



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE HISTORIA

MODERNO/POSMODERNO.

**LA CRISIS DE LA HISTORIOGRAFÍA
Y LA PERSPECTIVA DE EDMUNDO O'GORMAN**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN HISTORIA

P R E S E N T A

KARLA ALEJANDRA PINAL RODRÍGUEZ

DIRECTOR DE LA TESIS:
DOCTOR JAVIER RICO MORENO

MÉXICO, D.F. 2011





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	6
I. MODERNIDAD Y MODERNISMO.....	14
1. De la era moderna a la modernidad.....	15
2. La ciencia: arquitectónica de la razón.....	35
3. La Historiografía.....	49
a. <i>El hombre, el tiempo y el espacio</i>	49
b. <i>La historia</i>	58
c. <i>La historiografía</i>	64
d. <i>El modernismo historiográfico: desintegración de la historiografía moderna</i>	82
II. EDMUNDO O’GORMAN: CRÍTICAS A LA HISTORIOGRAFÍA TRADICIONAL.....	87
1. La desintegración del alto modernismo.....	88
2. O’Gorman: historiografía para la libertad.....	96
a. <i>El hombre, la Historia y el pasado</i>	99
b. <i>Historiografía y verdad auténticas</i>	116
III. POSMODERNISMO	126
1. Posmodernismo <i>versus</i> posmodernidad.....	128
2. Estado de las cosas.....	133
3. La condición.....	149
a. <i>Disolución de la realidad: metarrelatos y juegos de lenguaje</i>	150
b. <i>Deconstrucción</i>	154
c. <i>Verdad/verdades. Ciencia/Saberes. La crisis de la legitimidad</i>	157
4. Posmodernismo e Historia.....	167
a. <i>Collage/montaje, pastiche. La esquizofrenia como experiencia temporal y el fin de la historia</i>	169
CONCLUSIONES: LA CRISIS DEL FUNDAMENTO Y EL FIN DE LA HISTORIA.....	182
BIBLIOGRAFÍA.....	192

Agradecimientos

Generalmente, al iniciar cualquier lectura, la gente omite casi instintivamente la sección de los agradecimientos. Es mi caso. A menos que tenga algún interés especial por el autor, los agradecimientos resultan para mí secciones vacías porque aluden a personas y situaciones que no conozco ni busco conocer. Ese el caso de estos agradecimientos. Y es que, aunque yo misma no guste de este tipo de secciones, no puedo obviar mi gratitud hacia aquéllos que, directa o indirectamente, han contribuido en la realización de este trabajo, y en algunos casos, en más que eso.

Quiero agradecer al doctor Javier Rico, por aceptar dirigir esta tesis, por sus observaciones, sus críticas, sus cuestionamientos, su paciencia, su orientación, sus libros y por su ayuda y confianza. También quiero agradecer su apoyo en momentos aciagos, su consejo y, especialmente, su amistad.

A los doctores Fernando Betancourt, Rodrigo Díaz Maldonado, Roberto Fernández y a la maestra Rebeca Villalobos quiero agradecerles haber aceptado formar parte del sínodo de esta tesis. Expreso a ellos mi gratitud por su lectura, por sus observaciones y por la ayuda que me prestaron dadas las condiciones de premura que impuso mi ida a Guadalajara.

Quiero hacer un agradecimiento especial al maestro Ricardo Gamboa. Profesor, amigo y mentor a quien debo más que mi formación, con quien tuve el placer de trabajar y de quien he recibido ayuda siempre que la necesité. Difícilmente podré compensar esa confianza, ese apoyo y esa amistad. Gracias.

A la doctora Gloria Villegas le agradezco su apoyo. Ella, junto con Carmen Sánchez y muchas otras personas cuyo nombre desconozco, me ayudaron a mí y a mi familia con los problemas derivados de mi hospitalización de hace casi un año. Gracias a todos ellos por ayudarme a conservar y a retomar mi vida.

Agradezco a mis profesores, y de entre ellos a mi querida amiga Adela Cedillo. También a Paola, Gera, Lupe, Cuauh y Aldo, por las risas y los buenos ratos. Y también a Mari, aquella ayudante de almas en pena (entre ellas la mía), que me ha dado mucho con sus risas, sus cariños y sus chistes de acento tabasqueño.

Finalmente, quiero agradecer a mi familia. A América, a Araceli y a Blanca: a ustedes les agradezco la vida. A Alejandro, por haberme enseñado a pararme de puntitas. A Renata porque sí. A Karla y Claudia, las hermanas que escogí, con las que he compartido ya más de una década de andanzas. A ustedes, mi familia, les agradezco el apoyo incondicional y, aunque sea de mal gusto, les agradezco el amor, que es mutuo.

¿Y cómo no mencionarte a ti, que has compartido conmigo este proceso, del cual has sido pilar? Gracias por las charlas, por la Física. Por tus cuestionamientos, por tus críticas y por demostrarme que los ingenieros químicos no son los únicos cuadrados y prejuiciosos. Gracias por las sonrisas, por loñiños y por los ojos rasgados. Gracias por el apoyo y por la fe. A ti, que eres mi amor, mi cómplice y todo, te dedico esta tesis porque me resucitaste. En esta tesis estás tú. Gracias.

A la Universidad Nacional Autónoma de México
A Blanca, Araceli, América y a Alejandro
A Rodrigo

INTRODUCCIÓN

Nuestra época, como todas las épocas llamadas de crisis, presenta el espectáculo de una lucha violenta entre unas creencias que constituyen la tradición inmediata y otras creencias que forman parte del nuevo programa. [...] En nuestro día la pugna se manifiesta en toda su crudeza en el campo de la historia, porque, precisamente, la postura contemporánea, hostil a la tradición, consiste en tener conciencia de lo histórico en un sentido nuevo y radicalmente revolucionario.

Edmundo O'Gorman, *Ensayos de Filosofía de la Historia* (1945)

A partir de los años sesenta del siglo XX, tras la irrupción de lo que se ha llamado posmodernismo¹, se ha sostenido que las ciencias viven tiempos de crisis. A decir de un sector de los críticos del posmodernismo, en el caso de la historiografía no se trata de una

¹ Digo “lo que se ha llamando” porque, como se verá adelante, y especialmente en el capítulo III, el posmodernismo no es una filosofía ni propiamente una corriente de pensamiento. Luego de que J. F. Lyotard usó el término posmodernidad para referirse a un estado y a una actitud, sus críticos emplearon el término para referirse a pensadores a los que consideraron afines a Lyotard, no por sus ideas comunes con él, sino por su actitud de crítica al modernismo. Así, fueron llamados posmodernos autores tan dispares como Foucault o De Certeau, aun cuando ellos no se llamaran a sí mismos posmodernos. No se trata, por tanto, de una filosofía, porque ni siquiera hay homogeneidad en su interior. El término fue acuñado por los críticos de los críticos a la modernidad, y hoy es de uso común aun cuando es impreciso, porque, así visto, posmoderno significa lo que no es moderno o lo que critica a lo moderno. A sabiendas de ello, advierto al lector que empleo el término simplemente porque es usual, asimismo, porque a pesar de sus carencias, no existe otro nombre para significar a esta serie de corrientes cuyo único e impreciso punto común es, precisamente, el cuestionamiento de algunas ideas modernas. Sobre lo dicho acerca de Foucault y De Certeau, *vid* Mauricio Buechot, *Historia de la Filosofía en la posmodernidad*.

crisis cualquiera, porque en manos del posmodernismo la historia corre peligro de perder su sitio entre las ciencias para convertirse, simplemente, en un género literario más².

Ante el señalamiento de esta situación se han asumido diversas posturas. Entre ellos, quienes sostienen que la crisis no es tal, simplemente porque la posmodernidad no existe: es sólo de una invención académica de moda. M. Pawley, por ejemplo, dice que “Los teóricos [...] de hoy, que indagan el campo desde sus librescos estudios, en escuelas politécnicas y universidades, están obligados a inventar movimientos porque sus carreras [...] dependen de ello”³. Para quienes comparten esta opinión, el posmodernismo es uno más entre los muchos movimientos que han criticado a la modernidad⁴. Quienes piensan así creen, en síntesis, que el posmodernismo sólo es una moda poco creativa sin trascendencia alguna. Así, desde su perspectiva, el posmodernismo ha introducido una falsa crisis, que se perpetuará mientras se ponga atención a lo dicho por sus adeptos.

Se hallan también otros sectores críticos del posmodernismo que, a diferencia de los anteriores, no lo desestiman. De entre ellos han surgido críticas serias⁵ y, también, por otro lado, censuras virulentas⁶. Estos pensadores admiten con los posmodernistas que existe una crisis en las ciencias porque han sido puestas en tela de juicio las ideas modernas de ciencia, verdad, hombre y otras nociones que sirvieron de base para la constitución del conocimiento moderno y, con él, de nuestra idea del mundo.

² Vid, por ejemplo, Keith Jenkins, *¿Por qué la historia? Ética y posmodernidad*, p. 52. Para quienes piensan así, esto significa, literalmente, rebajar el estatuto de la historia de las ciencias a las artes. Esto sucede, como se demostrará adelante, porque el pensamiento modernista es estratificador y, en él, las artes están por debajo de las ciencias, dada su utilidad.

³ M. Pawley, “Architecture: All the History that Fits”, en *Guardian*, 3 de diciembre de 1986, p. 10. Citado en Mike Featherstone, *Cultura de consumo y posmodernismo*.

⁴ Por ejemplo, en 1975 un periódico anunciaba que “el posmodernismo ha muerto. Ahora la cosa es el pos-posmodernismo”. Mike Featherstone, *Cultura de consumo y posmodernismo*, *op. cit.*, p. 21.

⁵ Por ejemplo las obras de Jürgen Habermas.

⁶ Por ejemplo, vid Alex Callinicos, *Contra el posmodernismo. Una crítica marxista. Passim*.

El debate ha traído consigo un ambiente de tensión que, por un lado, propicia que los críticos no lean a quienes critican y, por otro, promueve el silencio que priva entre quienes desestiman a una u otra postura. El resultado ha sido la incomunicación, la falta de acuerdo sobre los conceptos en cuestión y, finalmente, la confusión, la imprecisión y la ignorancia⁷.

Esta falta de acuerdo sobre la existencia o no del posmodernismo, sobre qué es y cuáles son sus posibles consecuencias ha sido el principal móvil de esta tesis, que se propone, en primera instancia, indagar sobre crisis: busca saber qué es el posmodernismo y en qué se opone al modernismo. A partir de ello, se identificarán los puntos de conflicto entre ambas formas de pensamiento para, después, evaluar cuáles las consecuencias del pensamiento posmoderno en la historiografía.

Los enunciados que se buscan demostrar son los siguientes: la crisis existe porque el posmodernismo existe; el posmodernismo no es lo opuesto al modernismo, sino su consecuencia; el posmodernismo no amenaza la existencia de la práctica de la historiografía como ciencia, sino que, al contrario, la ubica en el centro de cualquier explicación sobre el mundo, sea natural o sea social; la crítica posmoderna tiene importantes puntos en común con las formuladas por Edmundo O’Gorman, cosa que, en primer lugar, demuestra que la crisis se venía anunciando, en segundo, que no se trata ahora, como no se trató en tiempos de O’Gorman, de una desaparición de la historiografía en el concierto de las ciencias, sino que se trata de la natural reformulación de la historiografía tal como sucede con todas las ciencias modernas, una de cuyas principales bases es, precisamente, la autocrítica para la reformulación y, finalmente, en tercer lugar,

⁷ Prueba de ello es la constante confusión entre el significado de posmodernidad y el de posmodernismo, a los que se suele relacionar como uno siendo consecuencia del otro, así como la constante oposición, también desinformada, entre modernismo y posmodernismo. Adelante se hablará de ello.

que dadas las coincidencias entre unas críticas y otras, las propuestas o'gormanianas constituyen una posible solución a la crisis de sentido que actualmente padecen los estudios historiográficos consecuencia del posmodernismo.

Para demostrar esta serie de afirmaciones, esta investigación ha tenido que partir de la definición del modernismo y, particularmente, de su historia, pues ella es la base para explicar cuáles son los fundamentos de la filosofía que dio cabida a la idea moderna del mundo, es decir, a aquella idea que el posmodernismo ha puesto en jaque a través, precisamente, de la crítica de los fundamentos, que en el modernismo son, como se verá, metarrelatos. De la construcción de estos fundamentos se ocupa el capítulo I, mismo que, tras definir al modernismo en términos del pensamiento ilustrado, se concentra en las bases históricas y sociales del pensamiento científico moderno y, particularmente, en cómo es que este pensamiento dio cabida, primero, a la idea de la historia como devenir general y, segundo, a la historiografía, es decir, a la práctica histórica entendida como una ciencia. Las ideas del hombre, el tiempo y el espacio y, en especial, la modificación que sufrieron estas nociones con los efectos de las prácticas modernas, son los pilares de esta explicación.

Se verá que fue precisamente el desarrollo del proyecto moderno la causa de la modificación de las nociones de tiempo, hombre y espacio, y que esta modernización originó el tipo de prácticas historiográficas que O'Gorman denominó escuela naturalista o tradicional: la moderna historia científica fue llamada tradicional por un historiador que proponía admitir que en historiografía no se podía hablar de verdad, sino de verdades y perspectivas, para, así, fundamentar a la historia y al conocimiento histórico en la vida. Este interesante quiebre, que a primera vista parece un retroceso respecto al perfeccionamiento de la ciencia histórica en tanto que supone eliminar en ella aquello que

la hacía ciencia y no arte, es analizado en el capítulo II, donde O’Gorman es visto como parte de este proceso de modernización de la historia que, irónicamente, terminó en la contradicción de las máximas modernas: el relativismo.

La sospecha de que la crisis no es sino una consecuencia del espíritu de autocrítica propio de la modernidad y, en ese sentido, de que esta crisis historiográfica llamada posmodernismo es el primer paso en una reformulación natural de la disciplina, es finalmente demostrada en el capítulo III, en el que se exponen, primero, las condiciones sociales y, segundo, el desarrollo teórico de aquello que es llamado posmodernidad. Este capítulo se concentra en ver cómo y por qué medios se llegaron a derribar los grandes relatos que dieron sustento a la idea moderna del mundo: el hombre, la verdad, el tiempo y el espacio. Se verá cómo es que la estetización de estas nociones llevó a la crisis de la ciencia, y en especial, a la crisis de la ciencia de la historia.

Una vez demostrado que el posmodernismo no es sino la modernidad misma llevada a sus últimas consecuencias y, por otra parte, y por irónico o contradictorio que parezca, que el pensamiento posmodernista es fundamentalmente histórico, aunque incompatible con la idea de la historia general, en las conclusiones se hará una relectura de la propuesta o’gormaniana, para hacer evidente cómo es que la historia puede encontrar en ella misma a sus nuevos fundamentos y sentidos: la vida (o las vidas) y la libertad (o las libertades).

Reseñados y justificados los propósitos y el modo de proceder de esta investigación, queda por hacer algunas precisiones importantes. La primera de ellas es que de ninguna manera se busca relacionar a O’Gorman con el posmodernismo en términos de sucesión ni pertenencia: no se busca llamarlo posmoderno, ni precursor del posmodernismo. Es cierto que entre el posmodernismo y O’Gorman como lector de Ortega y Gasset y de Heidegger

existen afinidades de origen⁸. Es cierto, también, que O’Gorman fue contemporáneo del inicio de la desilusión de la modernidad, y que pudo haber heredado esta decepción de Ortega y Gasset y su sentir respecto al devenir político europeo. Los anteriores, sin embargo, sólo son coincidencias que no explican nada más lecturas y conclusiones comunes: no son evidencia de ningún vínculo, sucesión o plena identificación entre un pensamiento y otro, pues así como existen convergencias, existen también contradicciones importantes.

O’Gorman, por ejemplo, critica a la tradición, que es por definición aquello que se reproduce acríticamente dada la autoridad con que ha investido a la práctica el provenir del pasado⁹; el posmodernismo, en cambio, es defensor de las tradiciones contra el cambio violento que promueve la modernidad. No adopta, como sí O’Gorman, una posición ante lo nuevo como necesariamente mejor. La de O’Gorman es la actitud hacia el cambio propia de las vanguardias, hijas absolutas del modernismo. Baudelaire definía a la modernidad como “lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente, la mitad del arte, cuya otra mitad es lo eterno y lo inmutable”¹⁰, y Álvaro Matute dijo de O’Gorman que era “Voltaire de un lado, Hegel del otro. [...] fue uno de esos raros seres que pueden conjugar la variedad y la unidad”. En este sentido, O’Gorman es absolutamente modernista pues, creyendo en la necesidad de aceptar y vivir el cambio constante, busca, al mismo tiempo, como los artistas de vanguardia, el fondo eterno del cambio incesante. Esta es una lectura poco común de O’Gorman y es, también, una de las propuestas de esta tesis.

La segunda precisión se refiere al sentido de los términos modernidad, modernismo, posmodernidad y posmodernismo, en torno a los cuales existen más desacuerdos que

⁸ Álvaro Matute, Estudio Introductorio a Edmundo O’Gorman, *Historiología, teoría y práctica*, p. XVII.

⁹ Eric Hobsbawm, *Sobre la historia*, op. cit, pp. 23-26.

¹⁰ Charles Baudelaire, *El pintor de la vida moderna*, p. 10.

acuerdos. En cuanto a la modernidad, en esta tesis no se encontrará una definición exhaustiva en términos filosóficos: la pura tarea de definir a la modernidad es ya una tesis en sí misma. Este trabajo parte de la definición de la modernidad como era, es decir, como autoconciencia; por ello es que se parte de cuándo, cómo y por qué los filósofos y los historiadores occidentales acordaron que el Renacimiento fue un momento fundacional que tomó forma de proyecto con la Ilustración. A esta autoconciencia la llamo actitud modernista o modernismo.

En cuanto a posmodernismo y la posmodernidad, las definiciones resultan aún más conflictivas, en primera instancia, porque implica la necesidad de una definición de la cultura moderna occidental respecto a la cual no existe un consenso: no existe un acuerdo entre los académicos sobre la existencia de un fenómeno cultural, vigente en la actualidad, que implique una diferencia sustancial entre lo que se llama modernidad y el estado actual de la cultura occidental. A esto hay que sumar el hecho de que, además, no existe tampoco una definición aceptada entre los teóricos llamados posmodernistas sobre qué es el posmodernismo ni en qué consiste la posmodernidad.

Baste decir, por lo pronto, que aquí se entiende al posmodernismo como lo definió Lyotard, es decir, como una actitud ante las cosas, presente en la cultura occidental, generada por la compresión espacio-temporal nacida de la popularización de los medios de comunicación masiva. Se trata de una actitud que desconfía de los metarrelatos y que, por tanto, no cree en la existencia de explicaciones metafísicas, trascendentales o totalizadoras tales como la verdad, la historia, la realidad o el hombre. Es una actitud tolerante ante la diferencia, en la que la estética se ha impuesto a la ética. Finalmente, una actitud que critica a la modernidad con base en ella, en sus propios principios llevados a las últimas consecuencias. No es una era: es una actitud que busca, en última instancia,

convivir con las diferencias y construir una realidad con plena conciencia de que se trata de una construcción, no de un hecho; una construcción de juegos de lenguaje que, si bien replantea las reglas del saber, no atenta contra él ni contra las disciplinas académicas.¹¹

Estas aclaraciones resultan pertinentes porque no se dirá aquí si es que vivimos el tránsito a una era posmoderna. Esta tesis sólo busca analizar las visiones e historiar y explicar la crisis señalando en dónde están los puntos de conflicto para, finalmente, mostrar cómo es que la propuesta o'gormaniana no sólo es vigente sino que, además, es necesaria de ser tomada en cuenta en este momento en el que la crisis no sólo es un hecho, sino que también es una oportunidad para la reformulación, para hacer de la ciencia histórica una contemporánea de sus tiempos, es decir, para hacer que la historia sea más histórica que nunca.

¹¹ Adelante se ahonda en ello.

I

MODERNIDAD Y MODERNISMO

La modernidad es lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente,
la mitad del arte, cuya otra mitad es lo eterno y lo inmutable.

Charles Baudelaire, *El pintor de la vida moderna*

Moderno deriva casi idéntico del latín *modernus*, que significa reciente, presente o actual. Según Prisciliano de Cesarea y Aurelio Cassiodoro –gramáticos de los siglos V y VI respectivamente– el término nació de la transformación del adverbio modo (*modus*, medida o límite) en atributo. *Modus*, al ser leído como “sólo”, se convirtió en un adverbio de tiempo, y así su significado osciló entre ahora, en este momento, hace poco o recientemente. El término no sólo está relacionado con el pasado inmediato, sino también con el futuro próximo. Así, *modernus* se refiere a algo que tiene validez actual, que existe y tiene vigencia en el presente y en torno a él, es decir, en el límite temporal que rodea al presente, dentro del breve arco que delimita al ahora¹².

Moderno, entonces, no es sinónimo de nuevo: la palabra se refiere a lo presente, a lo que está vigente y no a lo que ha sido creado ahora o recientemente. Esto es, que no existe en el significado de moderno una oposición con las nociones de tradición y de antiguo. Mientras que tradición se refiere a la repetición indefinida, de generación en generación,

¹² Michelangelo Bovero, “Modernidad”, pp. 97-98.

de esquemas o comportamientos que terminan por convertirse en una costumbre¹³, lo antiguo se refiere a aquello que data del pasado remoto. Tanto lo antiguo como lo tradicional pueden ser vigentes en el presente: una costumbre es vigente por definición, y lo es, también, una tradición; por otra parte, lo antiguo puede incluso estar de moda. Así, tanto lo tradicional como lo antiguo pueden ser modernos en tanto vigentes.

Los conceptos no son excluyentes, sin embargo, la contradicción entre ellos existe, no en el terreno de los significados, sino en el de los significantes. El uso consolidado del término moderno permite oponerlo a lo antiguo y a lo tradicional porque, tras un proceso histórico que data del siglo XVI, se ha creado una sinonimia entre lo moderno y lo nuevo. Dicha sinonimia es producto de la modernidad como autoconciencia, es decir, es producto de las relaciones que guardan las sociedades llamadas modernas con su propio presente a partir del siglo XVIII.

1. De la era moderna a la actitud de modernidad

La palabra moderno apareció por primera vez en los textos medievales y se refería, como se dijo, a lo presente en tanto vigente. Gualterio Map, por ejemplo, entre 1180 y 1192 decía en su *De nugis curialim*, “Llamo nuestra época a esta modernidad, este lapso de cien años cuyo último tramo existe todavía, cuya memoria reciente y manifiesta recoge todo cuanto es notable... Los cien años que pasaron, esto es nuestra modernidad”.¹⁴

El concepto no expresaba más que una referencia a lo actual, a lo que existe ahora. Dicho significado cambió cuando el término se vio cargado de connotaciones en el siglo XVI, momento en que la historiografía dominante en Occidente subdividió a la historia en

¹³ Max Weber, *La política como profesión*, p. 89.

