los historiadores no acomodan en sus prácticas perspectivas críticas en materia de enfoques, métodos y teorías es seguramente porque en su mayoría éstas proceden de otros ámbitos ajenos a la profesión. Por este motivo, para nosotros era importante contribuir con enfoques críticos desde dentro de la disciplina.

En un escenario como el arriba descrito, el proyecto que ha desembocado en este libro está condenado a resultar polémico. Ya sólo el título del libro puede resultar ofensivo, pero nos parecía que el doble sentido del término «fin» era justamente el asunto sobre el que queríamos llamar la atención: es la reticencia a reflexionar sobre la finalidad de los historiadores lo que más puede contribuir a su fin, entendiendo éste en sentido institucional o moral. También puede resultar polémico desde el momento en que todos los autores aquí reunidos poseemos alguna formación como historiadores y la mayoría ejercemos como profesionales de la historio-

grafía. Para nosotros ésta era sin embargo la mejor manera de evitar el habitual desdén del profesional ante las críticas a su actitud efectuadas desde fuera de la disciplina. De paso aspiramos a contribuir desde dentro a generar las condiciones de una nueva coalición de profesionales que estén dispuestos a dialogar sobre las necesidades de reconectar la actividad con la sociedad.

Otra cosa es que, como sucede a menudo cuando se producen consensos elevados dentro de la profesión, el desacuerdo con las propuestas implique negarse a dialogar sobre sus contenidos. Nosotros, por nuestra parte, asumimos que seguramente no estamos suficientemente distanciados de algunos de los temas tratados, pero no nos embarcamos ni implicamos a otros en este libro pensando en un diálogo sólo con nuestros colegas de profesión. Estamos convencidos de que muchos intelectuales, académicos y ciudadanos en general pueden interesarse por los problemas que aquí se abordan. Lo que nos motiva es en qué puede consistir pensar históricamente en el siglo XXI, sea quien sea el encargado de esa actividad.

Mientras hemos llevado este proyecto adelante, editores y autores hemos encontrado algunas audiencias ante las que anticipar nuestros enfoques y propuestas. Resulta curioso observar que el rechazo a las cuestiones que aquí se plantean se manifieste en apelativos de nihilismo, escepticismo o relativismo. Es tal vez ésta una buena ocasión para responder a este tipo de censuras que consideramos injustificadas. Pues ¿no hay acaso escepticismo en el hecho de no molestarse en reflexionar acerca de cómo incide el cambio social sobre las condiciones del trabajo intelectual propio? ¿Es que no hemos de calificar de nihilista negarse a dialogar sobre cuestiones de conocimiento que interesan también a los ciudadanos? ¿Acaso no es relativismo predicar la existencia de un método científico válido para obtener un conocimiento definitivo sobre el pasado y practicar después una actividad que contradice esa aseveración?

Nosotros estamos seguros de que las propuestas que vienen a continuación son sensatas. Ahora corresponde al lector escruarlas y darles o no crédito. Nos basta con contribuir a su reflexión sobre la función social del conocimiento del pasado en el siglo XXI, a activar su capacidad de pensar históricamente en esta nueva centuria donde culturalmente conviven, en una tensión sin precedentes, las viejas certidumbres de la modernidad y la contingencia de una era sin certezas.

LOS TEXTOS

Los textos que este libro contiene son resultado de un diálogo entre sus autores y los editores; una vez realizada una primera versión de sus trabajos, nos permitieron hacerles sugerencias sobre su planteamiento sin menoscabo —creemos— de su libertad para enfocar el asunto como han considerado oportuno. Una vez terminados, no nos ha sido fácil fijar un índice para distribuir los trabajos, especialmente porque todos sus autores abordan desde algún punto los temas epistemológicos y sociológicos relacionados con las reflexiones sugeridas en el proyecto y promovidas a partir del diálogo que con ellos entablamos. Con todo, y pese a la injusticia distributiva que hayamos podido cometer con algunos textos, hemos decidido ordenar los ensayos en dos bloques: *conocimiento* e *identidad*. Hemos entendido que los agrupados en el primer bloque incidían principalmente en la reflexión sobre el tipo de conocimiento que desarrollan los historiadores, así como en sus efectos sobre las sociedades pluralistas en las que se produce. Consideramos razonable un segundo bloque cuyos ensayos abundan en una dimensión sociológica y antropológica del quehacer del historiador, tanto cuando opera como profesional del conocimiento y docente del pasado, como cuando actúa como ciudadano de las sociedades en las que trabaja.

El primer bloque se abre con un texto algo especial, pues estaba ya escrito bastante antes de la puesta en marcha de este proyecto, del que es una de sus precondiciones. Se trata de un breve ensayo que su autor, Leopoldo Moscoso, nos permitió discutir hace años en un seminario paraacadémico y en el que, tomando como excusa un manual de un conocido historiador profesional —Josep Fontana—, el autor realiza una sugerente interpretación de las causas y efectos del saber histórico sobre la identidad, tanto la de los historiadores como la de sus audiencias. Por su parte, Elías Paltí, aprovecha la elaboración de un relato sobre el fin de las filosofías modernas de la historia para reflexionar acerca de las paradojas actuales del conocimiento histórico y más concretamente sobre la tensión entre los fines desnaturalizadores que deben ser propios de los historiadores y la necesidad de contribuir a dotar de algún sentido a los colectivos sociales existentes o emergentes. El trabajo de Miguel Ángel Cabrera abunda también en la necesidad de una deontología

desnaturalizadora para el conocimiento que ofrecen los historiadores. El recorrido hasta llegar a tal conclusión arranca de la imputación a los historiadores de un «pecado original»: su empleo de forma irreflexiva de las categorías supuestamente ahistóricas de la modernidad con la consiguiente ingenua naturalización del conocimiento histórico. Pedro Piedras, a partir de la reflexión sobre una reciente «novela» de Aurelio Rodríguez, critica la creciente fusión en la sociedad entre historia y memoria, abogando, en cambio, por su distinción como dos maneras de conocer el pasado. Desde esta defensa, el ensayo establece una sugerente relación entre memoria y literatura como forma genuina de conocimiento histórico, en la cual la prosa y la estética resultan componentes cruciales a la hora de reconstruir el tiempo pretérito. Y como colofón a este primer bloque, Margarita Limón aprovecha su análisis sobre la enseñanza a los estudiantes de educación secundaria para reflexionar sobre los usos del conocimiento histórico en la formación de futuros ciudadanos y, más concretamente, en la formación de un sujeto afín a un orden social plural donde deben coexistir, según la autora, identidades respetuosas con la diferencia.

El segundo bloque de textos, *Identidad*, se inicia con un ensayo de Pablo Sánchez León que redimensiona las relaciones entre historia y memoria, en el doble terreno social y epistemológico, a través de un recorrido por la cambiante función social del historiador desde antes de la modernidad hasta la era de la globalización. Desde la perspectiva de largo plazo que ofrece la historia de la ciudadanía es posible reubicar la cuestión de la democratización del conocimiento histórico, entendiendo éste no como la distribución de información positiva, sino como la socialización de recursos interpretativos con los que los ciudadanos puedan adquirir conciencia de la actividad de pensar históricamente que realizan de manera cotidiana. Marisa González de Olega, por su parte, realiza un ejercicio de indagación casi etnológica sobre la comunidad de profesionales imperante en las instituciones universitarias, y en especial en torno a la virulenta reacción de muchos historiadores contra las maneras posmodernas de hacer historia. Según la autora, la cerrada reacción académica no procede tanto de diferencias insalvables con la posmodernidad de carácter ontológico o epistemológico, sino de las prácticas historiográficas de los nuevos historiadores, que vienen a desestabilizar las convenciones a través de las cuales el historiador

académico construye su identidad. En su ensayo, Jesús Izquierdo aborda la persistencia de la epistemología moderna entre los historiadores profesionales como manifestación de su identidad colectiva. Para el autor, la mayor parte de los profesionales forma parte de una comunidad que instituye un tipo de memoria generalmente insensible a las críticas vertidas contra los fundamentos epistemológicos de la modernidad desde comienzos de la filosofía posmetafísica. Como propuesta para reflexionar sobre el fin de los historiadores, plantea un acercamiento crítico a la hermenéutica, no sólo metodológica, sino sobre todo filosófica, que sirva —al historiador y al ciudadano por igual— para pensar históricamente de un modo más acorde con las exigencias éticas de una comunidad pluralista y lastrada además por un pasado traumático.

El ensayo de Francisco Sevillano abunda, a partir de un minucioso trabajo sobre el fenómeno revisionista del pasado reciente español, en el aislamiento de la comunidad de historiadores profesionales españoles, algo que, según la hipótesis del autor, se produjo ya en la transición democrática, expresándose en el papel que entonces se arrogaron como garantes de la Verdad frente al maniqueo relato franquista sobre el pasado reciente. La comparación entre España y el mundo anglosajón sirve al último ensayo, realizado por Javier Castro y Saúl Martínez, para ingadar sobre la identidad de los historiadores españoles, especialmente cuando operan como enseñantes en la educación superior. El contraste consigue poner de relieve la marcada estructura monológica de la historiografía española o, planteado en otros términos, la ausencia de una tradición basada en el diálogo abierto entre profesionales y ciudadanos acerca del pasado y, en definitiva, la existencia de una comunidad de académicos cuyas prácticas se muestran disfuncionales a las exigencias del aprendizaje.

Este libro es resultado de un trabajo del que nosotros sólo hemos sido canalizadores; los agradecimientos van por tanto principalmente a los autores, que es casi como decir que a nosotros mismos. Asimismo deseamos expresar nuestra gratitud a todos aquellos foros en los que, no siempre con buena acogida, hemos planteado las cuestiones que aquí se abordan. Entre los que nos han resultado más gratos y provechosos, queremos aquí destacar el seminario de Historia Social del Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad Autónoma de Madrid, el Primer Congreso de Jóvenes

INTRODUCCIÓN

Historiadores de Historia Contemporánea (Zaragoza, septiembre de 2007), el seminario «Discurso, memoria y legitimación», de la Universidad de Salamanca, y los seminarios de posgrado y doctorado de las universidades de Mar del Plata, Comahue, Quilmes y Di Tella (Argentina). Un agradecimiento muy especial va para Olga Abásolo, que nos animó a presentar este proyecto a la editorial Siglo XXI de España editores, S.A., y a Tim Chapman y Ana Pérez Galván por su buena acogida y seguimiento de la edición hasta su publicación.