¹⁴ Jacques Le Goff, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*, p. 154. Le Goff *apud* Gualterio Map, *De nugis curialim*.

tres épocas: la antigua, la medieval y la moderna¹⁵. A partir de entonces, el término “moderno” dejó de ser parte del vocabulario erudito para popularizarse y convertirse, así, en un concepto que comenzó a connotar las relaciones de las sociedades con su presente, y, a través de él, con su pasado.

El Renacimiento creó a la primera modernidad, en primera instancia, por su conciencia de ruptura y de oposición respecto al pasado, del que, sin embargo, no se distanciaba del todo. El espíritu Renacentista se oponía sólo al pasado inmediato y a las reminiscencias de éste en el presente: la medievalidad. Esto implica que los renacentistas proyectaban romper con la tradición y la costumbre, mas no con el pasado remoto, al que llamaron Antigüedad o Era Antigua, momento al que convirtieron en cosa a emular, en la nueva medida de las cosas.

Existió entonces una idea de ruptura, un afán explícito de acabar con el pasado inmediato y lo que tuviera de presente. Para algunos autores, esto significó “la victoria de la concepción progresiva del tiempo sobre la concepción perpetua que prevaleció en la Edad Media”¹⁶. Más allá de la debatible cuestión del supuesto estatismo del tiempo medieval, las ideas del renacer, de la de la secuencia cíclica (día y noche) que se expresa en la nueva periodización de la historia y, finalmente, el objetivo de los renacentistas de imitar a lo antiguo exaltado, expresan que dicha conciencia del tiempo lineal o progresivo no se hallaba. Más aún, es posible que detrás de esta nueva era existiera el deseo de vuelta a los orígenes que acompañó a los movimientos cristianos que surgieron durante toda la medievalidad, sólo que trasladados a los terrenos estético e intelectual.

El siglo XVI vio una modernidad que no era nueva: nuevo es nacer, crear, y la modernidad del siglo XVI era la del renacer, la de imitar los orígenes. La novedad

¹⁵ *Ibid.*, pp. 147-148.

¹⁶ Alexis Nouss, *La modernidad*, *op. cit.*, p. 24.

consistió, desde esta perspectiva, en la conciencia de oposición de los tiempos modernos (o actuales, según el contexto) contra la tradición y la costumbre. Esta modernidad no pensaba en el futuro: con los ojos fijos en el pasado remoto, tenía los propósitos puestos en el presente, aquél que debía despojarse de lo medieval para recuperar el esplendor de lo antiguo.

Aunque esta tendencia de idealización de lo antiguo no constituyó una novedad puesto que se presentó, como se dijo, en numerosos movimientos medievales¹⁷, se trata de algo inaudito en tanto que nació de una secularización en el pensamiento que, por fin, pudo expresar en términos absolutamente terrenales la necesidad de romper con los usos para emplear otros modelos.

Existía entonces una conciencia irónica respecto al presente: era una modernidad que rompía con el pasado, pero que lo idealizaba también y trataba de emularlo. Esta conflictiva relación con el presente se resolvió mediante el debate intelectual sobre si es que los antiguos eran superiores que los modernos; la inicial respuesta afirmativa se volvió contra sí: los renacentistas arguyeron que, después de todo, los modernos tenían al menos la ventaja de la experiencia sobre los antiguos¹⁸. El presente, o la era moderna, fue reconocido por algunos como superior respecto a la Antigüedad, como algo, además, enteramente opuesto al pasado medieval. Aunque no existía un acuerdo sobre el debate de la supuesta superioridad de los antiguos o de los modernos, sí existió la idea de que el

¹⁷ Los movimientos iniciados por Wyclif, Hus y Münster tienen como fondo común el deseo velado de una reforma política. Tal deseo permanecía velado (quizá incluso para quienes engrosaban las rebeliones) porque los argumentos y fines eran dichos en términos de renacimientos religiosos; quienes se unían a estas rebeliones lo hacían argumentando la necesidad de una vuelta a los orígenes. Esta purificación religiosa, por así llamarla, traería como consecuencia una reforma en las formas de vida, especialmente en lo político. Para mayores referencias, *vid* Jean Delumeau, *Historia del paraíso*. Tomo 2, *Mil años de felicidad*, pp. 167-277, y Jacques Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, pp. 171-179.

¹⁸ Jacques Le Goff, *Pensar la Historia. Modernidad, presente, progreso*, *op. cit.*, p. 156.

presente era algo nuevo, distinto a lo antes visto, y cuya construcción, además, estaba en manos de los propios hombres del Renacimiento.

Este proceso de transformación de las ideas de lo presente y del papel del hombre en dicho presente es evidente en la noción del artista, quien en la Edad Media era definido y valorado como un imitador de la naturaleza¹⁹, para luego ser valorado de nuevo por su capacidad de imitar, ya no a lo natural, sino a lo antiguo. La revolución ocurrió al final del periodo renacentista cuando el artista y, a través de él, el hombre, fue reconocido como un creador aun cuando emulara a lo antiguo. Antes de este momento, el papel de creador estuvo reservado sólo para Dios²⁰.

Estas transformaciones en la idea del artista confluyen con las que ocurrieron con la idea del autor. Durante la Edad Media, las acciones de compilar, recopilar e incluso copiar con notas marginales se convirtieron en una actividad no sólo respetable, sino también deseable. Los principios que regían estas acciones eran, en primer lugar, el papel de las autoridades y, en segundo, la noción de que el conocimiento era un don de Dios, por tanto, imposible de crearse o descubrirse, menos aún de enajenarse o de atribuirse a alguien que no fuese Dios. Si alguien poseía este conocimiento, era porque le había sido revelado. Sin embargo, durante el Renacimiento:

Las disputas sobre los plagios se hicieron cada vez más frecuentes, a pesar de (o debido a) la dificultad de definir la propiedad intelectual. Los humanistas del Renacimiento se acusaban unos a otros de “robo”, aunque todos afirmaban practicar simplemente una forma de “imitación creativa”. Escritores e impresores se disputaron entre sí los derechos de propiedad sobre el texto. Tales disputas habría

¹⁹ Vid André Grabar, *Las vías de creación de la iconografía cristiana*, pp. 147 y ss., y Louis Bréhier, *Las Instituciones del Imperio Bizantino*, pp. 4-5.

²⁰ Wladislaw Tatarkiewicz, *Historia de seis ideas. Arte, belleza, creatividad, mimesis, experiencia estética*, pp. 282-288.

que relacionarlas con el “individualismo”, la emulación y la autoconciencia de que habló Jacob Burckhardt en su famoso libro *La cultura del Renacimiento en Italia* (1860). Están conectadas con la génesis de la idea del “genio”, con los orígenes de la “originalidad”, el declive del concepto de “autoridad” y el “nacimiento del autor”²¹.

El surgimiento del hombre como creador o como autor, o su defensa frente a Dios como una figura capaz de crear, fue lo que para muchos historiadores marcó el inicio del Renacimiento y, con él, de la modernidad. Por eso, para algunos historiadores, 1436 es el año inaugural de la era moderna por haber sido creada en él la imprenta. Otros la ubican en 1492, con el descubrimiento de América y el impacto que tuvo la era de los descubrimientos en la secularización del pensamiento concerniente a lo mundano. Finalmente, y bajo esta misma interpretación, otros identifican al nacimiento de la modernidad en 1520, cuando la Reforma Luterana defendió la capacidad de los individuos de comprender los mensajes de Dios.²²

Si los sucesos históricos que ocurrieron entre los siglos XV y XVI constituyen en efecto un hito para la humanidad en tanto que comenzaron a modificar los horizontes sobre los cuales se vivió y se pensó hasta entonces en Occidente, el siglo XVIII fue el momento en que estas modificaciones se materializaron en un solo movimiento: la Ilustración, misma que dio cabida al pensamiento moderno y, con él, al nacimiento del proyecto de la modernidad.

Durante la Ilustración fue aceptada la idea del presente necesariamente mejor que el pasado; el pasado, por tanto, comenzó a perder aquella autoridad de que se le había investido hasta entonces. Las sociedades vivieron aceptando al cambio, cada vez más acelerado, y concibieron al presente como un constante tránsito hacia un futuro siempre

²¹ Peter Burke, *Historia social del conocimiento. De Gutenberg a Diderot*, pp. 194-195.

²² Alexander Noyes, *La modernidad*, op. cit., p. 26.

mejor. La idea del tiempo se modificó para siempre, lo mismo que la concepción de la ciencia y del hombre. La modernidad halló su definición cultural y política durante la Ilustración.

No es sencillo hablar del proyecto de la Ilustración porque ella es, a la vez, un momento de ruptura y de recapitulación. Ella abre espacio para la innovación radical tras haber fungido como la síntesis de ideas viejas, contradictorias con el proyecto e incluso entre sí. Es racionalista y empirista a la vez, cristiana y opositora a la superstición, es antitradicionalista, libertaria y, también, autoritaria, unívoca y elitista. La filosofía de Ilustración fue producto de múltiples pensadores que no sólo difirieron entre sí, sino que también mantuvieron una actitud de abierto ataque ante sus contemporáneos ilustrados. Entre sus pensadores fueron más frecuentes las contradicciones que los acuerdos. Mas, aún así, se habla de una sola Ilustración porque los pocos puntos de acuerdo constituyeron una revolución ideológica que sentó las bases para la constitución del proyecto ilustrado, mismo que fue, a su vez, el moderno. Estos ideales dieron forma al mundo que llamamos moderno y a la forma en que se vive en él: la modernidad.

Si durante el Renacimiento fueron sentadas condiciones como el nacimiento del hombre creador, el cuestionamiento de las autoridades y de la correspondencia entre el mundo real y el revelado en la Biblia, estos planteamientos, durante la Ilustración, se convirtieron en la base para la elaboración de un nuevo ideal y para la formulación del método por el cual dicho objetivo sería logrado ²³. Los siglos siguientes se dieron a llevar a cabo tal proyecto, es decir, a llevar a cabo a la modernidad.

²³ O la actitud de modernidad según Michel Foucault, con quien concuerdo en ello. Adelante hablaré sobre la modernidad entendida como periodo histórico o como actitud de modernidad. Michel Foucault, *Sobre la ilustración*, p. 80.

Para la elaboración de dicho proyecto, los ilustrados emplearon ideas viejas, no sólo hablando de corrientes filosóficas sino que, más importante aún, emplearon el único horizonte hermenéutico que conocían para, tras secularizarlo, dar sentido al proyecto de la Ilustración. Dicha dotación de sentido comenzó por un ordenamiento del mundo, heredado del cristianismo. La idea cristiana del mundo fue la idea ilustrada del mundo, sólo que secularizada, comenzando por la idea del tiempo.

El tiempo ilustrado es el tiempo cristiano. Las sociedades medievales contaban con una extraña noción del tiempo que era circular y lineal a la vez: el tiempo circular era el tiempo social, porque las personas se regían por los ciclos de cosechas y por el retorno de los ritos dominicales. Por otra parte, su tiempo era lineal porque se sabían insertos en una historia conocida por Dios, en la que los hombres estaban destinados a vivir en la lucha entre el bien y el mal en el transcurrir de la Historia, cuyo fin era la salvación de los justos en el Juicio Final²⁴. La noción del tiempo no estaba unificada, y diversos órdenes temporales se mezclaban en la vida diaria. Esta coexistencia del eterno retorno y el tiempo lineal comenzó a desmoronarse durante la Ilustración²⁵.

Los filósofos de la Ilustración heredaron del cristianismo la concepción del tiempo como un único drama, que tenía un principio y un fin. Había algo superior, un fin último y un universo ajeno a los individuos quienes, más allá de su individualidad y su papel de contingentes, en ese gran drama se unían para ser los hombres: el hombre, el mismo que fue alguna vez la criatura de Dios y que, como tal, contaba ahora con derechos universales e igualdad ante un nuevo dios: el Estado ilustrado, es decir, el Estado garante de la libertad de la razón. A esta concepción cristiana y, por tanto, antropocéntrica del tiempo, del universo y de la realidad, se unieron las ideas clave de la Ilustración: la autonomía de la

²⁴ Para mayores referencias, *vid* Jacques Le Goff, "Tiempo", pp. 764-789.

²⁵ Michelangelo Bovero, "Modernidad", p. 100.

razón y el consecuente progreso, la universalidad y la finalidad terrenal de los actos humanos²⁶. La unión de estos elementos fue lo que dio forma al proyecto.

Es bien sabido que los ilustrados iniciaron un movimiento contra lo que llamaron superstición. Por superstición entendieron a aquellos preceptos que, derivados de la tradición, normaran los comportamientos sociales. Si bien muchas de estas tradiciones provenían de las creencias y las prácticas cristianas, como es sabido, el término superstición no se refería a ellas exclusivamente. En realidad, la lucha contra la superstición era una lucha por la autonomía de la razón que, referida al asunto religioso, era no más que una secularización en lo concerniente a las ciencias y a la política. “Lo que se rechaza –dice Todorov– es la sumisión de la sociedad o del individuo a preceptos cuya única legitimidad procede del hecho de que la tradición los atribuye a los dioses o a los ancestros. Lo que debe guiar la vida de los hombres ya no es la autoridad del pasado, sino su proyecto de futuro.”²⁷

La autonomía de la razón mediante la lucha contra la superstición, entonces, era en realidad un ataque contra la autoridad del pasado en la estructura social que impactaba en las esferas política y científica. Se trataba de un proyecto secularizante, inspirado tanto en la confianza en el futuro como en el rechazo hacia las creencias tradicionales, ambos impulsados por los descubrimientos de Newton²⁸, cuya física experimental se convertiría en el modelo de las ciencias y éstas, a su vez, en la expresión más pura de la razón, por ello en el centro del discurso de la Ilustración.

La secularización es importante porque sólo mediante ella se podía liberar a la razón, cuyo uso era para ilustrados como Kant no un derecho, sino una obligación:

²⁶ Tzvetan Todorov, *El espíritu de la Ilustración*, p. 10.

²⁷ *Ibid.*, p. 11.

²⁸ Tzvetan Todorov afirma que Newton desempeñó en el siglo XVIII el papel que desempeñó Darwin en los siglos siguientes. *Ibid.*, p. 12.

En todo caso, la *Aufklärung* [Ilustración] es definida como modificación de la relación preexistente entre la voluntad, la autoridad y el uso de la razón.

[...] es presentada por Kant [...] como un hecho, un proceso que está efectuándose; pero la presenta también como una tarea y una obligación. [...] Kant] hace notar que el propio hombre es responsable de su estado de minoría. Por tanto, hay que suponer que no podrá salir de ese estado si no es por un cambio que él mismo ha de efectuar sobre sí mismo. [...] Kant dice que la *Aufklärung* tiene una “divisa”: [...] “ten coraje, la audacia de saber”. Por tanto, hay que considerar que la *Aufklärung* es un proceso del que los hombres forman parte y un acto de coraje a efectuar personalmente.²⁹

El destino de la razón es ser liberada, y es obligación de los individuos cooperar con esta liberación. Se trata de un valor universal que, entre otros, sustituye a los valores universales cristianos. El progreso es el destino de la humanidad ilustrada tal como lo fue la redención de los justos. Los ilustrados, que sostuvieron posiciones diversas hacia el más allá, se limitaron a garantizar la felicidad en la Tierra, misma que era conseguida mediante la obediencia no ya de una serie de preceptos morales revelados, sino mediante la obediencia de los preceptos científicos estrechamente relacionados con preceptos políticos (sin secularización de la sociedad, era imposible la liberación de la razón y, también, sin una razón libre, era imposible vivir en una sociedad políticamente libre). Estos preceptos servían al objetivo de lograr el dominio humano de la naturaleza, y estaban, según se decía, corroborados por la experiencia. El sentido de los actos humanos dejó de ponerse en la vida eterna porque era un requisito para la liberación de la razón que el Estado trabajara por la felicidad terrenal y no para Dios³⁰. Entonces, la búsqueda de la felicidad (cuya clave era el progreso por la razón) se convirtió en una nueva versión redención.

²⁹ Michel Foucault, *Sobre la ilustración*, op. cit., p. 75.

³⁰ Tzvetan Todorov, *El espíritu de la ilustración*, op. cit., p. 18.

Tal como la idea del universo, la idea de la historia como drama universal (o plan) continuó existiendo, mas de ser concebida la eterna lucha entre el bien y el mal, se convirtió en la lucha entre razón y sinrazón, misma que, como otrora la fe y la moral, sirvió para explicar las gracias y desgracias de las sociedades³¹.

Como el objetivo de la vida terrena dejó de ser la perfección moral para ser la perfección de la razón, la voz autorizada (o de la autoridad) fue desplazada de Dios y sus representantes a los científicos, los vicarios de la razón, poseedores de las verdades secretas de la salvación por el progreso. Así, las autoridades premodernas fueron desplazadas por las autoridades modernas. El saber llamado verdadero continuó en manos de unos cuantos que, además, siguieron siendo considerados seres distintas del resto por ser poseedores de un saber secreto por ininteligible para los demás³². Una nueva elite fue conformada.

Nada ni nadie, decían los ilustrados, debe ni puede estar por encima de la verdad. “En general –escribía Condorcet– todo poder, sea de la naturaleza que sea, esté en manos de quien esté, se haya otorgado como se haya otorgado, es enemigo de la Ilustración.” La razón del conflicto era simple: entre mayor fuera instrucción y conocimiento entre los individuos, éstos serían más capaces del ejercicio libre de la razón y, por tanto, de la decisión. Con ello, los individuos serían menos propensos de obedecer ciegamente los mandatos de quienes ejercen el poder. “La verdad es tan enemiga del poder como de quienes lo ejercen”; la verdad está por encima de las leyes, porque esta es la ley.³³ Sin embargo, si antes el fundamento del poder fueron la tradición (la herencia) y la voluntad

³¹ Vid, por ejemplo, la célebre obra de Voltaire, *El siglo de Luis XIV*, especialmente pp. 7-24.

³² Peter L. Berger y Thomas Luckman, *La construcción social de la realidad*, p. 141-142.

³³ Todorov, *El espíritu de la Ilustración*, op. cit., pp. 74-75.

de Dios, el nuevo fundamento era la posesión de la verdad³⁴, que lentamente fue institucionalizada.³⁵

Existía una nueva verdad universal y, como tal, debía ser llevada a todas partes (como en una especie de evangelización) porque todos los individuos tenían derecho a la oportunidad del ejercicio libre de la razón: la Ilustración era un programa universal, por lo que los Ilustrados sentían la obligación de llevar el programa al mundo.³⁶ La cosmogonía y, por tanto, el funcionamiento de la sociedad en realidad no cambiaron. Las muy conocidas transformaciones en los terrenos intelectual, social y político fueron efectos de la reenunciación de la concepción cristiana del mundo en términos seculares. El ordenamiento del mundo fue el mismo porque el horizonte siguió siendo el mismo, aunque ahora contara con figuras actanciales distintas. La verdad cristiana –y su sistema de poder– continuó existiendo, mas ahora secularizada y llamada verdad moderna, que era única, intolerante, secreta, accesible sólo a ciertos sujetos que cumplían cabalmente con el dogma (la razón). Las leyes naturales que se presentaban en el mundo empírico, siempre invariables, repetibles y predecibles –como otrora las morales–, se interpretaron como la evidencia de la existencia de la verdad trascendental que resultaba de la suma de las verdades del universo, es decir, de la suma de todo el conocimiento que, sintetizado y

³⁴ Sin hablar de la tecnocracia ni de los asesores e intelectuales que han acompañado a los gobernantes desde la existencia del Estado moderno, puede mencionarse la idea rousoniana de la voluntad general, que posee siempre la razón, o de la muy popular idea de que el pueblo es naturalmente bueno y tiende al bien.

³⁵ Es la tesis que sostiene Foucault a lo largo de su obra. Ver, por ejemplo, *Genealogía del racismo*, pp. 27-40.

³⁶ Todorov, *El espíritu de la Ilustración*, op. cit., 13. En cuanto al derecho universal al ejercicio libre de la razón, este era otorgado a todos los hombres [no a las mujeres] por el simple hecho de nacer, tal como sucedía con el resto de los derechos universales. Se tenía en efecto el derecho, mas la falta de voluntad (es decir, el no ser propietario e informado o culto) hacía que los individuos tuvieran que mantenerse sujetos. Según este discurso, por no haber hecho nada por conseguir su libertad económica e ideológica, estos hombres se mantenían, en palabras de Kant, en estado de minoría [de edad]. Vid Michel Foucault, *Sobre la Ilustración*, op. cit., pp. 76-77. Sobre la falta de voluntad, vid por ejemplo C. B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, pp. 180 y ss.

ordenado en leyes o principios universales, daría como resultado una lógica perfecta, eterna y sin contradicciones. Así, el objetivo de las ciencias fue hallar uno a uno los principios universales para arribar, finalmente, a la verdad universal, al sistema que lo regía y lo explicaba todo. Para los ilustrados la religión no servía ya para hallar esta verdad trascendental pues, en palabras de Voltaire, las religiones son muchas, mientras que la ciencia es una.³⁷ El drama de la vida humana en la tierra, la historia universal, fue reescrita sobre la misma trama, aunque con figuras distintas. Incluso la noción del universo concebido como uno solo, articulado por leyes aún desconocidas y en cuyo conocimiento recaía la salvación (o el progreso) continuó vigente, aún a pesar del supuesto empirismo que inspiró al espíritu ilustrado, lo que implica que se siguió pensando al mundo fuera del mundo mismo³⁸.

La filosofía ilustrada constituyó, en efecto, una combinación revolucionaria de ideas viejas que, por ello, no permeó a las sociedades de forma inmediata. Fue el siglo XIX el que vio la materialización generalizada de los ideales ilustrados: la Ilustración dejó de ser una utopía para convertirse, en palabras de Hegel, la *neue Zeit*, la época moderna³⁹. Según explica Habermas, esta conciencia de vivir en la era moderna no salió de las esferas de la intelectualidad sino hasta el siglo XVIII, cuando la noción del progreso hizo que se entendiera a la historia como un proceso universal que comprendía una serie de etapas sucesivas⁴⁰. Si bien la noción de las etapas existía durante el Renacimiento, cuando la idea de la edad moderna fue acuñada, no existía la idea del tiempo lineal y progresivo que nació con el siglo XVIII. Esta noción alcanzó finalmente a todas las esferas sociales (o a la

³⁷ Todorov, *El espíritu de la Ilustración*, op. cit., 71.

³⁸ En palabras de Bachelard: "El *yo pienso el mundo* termina, para mí, en esta conclusión: *por lo tanto no soy*. Dicho de otro modo, la expresión *yo pienso al mundo* me pone fuera del mundo." Gaston Bachelard, *El compromiso racionalista*, p. 99.

³⁹ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 15.

⁴⁰ *Ídem*.

mayoría de ellas) ya en el siglo XIX, cuando comenzó a vivirse conforme a la modernidad. Tal es el caso, que el propio Hegel, a finales del XVIII, cree presenciar el arribo de una nueva etapa en la era moderna:

[...] nuestro tiempo es un tiempo de nacimiento y de tránsito a un nuevo período. El espíritu ha roto con el mundo de su existencia y de ideas vigentes hasta aquí y está en trance de hundirlo en el pasado y anda entregado al trabajo de su transformación... La frivolidad y aburrimiento que desgarran lo existente, la añoranza indeterminada de algo desconocido, son los mensajeros de que algo nuevo se aproxima. Este gradual desmoronamiento... queda interrumpido por un otro que cual relámpago pinta de un golpe la imagen de un nuevo mundo.⁴¹

Hegel trata de justificar el advenimiento de una nueva modernidad desde sí misma. Esto es que las nociones del rechazo a lo tradicional, de la crítica a lo existente con base en los hechos, de la conciencia del presente como necesariamente mejor que el pasado han penetrado en las conciencias a tal grado que, irónicamente, la modernidad se mira a sí misma como algo efímero, en constante destrucción y reinención. La modernidad deviene en consciente de sí misma, y surge una necesidad de autocercioramiento. Si los renacentistas creyeron estar en una nueva era porque ésta era distinta del pasado inmediato, y los *philosophes* enunciaron el programa de una nueva era que se cimentaba sobre la del Renacimiento, el siglo XVIII tardío y el XIX tuvieron ante sí la necesidad de ejercer la autoconciencia filosófica de la modernidad. Una modernidad que se ha desprendido de modelos heredados, abierta al futuro, deseosa de innovaciones, sólo puede extraer sus criterios de sí misma, o creer que lo hace.

⁴¹ *Ibíd*, p. 17.

Hegel reconoció en las revoluciones del siglo XV el inicio de la era moderna, y en el siglo XVIII su configuración. Para él, el primer principio de la Edad Moderna es la subjetividad, es decir, la relación del sujeto consigo mismo.

“La grandeza de nuestro tiempo consiste en que se reconoce la libertad, la propiedad del espíritu de estar en sí cabe sí”. En este contexto la expresión subjetividad comporta sobre todo cuatro connotaciones: a) *individualismo*: en el mundo moderno la peculiaridad infinitamente particular puede hacer valer sus pretensiones; b) *derecho de crítica*: el principio del mundo moderno exige que aquello que cada cual ha de reconocer se le muestre como justificado; c) *autonomía de la acción*: pertenece al mundo moderno el que queramos salir fiadores de aquello que hacemos; d) finalmente la propia *filosofía idealista*: Hegel considera como obra de la Edad Moderna el que la filosofía aprehenda la idea que se sabe a sí misma.⁴²

Esta liberación política y moral de los sujetos repercutió, según Hegel, en la reelaboración de la idea de la ciencia. “Así, se contradijeron todos los milagros; pues la naturaleza es ahora un sistema de leyes familiares y conocidas; el hombre se siente en su casa en ellas, y sólo considera válido aquello en que se siente en su casa, el hombre se libera mediante el conocimiento de la naturaleza”.⁴³

El sujeto moderno vive, gracias a esta liberación, en un mundo superior al pasado, un mundo en constante progreso que, por ello, se halla siempre propenso a la crisis.⁴⁴ Hegel justifica así los tiempos desgraciados.

Kant, por su parte, también define a la época moderna como el momento en que el sujeto libera su razón y, con ella, da paso a la liberación de la ciencia, la política, el arte y la vida en sociedad. Esta razón que se niega a someterse a la razón de cualquier otro, sin

⁴² *Ibid.*, p. 29.

⁴³ *Ibid.*, p. 30. Habermas *apud* Hegel.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 18

embargo, no puede ser usada libremente, pues el uso ilegítimo de ella lleva a la ilusión, el dogmatismo y la heteronomía. Para frenar los efectos negativos del mal uso de la razón, Kant habla del uso de la crítica, cuyo papel es definir las condiciones bajo las cuales el uso de la razón es legítimo para determinar lo que se puede conocer, lo que se debe hacer y lo que cabe esperar.⁴⁵

Kant y Hegel son dos ejemplos de la reflexión moderna sobre la modernidad; una reflexión sobre el hoy como diferencia en la historia y como motivo de una tarea filosófica particular, misma que consiste, fundamentalmente, en la crítica, es decir, en el antidogmatismo. Este tipo de reflexión representa para Michel Foucault el inicio de lo que podría llamarse “la actitud de modernidad”⁴⁶:

Sé que a menudo se habla de la modernidad como de una época, o en todo caso, como un conjunto de rasgos característicos de una época; se la sitúa en un calendario en el que estaría precedida por la premodernidad, más o menos ingenua o arcaica, y seguida por una enigmática e inquietante “posmodernidad”. [...] me pregunto si no se puede considerar a la modernidad como una actitud más que como un periodo de la historia. Y por actitud quiero decir modo de relacionarse con respecto a la actualidad; una elección voluntaria que hacen algunos; en fin, una manera de pensar y de sentir, una manera también de actuar y de conducirse que, simultáneamente, marca una pertenencia y se presenta como una tarea. Un poco, sin duda, como eso que los griegos llaman un *ethos*.⁴⁷

Dicha actitud de modernidad es rastreable, como trata de demostrarse aquí, desde el siglo XV, mas las formulaciones teóricas de la justificación de esta actitud datan del siglo XVIII. Para el siglo XIX, esta actitud había trascendido a las esferas intelectuales. Tras penetrar en la escena política, la modernidad era un hecho consumado en las sociedades: moderno

⁴⁵ Michel Foucault, *Sobre la Ilustración*, *op. cit.*, p. 79.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 80.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 81

deja de ser una referencia al tiempo actual y sus connotaciones para convertirse en un adjetivo⁴⁸.

Charles Baudelaire fue el primero en hablar de esta actitud moderna en su artículo *Le peintre de la vie moderne*, en el que empleó, también por primera vez, el término modernidad. Los intelectuales anteriores habían formulado una conciencia de modernidad y habían intentado construir y justificar su proyecto. Baudelaire, inserto en la vida moderna, se limita a hablar de la modernidad como un estilo de vida cuyo mayor representante es el *dandy*. La modernidad es vista, por fin, como un sistema de valores. Baudelaire define a la modernidad como “lo transitorio, lo fugitivo, lo contingente, la mitad del arte, cuya otra mitad es lo eterno y lo inmutable”⁴⁹. Quien vive en la modernidad, el hombre moderno, es un

...solitario dotado de una imaginación activa, viajando siempre a través del gran desierto de hombres, [que] tiene un fin más elevado que el de un simple paseante, un fin más general, otro que el placer fugitivo de la circunstancia. Busca algo que se nos permitirá llamar la modernidad [...] Se trata, para él, de separar de la moda lo que puede contener de poético en lo histórico, de extraer lo eterno de lo transitorio.⁵⁰

Y así es como suele caracterizarse la modernidad, a través de la que es, quizá, su característica más evidente: es huidiza, transitoria, contingente. Nunca es ella misma porque es discontinuidad:

La modernidad –escribe Octavio Paz–, es una tradición polémica y que aparta la tradición imperante, cualquiera que ésta sea: pero sólo la separa para ceder, un instante después, el lugar a otra tradición que, a su vez, es otra manifestación

⁴⁸ Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 18.

⁴⁹ Charles Baudelaire, *El pintor de la vida moderna*, p. 10.

⁵⁰ *Ídem*.

momentánea de la actualidad. La modernidad no es nunca ella misma; siempre es otra. Lo moderno no se caracteriza sólo por su novedad, sino también por su heterogeneidad.⁵¹

El ser moderno, continúa Foucault, no es aceptar el movimiento contante del presente, sino asumir una actitud respecto a ese movimiento. La modernidad, dice, se distingue de la moda porque ésta sólo sigue el curso del tiempo, mientras que la modernidad capta lo que hay de heroico en el presente. “La modernidad no es un fenómeno de sensibilidad hacia el presente fugitivo; es una voluntad de «heroizar» al presente”.⁵²

En efecto, Baudelaire, a diferencia de Kant o Hegel, no busca edificar una argumentación a favor de la época moderna, sino que simplemente justifica al valor del presente por el simple hecho de ser presente.⁵³ Se trata de una heroización irónica porque, por su propio espíritu fugaz, la modernidad escapa de sí misma. No se trata, por tanto, de sacralizar al instante presente para perpetuarlo, ni de acogerlo como una curiosidad fugitiva e interesante. Se trata de tomar lo que hay de poético en el presente, de transfigurarlos, para continuar, así, con el propio espíritu de la modernidad: el cambio.

Esta actitud hacia el cambio y hacia el presente presupone una actitud hacia el pasado. No se trata ya del rechazo que marcó al Renacimiento o a la Ilustración. El pasado no se rechaza en su totalidad en la actitud de modernidad, sino sólo su papel como autoridad o como entidad normativa, en primera instancia, porque el papel de la razón en el modernismo es, precisamente, la lucha contra la autoridad. Por otra parte, debido a la concepción progresiva del tiempo y de la razón, el pasado es visto como ingenuo. Quienes no se insertan en la modernidad son simplemente los desfasados.

⁵¹ Octavio Paz, *Point de convergence. De romantisme à l'avant-garde*, p. 15. Citado en Alexis Nouss, *La modernidad*, op. cit., pp. 35-35.

⁵² Michel Foucault, *Sobre la Ilustración*, op. cit., p. 82.

⁵³ Jacques Le Goff, *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*, op. cit., p. 167.

“Para la actitud de modernidad –escribe Foucault–, el alto valor del presente es indisociable de la obstinación de imaginarlo de otra manera y en transformarlo”.⁵⁴ Para Henri Lefevre esto es el modernismo: la conciencia que tomaron las épocas, los periodos, las generaciones sucesivas de sí mismas por sí mismas; consiste en fenómenos de conciencia, en imágenes y proyecciones de sí mismo, en exaltaciones compuestas de ilusiones y perspicacia. El modernismo es para él, igual que para Foucault o Baudelaire, un fenómeno sociológico e ideológico⁵⁵, un valor.

La modernidad es, entonces, una actitud hacia el presente y hacia la vida guiada por la existencia de una realidad única y, por tanto, por la creencia en la existencia de una verdad, también única, a la que se busca conocer mediante la crítica al dogmatismo, cuyo descubrimiento está condicionado por el uso de la razón, que es, finalmente, el camino a la felicidad. Es el culto al presente, que se presupone mejor que el pasado en tanto que el paso del tiempo se interpreta como una mayor libertad de la razón. Pero, a la vez, este culto al presente es efímero, como el mismo presente, al que no se quiere conservar, sino que se quiere modificar para convertirlo en algo aún mejor.

El tiempo es percibido de un modo revolucionario y catastrofista: revolucionario porque cada presente se define a sí mismo como opuesto o en ruptura respecto al pasado; catastrofista porque, al concebirse a la historia como una línea sucesiva de etapas contrapuestas, se sabe que el instante presente será superado por el presente que viene. El tiempo es, para la modernidad, una progresión discontinua.

Mientras tanto, el pasado es un componente indispensable que, con la modernidad, está en constante reinención. El pasado y el presente son reinventados con base en una comprensión de la historia como un proceso único del cual el presente forma parte. La

⁵⁴ Michel Foucault, *Sobre la Ilustración*, op. cit., pp. 83-85.

⁵⁵ Henri Lefevre, *Introducción a la Modernidad. Preludios*, p. 11.

historia adquiere así un sentido alrededor del cual se ordenan los tiempos: el cambio es un componente indispensable en esta historia heroica que continúa hacia su fin. Es por ello que la modernidad vive siempre en crisis, en cambio, en redefinición. Ella se afirma a través de su propia negación. De esta necesidad de autofundación constante nacen el fetichismo cronológico inherente a la modernidad y, también, su amor por la historia y la ciencia ficción.⁵⁶

La modernidad se reinventa a sí misma; “lo moderno es autosuficiente: cada vez que aparece, funda su propia tradición”⁵⁷, dice Octavio Paz. La modernidad, en su ley de autofundación, busca una continuidad en la sucesión de discontinuidades. La búsqueda es guiada por la crítica. Dicha crítica, sin embargo, permite sólo cierto tipo de innovación, pues está constreñida a lo que Foucault llama “el chantaje de la *Aufklärung*”: “o aceptáis la *Aufklärung* y permanecéis en la tradición de su racionalismo, o criticáis a la *Aufklärung* y entonces intentáis escapar a esos principios de racionalidad”. Irónicamente, la crítica para la innovación de lo moderno no es libre: debe estar constreñida a los límites que ha impuesto la propia modernidad y su racionalidad, es decir, al cristianismo secularizado con sus vicarios, sus dogmas de fe, sus métodos: su visión unívoca de la realidad.

De esta crítica restringida, resulta que aun cuando la modernidad se define a sí misma como opuesta al pasado por pensar histórica y no míticamente⁵⁸, se ha mitificado a sí misma, convirtiendo a sus principales paradigmas –la ruptura por medio de la crítica y

⁵⁶ Alexis Nouss, *La modernidad*, op. cit., pp. 26-27.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 35.

⁵⁸ Jean Baudrillard, “Modernité”, en *Encyclopaedia Universalis*, op. cit.

la ciencia, es decir, por medio de la razón y de la acumulación de verdades que ella descubre– en no más que un mito⁵⁹.

La historia de la Modernidad no puede escribirse sin la del concepto de la Modernidad (y recíprocamente). Por otra parte, en cada ocasión, en cada coyuntura, se enfrentan dos corrientes opuestas y dos actitudes rivales: certidumbre orgullosa e incertidumbre inquieta, arrogancia y temor. De manera que en el fondo nadie está seguro jamás de nada y no sabe siquiera si la polémica nace del pasado o del futuro, de ayer o del mañana, de las enseñanzas de la historia o de lo posible que espera su hora. La primera tendencia – certidumbre y arrogancia– corresponde al Modernismo; la segunda – interrogante, reflexión y crítica–, a la Modernidad. Ambas, inseparables, son dos aspectos del mundo moderno⁶⁰.

Este culto a lo nuevo por ser nuevo, o de fetichización de lo nuevo, aparece a finales del siglo XIX en el arte. Las vanguardias tienen en común la reinención de lo moderno con base en la crítica de lo tradicional⁶¹, actitud que derivó en un fenómeno sociológico que, durante el siglo XX, vulgarizado, terminó por validar a lo nuevo como si se tratase de una moda.

Por lo tanto, la modernidad no sólo supone una violenta ruptura con alguna o con todas las condiciones históricas precedentes, sino que se caracteriza por un proceso interminable de rupturas y fragmentaciones internas. [...] la vanguardia ha desempeñado un papel vital en la historia del modernismo al interrumpir cualquier sentido de continuidad a través de movimientos, recuperaciones, y represiones radicales.⁶²

⁵⁹ Alexis Nouss, *La modernidad*, op. cit., p. 37.

⁶⁰ Henri Lefevre, *Introducción a la modernidad. Preludios*, op. cit., p. 12.

⁶¹ Alexis Nouss, *La modernidad*, op. cit., pp. 155-156; Jacques Le Goff, *Modernidad, presente, historia*, op. cit., pp. 158-159.

⁶² David Harvey, *La condición posmoderna. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, p. 27.

La modernidad se trasladó así de la filosofía y el arte a la economía (modernización: igual a grado de desarrollo), la política (modernidad política: igual a democracia) y a todos los aspectos de la vida privada y social (moderno: nuevo y mejor *vs* antiguo: pasado de moda).

Hasta aquí se ha tratado de definir a la modernidad en tanto modernismo, es decir, en tanto actitud, valor o conciencia. Aunque se han señalado, a manera de esbozo, los procesos que han llevado a dicha actitud, la intención de este apartado no es hacer una historia de la actitud moderna. La modernidad no es un concepto de análisis porque no es un absoluto, es decir, porque no se puede hacer tabla rasa de todo aquello que se denomine moderno, y si se la toma como una era, es porque el mismo espíritu moderno, en sus ansias de refundación y en su conciencia del tiempo como historia universal, ha buscado un momento fundacional. Al respecto, dice Baudrillard que

Como no es un concepto de análisis, no hay leyes de la modernidad, sólo hay rasgos de modernidad. No hay tampoco teoría, sino una lógica de la modernidad y una ideología. Moral canónica del cambio, se opone a la moral canónica de la tradición, pero se cuida en la misma medida del cambio radical. Esta es la “nueva tradición”⁶³

Existen, pues, una lógica y una tradición de modernidad. En ella se insertan (o de ella nacen) una idea de la realidad, de la verdad y del conocimiento que se tratarán a continuación.

2. La ciencia: arquitectónica de la razón

Quizá no exista nada más característico de la modernidad que su paradigma del conocimiento. La razón fue el cimiento de la Ilustración, y con base en ella se erigió el

⁶³ Jean Baudrillard, “Modernité”, en *Encyclopaedia Universalis*, *op. cit.*

modelo del conocimiento moderno: la ciencia, es decir, en palabras de Kant, una arquitectónica de la razón:

Entiendo por *arquitectónica* el arte de los sistemas. Dado que la unidad sistemática es la que primariamente convierte al conocimiento común en ciencia, es decir, lo convierte en simple agregado al sistema, por lo mismo la arquitectónica es la teoría de lo que hay de *científico* en nuestro conocimiento en general [...]. Bajo la rectoría de la razón nuestros conocimientos en general no pueden formar una rapsodia, sino que deben formar un sistema [...] ⁶⁴

La unidad sistemática era aquello a lo que aspiraba convertir al conocimiento científico, el único verdadero y real para el pensamiento moderno. Este ideal del conocimiento constituye un ejemplo claro de la racionalidad moderna, misma que descansa en una serie de preceptos que son nada menos que las creencias más básicas sobre las cuales se construyó la modernidad: la existencia de una razón autónoma y universal; la capacidad de esta razón de aprehender al mundo objetivamente a través de sí misma, de la experiencia y del método; la existencia de un mundo real, independiente de cualquier voluntad humana; la existencia, asimismo, de algo eterno que norma lo que ocurre en el mundo contingente, especialmente en el natural, y que no sólo explica y dota de sentido a lo aparentemente inconexo, sino que también lo ordena y lo estratifica para que funcione dentro del sistema que hace funcionar al universo.

Basadas en estas creencias y, por tanto, comprobándolas en un sistema cerrado de enunciados, las ciencias duras demostraron su unión con la realidad y se convirtieron en la base del desarrollo tecnológico que, a su vez, fue la demostración de existencia del progreso. En efecto, se trata de razonamientos circulares que se justifican uno a otro, comprobando sólo dentro de su sistema las creencias en las que se cimentan. Así, lo real es

⁶⁴ Immanuel Kant, citado por Sergio Rabade, *Método y pensamiento en la modernidad*, *op cit.*, p. 64.

lo que sucede fuera del sujeto y que no depende de él ni de su observación; es, por tanto, lo que todo individuo puede corroborar si, y sólo si, lo corrobora con el método que la ciencia ha preestablecido y creyendo que lo real es como se ha definido. El método, así, dirige la interpretación llamada objetiva, y por ello, la única verdadera según esta racionalidad.

La ciencia y sus descubrimientos acercaron más a las sociedades a la felicidad, que fue identificada con la prorrogación y el mejoramiento de la vida humana. Por ello es que la ciencia se convirtió en el modelo del conocimiento legítimo, es decir, como la única vía de acceso al conocimiento verdadero y paradigma, por tanto, para todo acto de conocimiento formal.

El punto de partida para la elaboración del modelo del conocimiento moderno fue, además de la experiencia newtoniana, la idea de la razón como una entidad exclusivamente humana que permitía aprehender al mundo. La razón, es decir, la facultad de identificar conceptos, cuestionar, pensar coherentemente y deducir, era una entidad autónoma, única y universal, es decir, una facultad que se halla más allá de la subjetividad y que es la misma para todos los hombres y naciones en el tiempo y el espacio.⁶⁵

Entonces, desde una perspectiva histórica, puede definirse a la razón como la inserción del individuo a la racionalidad de una época. Según los ilustrados, razonar correctamente es identificar y deducir correctamente, o sea, en función de aquello que se considera correcto que, como sabemos, es un criterio histórico antes que objetivo. La razón moderna, entonces, es la que está inserta en las creencias de la modernidad, de su teleología.⁶⁶

La razón sobre la cual la Ilustración cimentó a la modernidad no era, sin embargo, la razón del siglo XVIII, la que buscaba deducir al mundo a través de la construcción de un

⁶⁵ Ernest Casirer, *Filosofía de la Ilustración*, p. 21.

⁶⁶ Es la tesis de Michel Foucault, en *La arqueología del saber.*, pp. 257-273.

sistema filosófico que lo explicara todo. La razón dieciochezca no deduce: analiza. Tiene el fin de objetivar las experiencias de lo real para después organizarlas. La razón, en principio, distingue lo real de lo irreal y, guiada por el método, busca la organización del mundo que se experimenta para encontrar en él, y no en la razón, al sistema de la naturaleza.⁶⁷ Era, para Descartes y para Bacon, y también para los ilustrados, un instrumento. La exégesis, entonces, dejó de ser la clave para conocer el mundo. Él se ofrecía desde ahora a través de la experiencia, y la razón es la encargada de organizar estas experiencias para, a través del entendimiento, descubrir al mundo.

Lo que se busca, y lo que se presupone como consistencia inquebrantable, es el orden y legalidad absolutos de lo real; esta legalidad significa que lo fáctico, en cuanto tal, no es *mero* material, no es una masa inconexa de singularidades, sino que muestra en sí una forma que la penetra y domina. Esta forma se nos da en su determinabilidad *matemática*, en su figuración y articulación según número y medida⁶⁸

Con esta unión, el dilema entre racionalismo y empirismo llegó a su fin⁶⁹. Lo positivo y lo racional fueron conciliados y funcionaron bajo un mismo sistema⁷⁰. La razón, guiada por un método, no se desentendía de la experiencia, y ésta, a su vez, no se perdía en los sentidos al estar guiada por la razón. Como afirma Cassirer, una nueva legalidad se halló fundada, y ella legitimó al proceder moderno: si antes los sabios que querían descubrir al sistema del mundo, llamado Dios, tenían que cultivar su alma para dejarse guiar por ella en el estudio de las cosas creadas por Dios, ahora los científicos debían cultivar su razón, para guiar a través de ella a la experiencia del mundo. Si antes el mundo estaba revelado en

⁶⁷ Ernest Casirer, *Filosofía de la Ilustración*, op. cit., pp. 21-22.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 22.