2. PENSAR HISTÓRICAMENTE EN UNA ERA POSTSECULAR. O DEL FIN DE LOS HISTORIADORES DESPUÉS DEL FIN DE LA HISTORIA

ELÍAS JOSÉ PALTI*

La invitación a la reflexión que nos hacen Pablo Sánchez León y Jesús Izquierdo Martín no puede ser más oportuna. Nos alienta a pensar cómo la vieja pregunta respecto del sentido de la escritura histórica se ha visto reformulada en el contexto del presente fin de siglo. El texto de origen a esta propuesta señala de manera rigurosa y abre la interrogación sobre aquella serie de tópicos que demandan hoy una respuesta por parte de los historiadores. De este modo, logra delimitar un campo de problemáticas tan pertinente como desafiante. Y también nos permite descubrir algunos de los motivos por los que aquéllos suelen mostrarse reacios a abordarlo. No se trata sólo del hecho de que el refugio en el método se haya vuelto ya definitivamente menos seguro que lo que los historiadores académicos prefieren aún creer. Éstos saben también, o al menos presienten, que, como dicho texto revela, abandonar ese hogar hoy ya tan poco acogedor los arrojaría, sin embargo, a un terreno demasiado hostil a las respuestas seguras, e incluso, quizás, a las menos seguras. En todo caso, más que buscar hallar una solución a la serie de dilemas a que, una vez allí, nos vemos confrontados, cabría analizar qué es lo que hace esta reflexión tan acuciante y perturbadora a la vez; cuáles son aquellas condiciones que han vuelto a la inteligibilidad histórica, en nuestro tiempo, tan problemática y conflictiva y, aun así, todavía necesaria. De lo que se trata, en definitiva, es de explorar el horizonte en que la escritura de la historia se despliega después de la quiebra del Sentido histórico, cuál es el *fin de los historiadores* tras el *fin de la historia*; en suma, tratar de entender qué significa pensar históricamente en un era *postsecular*.

* Profesor de la Universidad Nacional de Quilmes -CONICET.

I. EL PENSAR HISTÓRICAMENTE Y SU HISTORIA

Dicha cuestión no puede, sin embargo, abordarse directamente, es decir, sin un rodeo previo por la historia. Y ello por un motivo preciso. Si la pregunta respecto del sentido de la escritura histórica es consubstancial a ella, dada la naturaleza eminentemente autorreflexiva de dicha práctica, su recurrencia resulta, sin embargo, engañosa. La misma participa siempre de un horizonte de discurso particular dentro del cual cobra su significado concreto; en fin, no se trata ésta de una «pregunta eterna», sino una que se reformularía permanentemente, refiriendo, en cada caso, a cosas, en verdad, muy distintas. Así, más que analizar las diversas respuestas ofrecidas a la misma, de lo que se trataría es de observar cómo la propia pregunta por el fin de la historia se vio resignificada a lo largo del tiempo.

La propuesta que nos convoca impone ya de entrada un desglose conceptual, que es el punto de partida para toda reflexión histórica sobre el tema. De hecho, las reformulaciones que el interrogante sobre el sentido de la historia sufrió resultan oscurecidos por la propia doble naturaleza del término (la famosa dupla *res gestae/ rerum gestorum*). Y es aquí donde aparece también un primer problema. La idea de un «fin de los historiadores» (del sentido de la historia en tanto que *rerum gestorum*) no necesariamente presupone un «fin de la historia» (entendida como *res gestae*). Por el contrario, como veremos, ambas cuestiones resultan, en principio, incompatibles entre sí. El interrogante respecto del fin de los historiadores sólo habría de emerger como tal una vez que se quebrara el supuesto de la existencia de un fin de la historia. Pero, al mismo tiempo, ésta se volvería entonces inabordable. En definitiva, lo que me interesa explorar aquí es cómo se llega a esta paradoja, que es aquella en que viene a condensarse la problemática relativa a cómo pensar históricamente en una era postsecular.

La pregunta sobre el fin de los historiadores es, en realidad, de mucho más antigua data que aquélla respecto del fin de la historia. Se encontraba ya en el centro del concepto clásico, el ideal pedagógico ciceroniano de la *historia magistra vitae*¹. El pasado al que se apelaba entonces era percibido como una suerte de reservorio de

¹ Cicerón, *De oratore* II-9³⁶.

lecciones y máximas morales que tenían un carácter ejemplar para el presente. Y esto era lo que justificaba su estudio. La existencia de un fin de los estudios históricos excluía así la de un fin de la historia. Como muestra Reinhart Koselleck en un texto ya clásico, titulado, precisamente, «la historia magistra vitae», tal ideal pedagógico de la historia se fundaba en una idea de la temporalidad ordenada no en función de una meta hacia cuya realización se orienta sino, por el contrario, en la idea de *repetibilidad*². Que el estudio del pasado pueda ofrecernos lecciones para el presente supone que las mismas situaciones fundamentales se repiten en los distintos tiempos, épocas o lugares. Sólo cambian los actores o los escenarios, pero la estructura básica de los acontecimientos se mantiene. Dicho concepto estaba asociado, a su vez, a una visión esencialmente estática del mundo. Para los antiguos, el universo había sido creado de una vez y para siempre. En definitiva, la idea de la historia como portadora de orientaciones normativas para el presente expresaba el hecho de que no había surgido todavía un concepto de la misma asociado a la noción del devenir de la temporalidad, entendido como un flujo irreversible. De allí que no fuera tampoco concebible la idea de *historia* como un sustantivo colectivo singular; lo que existían entonces eran *historias*, en plural, es decir, un conjunto de situaciones particulares, que eran, justamente, las que eventualmente se repetían en las diversas épocas y lugares (como muestra Koselleck, las que se escribían entonces eran siempre «historias de...»; hablar de la «historia», sin más, no hubiera tenido sentido alguno para los antiguos).

Este concepto estático del mundo lo va a retomar el cristianismo pero le va a adosar a tal ideal pedagógico de la historia la premisa de que las acciones humanas, al igual que el mundo natural, van a ser, básicamente, el modo por el cual Dios revela a los hombres el plan de la creación. El mirar hacia el pasado, conocer la historia, se vuelve ahora el intento de penetrar en la mente divina, entender cuál fue el diseño de Dios en el momento de la creación, es decir, el modo por el cual Él nos habla a los hombres. La quiebra del ideal pedagógico ciceroniano de la *historia magistra vitae*, que el cristianismo heredara de la Antigüedad, y la emergencia final del concepto de *Historia* como un sustantivo colectivo singular, asociado a la idea del devenir temporal es un fenómeno relativamente reciente

² Véase Reinhart Koselleck, *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós, 1992.

(típicamente «moderno»), el cual replanteará la cuestión respecto del sentido de la escritura histórica. Koselleck analiza también cómo se produjo dicho fenómeno. El mismo, señala, se encuentra íntimamente asociado a los desarrollos tecnológicos de los siglos XVII y XVIII y, sobre todo, a la experiencia revolucionaria. Ambos hechos combinados van a dar lugar a la emergencia de una nueva conciencia de la temporalidad, que él define en términos del divorcio entre espacio de experiencias y horizonte de expectativas. El futuro ya no resultaría legible de las lecciones del pasado. Este sentido de incertidumbre, que define la experiencia de la modernidad, viene a condensarse en un principio que llama, tomando una expresión de Henry Adams, «ley de aceleración del tiempo», esto es, el principio de que el cambio se produce a intervalos cada vez más cortos de tiempo.

Ante la imposibilidad de extraer orientaciones normativas sustantivas del pasado, la reflexión histórica habría así de replegarse sobre las formas vacías de la temporalidad. Si no se podrían ya extraer lecciones del pasado útiles para el presente, sí se podrían descubrir patrones estructurales de transformación histórica. Lo cierto, sin embargo, es que el pensamiento moderno no va a poder rehuir la pregunta respecto del sentido de la historia. Es aquí que aparecen las filosofías de la historia del siglo XIX, cuando emerge también la historia como disciplina académica. La clave para ello es la reformulación que se produce en el propio modo de interrogarse sobre la misma. A partir del siglo XIX, lo que se buscará ya no será desentrañar el secreto plan providencial, sino descifrar el sentido implícito en la propia lógica objetiva del desenvolvimiento de los acontecimientos. Tras esta búsqueda subyace un supuesto de tipo teleológico, es decir, la idea de que la historia marcha espontáneamente a la realización de ciertos valores, en fin, que la misma se orienta, según su misma dinámica inherente, en el sentido del progreso, el aumento de la libertad, la difusión de las formas democráticas de gobierno, etc.

Habría aquí, pues, una especie de secreta complicidad entre el ámbito fáctico (el desarrollo objetivo de la historia) y el plano de los valores. Pero, por otro lado, esta concepción teleológica que entonces se impone, y que es típica de las filosofías de la historia del siglo XIX y se encuentra en la base de la emergencia de la idea de la *historia*, va a chocar permanentemente con el afán de verdad, con la pretensión de objetividad que se autoimpone la historia en tanto que disciplina académica. En efecto, el postulado de la objetividad de di-

cha empresa supone que no se descarte a priori la posibilidad de que los resultados de la investigación histórica terminen demostrando lo contrario a lo que el historiador, munido de este concepto, sabe, o creer saber, ya de antemano respecto de su sentido último, es decir, que la misma nos termine descubriendo que los principios que orientan su desenvolvimiento no son verdaderamente la libertad, la democracia, etc., sino todo lo contrario.

El siglo XIX resolvería esta tensión produciendo un desdoblamiento por el cual habría de distinguir la historia empírica de su concepto. La comprobación de alguna desviación respecto del patrón presuuesto no necesariamente cuestionaría este último. La contingencia se vería así reclusa a un plano estrictamente fáctico. Sólo la quiebra de los marcos teleológicos en los que las filosofías decimonónicas de la historia se inscribían haría emerger esta aporía como tal. No es otra cosa, en fin, lo que Friedrich Nietzsche señala en su *Consideraciones intempestivas*, cuando afirma la idea de una contradicción entre el afán historicista y la vida³. Un organismo social, dice, sólo puede asimilar la dosis de historia que es compatible con su propio metabolismo, mas allá del cual resulta mórbida. Roto ya el supuesto de una suerte de armonía preestablecida entre el ámbito de la historia y el reino de los valores, habría así de reemerger la pregunta respecto del sentido de la historia, como *rerum gestorum*: Si no hay nada que aprender del pasado ni tampoco ya un principio de desarrollo que conduzca a un fin que descubrir, ¿cuál es el objetivo del estudio del pasado?

La respuesta, sin embargo, ya no será sencilla desde el momento en que su mismo planteamiento parece excluir de antemano toda posibilidad al respecto. Si con Nietzsche la historia resulta incompatible con la vida es porque, en última instancia, el conocimiento de la historia sólo nos termina por revelar el sinsentido de la historia, es decir, lleva a confortarnos con aquello que resulta impensable, inasimilable para cualquier comunidad, mientras exista como tal: la radical contingencia de sus orígenes y fundamentos. Lo cierto es que la idea de un fin de la historia se descubrirá entonces como un supuesto de carácter metafísico, sin sustento empírico alguno.