⁶⁹ Sergio Rabade, *Metodo y pensamiento en la modernidad*, p. 67.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 23.

las Escrituras, de las que había que hacer exégesis, ahora el mundo estaba revelado en el mundo, al que había que experimentar, medir, matematizar, para después ver en él, sin necesidad de exégesis ni interpretación, al orden en sí mismo.

El camino para conocer al mundo no iba ya de los conceptos y principios a los fenómenos, como ocurrió hasta el siglo XVII. A partir de la Ilustración, el sentido fue el opuesto: la observación, despojada de toda subjetividad, es decir, la medición matemática de los fenómenos, repetidos una y otra vez, aportaba los datos, el *datum*, lo dado. En eso dado es que se buscaba descubrir al principio que explicaba el comportamiento de aquello con lo que se experimentaba.⁷¹ La razón era la que buscaba en las experiencias aparentemente inconexas su relación inmanente. Se trataba de un proceso acumulativo, en el que el científico procedía desde la observación y repetición de los eventos aislados hasta el descubrimiento de un principio que, con otros principios o leyes, conformaba parte de la lógica del universo⁷².

El sistema de enunciados ha evidenciado ya algunos de sus supuestos incuestionables: la universalidad de la razón, que es una, igual para todos los hombres y que, bien conducida, los lleva a la verdad y los aleja del potencial engaño de la experiencia, es la que, también guiada, constituye un acceso seguro a la realidad tal como es. Asimismo, se ha evidenciado la creencia en el matematicismo como la forma de representar al mundo en su desnudez, creencia que se convirtió en el motivo por el cual la traducción numérica se fungió como el lenguaje oficial de la ciencia. Pues bien, el cristianismo también funcionaba así: la razón universal que debe cultivarse es similar a la creencia en el alma, que debe ser bien guiada para el conocimiento de la sabiduría divina y, a través de ella, acceder a la salvación. En el cristianismo el hombre tiene que despojarse de su calidad

⁷¹ *Ídem*.

⁷² *Ibíd.*, p. 73.

humana de criatura que tiende al mal para acercarse a Dios y sus verdades. El mundo también tenía su lenguaje, y era el de los especialistas en materia de Dios; todos ellos empleaban el latín como la lengua culta (¿la más pura?) para hablar de cosas de Dios.

De entre estos presupuestos destaca la creencia en la verdad objetiva en dos sentidos: uno, en el que ha de creerse, primero, en un mundo independiente del sujeto, con sus propios principios; en segundo lugar, en la capacidad del entendimiento humano de llegar a esta realidad para afirmar verdades. En el primer caso, la idea de que el reino humano y el natural pertenecían a reinos distintos deriva de la idea cristiana de que, aunque ambos fueron obra del creador, el hombre tiene dos cosas que el resto de la creación no: alma y voluntad. Quizá asumiendo este presupuesto y trasladándolo a la ciencia natural de la época dieciochesca, el hombre siguió siendo parte de la naturaleza, pero se diferenciaba de ella por su entendimiento y su capacidad de usarlo. De ahí que para la modernidad el cultivo y empleo de la razón es una obligación moral.

Que existe un mundo real, ajeno a la voluntad humana, y que es aprehensible por medio del entendimiento del hombre tras un proceso largo y acumulativo, es también una idea preexistente. La percepción, sin embargo, cambia durante la modernidad: ya no se piensa en un cosmos o creación, que es una unidad de sentido y a la cual se accede por medio de la contemplación. Lentamente, el cosmos fue cediendo su sitio al universo, con un tiempo y un espacio infinitos, y a cuya comprensión se accede por medio del método (es decir, la unión de la experiencia y la razón), paso a paso, descubrimiento por descubrimiento.⁷³ Para el pensamiento medieval la contemplación de este mundo sensible llevaba al conocimiento de la razón de ser de las cosas: el Creador. Para el pensamiento

⁷³ Ernest Casirer, *Filosofía de la Ilustración*, op. cit., p. 53-55.

moderno, la experimentación y comprensión del mundo natural llevaban al entendimiento del sistema, de la ley o el primer principio que hacía funcionar así al mundo.

Si en la Edad Media el propósito era conocer la naturaleza de las cosas, no sus manifestaciones corpóreas, a partir de la Ilustración, el objetivo fue observar las manifestaciones corpóreas para llegar a conocer, no la naturaleza o ser de las cosas, sino su funcionamiento en el sistema universal, es decir, lo que antes fue atribuido solamente a la voluntad de Dios: “la *lex naturalis* –dice Cassirer –no constituye más que la antesala y punto de enlace para la *lex divina*, única capaz de restablecer el conocimiento original perdido por la caída. La razón sigue siendo servidora de la revelación”.⁷⁴

La idea de la naturaleza cambió. Si antes se dejaba de lado a las criaturas para, a través de la razón, aprehender al creador, cuya voluntad era la explicación del comportamiento de su creación, a partir de la modernidad la naturaleza se convirtió en parte del ser originario. Así quedó cancelado el dualismo entre creación y criatura. Se aceptó que las cosas actuaban independientemente de toda voluntad, y naturaleza comenzó a significar el ser de las cosas y, por tanto, su engarzamiento de las partes en la totalidad, una y omnicomprendiva, de la acción y la vida. El todo, es decir, la ley del universo, está en la parte en el pensamiento moderno; antes, en cambio, la parte y su existencia misma eran consecuencia de la voluntad de alguien más que, por ello, era la totalidad o, al menos, la dotaba de forma, acción y sentido.

La totalidad no hacía actuar a su voluntad a las cosas del mundo, sino que las cosas del mundo actuaban conforme a su propia naturaleza o ser porque así habían sido configuradas durante la creación: la ley a que obedecen los seres singulares no les ha sido preescrita por ningún legislador extraño sino que radica en su propio ser y nos es

⁷⁴ *Ibid.*, 56.

cognoscible totalmente por él. La naturaleza de las cosas o su ley, entonces, dejó de exigir justificación (antes atribuida a la voluntad divina): el reino de la naturaleza, que se comunicaba a los hombres mediante la percepción sensible y el entendimiento, se opuso al reino de la gracia, accesible sólo mediante la revelación.

Así se separaron los ámbitos de la investigación y, aunque los científicos buscaban el secreto de la creación, su naturaleza, su ser y su funcionamiento, no buscaban revelar a la voluntad o la gracia, cosa que era terreno de los vicarios de Dios. Por eso es que las creencias religiosas de los científicos no entorpecían su labor: ellos, estudiando la naturaleza de las cosas, trataban de encontrar el sistema o las leyes de interacción del mundo y, aún creyendo en la existencia de Dios y en la creación, no entraban en el terreno de la religión.

Así fue concebida la realidad: ella guardaba el secreto de su sistema, pero en el análisis de cada parte, en la observación de cada fenómeno, tras la medición y experimentación, era desvelable una a una, la naturaleza o el ser de cada cosa y fenómeno. A través del conocimiento del ser de las cosas se llegaba también a conocer el principio que lo regía, y con él al sistema. El sistema se revelaba en cada parte que lo conformaba, por ello la observación de las partes era un modo de conocer al sistema. Si Dios estaba detrás o no, era cuestión de convicción personal, de lo subjetivo y, por ello, de aquello que el método se aseguraba de decantar.

Entonces las leyes manaban de la naturaleza de las cosas, por ello era tan importante no colocar en el estudio de la naturaleza las convicciones personales. Había que dejarla seguir su curso y limitarse a registrarla matemáticamente mediante la observación, la medición y el cálculo. Los patrones descubiertos refieren directamente a las leyes universales, por lo que los datos sensibles deben ser sintetizados y relacionados con lo

demás que se sabe del mundo. Y lo que permite al hombre (no a los hombres, sino al hombre) aprehender a la naturaleza que subyace detrás de los fenómenos es la razón, misma que es, en última instancia, una parte más en la que se manifiesta esa ley universal. La razón humana, según Descartes y otros, tenía algo de divino.⁷⁵

En esto consiste, según Cassirer, la metafísica de la época moderna: en la autolegalidad de la naturaleza, que es lo único inmanente, lo que está más allá de la física; es el ser y su totalidad.⁷⁶ En el descubrimiento del ser de las cosas, la filosofía fue relegada lentamente por la ciencia y su presumible objetividad. El método es la clave: es el que hace de la razón un instrumento capaz de guiar a la experiencia sensorial, de analizarla y de, finalmente, sintetizarla para llegar al conocimiento de los principios.

Cuando se destaca así el papel central que ha desempeñado (y aún desempeña) el método en el conocimiento del mundo, no puede dejar de sorprender el hecho de que los científicos hayan dedicado tan poco de sus teorizaciones al método, y no sólo ello, sino que, además, dichas teorías tengan todas grandes lagunas.

Es curioso comprobar cómo los filósofos se tornan vacilantes, reservados y silenciosos cuando deben tratar del método. Incluso los más grandes no escapan a esta regla. De aquí llegamos a la conclusión de que es más fácil disertar sobre la importancia, los beneficios o perjuicios del método, que explicarse claramente acerca de él. De que es siempre más difícil hablar de él que servirse de él, Descartes es un buen ejemplo, igual que Galileo o Newton.⁷⁷

Lo que se deduce de esta carencia es que el método, tal como las demás creencias y *a priori* a los que se ha dedicado este capítulo, constituye otro dogma moderno. Respecto a la carencia de definiciones, Rabade dice que “hay una especie de *denominador común de*

⁷⁵ Sergio Rabade, *Método y pensamiento en la modernidad*, op. cit., p. 103.

⁷⁶ Ernest Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, op. cit., p. 61.

⁷⁷ Vleeschawer, citado en Sergio Rabade, *Método y pensamiento en la modernidad*, op. cit., p. 81.

vulgaridad en las nociones que [los científicos modernos] nos han legado [respecto al método]. [...] Parece suponerse que todo el mundo sabe o debe saber lo que es el método, o, si queremos decirlo de otra manera, que hay una noción del método universalmente aceptada”.⁷⁸

El método es el que lleva al entendimiento del mundo. Tiene por fin orientar a la razón, que implica al buen sentido, la intuición, la deducción y el pensamiento y que es, en última instancia, el instrumento del saber.⁷⁹ En esta unión de la experiencia y la razón cuyo fin es la verdad, el método se vale, en primera instancia, del orden.

La razón, que es parte del mundo tiene un orden que se pretende develar, y, por tanto, obedece en su naturaleza al orden de la totalidad que pretende conocer, debe actuar conforme a su propia naturaleza. El método es el encaminamiento de la razón a sus propias reglas⁸⁰. Se trata, en efecto, como en el caso de la autolegalidad de la naturaleza y de la razón, de una tautología: el método orienta a la razón para que proceda como ella misma. Es, entonces, la razón decantada y trasformada en orden de proceder; es la regla que orienta el orden. Así, en términos generales, el método consiste en, primero, partir de las verdades más obvias, que son la base para inferir o deducir las más complejas. Debe procederse analíticamente al enumerar los elementos de lo que se analiza, de lo particular a lo general, para proceder en orden y sin interrupciones⁸¹. Se busca, entonces, reproducir a la realidad, tal como es, en el entendimiento.⁸²

El método, por ser el que decantaba la razón para proceder conforme a su propio orden, constituía la garantía de que la razón permaneciera en unión con la naturaleza de

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 71.

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 101.

⁸⁰ *Ibíd.*, pp. 113-121.

⁸¹ *Ibíd.*, pp. 121-122.

⁸² Michel Foucault, *Las palabras y las cosas op. cit.*, p. 133.

los objetos. El orden existía tanto en la razón como en los objetos; ambos contaban con principios que funcionaban, en última instancia, unidos en un sistema que hacía funcionar al universo: eran parte de la misma naturaleza y por eso la razón, siendo o procediendo como ella misma, podía aprehender el ser de los objetos. Como el método seguía el orden natural de las cosas, éste se convirtió en la garantía de que las inferencias científicas tenían todas valor demostrativo⁸³:

El análisis muestra el verdadero camino mediante el cual la cosa ha sido descubierta metódicamente y como *a priori*, hasta el punto en que, si el lector quiere seguir este camino y tener suficientemente en cuenta todos los datos, conocerá y se apropiará de la cosa (conocida) con no menos perfección que si él mismo la hubiera descubierto⁸⁴

Sin atender a la confesión que, en la cita anterior, ha hecho Descartes sobre la retórica del método, vale destacar cómo es que todo se basa, según esta lógica, en la supuesta unión o correspondencia entre el ser de las cosas, el ser de la razón y el ser de la totalidad, manifiesta tanto en la razón como en el mundo. Se presupone entonces que, tal como la razón, que procede analizando de lo particular a lo general, el mundo y sus objetos están constituidos por partes analizables que trabajan en función su naturaleza en el interior de la cosa, y esta, a su vez, en el interior de la totalidad. Al analizar, la razón busca y demuestra el funcionamiento de cada parte en la cosa, y luego deduce la relación del principio encontrado en ella en el mundo, y luego en la totalidad. Mas, como se ha procedido en el orden correcto, demostrando las afirmaciones en cuanto a las partes, las teorías, aunque sean finalmente invenciones fundadas, poseen rigor científico.

⁸³ Rabade, *Método y pensamiento en la modernidad*, op. cit., p. 178.

⁸⁴ René Descartes, citado en *Ibíd.*, p. 181.

El orden, entonces, fue otra de las creencias de la modernidad que, de nuevo, estuvieron apoyadas en el cristianismo, el cual estableció el orden de la creación desde las piedras hasta su más perfecta obra: la criatura humana, en función de la cual giraba la historia que había establecido Dios, el autor de todo y, por ello, quien estaba en la cúspide del orden. Así, lo que siguió a la formulación de la razón y la naturaleza, así como a la configuración del método fue el ordenamiento mismo de los saberes, cosa que ya se hacía en los árboles del saber desde el Renacimiento y, de nuevo, en correspondencia con la noción cristiana del orden de las cosas creadas hasta el creador.

El microscopio, el método y la clasificación de la vida, también recién creada como concepción –igual que la naturaleza, el universo y el hombre– correspondieron con este deseo de ordenar al mundo. La tarea de tal ordenamiento correspondía, por supuesto, a la ciencia, que tras descubrir los principios de las cosas llegaría, eventualmente, a descubrir ese orden universal; de ahí la importancia del análisis, ordenamiento y hasta estratificación de los saberes mismos.⁸⁵ En este sentido, respecto a la historia natural, dice Foucault que

La historia natural sólo será una lengua bien hecha si el juego queda cerrado: si la exactitud descriptiva hace de cada proposición un recorte bastante de lo real (si siempre es posible *atribuir* a la representación lo que se *articula*) y si la *designación* de cada ser indica con todo el derecho el lugar que ocupa en la *disposición* general del conjunto.⁸⁶

El científico moderno, entonces, observa, mide, analiza, y, finalmente, nombra, y al nombrar inserta a la cosa en el mundo. Le halla un sitio en los niveles de organización del

⁸⁵ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas op. cit.*, pp. 126-127.

⁸⁶ *Ibíd.*, p. 159.

universo, y también una función. Se analiza, se nomina y estratifica para reproducir a la realidad en el entendimiento.⁸⁷ Así lo confirman las afirmaciones de Linneo:

El método, alma de la ciencia, designa a primera vista cualquier cuerpo de la naturaleza de tal manera que este cuerpo enuncie el nombre que le es propio y que este nombre haga recordar todos los conocimientos que hayan podido adquirirse en el curso del tiempo sobre el cuerpo así denominado: tanto que en la confusión extrema se descubre el orden soberano de la naturaleza.⁸⁸

El pensamiento científico moderno partía de la experiencia de observar al registro matematizado, es decir, a la representación más exacta de ésta, para luego proceder con a la deducción de los principios que explicaban el comportamiento de los fenómenos, esto para, después, integrar a dichos principios en el funcionamiento de la lógica universal; no se trataba ya de contemplación o de deducción; la lógica científica moderna era la observación analítica y objetiva, de la que se desprendía la síntesis o integración. El universo no era la suma de naturalezas aisladas una de otra; era uno solo, con una gran naturaleza cuyo funcionamiento general era lo que dotaba de sentido al mundo. La naturaleza, el ser de las cosas o, en última instancia, el ser del mundo, era esa lógica autojustificada.

Tal como la naturaleza era hombre, cuyo nacimiento data del siglo XVIII. No los hombres, sino el hombre: la naturaleza humana, el ser del hombre que, por pertenecer a la misma creación u origen, es decir, por ser una parte más del todo, tenía también una naturaleza que funcionaba dentro del universo⁸⁹. La pregunta por el lugar del hombre en

⁸⁷ *Ibíd.*, pp. 127-136

⁸⁸ Linneo, *Systema naturae*, 1766, p. 13. Citado en Michel Foucault, *Las palabras y las cosas op. cit.*, pp. 159-160.

⁸⁹ Sergio Rabade, *Método y pensamiento en la modernidad, op. cit.*, p. 300.

esta naturaleza universal fue asumida por muchas disciplinas a lo largo de la modernidad, y la madre de todas ellas fue, sin duda alguna, la historia.

De esta caracterización general de la legalidad y proceder del conocimiento moderno puede concluirse que el nuevo paradigma resulta del rompimiento con la explicación cristiana. El punto de ruptura se halla en la separación de la criatura del creador y, por tanto, de la asunción de que las cosas creadas funcionan conforme a la naturaleza que, posiblemente, les fue dada inicialmente por el Creador. Las cosas ya no funcionan conforme a la voluntad de Dios: funcionan por su naturaleza, y ésta se halla inserta en el orden de la totalidad. La razón, que, como las cosas, posee su propia naturaleza que también se corresponde con la totalidad puesto que deriva y funciona en ella, es capaz de aprehender lo que hay de eterno en el mundo contingente de lo sensible, es capaz, por tanto, de comprender objetivamente los principios que lo rigen, es decir, su naturaleza, y de inferir científicamente el papel de estas naturalezas en la totalidad.

Sin la voluntad del creador de por medio, la idea de la naturaleza surgió como la nueva idea de la totalidad que se autojustifica, y, así, se concibió la idea del universo (la totalidad) en contra de la idea de los mundos, la idea del hombre que se diferencia de la idea de los hombres, la idea del tiempo *versus* la de los tiempos. La razón humana se convirtió en la instancia superior en este nuevo orden de la naturaleza en la que el creador no interviene más: el hombre era capaz ahora de desvelar el secreto de la creación, y de transformar y crear en el mundo; era el nuevo creador, no de naturalezas, sino de la felicidad que deriva del progreso conseguido por la manipulación de esas naturalezas. Cultivar la razón y descubrir el secreto de la naturaleza eran la clave para que el hombre no sólo controlara a las fuerzas naturales para servirse de ellas, sino también para crear la

felicidad con a través del hallazgo de la moral perfecta y del establecimiento de sistemas de justicia perfectos.⁹⁰

El discurso del conocimiento moderno es, como el cristiano, autofundante, cerrado, autojustificado; es, también, universal, antropocéntrico y totalizante. Estas características derivan, precisamente, de la creación de la idea de la totalidad sin voluntad (o sin Dios), de la que derivaron las ideas de naturaleza, hombre, universo y, por tanto, de historia.

3. La historiografía

a. *El hombre, el tiempo, el espacio*

Clasificar fue una de las tareas más importantes del pensamiento moderno. Fueron clasificados y estratificados los seres vivos, los hombres, las ciencias. Este impulso taxonómico obedeció a que lo clasificado fue concebido como unido por una coherencia interna o naturaleza, misma que estaba integrada, a su vez, a un orden superior y externo a las cosas, orden del que todo había emergido: la naturaleza a secas; la totalidad⁹¹, que no es sino la suma organizada de todas las naturalezas del mundo. Porque la totalidad dotaba de sentido a las naturalezas de todas las cosas es que en la naturaleza de ellas, es decir, en su ser, se manifiesta siempre la totalidad. Existían entonces concepciones organicistas o mecanicistas detrás de esta nueva idea del mundo como naturaleza, misma que, a su vez, se entendía en términos de sinécdoque: el mundo es concebido como una máquina o como un organismo donde cada parte cumple una función en el gran sistema, de ahí que cualquier parte de ese sistema constituya una representación del todo.

El hombre era capaz de descubrir al orden y ser de la naturaleza a través de la razón porque ella misma era parte del orden natural: el todo estaba en la parte. La naturaleza de

⁹⁰ David Harvey *apud* Habermas. En David Harvey, *La condición posmoderna. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, p. 28.

⁹¹ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas op. cit.*, p. 160 y 300.

la razón era conocer para hallar la verdad, con base en la cual se construía el progreso. Para hallar la verdad, la razón debía ser dejada para proceder conforme a su propia naturaleza: observando, experimentando, registrando, descubriendo, infiriendo. El método, garantía del saber verdadero, era la materialización de la forma ordenada de proceder de la razón, misma que se correspondía con el orden natural de las cosas y, por tanto, de la totalidad.

Por su monopolio en la capacidad de comprender al mundo y, por tanto, de usar las naturalezas para crear, el hombre ocupó, otra vez, el centro (o en la cúspide) del orden natural. El hombre era el que conoce, el que descubre, el que nomina y el creador capaz de manipular a las naturalezas en favor de su felicidad, objetivo último de los hombres en el mundo.⁹² El universo fue ordenado, de nuevo, antropocéntricamente⁹³.

Este nuevo orden de las cosas hacía urgentes ciertas explicaciones. Las ciencias se dieron de inmediato al estudio de las cosas y, con las nuevas definiciones sobre el mundo estudiado y la forma de acceder a él, muchas disciplinas nacieron mientras que otras fueron reformuladas. Una de ellas fue la que se ocupaba de estudiar al pasado que, ahora, tras una nueva idea del tiempo como totalidad, debía estudiar lo que pasó con miras a, un día, descubrir el principio por el cual inferir lo que pasará. Se creó entonces la idea de la historia.

Antes del siglo XVII no existía la idea de la historia, sino que existían las historias⁹⁴. El relato sobre el pasado se hallaba identificado con la vivencia personal y la única historia “universal” o total posible era la que estaba revelada en la Biblia. La vida de los hombres y

⁹² *Ibíd.*, p. 304.

⁹³ En el pensamiento cristiano porque lo más imperfecto sirve a lo más perfecto; en el Ilustrado y moderno, también. *Cfr.*, José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, p. 210.

⁹⁴ “El conocimiento de las historias es uno de los medios más importantes para alcanzar la prudencia, necesaria al príncipe para gobernar.”, dijo Cabrera de Córdoba en 1611. Luis Cabrera de Córdoba, *De historia, para entenderla y escribirla*, p. 11.

los ejemplos que se podían extraer de sus historias no eran objeto de estudio científico alguno, sino que eran parte de lo abarcado por las artes retóricas. El historiador era un retórico capaz de convencer ayudado con el ejemplo del pasado; era, además, un sabio cuya exégesis del pasado no podía prescindir del conocimiento de las cosas de Dios, pues era a su voluntad a la que estudiaba en las historias⁹⁵. De los ejemplos que extraía este exégeta derivaban la educación política y moral de los gobernantes⁹⁶, la educación moral, ética y piadosa de los súbditos y, también, las pruebas de los juristas cuando se vivía en un mundo de derecho consuetudinario. Su papel era entonces el de integrar a los sujetos a la sociedad que Dios había configurado así: “Historia es narración de hombre sabio para enseñar a vivir bien”⁹⁷, escribió Cabrera de Córdoba en 1611 en su manual para historiadores. Su método, o mejor dicho, su arte, consistía en conocer a Dios para verlo actuar sobre el mundo, conocer asimismo de retórica para, a través de ella, lograr fundar verdad. En el mismo manual, Cabrera dice que

...si no fuera por la fe y la prudencia de los historiadores, nada supiéramos de Dios, de los principios de la religión, de los orígenes de las cosas, los inventos [*sic*] de las artes [...]: aun apenas lo presente pareciera si no supiéramos lo pasado y fuéramos como las bestias, porque no se puede discurrir ni inquirir las causas⁹⁸

El historiador, entonces, tenía por objeto hacer que los sujetos conocieran a Dios a través de sus manifestaciones en el mundo, tanto humanas como, tal se verá adelante, naturales;

⁹⁵ De nuevo, Cabrera afirma que el que mira con atención la historia de los antiguos y lo que enseña, tiene luz para las cosas futuras, pues “una misma manera de mundo es toda”; dice, además, que las cosas que han sido vuelven a ser, aunque debajo de diversos nombres, figuras y colores que los sabios conocen porque las consideran con diligencia. *Idem*.

⁹⁶ “El gobierno se apoya “en dos piernas”: la historia y la filosofía.” *Ibíd.*, p. 29.

⁹⁷ “También el historiador desta manera mira a la uniuersal, pues todo su fin es enseñar uniuersalmente a bien viuir con los exemplos, con las oraciones acomodadas a las personas, tiempos, cosas y casos”, continúa. *Ibíd.*, p. 24.

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 38.

procedía, por tanto, deduciendo: partía de una interpretación de la Biblia y de Dios para ver actuar a la voluntad divina en el mundo. Para ello no necesitaba relacionarse con el despreciable mundo empírico: tras captar a la totalidad, era cuestión de construir sobre lo pasado en el mundo contingente para demostrar cómo es que en él sucedían los principios de Dios.

La historia antes descrita no sólo era aplicable a la historia civil, eclesiástica, moral o humana, sino también a la historia natural que, de hecho, existía gracias a esta concepción del mundo como creación y de la historia como descripción de la creación como voluntad de Dios. Foucault explica que hasta mediados del siglo XVIII,

[...] hacer la historia de una planta o de un animal era lo mismo que decir cuáles son sus elementos o sus órganos, qué semejanzas se le pueden encontrar, las virtudes que se le prestan, las leyendas e historias en las que ha estado mezclado, los medicamentos que se fabrican con su sustancia, los alimentos que proporciona, lo que los antiguos dicen sobre él, lo que los viajeros pueden decir. La historia de un ser vivo era este mismo ser, en el interior de toda esta red semántica que lo enlaza con el mundo. La partición, para nosotros evidente, entre lo que nosotros vemos, y lo que otros han observado o transmitido, y lo que los otros por último han imaginado o creído ingenuamente, esta gran partición [...] entre *observación*, el *documento* y la *fábula* no existían.⁹⁹

Aunque se sabía que minerales, plantas, animales y humanos pertenecían a distintos reinos, todos eran parte de la creación, por lo que estaban contemplados dentro del estudio de Dios en el mundo: las historias. La historia natural y la humana se ocupaban de géneros distintos de la creación, pero perseguían el mismo fin de educar a los sujetos respecto al creador para su alabanza:

⁹⁹ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., pp. 129-130.

La filosofía no enseñara ni tuviera crédito [...] si no hubieran Césares y Alexandros en la historia, en cuyas virtudes y vicios la imagen se la vida expresa. [...] La naturaleza y el mundo, no durara ni tuviera alabanza no sabiendo las virtudes de los animales las propiedades, y de las yerbas, plantas, metales [...] que refiere la historia que es la misma filosofía, que consiste en acciones [*sic*].¹⁰⁰

Por otra parte, aunque se reconociera también una diferencia entre la crónica, que era la acumulación del dato, y la historia, que se diferenciaba de la primera en que tenía filosofía (era una narración dirigida a extraer ejemplos y mostrar a Dios en el mundo, empleaba los datos para construir esas narraciones), ambas eran historias o géneros de historias. Ninguna era más apreciada que otra porque, en primer lugar, no existía la primacía del dato que surgió con la racionalidad moderna y, en segundo, ambas trataban de la misma muy importante cosa: las manifestaciones de Dios en el mundo. La crónica era la simple descripción de las cosas y, en ese sentido, se emparentaba más con la historia natural que con la historia filosófica, moral o civil. El conocimiento no estaba dividido ni estratificado porque Dios era la guía y medida de la creación que relataban las historias.

Hasta mediados del siglo XVII –dice Foucault–, la tarea del historiador era establecer una gran recopilación de documentos y de signos –de todo aquello que, a través de todo el mundo, podía formar una marca. Era él el encargado de devolver al lenguaje todas las palabras huidas. Su existencia no se definía tanto por la mirada sino por la repetición [de lo ya sabido: lo que había dicho Dios].¹⁰¹

¹⁰⁰ Luis Cabrera de Córdoba, *De historia, para entenderla y escribirla*, *op. cit.*, pp. 37-38. Confróntese eso con J. de Acosta, quien dice de su *Historia natural y moral de las indias* que es una obra que se torna oscura “por tocar en filosofía”, a pesar de llamarse historia. Dice que de las cosas naturales, especialmente las raras y notables, causan deleite y gusto en entendimientos delicados porque sobre ellas se puede especular y tener conocimiento. José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, *op. cit.*, p. 53.

¹⁰¹ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, *op. cit.*, p. 131.

Cuando paulatinamente, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, la palabra o el signo se separó de la cosa que representaba, y cuando Dios salió de la ecuación y, así, desapareció la idea de la historia del universo como relato del destino de la creación de Dios según Su voluntad, tuvo que ser formulada una nueva idea de la totalidad histórica volcada sólo en el mundo, del que debía de extraer su explicación, sentido, y naturaleza. Según la epistemología de la época, el historiador ahora procedería de lo particular a lo general, y tendría que observar los hechos del mundo para conocer a la naturaleza de los tiempos, cosa muy importante cuando había que legitimar el proyecto de la Ilustración, basado en la idea del progreso de la razón humana.

La irrupción de esta nueva forma de conocer y comprender al mundo es lo que explica que desde el siglo XVIII hasta la segunda mitad del XIX dos géneros históricos fueran ampliamente cultivados: la historia natural y la filosofía de la historia; una, el lado empírico de la labor historiográfica, ahora comenzaba a figurar como ciencia¹⁰²; la otra, como la cara abocada a la especulación del sentido, se ocupaba de llenar el espacio que había dejado la ausencia de Dios en la explicación histórica del mundo. La conversión de la historia natural en biología y, con ello, la conversión de la historia en pura investigación sobre lo humano en el mundo hizo surgir después a la historiografía científica tal como la elaboró Ranke, misma que era la cara opuesta de la filosofía de la historia que desarrollaban Comte, Hegel y Marx. Se dijo, y se verá enseguida, que la reformulación del hombre, el tiempo y el espacio incidieron directamente en la formación de la nueva idea de la historia; fueron también reformulaciones del tiempo y del espacio las causas, primero, de que la filosofía de la historia cayera en desuso durante el siglo XX, y después, de que la historiografía mutara hasta convertirse en una acumulación de datos (casi al puro estilo de

¹⁰² *Ídem.*

la crónica medieval), lo que, aunado a la nueva vivencia espacio-temporal del alto modernismo, la irrupción de la corriente relativista y vitalista.

La modernidad, con su nueva idea de naturaleza que sustituye a Dios en el mundo, creó conceptos tales como hombre en los que agrupaba, bajo una misma naturaleza eterna, a lo que antes fueron sujetos dispersos. De esta noción de hombre y otros sucesos políticos y sociales, surgió la idea del individuo. La idea del hombre fue la que unió a los recién creados individuos, caracterizados por su unicidad. Lo único permaneció así unido a lo demás por su naturaleza inmanente, es decir, la parte de lo extraordinario que, sin embargo, está unida a la totalidad y que, así, forma parte del universo y trabaja dentro de él a pesar de ser un ente aparentemente aislado.¹⁰³

De la misma forma fueron unidos los tiempos y los espacios durante la modernidad. En la Edad Media no existía una noción unificada del tiempo ni del espacio más allá del plan preescrito por Dios. En realidad, las personas vivían una serie de tiempos y de espacios marcados por la vivencia y el provincialismo. En el caso del espacio, el sujeto estaba arraigado a un lugar concreto porque este era el que confería una serie de derechos, entre ellos existir en tanto vecino conocido de una comunidad que lo identificaba: el extranjero era un paria¹⁰⁴. Por ello, el espacio era difuso, igual que los límites.

Las cualidades finitas concentradas en el lugar (un complejo territorio de interdependencia, obligación, vigilancia y control) respaldaban unas rutinas tradicionales de la vida cotidiana instauradas en la infinitud e incognoscibilidad del “tiempo duradero”. [...] El parroquialismo y la superstición medieval correspondían con una aproximación “psico-fisiológica fácil y hedonista” de la representación espacial. El artista medieval “creía que podía dar cuenta de aquello que tenía ante sus ojos de una manera convincente con la representación de lo que

¹⁰³ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 300.

¹⁰⁴ Jacques Le Goff, *La civilización del Occidente Medieval*, pp. 252-254.

sentía al caminar libremente y experimentar estructuras, de una manera casi táctil, desde diferentes ángulos y no desde una posición única privilegiada.¹⁰⁵

Así, la cartografía medieval presentaba lo que De Certeau llama “historias espaciales”, que expresaban la vivencia del artista en el espacio.¹⁰⁶ Las causas principales en el cambio de las ideas del tiempo y del espacio fueron, en primer lugar, la creciente monetización y del intercambio mercantil y, en segundo lugar, los descubrimientos geográficos y las implicaciones científico-tecnológicas que tuvieron.

Los descubrimientos mostraron que el mundo era finito y potencialmente cognoscible, por lo que urgió la necesidad de representarlo. Esta urgencia estaba relacionada con la expansión de los mercados, mismos que provocaron una ampliación del mundo aun para quienes no viajaban ni tenían acceso a los mapas, pero sí a las mercancías y personas provenientes de lugares lejanos.¹⁰⁷ La urgencia fue cubierta con nuevos mapas en los que es visible una nueva idea del espacio cuyas normas de representación y, por tanto, la idea del mismo, fueron vigentes desde el siglo XVI hasta el XX:

El punto de vista fijado por los mapas y pinturas con perspectiva es elevado y distante, y cae completamente fuera del alcance plástico o sensorial. Genera un sentido del espacio fríamente geométrico y sistemático que, sin embargo, proporciona un sentido de armonía con la ley natural, y así pone de relieve la responsabilidad moral del hombre dentro del universo geoméricamente ordenado por Dios.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Harvey *apud* Edgerton. David Harvey, *La condición posmoderna. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, *op. cit.*, pp. 268-269.

¹⁰⁶ Harvey *apud* De Certeau, *Ídem*.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 269-271.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 273.

Las ideas del hombre como ser responsable del conocimiento y dominio de la naturaleza y de ella como la totalidad geométrica, mensurable y ordenada son evidentes en esta nueva concepción (y representación) del espacio que, como se dijo, permaneció vigente hasta el siglo XX.

Las reglas de la perspectiva creadas por Giordano Bruno no son la única evidencia que denota una nueva idea de las cosas; sucede igual con la invención del cronómetro. El tiempo, como el espacio, fue desde entonces medible y además parcelable con todo y su infinitud. Así, al representarlo como una sucesión de segundos iguales en medida uno al otro, pero diferentes por el paso del progreso de la razón, fue concebida la idea del tiempo como una forma lineal y progresiva constituida por una sucesión de instantes medidos cualitativa y cuantitativamente. Si el tiempo era una línea ascendente donde el pasado y el futuro estaban conectados, literalmente, por el tic tac del reloj, se eliminaba la idea del eterno retorno por la reafirmación del cambio (síntoma totalmente moderno) y, así, es eliminada la idea del tiempo analógico que permitía la enseñanza moral a través del *exempla*. En esta representación del tiempo fue posible ver por primera vez la retrodicción del tiempo y también el desplazamiento hacia el futuro; el pasado; el presente y el futuro se sucedían mutuamente y estaban ahí, uno junto al otro, en el universo.

El tiempo en su totalidad fue representado a través de una línea cuyos fragmentos universalmente válidos y matemáticamente medidos, mientras que el espacio, tan infinito como el tiempo, fue capturado también por los hombres, en principio, a través de la representación del globo entero en una superficie plana y, después, con la representación y medición del que entonces era el universo conocido por Copérnico y Galileo.

El tiempo y el espacio se convirtieron en hechos de naturaleza, en las coordenadas donde se situaban los individuos y lo ocurrido en el mundo, lo que permitió el registro

científico y la medición objetiva de los fenómenos. Tiempo y espacio fueron entonces hechos neutrales y objetivos sobre los que se impuso una visión mecánica. Estas concepciones posibilitaron la visión newtoniana del universo, es decir, las que tuvieron vigencia hasta el siglo XX, y que son vigentes todavía en algunos segmentos sociales.¹⁰⁹

Así, en la modernidad el hombre, aunque pequeño en la inmensidad del tiempo y el espacio, y aun cuando ya no era el centro literal del mundo ni la cúspide de ninguna creación, se adueñó de lo infinito: lo aprehendió, lo midió, lo representó con exactitud matemática y universalmente válido, lo nombró. Halló sus principios y sus leyes. Desde el Renacimiento el hombre ya figuraba como un potencial centro del universo, pero no fue sino hasta el siglo XVIII cuando se confirmó que el hombre tenía por destino ser, si no el centro físico, sí el centro racional del universo. Dios salió de la explicación. El hombre, a partir de entonces, tenía la obligación de seguir el papel que le había asignado la naturaleza: darse a descubrir los misterios del mundo.

El hombre que mira desde esta posición privilegiada de un dios, es autónomo. Sólo está atado a su propia naturaleza que es, irónicamente, la liberación. La naturaleza del hombre es conocer al mundo para, transformándolo, liberarse de él. El hombre está fuera del mundo y, por tanto, de la historia; pero los individuos no. En tanto científicos, es decir, como individuos que cultivan lo que los constituye como parte del ser del hombre (la razón), los nuevos historiadores debían situarse, tal como el hombre, fuera del tiempo y del espacio para, a través de la persecución del nuevo ideal de conocimiento, descubrir no ya a Dios, sino ahora a la naturaleza humana y su despliegue en el mundo vivido. Aquí, como en casi todo lo que se ha mostrado hasta ahora, el discurso sigue siendo el mismo que el anterior a la modernidad, pero sin Dios.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 279-280.

b. La historia

La extensión y contenido semántico de lo que hoy entendemos por historia data de la segunda mitad del siglo XVIII, cuando las concepciones de totalidad, naturaleza, tiempo, espacio y hombre inventaron al mundo moderno, dicho lo anterior en sentido o'gormaniano. Precisamente esta invención del mundo implicó la creación de un campo de experiencias que incidieron directamente en la idea de la historia que, al ser concebida como una realidad natural, adquirió el triple significado que hoy la caracteriza: como colectivo singular (historia: realidad que sucede), como conexión de acontecimientos (historia: narración, explicación o interrelación de la realidad que sucede) y como indagación (historia: historiografía).¹¹⁰

Se ha dicho que antes de la segunda mitad del siglo XVIII no se hablaba de historia, sino de historias. No fue sino hasta la formulación moderna del mundo cuando existió la posibilidad de aglutinar a toda la experiencia del recién creado hombre bajo la historia como colectivo singular, es decir, como la suma de todas las historias vividas por todos los individuos en la totalidad de los recientemente creados también tiempo y espacio¹¹¹. Fue requisito, por una parte, fundar al tiempo y el espacio como entidades naturales y eternas y, por otra, encontrar la parte inmanente de los individuos, es decir, lo que los convertía en una unidad: el concepto de hombre.

La historia como saber legítimo surgió de una nueva experiencia del tiempo y del espacio que, al ser consideradas como instancias naturales y mensurables aun con su infinitud, dotaron a la idea de la historia como devenir de las mismas propiedades. La idea del tiempo natural hizo que la historia se convirtiera en una cadena efectiva de hechos, todos relacionados con todos, todos unidos en la línea en la que se representaba, también,

¹¹⁰ *Ibíd.*, p. 27.

¹¹¹ *Ibíd.*, pp. 27-29.

la conciencia sinecdóquica propia de la modernidad. “Por encima de las historias está la historia”, decía Droysen en 1858. La historia, tal como sucedió con el discurso de la naturaleza y de las ciencias naturales, se refirió a sí misma como instancia última y, al configurarse a sí misma en el ambiente cognoscitivo de la modernidad, comenzó a normar, en el siglo XIX, el método para su conocimiento.

La historia adquirió el estatuto de realidad efectiva que implicaba al pasado, al presente y al futuro, fue concebida, así, como una realidad natural que, como el resto, tenía sus propios principios, mecanismos y fines, es decir, su propia naturaleza que, como el resto, funcionaba por sí misma y con sus propias reglas independientes a la voluntad de los sujetos. Como el resto de las naturalezas, la historia funcionaba según sus propios principios dentro de los fines de la totalidad.

Como realidad natural con principios propios, la historia hacía funcionar a todo lo implicado en ella en función de, primero, su naturaleza y, después, la totalidad. Ella lo implicó todo: la naturaleza, las creaciones humanas, los gobiernos, las guerras, las religiones. La historia, concebida así, es una entidad trascendental y metafísica, es decir, como algo que iba más allá de lo físico, de la vida de los hombres y que, por ello, ofrecía información sobre el sentido último de los hechos dispersos del mundo de los entes, por el sentido último de las cosas: la esencia del ser y de la realidad; por ello, esta idea de la historia se autorrefiere a sí misma: funda su propia legitimidad. No fue sino hasta el siglo XIX cuando, consecuencia del científicismo, la historia se apoyó en sus contenidos empíricos, pero esto no significó que se abandonase la idea de la totalidad histórica que, para algunas personas, sigue existiendo como una instancia metafísica con un sentido y propósito definido, usualmente identificado con la Providencia.

Los contenidos trascendentales y metafísicos de la idea de la historia fueron los que hicieron que en principio ésta fuera objeto de especulación filosófica. Si bien continuaron haciéndose las historias tradicionales referidas a los hechos (que partían, como parten siempre, de una noción del sentido en el autor), la existencia de la historia como saber verdadero o legítimo se justificaba por la existencia de la filosofía de la historia debido a la propia estratificación de saberes nacida del siglo XVIII, según la cual la filosofía era superior respecto a las ciencias empíricas que, en última instancia, fungían el papel de aportar a la filosofía elementos para descubrir las verdades eternas del mundo. La especulación sobre el sentido final (metafísica) se hacía con base en los datos aportados por los historiadores, quienes, aún cuando no especulaban explícitamente, siempre contaron (como ahora) con una idea del sentido, y si no, con una idea trascendental de la historia como unidad más allá de los entes; estas ideas sobre el sentido o sobre lo trascendental, en el caso de los historiadores que no especulan al respecto, es generalmente heredada del contexto social, que en el siglo XVIII y en Occidente, eran cristianos.

Aun cuando se presumía que la explicación religiosa estaba fuera del discurso ilustrado, las cosas no eran así, y menos al hablar de historia. Para Koselleck “Resulta natural que detrás de esta nueva conceptualidad que remitía la historia a sí misma como agente se vislumbra, oculta o transformada, la providencia divina, cosa que, además, era correcta desde el punto de vista de la historia efectiva.”¹¹² Para otros autores, la existencia de la explicación religiosa en el anti supersticioso siglo XVIII es motivo de burlas¹¹³. Además del hecho de que los cambios de conciencia (y menos aun uno de esta

¹¹² Reinhart Koselleck, *historia/Historia*, op. cit., p. 34.

¹¹³ Vid por ejemplo Juan Ortega y Medina, *Teoría crítica de la historiografía científico-idealista alemana (Guillermo de Humboldt-Leopold von Ranke)*, pp. 13-18.

envergadura) no suceden de la noche a la mañana, hay mencionar que la piedad convivía con los legítimos deseos del saber científico sin interferir en la objetividad del que pretende descubrir a la naturaleza. Los hechos de conciencia no tenían por qué nublar el juicio del científico, y esta es una máxima que se sostiene aún en la actualidad.

La filosofía de la historia fue la encargada de elaborar estas explicaciones de la totalidad, y en ese propósito estribaba la diferencia de este campo del saber respecto de la historia general, identificada con la historia tradicional, es decir, aquella que buscaba sólo estudiar los hechos y hallar su sentido particular: el de los procesos históricos. Esta distinción no surgió sino hasta el siglo XIX.¹¹⁴

Aunque el saber histórico no constituía a una ciencia, sí fue admitido como un saber verdadero más relacionado con la filosofía que con las ciencias naturales. Esto es decir que la historia fue admitida como un saber superior del cual podían derivar verdades eternas derivadas de la inferencia. Los saberes científicos se basaban en la observación del mundo contingente para tratar de derivar de ellos los principios, de cuya unidad con la totalidad se encargaban los filósofos. La separación y desprecio hacia las labores filosóficas datan del renacimiento empirista de principios del siglo XIX, por lo que en el siglo XVIII las ciencias en general aspiraban a descubrir principios que no sólo sirvieran a los individuos para explicar y dominar al mundo en el terreno contingente, sino que aspiraba, también, a brindar a los filósofos datos exactos sobre el funcionamiento del mundo para que ellos derivaran de ahí los principios de la totalidad. Hasta finales del siglo XVIII, la Ilustración ascendió a instancia última: “pasa a ser –dice Koselleck– el agente del destino humano o del Progreso social”.¹¹⁵ De ahí la importancia de la filosofía en el contexto de los saberes ilustrados. El hecho de que la historia no fuera considerada una ciencia, entonces, no la

¹¹⁴ Reinhart Koselleck, *historia/Historia*, op. cit., pp. 45-46.