Poco después de que Nietzsche escribiera esto, surgen las llamadas teorías de la secularización. El primero que las formula es

³ Friedrich Nietzsche, *Consideraciones intempestivas: David Strauss, el confesor y el escritor (y fragmentos póstumos)*, Madrid, Alianza, 2000.

Carl Schmitt en *Teología política* (1922) (y luego las desarrolla Karl Löwith en *Sentido e historia*, 1949). Las mismas afirman que la búsqueda de sentido propia de las filosofías de la historia muestra que, en el fondo, éstas son sólo versiones secularizadas de las viejas escatologías cristianas. Por debajo de su superficie racional subyace un presupuesto de matriz metafísica, que se encuentra en su misma base, constituye su premisa última negada.

Más recientemente, en *La legitimidad de la Edad Moderna* (1966), Hans Blumenberg introduce una distinción. Según afirma, lo que las filosofías de la historia van a heredar no son los contenidos ideales del pensamiento cristiano, sino fundamentalmente un lugar vacío, que es la pregunta misma por el sentido de la historia. En última instancia, todo el saber moderno no va a ser más que la serie de los diversos intentos por llenar simbólicamente ese vacío dejado por la quiebra de las escatologías cristianas, es decir, por tornar inteligible —y soportable— un mundo que ha perdido ya toda garantía trascendente, sin lograrlo nunca completamente; es decir, sin poder velar totalmente el carácter arbitrario (siempre humano... demasiado humano) de toda atribución de Sentido⁴. Sin Dios, éste tampoco podrá sostenerse. Y esto nos retrotrae a la pregunta original: ¿cuál es, en este contexto, el sentido de la escritura de la historia? Más concretamente, ¿cuál es el sentido de la historia, como *rerum gestorum*, en una era postsecular; es decir, una vez perdido todo sentido como *res gestae*?

II. EL SENTIDO LUEGO DEL SENTIDO

La primera pregunta que surge aquí es, ¿qué significa que vivimos en una era postsecular? Esta pregunta nos lleva, a su vez, a otra anterior: ¿qué entendemos por una era secular? Aquí es necesario un nuevo desglose conceptual. Cuando afirmamos (o afirmábamos) que vivimos (o vivíamos) en una era secular, no nos referimos (o referíamos) a cambios ocurridos en el nivel de las creencias o las ideas de los sujetos, sino en el de sus condiciones objetivas de enunciación, esto es, en el horizonte de inteligibilidad en el que dichas cre-

⁴ Véase Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe*, Fráncfort, Suhrkamp, 1999. Sobre el mismo, véase Paltí, *Aporías. Tiempo, modernidad, historia, sujeto, nación, ley*, Buenos Aires, Alianza, 2001.

encias se insertan y del que toman su significado. De hecho, la mayor parte de la población hoy cree en Dios y tiene ideas religiosas. Si nos atenemos a las estadísticas, deberíamos concluir que nuestro mundo no dista tanto del siglo XIII. Y, no obstante, sabemos que no es así, que «Dios ha muerto». El punto es que ésta no es una cuestión estadística (¿qué porcentaje de la población debe creer, o dejar de creer, para poder decir que vivimos en un mundo secular?); ni algo que remita estrictamente a las ideas de los sujetos. En efecto, no es en el plano de las creencias subjetivas en el que podemos encontrar el significado de los cambios conceptuales que acarreó el «desencantamiento del mundo» ocurrido con la llegada de la modernidad.

¿Qué es, pues, lo que nos permite hablar de una «era secular»? Es el hecho de que, a partir de determinado momento, más allá (o más acá) de las creencias de los sujetos, nuestro mundo ya no funcionará sobre la base del presupuesto de la existencia de Dios. Ferdinand Laplace (el astrónomo líder de la Francia de fines del siglo XVIII, quien completa el sistema astronómico newtoniano) expresó esto muy bien. Cuando Napoleón lo increpa reclamándole que en su sistema no había ya lugar para Dios, Laplace le respondería: «Ésa es una hipótesis de la que puedo prescindir». Y, en efecto, cuando afirmaba eso, Dios se había convertido ya en una hipótesis de la que se podía prescindir, se había revelado que tanto el mundo natural como social podían sostenerse por sí mismos, sin necesidad de una garantía y sanción trascendente; algo que no fue sencillo de descubrir, ni era del todo claro siquiera que fuera a verificarse.

Ése, en efecto, va a ser el resultado de un largo proceso histórico. La pregunta de cómo es posible vivir sin Dios, cómo es posible sostener la vida colectiva abandonada de Su mano, privada de toda tutela y guía providencial, arrojados, en fin, a una existencia puramente animal, es una pregunta que atormentó a Europa durante dos siglos. ¿Se puede vivir sin Dios? Es el siglo XIX el que hallará finalmente la respuesta. Es entonces cuando se desarrollará aquella serie de cultos laicos (la Nación, la Libertad, la Historia, la Revolución, etc.) que vendrán a colocarse en el lugar que dejó vacante la muerte de Dios. Éstos funcionarán como sus remedos seculares proveyendo un Sentido al mundo y a la historia (justificando así su estudio). La historia conceptual que propone Koselleck no es sino el análisis de las huellas lingüísticas de esta mutación intelectual, que se denuncia en la singularización de una serie de términos (el paso de los derechos

a la justicia, de las libertades a la libertad, de las historias a la historia, etc.). Éstos se convertirán entonces en sustantivos colectivos singulares que desplegarán de por sí su propia temporalidad (como se observa, por ejemplo, en la expresión «el trabajo de la historia»).

Podemos volver ahora a la pregunta ¿qué significa, pues, que vivimos en una era *postsecular*? Nuevamente, esto no remite al plano de las creencias subjetivas, sino al fenómeno de dislocación objetiva de esos horizontes de sentido que servían de soporte a la inteligibilidad histórica. Entonces, los historiadores descubrirán que la nación no es más que un invento reciente y relativamente arbitrario, la historia, una construcción narrativa, y así sucesivamente. No se trata tanto de que los sujetos hayan mutado sus creencias como del hecho de que las propias condiciones de articulación pública de esos discursos tienden a revelar su precariedad. También los ideales de libertad, democracia, etc. desnudarán pronto su trasfondo aporético⁵; encontrarán siempre, y demasiado cerca, sus límites inherentes, sus premisas negadas. En fin, privados de toda garantía trascendente, estas proyecciones de sentido no podrán evitar verse confrontadas con la evidencia de la radical contingencia (arbitrariedad) de sus orígenes y fundamentos, su sinsentido último. Esto define, precisamente, lo que podemos llamar el «segundo desencantamiento del mundo». Que vivimos en un mundo postsecular significa que no sólo Dios nos ha abandonado, sino que sus remedos seculares (la libertad, la nación, la democracia, la justicia, la historia) han perdido también su eficacia como dadores primitivos de sentido (como conceptos articuladores de *mundos*). Llegado a este punto, sin embargo, es necesario otro desglose conceptual.

Este «segundo desencantamiento del mundo» atravesará, en realidad, dos umbrales sucesivos, los cuales cabe discernir. A lo que asistimos hoy es, más precisamente, al fin del siglo XX. ¿Qué es ese siglo XX al que aquí nos referimos? Es lo que en un trabajo reciente Alain Badiou definió como el siglo de la «pasión por lo Real»⁶. Y esto lo distingue radicalmente del modo en que el siglo XIX se confrontó a la pregunta por el sentido del mundo y la historia, una vez privados ya de todo sentido trascendente. El siglo XIX fue, básicamente, un siglo de confianza en la marcha espontánea de la histo-

⁵ Sobre el trasfondo aporético de las categorías políticas modernas, véase Pierre Rosanvallon, *Por una historia conceptual de lo político*, Buenos Aires, FCE, 2003.

⁶ Alain Badiou, *El siglo*, Buenos Aires, Manantial, 2005.

ria, en que el desenvolvimiento de sus mismas tendencias y fuerzas immanentes conduciría por sí a la realización de aquellos fines que le estaban, supuestamente, adosados. Su realización se pensaba siempre, sin embargo, como proyectada hacia un horizonte futuro, más o menos vago. El siglo XX aparecerá, en cambio, como aquel en el que el advenimiento de ese horizonte último de sentido se habría vuelto inminente, el momento en que las proyecciones utópicas debían dar cuenta finalmente de su realidad. Pero su ejecución suponía ahora una acción subjetiva, la que pasaría entonces a colocarse en un primer plano. El Sentido se había vuelto así al mismo tiempo más urgente y menos seguro. Su realización ya no será algo ineluctable; su necesidad no se encuentra ya inscrita en su propio concepto. En suma, el fin del siglo XIX señalará también el momento de la quiebra de la *objetividad* del Sentido.

El contenido trágico del siglo XX va a estar dado, precisamente, por esta necesidad de proyectar ilusiones de sentido privadas ya de la transparencia que le ofrecía una filosofía de la historia, de un modelo teleológico de desarrollo sobre el que sustentarse. Encontramos aquí el primer umbral por el que habrá de atravesar este tránsito hacia el nuevo mundo postsecular. Quedará todavía uno más, que es, precisamente, el que nos encontramos hoy recorriendo. Entonces habrá de romperse finalmente ese tipo de dialéctica trágica que nos acompañó a lo largo del siglo XX. Lo que marca el tránsito a nuestra era postsecular es el hecho de que hoy van a verse minadas también aquellas proyecciones de horizontes de sentido ligadas a una afirmación subjetiva de los valores. Hay que decir, retrospectivamente, que éstas eran ya constitutivamente precarias. Así como sin Dios tampoco podría sostenerse la Verdad, sin una Verdad, privado del sustento de objetividad que le proveían los marcos teleológicos, el accionar intencional subjetivo, erigido en soporte último del Sentido, tampoco podría sostener por sí mismo el peso de investir valorativamente un mundo y un devenir despojados ya de todo sentido trascendente o contenido ético. El fin del siglo XX marcará, finalmente, el momento de la quiebra, no sólo de la objetividad del Sentido, sino del Sentido mismo⁷.

Llegado a este punto el accionar colectivo se verá vaciado de sustento, es decir, privado tanto de garantía objetiva como de soporte

⁷ Entonces la idea de que los hombres hacen la historia se revelaría no menos mítica que la de la objetividad del sentido. Para el siglo XX, la idea de una historia que

subjetivo. Pero también —y es esto lo que distingue este segundo desencantamiento del mundo respecto del anterior— es en ese momento en que descubrimos que, aun así, tampoco podemos desprendernos de él (del Sentido). Precisamente, porque la única forma de hacerlo sería hallando una Verdad, que es, justamente, lo que hoy se ha vuelto inviable. Se da así la paradoja de que es la misma quiebra del Sentido la que nos obliga a perseverar en él. La diferencia fundamental que distingue nuestra época postsecular respecto de la anterior era secular es, en fin, que el Sentido, a diferencia de Dios, *no es una hipótesis de la que podemos prescindir*. Encontramos aquí, pues, la formulación más precisa de la pregunta respecto de qué significa pensar históricamente en una era postsecular. La misma se traduce en la de cuál es ese sentido que se abre luego de la quiebra del Sentido, cuál es la forma de pensamiento histórico que nace o a que da lugar una era en la que no sólo Dios nos ha abandonado, sino que también todos sus remedos seculares han perdido su anterior eficacia, pero que, aun entonces, según descubrimos, no podemos desprendernos de toda ilusión de sentido, sin que podamos tampoco ya creer en él (en definitiva, el de la creación de mitos, de ilusiones de sentido, es uno de esos juegos en que no se puede decir su nombre: en el momento en que se hace, se termina el juego).