¹¹⁵ *Ibíd.*, p. 33.

convertía en un saber de segunda ni menospreciaba su importancia, sino al revés. Las interpretaciones hechas en sentido contrario provienen usualmente de autores de principios del siglo XIX en adelante, cuando, como se explicará, un giro empirista originó a la corriente científicista que idealizó a los saberes empíricos como los verdaderamente científicos en contra de una cada vez más impopular filosofía y sus ramas.

El proceso por el cual la historia como conocimiento se separó, primero, de la especulación filosófica y, segundo, de la descripción del mundo natural, datan también del siglo XIX. En cuanto a la filosofía de la historia, ésta se dejó para la filosofía cuando se afianzó la idea de la historia como una realidad natural que debe ser estudiada empíricamente, separando de ella a la especulación, tenida cada vez en mayor desprecio gracias al auge del científicismo. Por otra parte, la historia natural se separó de la historia general que, ahora se convertía en historia del mundo, debido al triunfo de la secularización del pensamiento.

En efecto, y a pesar de las críticas de filósofos como Voltaire que afirmaban que la historia natural no debía ser llamada así y que pertenecía a la física,¹¹⁶ en un principio la historia natural pertenecía al mismo campo del saber que la historia divina o humana; una era historia descriptiva, y las otras dos eran historia narrativa. Eran parte del mismo dominio disciplinar porque la historia, al ser formulada como lo ocurrido en el mundo en el pasado, el presente y el futuro, fue identificada inicialmente como el estudio de lo creado. El triunfo del pensamiento secularizado y el perfeccionamiento del conocimiento de lo natural, hicieron que de la historia natural naciera la biología, dejando a la historia narrativa el estudio científico de lo que ocurre en el mundo. Las transformaciones ocurridas en la idea de la historia, extrañamente, no provocaron la formulación de conceptos. Hegel

¹¹⁶ Koselleck *apud* Voltaire. *Ibid.*, pp. 86-87.

hizo notar el hecho de que la palabra historia refería tanto a la realidad estudiada como a la narración de ella, es decir, tanto al ámbito objetivo de lo histórico como a lo subjetivo; según Koselleck, a Hegel le pareció engorroso, pero lógicamente congruente. Al respecto, opinó lo mismo Droysen, para quien “el saber de ella es ella misma”. Lo que estaba claro era que ella era una instancia natural y total, lineal y unidimensional, susceptible de ser estudiada científicamente y de verse fuera de ella misma. Su formulación metodológica y, por tanto, su definitiva inserción en el concierto de las ciencias surgieron en el siglo XIX y, según es tópico explicar. Leopold von Ranke fue quien elaboró el primer método de la historia profesional.

c. La historiografía

La palabra historiografía fue empleada por primera vez en el siglo XVII por Tomasso Campanella, quien estableció así una primera distinción entre la historia como realidad que sucede y la historia que se escribe o la de los historiadores. Campanella incluyó al término historiografía entre las artes retóricas, y se refirió con él al “arte de escribir correctamente historia”¹¹⁷, es decir, al artificio del cual se debían valer los historiadores para escribir correcta y claramente los resultados de sus investigaciones. El término se refería sólo a cualidades estilísticas, arquitectónicas y retóricas de la escritura de la historia, a las que se les atribuyó, desde la Antigüedad hasta mediados del siglo XIX, el potencial de cumplir, o no, con los fines pragmáticos que guiaban la labor de los historiadores.

El término acuñado por Campanella fue retomado en el siglo XIX, cuando la historia reclamó su autonomía disciplinar. El término comenzó a connotar no sólo al arte de

¹¹⁷ Nicola Abagnano, *Diccionario de Filosofía*.

escribir historia sino también a la disciplina de la que deriva el conocimiento que se escribe, es decir, a la disciplina histórica. Este fue el sentido que atribuyó al término Benedetto Croce en su *Teoría e historia de la historiografía*¹¹⁸.

No es gratuito que el cambio de sentido en la palabra haya ocurrido en el siglo XIX: cuando Croce escribía, la historiografía era ya una disciplina universitaria y una ocupación profesional al menos en Alemania, país en que Leopold von Ranke elaboró la primera metodología avocada a la cientifización de la historia.¹¹⁹ El contexto fue preparado por el desarrollo científico del siglo XVIII, cada vez más acelerado, en el cual las ciencias finalmente se clasificaron por objetos e importancia. Este ordenamiento fue una de las manifestaciones del pensamiento estratificador propio de la modernidad:

...conocemos la importancia metodológica que tomaron estos espacios y estas distribuciones “naturales” para la clasificación, a fines del siglo XVIII, de las lenguas, de las palabras, de las raíces, de los documentos, de los archivos, en suma, para la construcción de todo un medio ambiente de la historia [...] en el que el siglo XIX encontrará de nuevo [...] la posibilidad renovada de hablar sobre las palabras [...], no al estilo del comentario, sino según un modo que se considerará tan positivo, tan objetivo, como el de la historia natural.¹²⁰

La historia necesitaba también un lugar. Como saber recién creado y con un objetos que no se podía observar como en el resto de las disciplinas científicas (el pasado o los hechos del pasado, el presente y el futuro), la historia tuvo que fundar su propia cientificidad, refiriéndose a ella misma como instancia última, con una naturaleza propia y, por tanto, con criterios de conocimiento también propios. Desde su creación, la historiografía ha sido

¹¹⁸ *Ídem*.

¹¹⁹ Julio Aróstegui, *La investigación histórica. Teoría y método*, p. 76. Un estudio detallado sobre este movimiento de institucionalización de encuentra en el estudio clásico de G. P. Gooch, *Historia e historiadores del siglo XIX*.

¹²⁰ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 132.

un saber *sui generis*. Desde la elaboración de su metodología y, por tanto, de su autonomía disciplinar, la historiografía ha estado emparentada con la filosofía pero sin ser especulación de la totalidad; también ha sido investigación y narraciones de hechos, personas e instituciones desaparecidas en el tiempo. Es una disciplina que, además, crea a sus objetos de estudio (los procesos, las interpretaciones). Se trata de un saber por demás amplio, ambicioso y particular: no se parece a ninguna otra de las ciencias habidas.

La historia fundó a sus objetos y, al ser fundada mientras era pensada como una totalidad natural que, sin embargo, no era aprehensible, tuvo que fundar su propia cientificidad. Ranke es el autor de esta fundación para la historiografía.

Ranke no condensó lo que pensaba acerca de la forma de hacer historia en un solo escrito, sino que vertió sus opiniones y argumentos a lo largo de su vasta obra. Fue el fundador del historicismo según la historiografía alemana, y es común ver que en los trabajos históricos de corte broncíneo se le llame padre de la historiografía moderna. En realidad, Ranke fue el individuo que consensó una serie de preceptos ilustrados que, mezclados con la corriente modernista, dieron luz a su proyecto de cientificar a la historia por la única vía en que es posible emparentarla con el resto de las ciencias modernas: el método.

Esto no es decir que Ranke quisiera hacer de la historia una ciencia empírica más; sus textos muestran que comprendía que la naturaleza de lo histórico era distinta a la de las ciencias físicas. Ranke, antes bien, concibió a la historia como una ciencia del espíritu, por tanto, quiso despojar de ella a los contenidos fantásticos y exageraciones que caracterizaron a las producciones románticas. Quiso, asimismo, y en función de los criterios de cientificidad de la época, separarla de la especulación filosófica. Con tal fin, Ranke enunció una serie de máximas de las cuales se derivaron metodologías históricas,

todas dirigidas al hallazgo de los fragmentos de un pasado concebido como real o empírico y a la reconstrucción fidedigna de lo ocurrido en ese pasado.

Sin duda alguna, Ranke es conocido por su propósito de narrar sólo lo que realmente pasó.¹²¹ Esto, siguiendo a Arthur Danto, no quiere decir nada más que eso: contar lo que efectivamente sucedió sin alevosas invenciones ni excesos, sino decir sólo lo importante, lo que los hechos tienen de histórico.¹²² Este ha sido desde la Antigüedad el propósito de los historiadores, por tanto, la afirmación no tiene nada de extraordinaria excepto por dos cosas fundamentales: la primera es la idea que tuvo Ranke de lo que pasó, es decir, del pasado, mismo que para él, como para toda su época hasta bien entrado el siglo XX, constituía una realidad natural.

En efecto, se ha hablado del proceso por el cual historia connotó a la unión de todos los tiempos y de todas las historias individuales unidas por el tiempo del reloj y por una idea de un espacio, tal como el tiempo, lineal, unidimensional, susceptible de ser visto, estudiado, aprehendido y representado por los hombres. La historia, se dijo, adquirió también estas cualidades y, concebida así, se convirtió en una instancia natural. El pasado, en efecto, estaba en alguna parte. Si bien era una instancia espiritual porque no era tangible, poseía una naturaleza dada, y la parte en la que creyó Ranke que se contenía al pasado, o su espíritu (su ser), fueron las fuentes, específicamente, los testimonios presenciales y las huellas documentales dejadas por ese pasado efectivamente ocurrido.

¹²¹ Léase, por ejemplo, el Prólogo a la *Historia de los papas*, que es donde yo he encontrado esta afirmación enunciada en otros términos. No empleé la cita textual porque, extrañamente, la frase se ha convertido en un tópico, a grado tal que quienes citan esta frase no se ocupan de decir dónde fue exactamente que Ranke dijo esto, de dónde lo extrajeron. Usualmente, si es que existe la cita, se refiere a obras secundarias, mismas que, según mis investigaciones, tampoco dicen dónde dijo eso Ranke. Quizá sea un problema de traducción. *Vid.*, por ejemplo, Juan A. Ortega y Medina, *Teoría crítica de la historiografía científico-idealista alemana (Guillermo de Humboldt-Leopold von Ranke)*, *op. cit.*, p. 56 Ortega y Medina cita a Gooch.

¹²² Arthur Danto, *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia*, p. 83.

Como el pasado era una instancia espiritual con naturaleza, igual que la totalidad a la que correspondía, las fuentes eran huellas fidedignas de lo ocurrido. La metáfora, aunque convertida en un lugar común, dice mucho respecto de la concepción de las fuentes y del pasado: una huella es la marca hecha involuntariamente dejada por algo en su paso; la huella, que descansa sobre una superficie con la que la cosa necesariamente tuvo contacto, tiene una serie de características que, al ser estudiadas por un perito, dicen datos importantes que sirven para reconstruir no sólo características de la cosa que pasó, sino también su velocidad o su dirección, por ejemplificar algo.

Para Ranke como para muchos historiadores de la actualidad, las fuentes son la superficie sobre la cual el pasado ha dejado sus huellas. Aunque suene dicho con poco estilo literario, la línea de pensamiento es la que sigue: al pasar, el pasado deja sus huellas en el mundo: los documentos. En ellos el pasado plasma características de sí, su desarrollo, su dirección, su sentido. Y lo deja por sí mismo (es decir, a través de las instituciones) o a través de sus contemporáneos, quienes lo experimentaron.

De esta forma, sin especular filosóficamente y sin más reflexión teórica que el sentido común, Ranke enunció las nuevas empiricidades de la historia. El objeto de estudio de la historiografía, el pasado, sólo es aprehensible por sus huellas. Ellas permiten al perito elaborar una descripción del paso del pasado y también un retrato aproximado del mismo.

Ranke también estableció criterios para la crítica de fuentes. Dicha crítica buscaba encontrar a la fuente verdadera pues, de nuevo, dado que el pasado era tenido como una realidad empírica, la diferencia entre versiones en las fuentes-huella sólo podía tener una explicación: como una era verdadera, las demás estaban equivocadas. Para hallar a la fuente verdadera, Ranke estableció criterios en función de la cercanía del contacto del pasado con la huella analizada: primero, las fuentes institucionales, después, los

testimonios. Ambos siempre coetáneos. A este tipo de testimonios aún se les llama fuentes directas, lo cual, de nuevo, dice mucho sobre lo que se cree tanto del pasado como de su forma de conocerlo.

En efecto, llamar fuente directa a un documento que data de cuando el pasado pasó, es creer que ese pasado brota directamente de la fuente, que fluye desde ella ante los ojos del historiador, que entonces lo ve, lo experimenta. Precisamente, Ranke fundó, por medio de la formulación de los documentos como huellas y como fuentes directas, un fundamento de empiricidad para la historiografía, derivado de la historia misma como instancia natural, es decir, una empiricidad y un método legitimados a partir de la concepción metafísica (y por eso, autojustificada) de la historia. El método historiográfico fue la autojustificación de la autojustificación; fue la creación de unas empiricidades para algo metafísico.

De ahí la importancia de que las instancias empíricas (fuentes) desde las cuales se construiría la instancia metafísica (el pasado en relación al presente y al futuro) fueran directas o, como él las llamó, de primera mano. Para Ranke y sus coetáneos, las instituciones eran instancias sin voluntad, que, cuan máquina, funcionaban insertas en las sociedades. El siglo XIX no imaginó lo que el alto modernismo nos hizo notar: que las instituciones y su lenguaje no sólo son históricas, sino que son también creaciones humanas. Prescindiendo de esta idea, para Ranke las huellas institucionales eran total y absolutamente directas, esto es, objetivas: de esas huellas, por tanto, el historiador experimentado podía extraer una descripción pura del pasado. Los testimonios directos, que para él también eran fuentes directas, eran los segundos en cuanto al nivel de verdad que contenían. Para depurarlos de los rasgos subjetivos de la observación humana, estos testimonios tenían que ser confrontados, como en filología, con otros. Así se podía obtener

un retrato efectivo del pasado. Irónicamente, la historiografía posterior, la generada por el cientificismo, evitó los testimonios directos aun cuando para Ranke eran importantes por tratarse de la experiencia del pasado de los únicos que lo pudieron experimentar (los testigos). El criterio cientificista para evitar estos testimonios fue (y aún es para algunos) la necesidad de una distancia temporal que evite las pasiones. No era éste el caso de Ranke, que consideraba que la depuración de esas subjetividades estaba en el talento del historiador para criticar las fuentes; los cientificistas, en cambio, vieron en todo lo humano de la fuente (incluso en el historiador) una fuente, pero de error. Adelante se hablará sobre ello.

El método de la historiografía generado por Ranke, entonces, era congruente con los sistemas de validación del conocimiento moderno: el científico parte de la huella dejada en la institución o en la experiencia ajena para reconstruir al pasado. Y he dicho reconstruir porque, como se explicó, el pasado era concebido como una realidad natural huida.

En cuanto a la reconstrucción, Ranke habla constantemente de que, en aras de la belleza de la verdad, debe sacrificarse la verdad en la narración¹²³. Con ello, Ranke no se refería a las posteriores historias del cientificismo que consistían en compilaciones de fuentes, y la prueba es que él mismo escribió bellamente. Sólo se refería a no inventar cosas que no pasaron para hacer una historia más interesante en términos literarios o retóricos. Como el historiador veía fluir al pasado desde las fuentes o como le era posible reconstruirlo a partir de sus huellas, el historiador no hacía nada más que representar lo que para su visión especializada era evidente. Hay que notar, también, que como el pasado era concebido como instancia natural, también los procesos, la concatenación y el desarrollo de los hechos eran todos unidimensionales y unívocos para él y su época. Ranke

¹²³ Leopold von Ranke, *Historia de los Papas de la época moderna*, trad. Eugenio Imaz. México, Fondo de Cultura Económica, 1943, p. 15.

dejaba espacio para la deducción (que era, finalmente, el modo en que reconstruía el historiador), pero pensaba que el historiador deducía algo dado; jamás pasaron por su mente los problemas de subjetividad y de hermenéutica posteriores.

Con estas sencillas máximas, Ranke condensó lo que establecía la epistemología de principios del siglo XIX para las ciencias en unas máximas para la historia. Condensó también a las concepciones de historia, historiografía, verdad, tiempo y espacio que se abrieron paso en el siglo XVIII y que, se ve, son convicciones que existen aún en algunos sectores del siglo XXI.

[En los albores del siglo XIX] La conservación, cada vez más completa, de lo escrito, la instauración de archivos, su clasificación, la reorganización de las bibliotecas, el establecimiento de catálogos, de registros, de inventarios representan, a finales de la época clásica [el siglo XVIII], más que una nueva sensibilidad con respecto al tiempo, a su pasado, al espesor de la historia, una manera de introducir en el lenguaje ya depositado y en las huellas que ha dejado un orden que es del mismo tipo que el que se estableció entre los vivientes. Y en este tiempo clasificado, en este devenir cuadrículado y espacializado emprenderán los historiadores del siglo XIX la tarea de escribir una historia finalmente “verdadera” [...] ¹²⁴

Esta fue la tarea de Ranke, quien fundó unas empiricidades para unas entidades metafísicas. Tomó una entidad metafísica y construyó para llegar a ella a los documentos, a los que convirtió en huellas y fuentes. Aunque sus críticos (entre ellos O’Gorman, como se verá) lo tacharon incluso de positivista (cosa por demás errada), y aún cuando se le sigue criticando, no puede negarse que la concepción rankeana de la historia y de la historiografía científica son vigentes en la actualidad. Sobre estas concepciones, aunque

¹²⁴ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., p. 132.

procediendo de modo inverso, Ranke, Comte y los científicistas construyeron sus formas de hacer a la historiografía científica.

El desarrollo de las demás ciencias tuvo impacto no sólo en la necesidad de la historia de proclamarse como disciplina, sino también, con ello, de definir sus límites. El siglo XIX vio cómo la historia natural proclamó su autonomía respecto de la historia a partir de la definición de objetos empíricos propios y diferentes de los estudiados por la historia. También sucedió así con la Filosofía, cuyos fines especulativos no fueron compatibles ya con los fines científicos de la historia. Así, definida como la ciencia que estudia al pasado de los hombres y que, por ello, define al presente y sirve para el futuro, la historiografía se convirtió en aquello que tomó el papel que jugó el orden en la epistemología del siglo XVIII: a través de ella, se estudiaba no sólo el origen, sino el lugar de las cosas en el mundo a través del estudio del momento en que ellas aparecieron en él.

La historia dotó (como aún lo hace) a las cosas del mundo de existencia, sentido, lugar y explicación o razón de ser:

La Historia [a partir del siglo XIX] es el modo fundamental de ser de las empiricidades, aquello a partir de lo cual son afirmadas, puestas, dispuestas y repartidas en el espacio del saber para conocimientos eventuales y ciencias posibles. Así como el Orden en el pensamiento clásico [s. XVIII] no era la armonía visible de las cosas, su ajuste, su regularidad o su simetría comprobada, sino el espacio propio de su ser y aquello que, antes de todo conocimiento efectivo, las establecía en el saber. Así la Historia, a partir del siglo XIX, define el lugar de nacimiento de lo empírico, aquello en lo cual, más allá de cualquier cronología establecida, toma el ser que le es propio.¹²⁵

¹²⁵ *Ibíd.*, p. 215.

A la par del desarrollo de la historiografía científica se desarrolló, también durante el siglo XIX, el estudio de los bienes materiales: la economía. Ella fue convertida, tal como sucedió con la historia, en una instancia natural cuyo estudio fue objeto científico.

Hegel había demostrado filosóficamente que la historia era no sólo una unidad natural, sino también era un proceso racional. De esta tesis Ranke derivó su método, y también de ella, casi a la par, Marx elaboró una historia del desarrollo de la economía que se convirtió ella misma en una filosofía de la historia con gran impacto en el mundo de los historiadores.

Siguiendo el sistema ilustrado de conocer el todo por la cosa, Marx estudió la historia del desarrollo del capitalismo y, a través de él, encontró un sentido para la totalidad y un hilo conductor para estudiarlo. El hilo conductor elegido por Marx, la economía, tenía una facultad sobre el método rankiano: era total y absolutamente mensurable, representable en gráficas y números. Matemáticamente demostrable. Marx creyó encontrar el sentido de la totalidad y que podía demostrarlo apoyado en la ciencia de la economía y la estadística.

Ranke, en cambio, sin especular sobre el sentido de la totalidad y, también sin ocultar sus tendencias providencialistas, abría la brecha sólo para escribir fragmento a fragmento durante generaciones una historia verdadera, misma que, Ranke mismo admitía, era susceptible de error en tanto que dependía del hallazgo de las fuentes directas. Siguiendo el método rankiano, y buscando en él una forma de descubrir a la totalidad de la historia, se infiere que un día podría descubrirse el sentido de la historia cuando las historias verdaderas fuesen suficientes para ello. Por supuesto que Ranke nunca estableció así las cosas, puesto que, para él, el sentido de los hechos era conocido: descansaba en la voluntad divina y en el desarrollo del protestantismo.¹²⁶

¹²⁶ R. G. Collingwood, *Idea de la Historia*, p. 195.

El hilo conductor de Marx se convirtió en la totalidad. Para Marx todo fue explicable en términos económicos, y lo demás dejó de existir así en su forma de hacer historia: todo era explicable por la explotación del hombre por el hombre y el interés económico. Al respecto, Collingwood dice, con razón, que

Los estudios históricos de la política, el arte, la religión, la filosofía contruidos sobre este principio [el materialista], no tienen verdadero valor histórico; son meros ejercicios de ingenio donde, por ejemplo, el real e importante problema de descubrir la conexión entre el cuaquerismo y la banca se elimina al decir que, en efecto, el cuaquerismo es solamente la manera como los banqueros piensan la banca.¹²⁷

En efecto, se trata más de un acto de ingenio que de reconstrucción histórica, y es así porque, como mencionó Collingwood, quien parte del materialismo histórico lo hace desde la teleología consciente de que el desarrollo histórico consiste la lucha de clases que se lleva a cabo en el desarrollo de los modos de producción desde la esclavitud hasta el comunismo y, por tanto, buscará en la historia indicios para comprobar dicha tesis: se trata, por tanto, de una búsqueda y una interpretación sesgadas. Quien aborda así al estudio de la historia, no sólo busca en ella los datos que sustenten su tesis, sino que también prescinde de todo lo demás que, como la cultura, la filosofía o el arte, inciden directamente en el desarrollo histórico. La historia materialista elimina la voluntad humana del desarrollo histórico, convirtiendo a los hombres en simples víctimas de la enajenación y de la lucha por la sobrevivencia.

Esta visión mecánica de la historia, a pesar de sus inconsistencias, anacronismos y su trasfondo teleológico, se convirtió, sin embargo, en toda una veta de interpretación histórica que se mantuvo vigente desde mediados del siglo XX en México y que aún sigue

¹²⁷ *Ídem.*

siendo la filosofía desde la que trabajan algunos historiadores. Surgió de la fortuita unión de la filosofía Hegeliana, el desarrollo de la ciencia de la economía y, con ella, el surgimiento de la idea de la finitud humana y su lucha por la subsistencia. Y tuvo tal éxito porque, en efecto, aportaba una explicación innovadora del desarrollo histórico aparentemente sustentada sólo en los hechos.