III. EL FIN DEL HISTORIADOR DESPUÉS DEL FIN DE LA HISTORIA

Lo dicho anteriormente nos permite comprender cómo se reformulará hoy la propia pregunta por el sentido de la historia. La misma cabe traducirla en la de cuál es el sentido de la escritura histórica una vez que se ha quebrado toda ilusión de sentido desde que ésta se ha vuelto manifiesto su carácter como tal, cuál es el sentido que

realiza de por sí aquellos fines que se encontrarían asociados a su mismo concepto representaría un ilusión antropomórfica, es decir, resultaría de la proyección sobre ella de una facultad propia de la acción intencional subjetiva. Lo que se descubre ahora es que esta afirmación contiene también una cierta forma de ilusión antropomórfica, que proyecta al plano histórico experiencias propias del ámbito privado de los sujetos. De este modo, simplemente pone al *hombre* en lugar de la *historia* como una suerte de dador trascendental de sentido. En última instancia, ésta supone aun también la existencia de aquella entidad a la que el hombre supuestamente tendría a su cargo constituir, a saber: de una *historia*, esto es, la idea de la misma como un sustantivo colectivo singular.

viene después del Sentido. Es en este marco que se vuelve comprensible, o que cabría abordar aquella otra respecto de cuál es el fin de los historiadores después del fin de la historia. Quien propone una respuesta a esta pregunta es Zygmunt Bauman. En su libro *Legisladores e intérpretes* afirma que, una vez quebrados los presupuestos teleológicos y rotas las ilusiones de cientificidad de la historia, la función del historiador ya no sería verdaderamente tratar de descubrir los fines a los cuales supuestamente ésta se orienta (idea que sería vista ahora como una mera versión secularizada del designio providencial), sino algo mucho más modesto: ampliar nuestro horizonte cultural oficiando de traductor, de intérprete; en fin, poniéndonos en contacto con aquellas culturas y realidades que nos resultan por completo extrañas⁸. Pero, para volvernos familiares, esas culturas y realidades extrañas deben al mismo tiempo volver extraño lo familiar, es decir, despojar el velo de naturalidad con que nuestras creencias y realidades presentes se nos aparecen. Llegamos así a la cita de Wineburg que abre esta convocatoria. Como señala allí dicho autor:

No es fácil sortear la tensión entre el pasado familiar, que hace que el mismo se muestre relevante para nuestras necesidades presentes, y el pasado extraño, cuya aplicabilidad no se nos hace manifiesta de un modo inmediato. Si tal tensión existe es, en última instancia, porque ambos aspectos de la historia son al mismo tiempo esenciales e irreductibles entre sí. Por una parte, necesitamos sentir el parentesco con la gente que estudiamos, pues es precisamente esto lo que compromete nuestro interés y nos hace sentir en conexión, terminamos viéndonos como herederos de una tradición que nos proporciona amarraduras y seguridad ante la transitoriedad del mundo moderno. Pero esto es sólo la mitad de la historia, para desarrollar el completo, las cualidades humanizadoras de la historia, o para servirnos de la capacidad de la historia de, en palabras de Carl Degler, «expandir nuestra concepción y nuestra comprensión de lo que significa ser humana necesitamos dar con el pasado menos distante, un pasado menos distante de nosotros en el tiempo que modos de pensamiento y de organización social». Es éste un pasado que nos deja al principio perplejos o lo que es peor simplemente aburridos, el que más necesitamos y queremos llegar a comprender que cada uno de nosotros es más que el puñado de etiquetas que nos son

⁸ Zygmunt Bauman, *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1997.

adjudicadas al nacer. El encuentro sostenido con el pasado menos familiar nos enseña a apreciar las limitaciones de nuestra breve estancia en el planeta y nos permite convertirnos en miembros de la totalidad de la especie humana, paradójicamente puede que la relevancia del pasado se encuentre precisamente en lo que nos chocha por su misión y relevancia⁹.

Desde esta perspectiva, el sentido que se encontraría en la historia a partir de que se ha quebrado toda ilusión de sentido, que se ha revelado su carácter ilusorio, consistiría en el hecho de que, al confrontarnos con este vacío de sentido, con la contingencia de los fundamentos de nuestros modos de convivencia colectiva, nos permitiría minar las identidades sustantivas y desarrollar un sentido de tolerancia hacia el otro, hacia el que nos es extraño, que es el presupuesto de una democracia pluralista. De este modo, se abrirían las puertas a una forma inversa de complicidad entre saber histórico y vida, entre el ámbito fáctico y el reino de los valores. Ya no es la misión de la historia, como *rerum gestorum*, crear sentidos ilusorios de comunidad imaginada sino de revelarla justamente como tal. Y es esto lo que alinearía la escritura histórica en una dirección democrática. Así, paradójicamente, el horizonte hacia el cual habría de orientarse el pensamiento histórico en este último fin de siglo tomará su sentido ya no a partir de la búsqueda de la afirmación de alguna Verdad, sino de la desestabilización de toda ilusión de Verdad. El punto, sin embargo, es que tampoco esta respuesta podrá escapar de la paradoja.

Esta perspectiva del historiador como intérprete plantea, básicamente, dos dilemas. En primer lugar, como se descubre en la cita de Wineburg, la misma presupone la posibilidad de un distanciamiento respecto de nuestras certidumbres presentes, de alcanzar un punto arquimédico desde el cual acceder a aquello que nos es extraño como tal, es decir, sin reducirlo a lo que nos es familiar, sin simplemente proyectar nuestras propias creencias sobre él. En definitiva, presupone un concepto de Verdad (neutralidad) que la misma quiebra de los supuestos teleológicos a que la disciplina histórica debe su origen hace hoy imposible de sostener. Así, la propia dislocación de los teleologismos que abre las puertas a la idea del histo-

⁹S. Wineburg, *Historical Thinking and Other Unnatural Acts*, Filadelfia, Temple University Press, 2001, pp. 5-7.

riador como intérprete va a ser también lo que va a minar el supuesto en que esta idea se funda. En fin, como decíamos, sin el sustento de objetividad que proveían los marcos teleológicos, las proyecciones subjetivas de sentido se volverían constitutivamente precarias. Y esto nos lleva al segundo de los dilemas mencionados.

Éste es un dilema inverso al anterior, pero resulta de él tan pronto como nos interrogamos respecto de los fundamentos del tipo de orientaciones normativas que de tal visión se desprendería. Aquí cabe distinguir dos aspectos. El primero nos devuelve a la cuestión respecto de cuál es el sustento de objetividad en el que se sostienen esas afirmaciones subjetivas de valores; esto es, qué permite al historiador, una vez despojado del aura de la posesión de un saber alegadamente objetivo y neutral, erigirse en portador de sentidos, capacitado, por lo tanto, para dictaminar autoritativamente con respecto a los modos deseables de convivencia colectiva. Dicho de otro modo, aun cuando aceptemos la tolerancia, la democracia pluralista, etc., como valores que los historiadores debemos propugnar (algo, sin duda, profundamente encomiable), la pregunta que inmediatamente ello hace surgir es: ¿dónde queda aquí la historia?, esto es, ¿qué distinguiría hoy a la escritura histórica de cualquier otra forma de intervención política?, ¿cuál es el suelo particular de objetividad en que se sustenta su predicamento? En fin, sin poder ya invocar una Verdad histórica, un *fin de la historia* en función del cual hablar, no parece quedar lugar para un fin de los historiadores *en tanto que tales*.

Según vemos, así como la pregunta sobre el *fin de los historiadores* sólo habría de plantearse en la medida en que se disipe la ilusión teleológica de un *fin de la historia*, lo cierto es que, inversamente, sin un *fin de la historia* no resultaría ya tampoco concebible un *fin de los historiadores*. El segundo aspecto dilemático antes señalado se desprende, a su vez, de ahí. El mismo nos conduce a la cuestión, aun más radical, de hasta qué punto es cierto que el socavamiento de las identidades llevará realmente a un mayor pluralismo y no terminará, por el contrario, conduciendo a la anomia, a la revelación del total sinsentido de nuestra existencia colectiva; si no nos hunde definitivamente en una existencia mecánica, fantasmática, repetitiva; en fin, si no habría aquí que volver otra vez a Nietzsche y a su idea de la incompatibilidad entre historia y vida; es decir, si la revelación de la contingencia de fundamentos de nuestra existencia y valores presentes, lejos de resultar en una cultura más pluralista

y democrática, es destructiva de todo sentido de comunidad. De algún modo, se invierte la problemática recién planteada. La pregunta que surge ahora respecto de la misión de la escritura histórica es la 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. Y esto nos devuelve a nuestro dilema inicial: cómo construir ilusiones de sentido una vez que se revelan que son tales; ilusiones, por lo tanto, privadas ya tanto de sustento objetivo como de soporte subjetivo; pero que, aun así, descubrimos, no podemos escapar de ellas. Encontramos así, finalmente, el rasgo fundamental que define el nuevo escenario histórico-conceptual presente, y genera un tipo de dialéctica trágica ya muy distinta de la propia del siglo XX. Éste consiste, justamente, en que tiende a desnudar como ilusorio no sólo todo afán de Verdad, sino también, y fundamentalmente —la ilusión última, la más propia a nuestra era postsecular—, de la creencia en que tal revelación del carácter ilusorio de toda Verdad nos libre finalmente de la presión de su búsqueda, de que podamos entonces por fin prescindir de ella¹⁰.

¹⁰ La estructura de pensamiento a la que da lugar una era postsecular es el tema que desarrollo en mi libro *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su «crisis»*, Buenos Aires, FCE, 2005.

3. LA HISTORIA Y LOS HISTORIADORES TRAS LA CRISIS DE LA MODERNIDAD

MIGUEL ÁNGEL CABRERA*

I

El propósito de este breve ensayo es atraer la atención sobre algunos de los efectos epistemológicos que la denominada *crisis de la modernidad* está teniendo sobre el campo de los estudios históricos. En particular, me propongo ocuparme de la cuestión de las implicaciones que se derivan de dicha crisis a la hora de definir la función y el papel que les corresponde desempeñar a la historia y a los historiadores en el momento actual. Una de las principales consecuencias de la pérdida de pujanza de la visión moderna del mundo y de la historia humanas ha sido, precisamente, que nos está obligando a reconsiderar en profundidad las funciones prácticas que han sido tradicionalmente atribuidas a la investigación histórica y el papel que los propios historiadores se han arrogado en este terreno.