La economía, la lucha de clases y el desarrollo del capitalismo se convirtieron así, para algunos, en la naturaleza de la historia. La lucha de clases y la lucha por la subsistencia fueron los principios que explicaron al desarrollo histórico que se desenvolvía dialécticamente. La idea de que la economía era una instancia natural era lo que hacía de la historiografía, a ojos de Marx, una ciencia.

Marx afirmaba que, a diferencia de Hegel, él basaba sus estudios en la realidad natural de la economía, y que desde ella descubría el dinamismo de la historia; lo suyo, decía, no era especulación filosófica, sino ciencia¹²⁸. La historia así vista, funcionaba no como un organismo (como era para la conciencia del siglo XVIII y que compartían Hegel y Ranke), sino como una máquina, cuyo funcionamiento era el de los principios de la economía. Gracias a ella, el desarrollo histórico podía ser manipulado como el de una máquina.¹²⁹

...el meollo consiste en que, mientras para Hegel [como para Ranke y para la mayor parte de los pensadores del siglo XVIII] –a causa de que la lógica procedía de la naturaleza– correspondía a la lógica determinar el modelo de acuerdo con el cual trabajaba la historia, y a la naturaleza solamente le correspondía determinar el ambiente en que se efectuaba ese trabajo, para Marx la naturaleza era algo más que el medio ambiente de la historia, era la fuente de donde derivaba su modelo. Pensaba que era inútil sacar de la lógica modelos para la historia [...] Era mejor

¹²⁸ *Idem.*

¹²⁹ *Vid Hyden White, Metahistoria, pp. 273-274.*

sacarlos del mundo de la naturaleza, como lo hizo con su [...] “comunismo primitivo, capitalismo, socialismo”, donde el significado de los términos deriva abiertamente no de las “ideas”, sino de los hechos naturales.¹³⁰

Marx, entonces, rebatió la idea de que la historia fuera una instancia natural con principios propios y la convirtió en una consecuencia (o una víctima) del desarrollo del capitalismo. Su dialéctica materialista arraigó rápidamente entre algunos científicos de la historia porque efectivamente parecía tratarse del hallazgo y comprobación científica del desarrollo histórico. Arraigó también porque en los círculos académicos cada vez se despreciaba más a la filosofía como una ciencia útil, por lo que la aparente falta de sentido religioso y filosófico de la propuesta marxista resultó no sólo interesante, sino también un acelerador al proceso de instauración del cada vez más común científicismo.

Mientras Ranke elaboraba un método para la historia científica y Marx elaboraba un fundamento material para ella, el positivismo cobraba cada vez más auge en el siglo XIX. El surgimiento de Marx y de Comte, que quisieron ver en la historia y en la sociedad leyes naturales que actuaban desde fuera de ellas, no fue gratuito. La segunda mitad del siglo XIX vio nacer un muy vivo movimiento determinista. Derivada del éxito cada vez mayor en las ciencias naturales, la idea de que la sociedad estaba sometida a leyes biológicas propició las formulaciones marxistas y comtianas.¹³¹

Las ciencias ya no eran sólo descripción y taxonomía. La ciencia, la biología y la química encontraban cada vez más principios generales que hacían ver al hombre como un animal más. Surgieron la teoría de la evolución y la psicología, y en manos de Comte y de Spengler, también la sociología.

¹³⁰ R. G. Collingwood, *Idea de la Historia*, op. cit., p 197.

¹³¹ Georges Lefevre, *El nacimiento de la historiografía moderna*, pp. 233-234.

El desarrollo de la biología dio cabida a la idea de que el hombre también se hallaba sometido a las leyes de la naturaleza, mientras que la economía, por su parte, confrontó a las sociedades con la idea de la finitud y la lucha por la sobrevivencia. Esto, y los posteriores desarrollos de Darwin dejaron al hombre como una criatura desvalida ante la naturaleza y que sólo tenía a la ciencia para sobrevivir. Lentamente, el hombre dejaba de ser ya no el centro cósmico ni el centro racional del mundo: era un animal más que luchaba por sobrevivir.

En el umbral de estos descubrimientos, el pensamiento determinista resurgió en la segunda mitad del siglo XIX desde el siglo XVIII. La ciencia decimonónica contaba con elementos para afirmar que habían leyes de la vida y del pensamiento, y contaba ya con disciplinas capaces de hacer afirmaciones generales y de sustentarlas con el trabajo y experimentación empíricas.¹³²

Por otra parte, y relacionado con las formulaciones hechas por los economistas sobre el necesario dominio de la naturaleza para la supervivencia de una humanidad cada vez más numerosa,¹³³ las sociedades vivían una sociedad de enriquecimiento atribuido al desarrollo de las máquinas, de la química, de la medicina y de la biología. ¿Qué había permitido este mejoramiento de la vida? Las ciencias exactas. ¿Y qué había permitido ese desarrollo del capitalismo? La organización racional del mundo económico. Materialismo y determinismo se convirtieron así en la respuesta para el hallazgo del progreso y la felicidad humana, y ambos eran ámbitos del saber perfectamente empíricos, demostrables y determinantes.¹³⁴

¹³² *Idem*, p. 235.

¹³³ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, *op. cit.*, p. 251.

¹³⁴ Georges Lefevre, *El nacimiento de la historiografía moderna*, *op. cit.*, pp. 237-238.

Los intelectuales –dice Lefevre– comprendieron este sentimiento, y así se vio resurgir, a mediados del siglo XIX, el mismo entusiasmo del siglo XVIII por el conocimiento científico racional. Las personas que alcanzaron la madurez hacia 1848 estuvieron persuadidas, como en 1789, de que, por medio de la razón, podían convertirse en dueños de la naturaleza y de que, a través de la razón, podían convertirse en capaces de decidir el destino del hombre en la tierra como más les complaciese.¹³⁵

El ambiente fue propicio para la relegación, cada vez más popular y mayor, de las ciencias humanas y las filosóficas. La metafísica, la filosofía y la historia vieron peligrar su estatuto de ciencias en el concierto de los saberes: hasta el momento, no habían aportado nada favorable a la consecución de la felicidad humana, y ello derivaba de que eran incapaces de sustentar empíricamente sus afirmaciones.

La existencia de la crítica de fuentes aportada por Ranke no servía para mantener el lugar de la historia entre las ciencias. La respuesta marxista, en cambio, fue una solución efectiva a este problema, aunque no muy popular en principio. Basando a la historia en la economía, la historiografía se convertía en una ciencia auxiliar de la economía, en su campo de pruebas. Augusto Comte, por otra parte, siguió el camino de Marx en tanto que convirtió a la historiografía en una ciencia auxiliar, pero sirviente de la sociología por ser la manifestación de las leyes naturales de la sociedad.

En su *Curso de filosofía positiva*, Comte afirma los pilares de su filosofía: la imposibilidad de la metafísica y la necesidad de fundar todo conocimiento en la experiencia; las reglas de la sociedad y la religión positivas; la creación de una ciencia de la sociedad, la sociología. Dentro de la sociología cabe para Comte el estudio de la historia

¹³⁵ *Ibíd.*, p. 238.

que, desde su perspectiva, debe ser la acumulación de pruebas que el sociólogo ha de evaluar para analizar, con ellas, el desarrollo pasado y presente de la sociedad.¹³⁶

Hasta aquí no existe en absoluto una verdadera historia concebida con un fin científico, es decir, teniendo como finalidad la investigación de leyes que presiden el desarrollo social de la especie humana... Es irracional contemplar por una parte el movimiento científico como sometido a leyes positivas, y por otra el movimiento político como esencialmente arbitrario, [...] La historia establecerá una verdadera filiación racional en el curso de los acontecimientos sociales de forma que permita, como sucede con todo tipo de fenómenos y dentro de los límites generales impuestos por una complicación superior, una cierta previsión sistemática de su sucesión ulterior.¹³⁷

Para Comte, como para Marx, Hegel, Ranke y Voltaire, la historia era una entidad natural y, por tanto, un proceso racional, lineal, unidimensional. Todos ellos, al creer que la verdad era una y era evidente, creyeron que las sociedades del pasado vivieron equivocadas o por tontería o siendo víctimas de la manipulación, por ejemplo, de la Iglesia. Para todos salvo para Comte, quien, al considerar a la historia como resultado del desarrollo de la sociedad y, por tanto, donde no existe la voluntad humana, introdujo la idea de que las sociedades pasadas no podían hacer ni ver más de lo que hicieron o vieron. Esto es decir que, lo que habitualmente los historiadores entienden por comprensión del pasado –justificación del mismo– fue visto por Comte.

Por otra parte, Comte no se identificó con Marx, cuya teoría consideraba metafísica. Para Comte los hechos materiales que decía analizar Marx eran construcciones hechas desde su teoría, por lo cual carecían de validez científica. No sintió simpatía por las explicaciones económicas y sí por el desarrollo de la vida intelectual, al que atribuyó todo

¹³⁶ *Ibid.*, p. 239.

¹³⁷ Augusto Comte, citado en *Ibid.*, pp. 239-240.

(véase, por ejemplo, su teoría de los tres estados).¹³⁸ Increíblemente, porque el hilo conductor de la historia era para Comte el desarrollo científico, al considerar a las ideas como aquello que lo definían todo, tuvo la capacidad de ver que el pasado sólo podía ser lo que fue debido a que sus ideas no podían permitir otra cosa.

Consecuencia de la idea de la historia como una entidad metafísica que lo implica todo, y de ella como una instancia natural, Ranke, Marx y Comte creyeron que la historiografía estudiaba objetos reales y que era capaz de decir verdades. Ranke no habló en términos de filosofía de la historia pues, para él, el sentido de la totalidad estaba relacionado con la voluntad divina. Para Marx y Comte, en cambio, la naturaleza de la historia estaba determinada por principios positivos; uno lo halló en la economía y el otro en la sociología, uno creyó que el sentido de la historia era el desarrollo del capitalismo y el otro creyó que se trataba de la evolución de las sociedades hacia el estado positivo.

Con Ranke, la historiografía tuvo un método propio que, puesto que se basaba en la premisa de que toda afirmación debía ser demostrada documentalmente, presumía garantizar sólo la enunciación de afirmaciones verdaderas. Con Marx y con Comte, tuvo por primera vez un sentido científicamente demostrable que permitía vislumbrar la realización del sueño del siglo XVIII: dominar y manipular a la naturaleza del movimiento histórico para llevarlo a la felicidad humana. El problema de la separación y correspondencia entre lo empírico y lo trascendental que, se ha visto, marcó al pensamiento moderno en tanto que fundó su ideal de conocimiento –fundir los dos ámbitos, desde la experiencia hacia la totalidad–, parecía resuelto:

Una de dos: o bien este discurso verdadero encuentra su fundamento y su modelo en esta verdad empírica cuya génesis rastrea en la naturaleza y en la historia y se

¹³⁸ *Ibid.*, pp. 241-242.

tiene entonces un análisis de tipo positivista (la verdad del objeto prescribe la verdad del discurso que describe su formación), o bien el discurso verdadero anticipa esta verdad cuya naturaleza e historia define, la esboza de antemano y la fomenta de lejos y entonces se tiene un discurso de tipo escatológico (de la verdad del discurso filosófico constituye la verdad en formación). A decir verdad, se trata aquí [...] la oscilación inherente a todo análisis que hace valer lo empírico al nivel de lo trascendental. Comte y Marx dan buen testimonio del hecho de que la escatología (como verdad objetiva por venir del discurso sobre el hombre) y el positivismo (como verdad del discurso definida a partir de la del objeto) son arqueológicamente indisociables: un discurso que se quiera a la vez empírico y crítico no puede ser sino, de un solo golpe, positivista y escatológico: el hombre aparece en él como una verdad a la vez reducida y prometida. La ingenuidad precrítica reina ahí sin partición.¹³⁹

La idea era, entonces, encontrar a los principios rectores del pensamiento histórico. Luego de años de búsquedas fallidas en las que no se encontraba otro sentido a la totalidad que la impredecible voluntad de Dios, estos principios fueron tomados de la ciencia económica y del positivismo. Esta actitud, aunada a la crítica rankiana de fuentes y el fundamento de verdad que ella permitía formular sobre la reconstrucción de los hechos, permitieron que la historiografía conservara el estatuto de ciencia, aunque de ciencia secundaria al servicio de la economía y la sociología, es decir, aquellas que sí podían aportar conocimientos de utilidad, aplicables para la racionalización de economías, gobiernos y sociedades que llevaran a la humanidad a la felicidad. La historia era, por lo tanto, capaz de hacer formulaciones verdaderas pero incapaz de encontrar por sí misma los principios que la regían; era una disciplina, un arte o una ciencia de segundo orden.¹⁴⁰

A pesar de los evidentes contenidos teleológicos del positivismo y el marxismo, ambas interpretaciones del devenir tuvieron gran éxito en el ambiente científicista en

¹³⁹ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, op. cit., pp. 311-312.

¹⁴⁰ Georges Lefevre, *El nacimiento de la historiografía moderna*, op. cit., p. 240.

formación. Sustentadas en la cientificidad de la investigación que había permitido la crítica rankiana, los historiadores asumieron que el desarrollo de la ciencia o el del capitalismo eran el hilo conductor de la historia y, o se dedicaron a ver el cumplimiento de estas leyes en el desarrollo histórico, o con base en estas ideas construyeron investigaciones sobre el pasado. Por supuesto que la interpretación providencialista tampoco fue desdeñada.

d. El modernismo historiográfico: desintegración de la historiografía moderna

El acelerado avance científico tuvo impacto en las conciencias a grado tal que la idea de la historia fue reformulada. A grado tal porque, como se ha venido viendo hasta ahora, la idea de la historia en sus tres sentidos (devenir general, estudio y escritura o narración) implica prácticamente todos los ámbitos de la construcción humana del mundo: la verdad, el destino, razón o causa, el orden del mundo, el sentido de la vida, el tiempo, el espacio, la sociedad. El mundo cambió después de la segunda mitad del siglo XIX y el auge de la historiografía científica (historicista, marxista o positivista) corresponde a este estado de las cosas. Dicho cambio está relacionado con las condiciones históricas que tuvieron como consecuencia, de nueva cuenta, una reformulación de las ideas de realidad, tiempo y espacio.

Si la conciencia manifiesta en la Ilustración se forjó en buena parte debido a la reconcepción del mundo nacida de la era de los descubrimientos y la medición y representación del tiempo y el espacio, la del cientificismo y su contracara y consecuencia, el relativismo, surgieron del avance tecnológico y económico de la segunda mitad del siglo XIX.

La expansión de la red ferroviaria, los viajes en globo, la fotografía y la fotografía aérea, las nuevas tecnologías de reproducción mecánica que hicieron que las masas

tuvieran acceso a representaciones, fotografías y noticias en instantes y, finalmente, la era colonialista y la Primera Guerra Mundial, el tiempo y el espacio quedaron nuevamente revolucionados: ambos, con su expansión, se comprimían en la conciencia social. Irónicamente, cuando las personas sabían más del tamaño, características, principios y noticias del mundo, y a la vez que tenían comunicación con otros lugares en menos tiempo, el mundo se comprimía¹⁴¹. Se expandía como conciencia, pero se comprimía en cuando a representaciones. Se tenía conciencia de que existían colonias en África, se sabía que África estaba muy lejos y, sin embargo, a la gente le parecía cercana en tanto que, para llegar, se necesitaba poco tiempo, además, era un sitio cada vez menos exótico. Lo mismo ocurrió con el tiempo que, aunque infinito, natural, lineal, físico y establecido por los científicos, se vivía de forma cada vez más acelerada: las producciones cada vez se hacían más rápido, los trabajadores entraban al trabajo con el alba y salían al anochecer, la vida se prolongaba al mismo tiempo que parecía ser más corta, los cambios seguían y el cambio se aceleraba.

Las noticias, las modas, los gobernantes... todo lo que antes era fijo cambiaba. Incluso el espacio tuvo que volver a ser representado luego de la Primera Guerra Mundial, y después los mapas perdían vigencia en cuestión de meses durante la era imperialista: el espacio no sólo se vio comprimido en tanto que el mundo estaba cada vez más cerca, sino que tuvo que ser reorganizado en su interior. En cuanto al tiempo, él era lo único constante en la vorágine del cambio. El tic tac constante del reloj era la única constante en vidas aceleradas, modas que iban y venían, lugares que se acercaban. Todo apuntaba a la compresión y a la conciencia de la simultaneidad. Aunque se sabía de las dimensiones del mundo, éste era cada vez más estrecho para la multiplicidad de cosas que existían en él, y

¹⁴¹ David Harvey, *La condición posmoderna. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, op. cit., pp. 280-293.

con el avance irrefrenable de la ciencia, la tecnología y la producción, el número aumentaba. De ahí la sensación de compresión.

El proyecto moderno vio en la segunda mitad del siglo XIX su cumplimiento casi cabal: el presente, símbolo del progreso, se sobreponía al pasado gracias al cultivo de las ciencias que, tras descubrir cada vez más principios de la naturaleza, servían a los hombres para el dominio del mundo, del presente, de la producción y, hasta cierto punto, del pasado.

El proceso de compresión continuó cada vez más acelerado. El teléfono, la electricidad, los rayos X, el telégrafo sin hilos, la bicicleta, el automóvil, el aeroplano, la radio y la producción en serie fueron consecuencia y causa de la compresión espaciotemporal. Dos ejemplos son ilustrativos: Henry Ford erigió su línea de montaje en 1913: fragmentó las tareas y las distribuyó en el espacio para minimizar el tiempo de la producción, es decir, fragmentó y organizó al espacio para reducir al tiempo. Por otra parte, en ese 1913, desde la Torre Eiffel, fue emitida la primera transmisión de radio: el espacio fue reducido a la simultaneidad de un instante.¹⁴²

El tiempo público, a través del espacio, se separó de la vivencia para convertirse cada vez más homogéneo y universal.¹⁴³ La reducción del tiempo y del espacio fue un fenómeno típicamente urbano en tanto que ahí se encontraban las fábricas y los centros que, en el mundo, debían coordinarse para el comercio y la política. Fue desde estas ciudades racionalizadas, símbolos de la modernidad, la técnica, la ciencia y el progreso, que se impuso al mundo una conciencia mundial del tiempo y del espacio. La simultaneidad era un hecho consumado.¹⁴⁴

¹⁴² *Ibid.*, p. 294.

¹⁴³ *Ídem.*

¹⁴⁴ *Ídem.*

Estas nuevas experiencias espaciotemporales tuvieron, sin duda, impactos importantes en la idea de la historia, misma que, como el presente, fue descubierta cada vez más vasta. Los historiadores, imbuidos en este modernismo científicista, se dieron a la búsqueda de cada vez más datos, a las compilaciones documentales. Las monografías aumentaron grandemente. Las historias universales comenzaron a desaparecer y cedieron su sitio a historias cada vez más delimitadas en el tiempo y el espacio: los historiadores dejaron el deseo del descubrimiento de la totalidad y se avocaron al descubrimiento y descripción del detalle. Ahora que se tenía conciencia de la simultaneidad histórica, la labor del historiador fue concebida como aquella cuyo objetivo era reconstruir una fotografía del pasado.¹⁴⁵

Ésta fue, para la historia, la consecuencia del renacimiento empirista: los historiadores dejaron de pensar en la totalidad o en el gran principio y, en aras de que alguien en el futuro lo descubriera, se dieron a buscar y armar las piezas de las fotografías del pasado. La metáfora no es gratuita. La representación había sido reformada por esta era de la reproducción masiva, por la fotografía, que era capaz de reproducir a la realidad sin fallo alguno. Los historiadores buscaban entonces reconstruir fotografías a partir de las fuentes, que ya no fueron concebidas como huellas, sino como fragmentos de una realidad perdida.

Así, el pasado como realidad natural amplió su espectro al dejarse de concebir en términos metafísicos y al concebirse de forma empírica: en efecto, así visto como una fotografía, el pasado lo implicaba todo, desde Napoleón en pie de guerra hasta una mujer cocinando del otro lado del mundo. Algunos historiadores (o muchos de ellos) tomaron el camino de la reconstrucción fotográfica y buscaron en los archivos a esos pedazos del

¹⁴⁵ R. G. Collingwood, *Idea de la historia. op. cit.*, p. 199.

pasado ido. De la suma de esos pedazos esperaban poder armar una imagen del pasado que luego ellos representarían.

A razón de esto, los campos de investigación se hiperespecializaron, y los historiadores dedicaron vidas enteras a la búsqueda de fuentes nuevas. Catalogaron, reprodujeron y editaron archivos con la esperanza de tener un día una imagen lo más completa posible del fragmento de pasado que estudiaban. La fuente fue fetichizada al ser concebida como pedazo del pasado.

La contracara de este esfuerzo hiperrealista fue el perspectivismo, que nació de la asunción de la simultaneidad y de la imposibilidad de aprehender al mundo en sus millones de manifestaciones empíricas. De él y de su confrontación con la escuela científicista se hablará en el capítulo siguiente.

II

EDMUNDO O'GORMAN:

CRÍTICAS A LA HISTORIOGRAFÍA TRADICIONAL

Ya dijimos que la verdad histórica es apocalíptica; ahora sabemos que su mensaje es el evangelio de la libertad. En estos días cuando la idiosincrasia personal y la búsqueda de la libertad individual están en tanto riesgo; cuando los hábitos institucionales democráticos se hallan tan amenazados el conocimiento histórico auténtico les brinda refugio y fortaleza. [...]

Un libro de historia, cualquiera que sea su finalidad inmediata, debe dar testimonio de la natural y riquísima variedad de lo individual humano y, de ese modo, romper una lanza por la causa de la libertad

Edmundo O'Gorman, *La historia: apocalipsis y evangelio*

La larga cita que inaugura este capítulo habla de la reconceptualización de la historia nacida a partir del relativismo, que fue gestado por el desarrollo del modernismo. En efecto, el relativismo constituyó la puesta en cuestión de algunas de las ideas centrales en las que se basó la cultura moderna para erigirse en modernidad, e irónicamente, nació del seno de la modernidad en tanto que fue una consecuencia de ella: mientras los físicos hablaban de la relatividad espacio-temporal, el fenómeno de la compresión espacio-temporal hizo que los individuos, hundidos en ciudades cada vez más cosmopolitas, necesitaran autoafirmarse ante un mundo totalitario que les imponía unas nociones universales válidas por ser científicas, es decir, por ser supuestas entidades naturales rectoras del universo. La desintegración del alto modernismo nació no sólo como consecuencia de sí mismo, sino también, en congruencia consigo mismo.