Con el término «crisis de la modernidad» me refiero a la creciente puesta en duda de que la concepción moderna del mundo humano, así como las categorías básicas sobre las que esa concepción se asienta —entre ellas, destacadamente, las de individuo y sociedad—, constituyan descripciones fieles de fenómenos realmente existentes. De igual modo que ha sido puesto en entredicho que la descripción moderna del cambio histórico se corresponda efectivamente con el curso real de la historia humana. Durante largo tiempo, la concepción moderna y sus categorías subyacentes habían sido tomadas como representaciones conceptuales, respectivamente, de procesos objetivos y de entidades naturales. Y de ahí que dichas categorías no sólo hayan operado como guías y marcos normativos de

* Profesor de la Universidad de La Laguna.

la acción, sino que además hayan sido utilizadas como herramientas analíticas en el estudio de los asuntos humanos. En los últimos años, sin embargo, se ha ido abriendo paso la convicción de que la imagen moderna del mundo y los supuestos que la sustentan no son representaciones de una realidad objetiva, sino más bien formas culturalmente específicas, propias de la modernidad occidental, de concebir, conceptualizar y conferir sentido a la interacción entre los seres humanos. Como consecuencia de este desencantamiento de la modernidad y de esta desnaturalización de sus categorías fundadoras, éstas han comenzado a perder su anterior capacidad teórica, al tiempo que se debilitaba su eficacia como guías y fuentes de legitimación de la práctica.

En el caso particular de la disciplina histórica, dado que los historiadores habían venido haciendo regularmente uso, en sus investigaciones, de las categorías modernas como conceptos analíticos, esa desnaturalización no podía dejar de generar un clima de crisis epistemológica. Es decir, de pérdida de confianza en la capacidad de dichas categorías para operar como medios conceptuales de obtención de un conocimiento positivo sobre la realidad humana. La historia tradicional había conceptualizado a los actores históricos como *individuos* o sujetos racionales autónomos, mientras que la historia social partía de la premisa de que la interacción humana constituía una *sociedad*, esto es, una estructura objetiva que determinaba causalmente la conciencia, la identidad y la conducta de los agentes. En ambos casos se considera que las respectivas categorías hacen referencia a entidades realmente existentes y que, por tanto, cuando son empleadas como herramientas analíticas en el estudio de la realidad histórica se obtiene un conocimiento de dicha realidad que es objetivo o científico. Aunque se trate siempre de un conocimiento perfectible y provisional.

Es en razón de ello que los historiadores han atribuido a su disciplina la función de proporcionar un conocimiento sobre la realidad del mundo humano que, dado su carácter objetivo, puede ser utilizado para diseñar y orientar la práctica de manera eficaz. Ya sea como *magistra vitae*, como ciencia de la naturaleza humana o como ciencia social discernidora de leyes objetivas, ésa ha sido la función atribuida a la investigación histórica durante la modernidad y a ella se han consagrado los historiadores, en su papel de expertos en asuntos humanos. El mismo papel que se han arrogado otros estudiosos, encua-

drados en las denominadas ciencias sociales. Por supuesto, a la disciplina histórica se le han atribuido también otras funciones, entre ellas la de preservar la memoria del pasado, la de fomentar diversos sentimientos de pertenencia identitaria o la de contribuir a la defensa de alguna causa política. Pero éstas son funciones de rango inferior. Ha sido la producción de conocimiento objetivo susceptible de utilización práctica la función más cualificada y apreciada y, por tanto, la aspiración suprema de los propios historiadores, para la que se han considerado debidamente capacitados. Esta aspiración ha sido particularmente explícita y robusta en el caso de los historiadores sociales, tanto los de orientación «Annalista» como, sobre todo, los pertenecientes a la corriente marxista. Al mismo tiempo que el recurso al conocimiento histórico como fundamento a la hora de diseñar y emprender diversas iniciativas prácticas y proyectos políticos ha estado a la orden del día durante los dos últimos siglos, como por ejemplo en las revoluciones liberales, democráticas y socialistas o en el proceso de instauración del Estado del bienestar.

II

La actual crisis de la modernidad ha alentado, sin embargo, como digo, la convicción de que la concepción moderna del mundo y de la historia humanos no constituye una representación teórica de la realidad, sino que se trata más bien de un *imaginario*¹. Lo que este término, de uso cada vez más frecuente, sugiere es que las categorías modernas no nacieron como resultado de un descubrimiento o

¹ Mi exposición sobre la genealogía y evolución del imaginario (o discurso) moderno se inspira ampliamente en Charles Taylor, *Imaginos sociales modernos*, Barcelona, Paidós, 2006. He tenido también en cuenta la obra de autores como Keith M. Baker [«Enlightenment and the institution of society: notes for a conceptual history», en Sudipta Kaviraj y Sunil Khilnani (eds.), *Civil society. History and possibilities*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 84-104], David Bell [«Nation et patrie, société et civilisation. Transformations du vocabulaire social français, 1700-1789», en Laurence Kaufmann y Jacques Guilhaumou (dirs.), *L'invention de la société. Nominalisme politique et science sociale au XVIII^e siècle*, Paris, EHESS, 2003, pp. 99-120] y Mary Poovey [«The liberal civil subject and the social in Eighteenth-century British moral Philosophy», *Public Culture*, núm. 14, 1 (2002), pp. 125-145. Trad. cast.: «Lo social y el sujeto civil liberal en la filosofía moral británica del siglo XVIII», *Ayer*, núm. 62, 2 (2006), pp. 139-164].

de un avance en el conocimiento de la realidad humana, sino que tienen un origen diferente. Según la versión que el propio discurso moderno ofrece de su génesis histórica, la concepción moderna y sus categorías nacieron de la observación atenta y metódica de la realidad humana, propiciada por el declive de la visión religiosa providencialista, que hasta ese momento había distorsionado la percepción de dicha realidad y constituido un obstáculo para su conocimiento. Según esta versión, a medida que el velo religioso que se interponía entre el observador y la realidad se fue diluyendo, esta última se mostró en toda su transparencia. Así, se habría descubierto la existencia de la naturaleza humana y de un agente humano natural (el individuo) y, consiguientemente, se pudo desentrañar el origen y la lógica de funcionamiento de la interacción y de las instituciones humanas: éstas no eran más que la proyección de los atributos, las propensiones instintivas y la capacidad racional de los seres humanos.

Posteriormente, a partir del siglo XIX, la categoría de naturaleza humana fue sometida a crítica por parte de los teóricos materialistas, que negaron su existencia y la presentaron como una mera expresión ideológica de la clase media en ascenso que igualmente distorsionaba y dificultaba la percepción de la realidad. En este caso, según reza la versión materialista del discurso moderno, a medida que la interferencia distorsionadora de la ideología individualista burguesa fue siendo vencida, la realidad humana pudo emerger, ahora sí, en toda su transparencia. De este modo, se habría podido constatar que la interacción humana constituía una estructura social —una *sociedad*— dotada de un mecanismo objetivo de funcionamiento y de cambio, que determinaba las acciones de los sujetos —que pasan a ser concebidos, por tanto, como sujetos sociales e históricos— y que era el origen causal de las ideas e instituciones humanas.

Tanto la crisis de la modernidad como la investigación histórica estimulada por ella están poniendo de manifiesto, sin embargo, que la concepción moderna del mundo humano, en cualquiera de sus dos variantes, tiene una génesis diferente y no puede ser considerada, por tanto, de naturaleza representacional. Dicha concepción no tiene su origen en la mera observación de la realidad humana, sino que surgió más bien como resultado de la reconceptualización o resignificación de dicha realidad mediante una nueva matriz catego-

rial o imaginario. Dicho en términos foucaultianos, lo que se produjo con el advenimiento de la modernidad no fue un descubrimiento, sino una transformación de la comprensión². Las categorías modernas nacieron como consecuencia de la secularización conceptual de la esfera terrenal humana provocada por el declive del imaginario providencialista prevaleciente con anterioridad. Como exponen Taylor y Bell, cuando las guerras de religión socavaron la vigencia de este imaginario, se hizo necesario buscar un nuevo fundamento ontológico de la acción y las instituciones humanas. Éste se encontró en la categoría de naturaleza humana (reverso conceptual de la categoría de providencia divina) y en la consiguiente autonomización de la vida terrenal con respecto al designio divino. La categoría de naturaleza humana devino, entonces, de manera creciente, fuerza generadora, fuente de legitimación y criterio normativo de numerosas prácticas e instituciones (como el mercado, la opinión pública o el sistema político representativo), al tiempo que comenzó a ser utilizada como concepto analítico en el estudio de los asuntos humanos. A este respecto, el supuesto de que la acción humana y las relaciones e instituciones resultantes de ella son una proyección de los atributos y propensiones naturales de los seres humanos y que su origen causal se encuentra, en consecuencia, en las motivaciones e intenciones de los actores históricos se convirtió en la premisa teórica primordial de la nueva «ciencia del hombre».

Una vez establecida la categoría de individuo o sujeto racional se hizo concebible, asimismo, la existencia de una esfera situada más allá del individuo y autónoma con respecto a éste. De este modo, las regularidades que presentaba la interacción humana, que al principio habían sido consideradas como un orden espontáneo engendrado por las acciones de los individuos, fue posteriormente reconceptualizado como un sistema objetivo que preexistía a dichas acciones y las determinaba³. Esta segunda mutación conceptual se aceleró a partir de comienzos del siglo XIX, a medida que los efectos de la puesta en práctica de los principios individualistas defraudaban las expectativas de armonía social inicialmente previstas y pro-

² Noam Chomsky y Michel Foucault, *La naturaleza humana: justicia versus poder*, Buenos Aires, Katz Editores, 2006, p. 28.

³ Este proceso de mutación conceptual aparece explicado en Marcel Gauchet, «De l'avènement de l'individu a la découverte de la société», *Annales, ESC*, núm. 34 (1979), pp. 451-463.

metidas. La disonancia entre esas expectativas y los resultados reales socavó teóricamente la categoría de individuo y alentó la búsqueda de un nuevo fundamento ontológico. Éste se encontró en la categoría de sociedad o lo social, que devino entonces fuente generadora y legitimadora de prácticas y herramienta analítica primordial de la naciente «ciencia social»⁴.

III

El que las categorías de individuo y de sociedad nacieran de una resignificación de la realidad provocada por una ruptura o discontinuidad del imaginario implica que no pueden ser consideradas como representaciones conceptuales de entidades o fenómenos realmente existentes. Al contrario, esas categorías no serían más que formas históricamente específicas, propias de la modernidad occidental, de concebir, ordenar y dotar de sentido a los hechos de la realidad humana. Ésta es la razón de que la crisis de la modernidad haya desencadenado una crisis epistemológica en el seno de la historia y de las denominadas ciencias sociales. Pues sí, efectivamente, los conceptos centrales de la investigación histórica han resultado ser no componentes de una teoría, sino piezas de un imaginario, entonces hemos de reconsiderar en profundidad la naturaleza de los saberes producidos mediante la aplicación de tales conceptos. De igual modo que hemos de ofrecer una explicación diferente de la capacidad de dichos conceptos para generar prácticas e instituciones y, por consiguiente, de la influencia ejercida por los historiadores (y otros expertos afines) sobre las acciones de los sujetos.

Con respecto a la primera cuestión, el supuesto previo de que la investigación histórica proporciona un conocimiento objetivo de la realidad se ve gravemente dañado una vez que se pone de manifiesto que los conceptos analíticos utilizados no son entidades teóricas, sino componentes de un imaginario. Si éste es el caso, entonces la aplicación de tales conceptos al estudio de la realidad histórica no puede tener como resultado un mero conocimiento de ésta. Por el

⁴ Para una exposición más detallada sobre la genealogía de la categoría de sociedad, véase Miguel Ángel Cabrera y Álvaro Santana Acuña, «De la historia social a la historia de lo social», *Ayer*, núm. 62 (2006), pp. 168-187.

contrario, toda investigación histórica entrañaría siempre, en mayor o menor medida, una operación de *construcción significativa* de dicha realidad. Es decir, entrañaría la elaboración de una imagen de la realidad que es una forma culturalmente específica de ver ésta inducida por la mediación de un cierto imaginario. Lo que el historiador hace no es simplemente reproducir, describir o representar conceptualmente la realidad, sino conferirle un cierto significado en razón del imaginario en el que está inmerso. Cuando el historiador interpreta, explica o conceptualiza los hechos reales no está dando cuenta de las propiedades objetivas de esos hechos, sino imponiéndoles un significado en razón de los parámetros categoriales de que hace uso en cada caso. El que, por ejemplo, ciertos hechos hayan sido conceptualizados como episodios del progreso de la humanidad, de la revolución burguesa o de la lucha de clases no es algo que esté implícito en los hechos mismos, sino que son los significados que éstos adquieren al ser aprehendidos mediante las correspondientes categorías, suministradas por el imaginario moderno, de progreso, revolución y clase. Así pues, aunque los historiadores hayan creído que estaban limitándose a producir conocimiento sobre la realidad histórica, de hecho estaban también contribuyendo a transmitir y ejecutar la retórica conceptual del imaginario moderno y, por tanto, coadyuvando a su reproducción práctica.

Pese a todo ello, sin embargo, la obra de los historiadores ha ejercido, durante los últimos dos siglos, una influencia patente sobre la práctica humana y ha operado efectivamente como guía de ésta. Las explicaciones e interpretaciones históricas han influido en las decisiones tomadas por numerosas personas y grupos, han contribuido a definir las expectativas, aspiraciones y metas de éstos, han sido tenidas en cuenta a la hora de diseñar las estrategias de acción y se ha apelado a ellas para justificar y legitimar la práctica. Instituciones, sistemas políticos, ordenamientos económicos, acciones de protesta, iniciativas revolucionarias o modelos de vida se han fundado, en mayor o menor grado, en los saberes proporcionados por la investigación histórica. Los historiadores han desempeñado efectivamente, en la proporción que les ha correspondido, el papel de orientadores de la práctica humana.

Pero si toda investigación histórica entraña una construcción significativa de la realidad, y no un mero conocimiento de ésta, ¿cómo se explica la eficacia práctica de la historia, su capacidad

para influir en la práctica humana y orientarla? Con anterioridad, como he indicado, esa eficacia era atribuida a su condición de productora de conocimiento objetivo sobre la realidad. La crisis de la modernidad y la simultánea desnaturalización teórica de las categorías modernas han puesto de manifiesto, sin embargo, que la eficacia práctica de la historia no es atribuible a esa condición (al menos de manera exclusiva). Al contrario, la influencia que la historia y otras disciplinas ocupadas en el estudio de los asuntos humanos han ejercido sobre las acciones de los sujetos se ha debido a que ha sido uno de los medios, entre otros, a través del cual el imaginario moderno se ha desplegado epistemológicamente y se ha proyectado en prácticas y en instituciones humanas. Junto con las denominadas ciencias sociales, la historia ha operado como una de las correas de transmisión entre el imaginario moderno y la acción humana. Aunque los historiadores han pretendido ser únicamente proveedores de conocimiento, en realidad lo que han estado proporcionando a los agentes han sido construcciones significativas forjadas en el crisol del imaginario moderno que éstos, a su vez, han utilizado para diseñar, legitimar y dar sentido a sus estrategias de acción. Se podría decir, por tanto, que la eficacia práctica de la investigación histórica no ha sido de naturaleza objetiva, sino más bien de naturaleza *retórica*. De modo que si las explicaciones históricas basadas en categorías como las de individuo y sociedad han influido sobre la práctica humana no se ha debido a que las correspondientes entidades objetivas, la naturaleza humana y la estructura social, existan y hayan ejercido su determinación causal. Se ha debido más bien a que las propias categorías de naturaleza humana y de estructura social, una vez establecidas culturalmente, poseen la capacidad de proyectarse en prácticas y de contribuir, con su mediación cognitiva, a generar ciertos cursos de acción. Y así lo han hecho, durante los últimos dos siglos, a través, entre otros, de medios como la disciplina histórica.

IV

La crisis epistemológica de la modernidad parece intensificarse con el paso del tiempo, a medida que las diversas disciplinas de conocimiento tienen que hacer frente a la explicación de situaciones no previstas, como ocurre con la actual inversión del proceso de ex-

pansión de la cultura occidental y la consiguiente revitalización de las diferencias culturales. Recordemos que la referida crisis se manifestó primeramente en forma de un desencanto moral, que afloró sobre todo en el ámbito de la reflexión y el debate filosóficos. En ese primer momento, el objeto de cuestionamiento crítico fue la filosofía moderna de la historia y su presentación de la historia humana como un curso unitario regido por el progreso. La puesta en duda de que la historia de la humanidad consistía en un movimiento de avance civilizatorio y de perfeccionamiento moral arreció a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, alimentada por fenómenos de una enorme densidad moral como el holocausto, la bomba atómica o las guerras coloniales.

La pérdida de confianza en que la concepción moderna del mundo y sus categorías fueran capaces de dar cuenta de los fenómenos reales observados se hizo patente, asimismo, en el terreno teórico y político, como consecuencia de la frustración de las expectativas de cambio social, particularmente las auspiciadas por la variante socialista del imaginario moderno. Esta variante se asentaba en el supuesto teórico de que la posición que las personas ocupan en la esfera material de las relaciones humanas determina causalmente su identidad, sus intereses y su conducta. En razón de ello, no sólo la desigualdad en las posiciones materiales generaba un conflicto ineludible de intereses entre grupos, sino que los grupos subordinados tenderían objetivamente a rebelarse contra esa situación de desigualdad. De entre esos grupos, la clase obrera, como grupo subordinado característico de la sociedad capitalista, aparecía como el sujeto revolucionario por excelencia. Por último, la convicción de que se disponía de un conocimiento científico de las leyes objetivas que rigen el funcionamiento y el cambio de la interacción humana avalaba la posibilidad de la ingeniería social, esto es, la posibilidad de manipular científicamente dicha interacción e implantar una nueva organización social de manera consciente y planificada.

A medida que transcurría el siglo XX, sin embargo, esas expectativas se desvanecieron, como ya había ocurrido en el siglo XIX con la expectativa de alcanzar la igualdad social mediante la libre competencia entre individuos. Por un lado, la conducta de los grupos subordinados y, en particular, de la clase obrera, no parecía ajustarse a lo prescrito por la teoría. En lugar de rebelarse contra su situación y de actuar como sujetos revolucionarios, los obreros se comportaban

de manera cada vez más acomodaticia y conservadora. La noción de falsa conciencia ayudó durante un tiempo a explicar esa disonancia entre expectativas teóricas y conductas observadas, pero pronto perdió su credibilidad ante la persistencia de la disonancia. Por otro lado, los intentos de creación de un orden social planificado y racional fracasaron. Ambas circunstancias tuvieron un profundo impacto sobre la historia y las denominadas ciencias sociales, acrecentando la desconfianza en la capacidad epistemológica de los conceptos modernos.

Esa desconfianza se ha visto acrecentada aún más, como dije, por la irrupción de otro fenómeno imprevisto, la creciente irreducibilidad de las diferencias culturales. Las categorías modernas tienen epistemológicamente a la universalidad. Dado que se conciben a sí mismas como representaciones teóricas o conceptuales de entidades naturales y objetivas (como la naturaleza humana o la estructura social), dichas categorías aspiran a ser de aplicación universal en el estudio de los asuntos humanos. O bien todos los seres humanos aparecían, con independencia de su contexto cultural, como sujetos racionales autónomos o bien todo agrupamiento humano parecía constituir una estructura social. Y, por tanto, ambas categorías eran susceptibles de ser aplicadas analíticamente a cualquier situación histórica, incluidas aquellas situaciones ajenas a la modernidad occidental. Esta pretensión se vio alimentada y avalada, durante mucho tiempo, por la expansión de la cultura occidental sobre el resto del planeta y la creciente homogeneización de las formas de vida resultante de ella. La historia real parecía mostrar que, efectivamente, la historia de la humanidad era un proceso unitario y que las categorías modernas occidentales estaban en consonancia con la esencia natural de los seres humanos y de sus relaciones.

El hecho, sin embargo, de que en los últimos años el proceso de homogeneización cultural se haya desacelerado, que la resistencia a la occidentalización se haya intensificado y que los movimientos de afirmación de la diferencia cultural se hayan fortalecido ha alentado la desconfianza en la universalidad epistemológica de las categorías occidentales. Lo que se discute, a este respecto, es si mediante las categorías cognitivas modernas es o no posible comprender y explicar formas de identidad y de conducta pertenecientes a contextos culturales distintos del moderno occidental. Mientras el discurso moderno se mantuvo pujante y el movimiento de occidentalización avanzaba, apenas unas pocas voces pusieron en duda esa universalidad.

dad epistemológica. Formas de identidad como las de individuo racional y sujeto social y reacciones consideradas como propensiones humanas naturales o socialmente inducidas (como la resistencia contra la subordinación) eran tomadas como constantes universales y ahistóricas que permitían el acceso a la interpretación de las acciones humanas y posibilitaban su explicación. De un tiempo a esta parte, sin embargo, la cuestión de la posibilidad de la comunicación epistemológica intercultural se ha convertido en un tema de reflexión y de debate cada vez más extendido en el ámbito de las denominadas ciencias sociales⁵. Una manifestación señera de esta circunstancia en el campo de los estudios históricos es la aparición y rápida expansión de la historia poscolonial y los estudios subalternos. Éstos tienen su origen, precisamente, en la desconfianza con respecto a la capacidad de los conceptos historiográficos occidentales para explicar satisfactoriamente formas de conciencia, de subjetividad y de acción propias de contextos no occidentales⁶.

Las posturas adoptadas en la discusión sobre el alcance de la validez epistemológica de los conceptos modernos han sido diversas. Para unos, como el citado Kurasawa, el conocimiento intercultural es posible, aunque para obtenerlo sea preciso realizar algunos ajustes en la matriz conceptual occidental y en la actitud de los estudiosos que la utilizan. Otros autores, como Charles Taylor, habían advertido ya hace tiempo de los riesgos que implica el uso de cualquier marco teórico, máxime si éste tiene una procedencia externa a las situaciones estudiadas⁷. Por un lado, argumentaba Taylor, la in-

⁵ Véase, por ejemplo, Fuyuki Kurasawa, *The Ethnological Imagination. A Cross-cultural Critique of Modernity*, Mineápolis, University of Minnesota Press, 2004. Esta obra es discutida en Martin Morris, «Culturalizing the social: the ethnological imagination in sociology», *Thesis Eleven*, núm. 85 (mayo de 2006), pp. 104-114.

⁶ El campo de la historia poscolonial y de los estudios subalternos ha experimentado una expansión tan considerable que la bibliografía producida, tanto de investigación como de reflexión teórica, es ya inabarcable. Para iniciar la aproximación a este campo pueden servir obras como Dipesh Chakrabarty, *Provincilizing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press, 2000; Partha Chatterjee, *Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, Princeton University Press, 1993, y Gyan Prakash, «Subaltern Studies as Postcolonial Criticism», *American Historical Review*, núm. 99, 5 (1994), pp. 1475-1490.

⁷ Charles Taylor, «Comprensión y etnocentrismo», *La libertad de los modernos*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 2005, pp. 199-222 [publicado originalmente en 1983].

investigación no puede quedar reducida a la mera recuperación de los significados que los agentes atribuyen a sus acciones, sino que es necesario dar un paso más y explicar tales acciones mediante su conceptualización teórica. Por otro lado, sin embargo, al hacer esto corremos siempre el riesgo de caer en el etnocentrismo, esto es, de imponer a esas acciones unos significados que no poseen. Éste es el dilema epistemológico en que se debate cualquier empresa de conocimiento del otro. Un dilema cuya existencia nos obliga a tomar conciencia de nuestro provincianismo teórico y a estar permanentemente en guardia contra él.

En este movimiento de reconsideración crítica del universalismo epistemológico moderno algunos autores han dado un paso más, hasta afirmar que las categorías modernas no sólo no son un instrumento conceptual idóneo para el conocimiento de la diferencia, sino que constituyen un auténtico obstáculo para dicho conocimiento. Éste es el caso, por ejemplo, de Saba Mahmood, quien argumenta, en su estudio sobre el movimiento islámico de mujeres en Egipto, que categorías naturalizadas como las de sujeto racional, libertad o resistencia no sólo no permiten, sino que impiden comprender y explicar la conducta de los miembros de ese movimiento⁸. Por lo que la puesta en cuarentena de dichas categorías ha de constituir un requisito previo de la investigación. Muy similar es la argumentación de Patrick Chabal y Jean-Pascal Daloz en relación con el estudio de los movimientos políticos africanos⁹. Según estos autores, conceptos profundamente arraigados en la ciencia política como los de modernización y acción racional resultan inadecuados para dar cuenta de la práctica política de sujetos situados en contextos no occidentales. Para superar el obstáculo epistemológico que dichos conceptos suponen, es preciso, según ellos, dejarlos de lado y buscar la explicación de esa acción política en los sistemas de significado locales de los que realmente dimanar. La insistencia en tra-

⁸ Saba Mahmood, *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press, 2004, especialmente cap. 1. Mahmood ha insistido especialmente en cuán provinciano se nos aparece el marco teórico moderno occidental una vez que se hacen patentes sus limitaciones para el estudio de la diferencia cultural [«Feminist theory, embodiment, and the docile agent: some reflections on the Egyptian Islamic revival», *Cultural Anthropology*, núm. 16, 2 (2001), p. 203].

⁹ Patrick Chabal y Jean-Pascal Daloz, *Culture Troubles. Politics and the Interpretation of Meaning*, Chicago, University of Chicago Press, 2006.

tar de explicar los comportamientos políticos mediante las referidas categorías occidentales no conduce más que a la imposición de unas identidades, unas motivaciones y unos significados que están ausentes de la práctica de los sujetos estudiados.

V

Si el caso es que la historia no sólo produce representaciones, sino también construcciones significativas de la realidad, así como que su eficacia práctica ha sido más retórica que objetiva, entonces habría que reconsiderar por completo la función de la historia y redefinir el papel de los historiadores. De hecho, la pretensión previa de los historiadores de ejercer como orientadores científicos de la práctica humana ha quedado visiblemente desacreditada por la crisis de la modernidad. Pues difícilmente podría mantenerse intacta dicha pretensión una vez que se ha puesto de manifiesto que las explicaciones históricas están en estrecha dependencia genealógica con respecto a un imaginario (y no sólo vinculadas epistemológicamente a la realidad). Y aunque la tarea de redefinir la función de la historia y del papel de los historiadores requerirá, sin duda, de una serena reflexión y de un prolongado debate, hay una consideración previa que resulta ineludible en cualquier discusión sobre la materia. Sólo asumiendo abiertamente que todo análisis histórico está mediado por un imaginario podremos determinar cuál es esa función y devolverle a la historia su eficacia, si así se deseara, como saber orientado a la resolución de problemas prácticos.

La investigación histórica ha proporcionado y continuará proporcionando conocimiento sobre la realidad humana y éste seguirá siendo una herramienta valiosa en el diseño de estrategias de acción. El que ese conocimiento esté mediado por un imaginario implica, sin embargo, que no puede ser verificado en el presente, sino sólo en el futuro, cuando sobrevenga una discontinuidad discursiva o crisis del imaginario. Sólo entonces será posible discernir qué porción de las explicaciones históricas heredadas constituye una representación de fenómenos reales y cuál una construcción significativa de tales fenómenos inducida por los supuestos y categorías del imaginario. De lo que se sigue, por cierto, que hemos de revisar también la noción convencional de avance del conocimiento histórico.

Éste no es un avance lineal y acumulativo hacia la verdad absoluta a través de la verificación progresiva de las teorías mediante la investigación empírica, sino que se trata más bien de un avance negativo, si podemos llamarlo así. Pues lo que realmente ocurre no es que los paradigmas teóricos son progresivamente validados o perfeccionados por la investigación empírica, sino que son globalmente desechados, cada cierto tiempo, cuando el imaginario al que están vinculados pierde su vigencia¹⁰.

Una discriminación de este tipo entre conocimiento histórico y construcción significativa es la que está teniendo lugar, precisamente, en el momento actual, provocada por el declive del imaginario moderno. En cualquier campo de estudio en que nos fijemos resulta cada vez más fácil identificar las construcciones significativas contenidas en las explicaciones históricas. Así ocurre, por ejemplo, en un campo como la historia del movimiento obrero, en el que se ha hecho patente que el establecimiento de una conexión causal entre la aparición y la práctica de éste y las transformaciones socioeconómicas —y, en particular, la proletarización de los trabajadores— no es más que una conclusión inducida por el supuesto objetivista moderno de que la esfera material de las relaciones humanas constituye una estructura objetiva que determina la conciencia, la identidad y la conducta de las personas. Hoy sabemos que tal conexión causal no existió y que, por tanto, nos encontramos no ante una pieza de conocimiento, sino ante una construcción discursiva. Ésta es una comprobación, sin embargo, que difícilmente podría haberse hecho mientras el imaginario moderno mantuvo su vigencia epistemológica.

Hoy sabemos también que el uso de este tipo de construcciones significativas en el diseño de programas de acción ha sido una de las causas primordiales de que la puesta en práctica de esos programas haya producido efectos no previstos ni deseados. Por continuar con el mismo ejemplo, la afirmación de la existencia, en el pasado, de la mencionada conexión causal entre esfera material y formas de conciencia contribuyó a forjar programas de acción guiados por la expectativa de que la intervención estatal en la esfera económica y la

¹⁰ De esta nueva noción de avance del conocimiento he tratado con más detalle en Miguel Ángel Cabrera, «Hayden White y la teoría del conocimiento histórico. Una aproximación crítica», *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, núm. 4 (2005), pp. 141-146.

modificación del derecho de propiedad privada darían lugar a la aparición de un orden de relaciones humanas igualitario y armónico. El resultado, sin embargo, fue otro bien distinto. Y lo mismo cabría decir de los programas de tratamiento de las diferencias culturales, emanados de postulados como el de que existen propensiones y aspiraciones humanas naturales o el de que ciertos cambios económicos provocan determinados cambios políticos. La primera implicación que parece derivarse, por consiguiente, de la crisis de la modernidad es que los historiadores y demás estudiosos de la realidad humana no pueden seguir arrogándose, sin más, el papel de expertos científicos orientadores de la práctica. Historiadores y estudiosos están obligados, cuando menos, a ser más autorreflexivos y modestos en sus pretensiones de conocimiento de esa realidad y, por consiguiente, más cautos, prudentes y precavidos a la hora de hacer recomendaciones e intervenir en el terreno de la práctica.

VI

Pero de la crisis de la modernidad se deriva otra implicación de mucho mayor calado: la necesidad de que los historiadores desempeñen una *nueva función*, que consiste en ejercer de supervisores críticos de cualquier intento de naturalizar y esencializar el conocimiento sobre la realidad humana. La historización a que se han visto sometidos los supuestos y categorías en que se funda ese conocimiento y la consiguiente puesta en cuarentena de toda proposición sobre la realidad humana que tenga pretensiones de objetividad plena induce a los historiadores a desempeñar este nuevo papel. Una vez que se ha puesto de manifiesto que la investigación sobre la realidad humana entraña una operación de construcción significativa, los historiadores no pueden eludir la obligación de intentar identificar la presencia y alcance de ésta en cualquier enunciado sobre esa realidad. En el caso de aquellos historiadores que deseen intervenir de manera directa en el terreno de la práctica, la crisis de la modernidad los induce a ejercer como función prioritaria la de desnaturalizar las categorías organizadoras básicas de la vida social y, en consecuencia, la de ser supervisores críticos de toda acción, institución o relación de poder que, emanada de esas categorías, pretenda estar fundada sobre certezas objetivas. Ésta es la penitencia que han de

pagar los historiadores por haber sido cómplices cualificados de un proyecto de ordenación de los asuntos humanos cuyas expectativas no han podido ser cumplidas.

Conviene aclarar, en este punto, que esta nueva función de la historia no debe confundirse, como a veces ocurre, con aquella otra que se le había atribuido en el pasado, que consistía en combatir las tergiversaciones ideológicas de la realidad. Durante décadas, los historiadores —y, en especial, los historiadores sociales— se arrogaron la función de ser la conciencia crítica de la sociedad, es decir, de tener como tarea primordial la de desenmascarar las mistificaciones ideológicas de la realidad y socavar, de ese modo, las relaciones de dominación basadas en ellas. Desde este punto de vista, los historiadores aparecían como demolidores científicos de mitos que ponían al descubierto los significados de la realidad con el fin de que las personas tomaran conciencia de ellos y reconocieran su identidad y sus intereses. El conocimiento histórico debía ser utilizado para identificar y neutralizar los dispositivos ideológicos que se interponían entre la realidad y la conciencia, con el fin de conseguir que la práctica humana estuviera en consonancia plena con su supuesta esencia, fuera ésta natural o social. El concepto de ideología implica, pues, la premisa de que la realidad humana posee significados objetivos que pueden ser discernidos científicamente y comunicados en un lenguaje transparente.

Éste es, sin embargo, precisamente, el supuesto que la crisis epistemológica de la modernidad ha puesto en entredicho. No existe tal dicotomía entre conocimiento objetivo y mito, pues toda proposición sobre la realidad histórica, por objetiva que se pretenda, es siempre mítica, en el sentido indicado de que entraña una construcción significativa. Por tanto, la función encomendada a los historiadores en razón de ese supuesto no sólo pierde todo su sentido, sino que aparece como completamente estéril. La dominación política no se basa en el control ideológico de los dominados, es decir, en el ocultamiento de los significados objetivos de la realidad. Se basa en la existencia de un consenso discursivo, de un conjunto de supuestos sobre el mundo humano que son compartidos por dominados y dominadores y en razón de los cuales unos y otros se han constituido como tales y han forjado sus identidades. Es ese conjunto de supuestos el que establece, asimismo, de manera simultánea, los términos de la relación de dominación y las pautas y expectativas de la

resistencia a la misma. Es esto lo que se observa, por ejemplo, en el caso del liberalismo moderno. Éste no es la ideología de la burguesía, sino la matriz discursiva que posibilitó que ésta alcanzara la supremacía política al introducir nuevos criterios de clasificación de los grupos humanos basados en categorías como las de racionalidad, autonomía o utilidad. Los mismos criterios que posibilitaron que los excluidos de la esfera política, como los obreros o las mujeres, se forjaran como sujetos políticos y entablaran sus luchas. No estamos, pues, ante una mera relación ideológica de dominación, sino ante el despliegue práctico de una cierta racionalidad política anclada en el imaginario moderno. De lo que se sigue que el medio de que se han de servir aquellas luchas políticas orientadas al cambio social no es la crítica ideológica del poder, sino, en todo caso, la crítica de los supuestos y categorías subyacentes mediante los cuales la realidad circundante ha sido objetivada y han hecho posible, de ese modo, la instauración de ese poder.

Cuando se ejerce la crítica ideológica con el propósito de hacer más transparentes los significados, identidades e intereses supuestamente objetivos lo único que se consigue es contribuir a una mayor naturalización de los mismos. Por tanto, el efecto político de este tipo de crítica es el de ayudar a desarrollar la lógica de la racionalidad política vigente y llevarla hasta sus últimas consecuencias. Éste es el caso, por ejemplo, de la ampliación constante del reconocimiento de derechos considerados como naturales que ha tenido lugar a lo largo de los dos últimos siglos. La crítica discursiva, por el contrario, contribuye a erosionar a la racionalidad política misma. Ésta es una diferencia que convendría tener siempre presente.

Así pues, una de las principales implicaciones de la crisis de la modernidad es que socava la función de la historia como proveedora de conocimiento objetivo e impele a los historiadores a convertirse en *deconstructores* de toda proposición sobre la realidad humana que tenga pretensiones de objetividad. Entendiendo por deconstruir el someter a escrutinio crítico —hasta donde sea posible en cada caso— a ese tipo de proposiciones, con el fin de tratar de identificar y exponer a la luz los términos y el alcance de su dependencia genealógica con respecto a un imaginario. Y de este modo, si se desea, neutralizar el poder de esas proposiciones para generar y legitimar ciertas prácticas, instituciones y relaciones humanas. La obligación de tratar de pensar de otro modo lo que pensamos parece ser

actualmente una de las tareas prioritarias de los historiadores. El desencanto teórico de la modernidad ha situado a la historia en uno de esos momentos en los que, como dice Michel Foucault, «la cuestión de saber si se puede pensar distinto de como se piensa y percibir distinto de como se ve es indispensable para [poder] seguir contemplando o reflexionando» (y explicando, añadiría yo)¹¹. Ello requiere que la historia se convierta en un baluarte crítico frente a todo intento de naturalizar nuestro sentido común teórico y práctico y, por tanto, en la puerta por la que se pueda escapar de las ataduras de ese sentido común. Y ello se consigue, como he dicho, no mediante la crítica ideológica, sino mediante la crítica discursiva, esto es, procediendo a una historización de los significados y las formas de vida mediante la reconstrucción de sus conexiones genealógicas con un cierto imaginario. Ésta es, desde luego, una tarea ardua, pues no resulta fácil escapar al sentido común teórico y epistemológico nutrido por el imaginario moderno. Pero es la tarea a la que la crisis de la modernidad aboca a los historiadores, sobre todo a medida que las funciones previas de orientadores científicos de la acción y de críticos ideológicos del poder se revelen aún más ilusorias e infructuosas.

En cualquier caso, el mero hecho de que esas funciones previas hayan sido puestas bajo sospecha tiene efectos prácticos inmediatos, pues lleva a adoptar una actitud y una estrategia diferentes en la intervención práctica sobre la realidad. El abandono de la noción de certeza objetiva y la consiguiente asunción de la existencia de construcciones significativas nos induce a evitar cualquier tipo de exclusivismo epistemológico en nuestra relación con el mundo. Nos induce, por ejemplo, a modificar nuestra actitud y nuestra estrategia frente a las diferencias culturales. En lugar de concebir éstas como anomalías con respecto a un patrón normativo universal, tendríamos que aceptar la diferencia como algo consustancial a la historia humana. Los seres humanos no poseen identidades intrínsecas —sean naturales o sociales— que se hacen más o menos conscientes, sino que existe una diversidad de identidades humanas culturalmente específicas. Es por eso, en primer lugar, que es el concepto de *diferencia*, y no el de identidad, el que ha de utilizarse como he-

¹¹ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*, Madrid, Siglo XXI, 1993, p. 12 (el añadido es mío).

ramienta analítica en la investigación histórica. Y, en segundo lugar, que es aconsejable abandonar toda estrategia de imposición en la relación entre culturas, aunque sólo sea por razones de pura eficacia práctica. Si la proliferación de identidades es irreductible, entonces el proyecto de homogeneización cultural del planeta es irrealizable y ha de ser reemplazado por otro que contemple la coexistencia inevitable de diferentes universos culturales.

Nada de lo dicho hasta aquí implica que los historiadores tengan que dejar de investigar o que deban renunciar a la búsqueda de conocimiento sobre la realidad humana. De hecho, los cambios historiográficos que he descrito, provocados por la crisis de la modernidad, suponen un paso adelante en esa búsqueda. Lo único que implica es que, a partir de ahora, toda investigación histórica debería realizarse tomando en consideración las implicaciones que se derivan de dicha crisis. Y, por tanto, asumiendo que la conceptualización de los hechos de la realidad entraña siempre un riesgo de construcción discursiva y de imposición de significados cuyo alcance no puede ser evaluado de inmediato. De igual modo, lo dicho no implica que los historiadores deban renunciar a intervenir en el diseño de la práctica humana y adoptar una postura meramente contemplativa. Sólo implica que, una vez que se ha puesto de manifiesto que su influencia pasada tenía una base retórica, dicha intervención ha de contemplar siempre la posibilidad de que puedan generarse efectos no previstos. Y, por tanto, que se hace preciso poseer una enorme capacidad de autorreflexión y de rectificación.

Igualmente superfluo sería insistir en que mientras el imaginario moderno se mantenga en vigor, serán muchos los que continuarán atribuyendo a la historia sus antiguas funciones y que multitud de historiadores continuarán arrogándose el mismo papel que antaño. Así como en que mientras pervivan, las categorías modernas continuarán siendo eficaces como medios de acción práctica. Éste será el caso, sin duda, de las acciones reivindicativas del feminismo, el movimiento homosexual o el nacionalismo, basadas en las nociones esencialistas modernas de mujer, naturaleza humana, derechos naturales, sexualidad o nación. Es previsible, no obstante, que esa eficacia práctica vaya declinando a medida que lo haga el imaginario moderno. Algo que ha ocurrido ya con muchas de las acciones basadas en la variante socialista de éste, como las emprendidas por el movimiento obrero. Éste se fue desvaneciendo como sujeto de

acción a medida que lo hacían categorías como las de sociedad, clase social o revolución. El que la crisis de la modernidad haya afectado de manera desigual a las dos variantes del imaginario moderno hace que asistimos a una suerte de revitalización del individualismo —patente en toda clase de revisionismos historiográficos—, pero, a la vez, la desnaturalización de la categoría de individuo natural parece un proceso irreversible.

No les va a resultar fácil a los historiadores renunciar al papel que durante tanto tiempo se han arrogado y abrazar los cometidos a cuya realización los ha convocado la crisis de la modernidad. Pero, si el diagnóstico sobre las implicaciones de dicha crisis aquí apenas esbozado no es del todo desacertado, la vitalidad futura de la disciplina histórica dependerá de que los historiadores sean capaces de llevar a cabo con éxito la transición hacia las nuevas condiciones epistemológicas creadas por la creciente desnaturalización teórica del imaginario moderno.

LOS AUTORES

nocimiento histórico. Es coautor con Jesús Izquierdo del libro *La guerra que nos han contado. 1936 y nosotros* (Madrid, Alianza, 2006).

FRANCISCO SEVILLANO CALERO, doctor en historia, es profesor titular de historia contemporánea de la Universidad de Alicante. Ha publicado diversos artículos y estudios sobre la Guerra Civil y la dictadura franquista. Sus últimos libros publicados son *Propaganda y medios de comunicación en el franquismo* (Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 1998), *Ecos de papel. La opinión de los españoles en la época de Franco* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2000), *Exterminio. El terror con Franco* (Madrid, Oberon, 2004) y «Rojos». *La representación del enemigo en la Guerra Civil* (Madrid, Alianza, 2007).