1. La desintegración del alto modernismo

Se llama alto modernismo al periodo comprendido desde 1840 hasta 1945, es decir, el periodo histórico en que las máximas de la modernidad, establecidas durante el siglo XVIII y logradas en el siglo XIX, comenzaron a surtir efectos reales en la sociedad occidental. Fue entonces cuando la modernidad adquirió ese carácter huidizo que fue acelerándose con el progreso científico, la afirmación del individualismo mercantil (no moral), y la compresión espacio temporal de la que ya se ha hablado.¹⁴⁶ Es la era del positivismo y del cientificismo, de la puesta en acción de los tiempos, los espacios y las creencias totalitarias que desembocaron en la construcción de ciudades racionales, de regímenes totalitarios, de una guerra mundial tecnológica sin precedentes, del imperialismo, es decir, en pocas palabras, del totalitarismo que generó la crítica relativista.

El alto modernismo se manifestó en la historiografía a través del ejercicio empirista propuesto inicialmente por Marx y Comte. A diferencia de quienes seguían el legado rankiano del historicismo clásico, los historiadores de la escuela económica trataron de hacer extensivas sus investigaciones a la sociedad y la economía, despojando al Estado y sus héroes del papel central que hasta entonces habían desempeñado en las explicaciones históricas. Los métodos eran los de Ranke: la crítica de fuentes, mas ahora aunada a una importante cantidad de cifras económicas que, creían, dotaba a la historia de mayor científicidad. La crítica de fuentes y la comprobación numérica se sumaron a la explicación causal en la idea materialista de la historia científica. En cuanto a la herencia de Marx, estos historiadores, salvo los doctrinarios, despojaron a la propuesta marxista de los contenidos teleológicos de la teoría marxista, pero no abandonaron la idea del papel central del capitalismo en la explicación histórica ni la premisa de que la historia era una

¹⁴⁶ David Harvey, *La condición posmoderna. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, op. cit., pp. 52 y ss.

entidad real o natural y, por tanto, una unidad coherente susceptible de ser estudiada científicamente.¹⁴⁷

Por otra parte, la escuela cuantitativa que, como la materialista, extrajo su argumento científico de la suposición de que la Historia es una unidad racional asequible, cuantificable y comprobable por medio de la crítica de fuentes y el cálculo o comprobación matemática del dato económico, hilo conductor de estos tipos de explicación. La historia social cuantitativa decía modernizar a la historiografía europea, identificada con el antiguo régimen; esta *new history* norteamericana decía basarse en los principios democratizantes de su país de origen, estaba emparentada con la sociología (con sus ideas darwinistas) y la economía, y jugaba para sus historiadores el papel central la idea de la evolución social hacia la democracia. Siguiendo al espíritu de la época, esta historiografía, que pretendió acusar a la europea de etnocentrista, se proclamó a sí misma como la historiografía modelo, progresista, la del mundo libre¹⁴⁸. Es decir, su legitimidad descansaba no sólo en los fundamentos científicos (no tan alejados de la historia social alemana) de la modernidad, sino también en la idea moderna de lo nuevo por ser mejor.

Cuestionada esa historiografía de vanguardia por la Segunda Guerra Mundial, dejó sus pretensiones norteamericanizantes para fundar a la historiografía cuantitativa, que pretendía conocer comportamientos o sentimientos sociales no por la inducción, sino por el registro del aumento o disminución en la frecuencia de ciertos datos; esto pretendió científizar aún más a la historiografía, que hizo cuantitativo lo cualitativo.¹⁴⁹

Otro de los caminos que siguió la herencia marxista fue la *New Economic History*, que no rechazaba la teorización histórica pues, la que proponía, era teoría científica. Este

¹⁴⁷ Georg G. Iggers, *La ciencia histórica en el siglo XX*, pp. 38-42.

¹⁴⁸ *Ibid*, pp. 38-45.

¹⁴⁹ *Ibid*, pp. 45-46.

tipo de historiografía insertaba teorías económicas a la explicación histórica (¿o viceversa?), y se basaba en cuatro supuestos fundamentales: que existen leyes que rigen el curso de la economía, que el capitalismo crece de forma imparable y que funda a las sociedades modernas, que la modernización económica es también necesariamente modernización política y que el método cuantitativo es aplicable tanto a procesos económicos como sociales y culturales.¹⁵⁰

Alejada del doctrinarismo económico, pero nacida de él y de su impulso científizador mediante la intervención de otras ciencias, surgió la llamada *École des Annales*. Al apoyo en la sociología y al empleo del método cuantitativo de la economía, los seguidores de *Annales* sumaron la intervención de la antropología en sus métodos historiográficos, mismos que generaban un tipo de historiografía que ya no sólo se hacía extensivo a lo económico y cultural, sino que hacía de esos temas su interés principal. Los historiadores de las primeras generaciones de *Annales* se interesaron profundamente en la vivencia social y la conciencia colectiva, a las que trataron de llegar por métodos económicos, sociológicos y antropológicos y por la incursión de la geografía en la explicación. *Annales* pretendía no sólo dar cabida a diversas ciencias y sus métodos, sino también a propuestas historiográficas diversas que compartieran su interés principal: la diversidad de los sujetos históricos y cómo ésta se entretecía en la conciencia colectiva o la vivencia, poniendo especial atención en los sujetos históricos marginados, es decir, los pobres, las mujeres, los niños, la Edad Media, la religiosidad popular...¹⁵¹

Aun cuando no fue de una escuela o una posición filosófica estrictamente hablando, *Annales* constituyó una crítica a la historiografía narrativa tradicional, ello se debió a que fue una consecuencia de los tiempos vividos a principios del siglo XX: la ampliación de los

¹⁵⁰ *Ibid.*, pp. 46-48.

¹⁵¹ *Ibid.*, 49.

sujetos históricos y la consecuente emergencia de los sujetos olvidados no sólo por la historiografía, sino también por la política y hasta la moral, la integración interdisciplinar, la apertura a nuevas propuestas y enfoques de investigación, es decir, en pocas palabras, la democratización (o, si se permite el neologismo, igualitarización) de los individuos, meta que había sido proyectada por la Ilustración.

La herencia de Comte, por otra parte, no tuvo un fin tan afortunado. Su doctrina fue despojada de sus contenidos religiosos y teleológicos, sólo quedando así la fijación empirista. Podría designarse científicismo o empirismo sistemático a este positivismo que no es tal. El científicismo consistió en conservar la máxima de que la experiencia es necesaria para cualquier investigación digna de credibilidad, por lo que, en el caso de la historiografía, la crítica de fuentes fue ampliamente cultivada junto con un esfuerzo por hallar el *datum* desconocido. Quizá como consecuencia de los nuevos métodos mecánicos de reproducción de la realidad que, además, alcanzaban difusión masiva con la ampliación de las tecnologías de imprenta y del mercado, el pasado fue concebido como una imagen a re-construir.

En efecto, el afán archivístico propio de las prácticas historiográficas relacionadas con el científicismo no provenía de la máxima rankiana de acudir a las fuentes más cercanas al pasado estudiado, porque, de hecho, fue impuesta la máxima de la distancia temporal: provenía de una reconceptualización de la fuente que dejó de ser huella para convertirse, en cambio, en fragmento de la realidad.

Pueden explicar esta idea del pasado, la historia y, por tanto, de la fuente, tanto los fenómenos ya mentados de la fotografía y la reproducción y difusión mecánica de esta entonces tenida como copia de la realidad y, asimismo, el triunfo y difusión del tiempo y espacio únicos y comprimidos en los que adelante se abrevará. La radio, el mercado, los

periódicos, la fotografía y, más tarde, la televisión, permitieron la toma de conciencia de realidades simultáneas que constituían todas ellas a la realidad. El concepto de realidad, así afectado, significó la suma de imágenes unificadas por un misterioso hilo ignoto. La historia era ese hilo que, dado el empirismo que suponía la práctica científica, no podía ser descubierto sino por la suma de los fragmentos, es decir, las fuentes. Ellas se convirtieron no ya en un medio de inferir lo que pasó, como fue para Ranke y el método filológico en el que se basó, sino que se convirtieron en pedazos de una realidad que se había fugado.

Volver a construir (re-construir) una imagen de esa realidad fugada implicaba entonces reunir las piezas dejadas por esa realidad. En efecto, la idea de que la experiencia es el conocimiento de la cosa, hizo que las fuentes fueran entendidas por los científicos como el pasado o, al menos, como fragmentos de él. Si la realidad era la suma de todos los fragmentos a los que el mundo del siglo XX estaba expuesto, y el contemporáneo del siglo XX no podía explicar qué pasaba en su mundo, puede pensarse que extrapoló esta idea de presente al pasado, mismo que, así, fue concebido como conformado por todo lo que se generó en él. Quizá de esta situación histórica de compresión de la información espaciotemporal y del triunfo de la idea del tiempo mecánico que es como ha sido siempre, nació la idea de la necesaria distancia temporal para la inteligencia de la también caótica realidad pasada.

Arrojándose con entusiasmo en la primera parte del programa positivista [el empirismo], los historiadores se pusieron a comprobar todos los hechos que pudieron. El resultado fue un enorme aumento de conocimientos históricos detallados, basados en un grado sin precedentes en el examen exacto y crítico de las pruebas históricas. Ésta fue la época que enriqueció a la historia con la recopilación de enormes masas de materiales cuidadosamente tamizados, como los expedientes de las nóminas de reservas y franquicias; el *corpus* de inscripciones latinas, nuevas ediciones de textos históricos, y fuentes de todos los

órdenes y el aparato entero de la investigación arqueológica. [...] La conciencia histórica se identificó con una escrupulosidad infinita, a propósito de cualquiera y cada cosa concreta aislada. Se hizo de lado la historia universal como sueño vano, y el ideal de la literatura histórica fue la monografía.¹⁵²

Todos estos desarrollos historiográficos, tanto empiristas o cientificistas como los de impronta marxista, afiliados a la historia social e, incluso, aunque no en todo, *Annales*, tienen en común creencias del modernismo que en este momento alcanzaron su punto álgido, cosa que originó, más tarde, la ruptura.

Las críticas a la modernidad la han acompañado desde la formulación de sus fundamentos en el siglo XVI hasta días actuales, mas dichas críticas no habían minado los fundamentos del pensamiento modernista sino hasta finales del siglo XIX, cuando el modernismo comenzó a volverse contra sí mismo con base en sus propios fundamentos: la modernidad se había convertido ya en una tradición en contra de la cual lo nuevo reclamaba territorio. La misma ciencia descubría verdades que atentaban contra sus fundamentos y ella se tuvo que reformular; Darwin, por ejemplo, comprobó la historicidad de la naturaleza y, décadas después, Einstein hizo lo propio con el tiempo y el espacio. La noción de la libertad individual y la igualdad se convirtió fragmentación, y esta, a su vez, en vorágines de vanguardias artísticas y modas que terminaron por disolver la unidad de la naturaleza, la razón, la historia y la verdad que caracterizaron al pensamiento relativista de principios de siglo. W. B. Yeats aprehende este ambiente de fuga en un poema de 1919¹⁵³:

Girando y girando en el creciente círculo
El halcón no puede oír al halconero;
Todo se deshace; el centro no puede sostenerse;

¹⁵² R. G. Collingwood, *Idea de la historia, op. cit.*, p. 199.

¹⁵³ William Butler Yeats, *La segunda venida*.

Mera anarquía es desatada sobre el mundo,
La oscurecida marea de sangre es desatada, y en todas partes
La ceremonia de la inocencia es ahogada;
Los mejores carecen de toda convicción, mientras los peores
Están llenos de apasionada intensidad.
Seguramente alguna revelación está cerca;
Seguramente la Segunda Venida está cerca.
¡La Segunda Venida! Apenas pronunciadas esas palabras
Cuando una vasta imagen del Spiritus Mundi
Inquietó mi vista: en algún lugar en las arenas del desierto
Una forma con cuerpo de león y cabeza de hombre,
Una mirada vacía y despiadada como el sol,
Mueve sus pausados muslos, mientras por doquier
Circundan las sombras de las indignadas aves del desierto.
La oscuridad cae de nuevo; pero ahora sé
Que veinte siglos de un pétreo sueño
Fueron contrariados hasta la pesadilla por el mecer de una cuna,
¿Y qué tosca bestia, cuya hora llega al final,
Cabizbaja camina hacia Belén para nacer?

El modernismo desaforado, en efecto, aniquilaba lo humano en una sociedad mecanicista y racionalizada: los espacios del cuerpo y la psique eran llevados a la libertad por un proyecto moderno que ordenaba los espacios y los tiempos. La racionalización ya no implicaba sólo supeditar el mundo al mapa y al cronómetro, sino supeditar también a la sociedad para hacerla mejor.¹⁵⁴

La reacción fue la reafirmación de los espacios y los tiempos locales y personales, es decir, en términos abstractos, que la identidad en este mundo homogeneizador fue reclamada por crecientes abstracciones del espacio, y en términos concretos, el relativismo. James Joyce, por ejemplo, comenzó investigaciones para captar el sentido de la

¹⁵⁴ David Harvey, *La condición posmoderna*, op. cit., p. 299.

simultaneidad del tiempo y del espacio e insistió en que el presente era el único lugar de la experiencia; Proust recuperó el espacio del tiempo pasado y de la vivencia personal; Picasso y Braque abandonaron el espacio homogéneo de la perspectiva lineal que predominó desde el siglo XVI a través del cubismo; Durkheim, en *Los fundamentos de la vida religiosa*, reconocía que el fundamento de la categoría del tiempo estaba en los ritmos de la vida social, y que el origen social del espacio suponía la existencia de perspectivas múltiples; en *Ser y tiempo*, Heidegger constituye a la existencia como fundamento del ser; Ortega y Gasset comprendió una reformulación del perspectivismo según la cual había tantos espacios en la realidad como perspectivas sobre ella y tantas realidades como puntos de vista.¹⁵⁵

Sin tiempo ni espacio absolutos, la idea de la realidad absoluta y, por tanto, de verdad absoluta, comenzaron a ser cuestionadas. Al tiempo que se acentuaban la vivencia y la personalidad, crecían la racionalización de la sociedad y la imposición de tiempos, espacios y formas arquitectónicas. El arte, por un lado, y la historiografía, por otro, se convirtieron en refugio de la individualidad en el mundo que permitió las visiones futuristas de Fritz Lang¹⁵⁶ o de George Orwell¹⁵⁷. El arte y, especialmente, la historiografía se convirtieron en los asideros de la identidad de los individuos en un mundo más internacional, más cambiante, igualitario y homogeneizador porque de ahí emergía, en principio, la identidad nacional y también la proclamación de los espacios privados, como en el surrealismo en el caso del arte.¹⁵⁸ Por ello es que Camilo Sitte decía a principios del siglo XX que “el artista debe crear nuevamente el mundo que el investigador científico y

¹⁵⁵ *Ibíd.*, p. 297.

¹⁵⁶ Fritz Lang, *Metropolis*.

¹⁵⁷ George Orwell, 1984.

¹⁵⁸ David Harvey, *La condición posmoderna*, *op. cit.*, pp. 301-302.

comercial sin raíces ha destruido, dejando al sufriente individuo sin un mito vital con el cual vivir”.¹⁵⁹

El desarrollo tecnológico hizo que el espacio fuera devorado por el tiempo, eso provocó, precisamente, la reacción de tratar de afirmar los espacios y los tiempos propios. Así se explica la paradoja de que, mientras los países se conectaban a la entonces furiosa velocidad del radio o el teléfono, a través de la existencia de tiempos y lenguajes internacionales para el comercio y la ciencia, y que las distancias se acortaran mediante trenes, autos y aviones, el folclore, el nacionalismo, el surrealismo y el relativismo crecieran también como una actitud de época. Fue en este horizonte que Edmundo O’Gorman elaboró sus críticas a lo que llamó historia inauténtica, científica o tradicional.

2. O’Gorman: historiografía para la libertad

Ese ambiente no era exclusivo de Europa. Precisamente, en un mundo más pequeño, las noticias y las ideas llegaban a otras latitudes, donde se vivían procesos similares. Contra lo que se tiende a pensar por tradición, en 1947, cuando O’Gorman publicó *Crisis y porvenir...*, México estaba inmerso en un proceso de modernización de su economía, infraestructura, política y relaciones internacionales; el cine nacional experimentaba su era dorada y, con él, crecía la proyección de México al mundo. Se vivían las consecuencias de años de construcción carretera, de la creciente popularización de los teléfonos y la abundancia de automóviles, de la publicidad y sus anuncios de neón; la ciudad comenzaba a ser radicalmente distinta del campo. Los movimientos nacionalistas y pro raza habían desaparecido para abrir paso al México cosmopolita, que había abandonado el caudillaje,

¹⁵⁹ Citado en *Ibid.*, p. 306.

que comenzaba un fomento nunca antes visto en la industrialización y en la urbanización y que, por ello, se presentaba ante el mundo como uno más entre los países modernos.

Esta modernización, como en otros países que sufrían procesos similares, corría paralela con discursos y procesos de reafirmación de lo propio que, fundados en lo histórico-tradicional, hicieron, sin duda alguna, que el mensaje de los exiliados españoles, y en concreto, de los historicistas, penetrara en las conciencias de algunos historiadores mexicanos. Por otra parte, no sólo fue el exilio español el que trajo las ideas historicistas a nuestro país: Samuel Ramos, inmerso en la vorágine modernizadora, se preguntó por el ser del mexicano en *El perfil del hombre y la cultura en México*, obra en la que introdujo algunas ideas extraídas de su lectura de José Ortega y Gasset.¹⁶⁰

Las inquietudes y el ambiente nacido de la creciente modernización y su paradójica reacción hacia lo propio propiciaron la recepción de las ideas historicistas de José Gaos, Eugenio Ímaz, Juan Roura-Parella y, a través de ellos, José Ortega y Gasset y Martín Heidegger. La recepción fue tal, que incluso puede hablarse de un historicismo-vitalista-relativista mexicano, representado por Leopoldo Zea, Justino Fernández y, especialmente importante para nuestros fines, Edmundo O’Gorman¹⁶¹, quien, con base en la crítica de la historiografía modernista, a la que él llamaba tradicional, propuso una historiografía cuya meta era la reafirmación de la unicidad, en el individuo y en la historia; a esta última, la llamó historiología o historiografía auténtica.

Crisis y porvenir de la ciencia histórica es, en lo tocante a reflexión teórica de la historia, la obra más importante de Edmundo O’Gorman. En ella condensó una serie de críticas y propuestas que desarrolló a lo largo de su vida en diversos ensayos, prólogos, artículos, investigaciones y clases. Dichas ideas tienen tres puntos de partida

¹⁶⁰ Álvaro Matute, *El historicismo en México*, pp. 35-36.

¹⁶¹ *Idem*.

fundamentales: la naturaleza de la historia, la historia como vida y la historiografía como acto de libertad y de reafirmación individual. De estas bases se desprende, como se verá, la base de su crítica hacia lo que él llama, indiferentemente –con toda la vaguedad conceptual que ello implica–, historiografía científica, positivista, rankiana o tradicional, misma que, se verá, no es otra cosa que lo que en esta tesis se ha llamado modernismo historiográfico, es decir, las bases teóricas, arraigadas en la filosofía de la modernidad, que permitieron el desarrollo de una historiografía naturalista y presuntamente progresista. Las críticas fundamentales formuladas por O’Gorman hacia esa historiografía se identifican plenamente con los presupuestos del proyecto, la ciencia y la cultura modernas que se han venido explicando a lo largo de las páginas anteriores. Adviértase entonces que O’Gorman jamás criticó al modernismo historiográfico en cuanto tal puesto que, como se verá, sus ideas pertenecen a esta corriente moderna que se ha vuelto contra sí misma obediente de su mandato principal: la crítica de la tradición. O’Gorman, precisamente, critica a una tradición historiográfica mexicana que tuvo sus fundamentos y sentido en las bases de la racionalidad moderna. De ahí la extrapolación que aquí se propone.

Importa advertir, asimismo, que así como O’Gorman nunca formuló una crítica dirigida al modernismo como tal, tampoco se dijo posmodernista ni menos aun trata de identificársele como un ancestro ideológico de esta corriente. De nuevo, se verá a lo largo de la exposición que precisamente algunas de esas críticas o’gormanianas fueron formuladas también por los teóricos posmodernistas. Se trata de convergencias que, si bien no son gratuitas, no guardan más parentesco que la lectura común de algunos autores desde un sentimiento también común de inconformidad hacia algunos aspectos del modernismo.

a. El hombre, la historia, y el pasado

Si la idea moderna del mundo como naturaleza hizo que el universo fuese concebido como una unidad racional independiente de toda voluntad, no había razones fuera del providencialismo para no imaginar que la historia fuera también una naturaleza como las demás, es decir, una totalidad racional, ajena a la voluntad tanto de Dios y como de los individuos que, actuando como actuaran, y moviendo así el curso de la historia como lo hicieran, terminarían, sin embargo, actuando conforme a las leyes o reglas propias de la historia como entidad.

Precisamente esta idea de la historia universal, Historia general o historia a secas, que derivó de la noción del universo como unidad racional y real independiente del hombre, fue la que creó las condiciones para la formulación de una historia científica, desde la rankiana, que basaba su cientificidad en el empleo de pruebas e indicios que legitimaban las inferencias sobre el pasado realmente sucedido, es decir, aquella historiografía que, basada en la creencia de que la realidad es una y, por tanto, sólo una cosa pasó en el pasado, buscaba narrar la secuencia de los hechos pasados mediante el hallazgo de indicios, hasta las historias materialistas y positivistas, que creyendo ya no sólo en la existencia de una secuencia racional en el pasado como Ranke y los historicistas, sino, además en la existencia de principios naturales o leyes generales que, como en las ciencias físicas y naturales, existían también en la historia, cifraban su validez científica en el empleo de la ciencia económica, o, en el caso de la segunda, en la suma de documentos concebidos como fragmentos del pasado efectivamente sucedido.

Estas ideas de la historia como realidad unívoca, con un sentido único descifrable y cognoscible a través del método científico moderno, cambió cuando irrumpió el relativismo que, aunque compartía con los otros modos de concebir a la historia general

como la suma de las historias individuales, asumió la historicidad del propio historiador como algo positivo: mientras que los otros modos de historiar basaban su cientificidad en el objetivo de separar al historiador de su historicidad, es decir, de hacer de él un observador objetivo capaz de sustraerse de los procesos históricos y de la historia misma para observar a la realidad histórica desde afuera de ella, como el observador de un mapa, los historiadores relativistas asumieron la historicidad del observador e integraron esta situación a su legitimación del conocimiento histórico, mismo que, en palabras de O’Gorman, pasó de ser científico a ser auténtico. Siguiendo el simil de la representación del espacio, los historiadores relativistas hicieron descansar la validez de sus afirmaciones no en la visión objetiva o externa, pues reconocieron la imposibilidad del observador de sustraerse del sitio desde el que observaba, así fue como ellos privilegiaron la representación vivencial en la que es patente no sólo una representación que hace cognoscible lo representado sino también la situación del que representa.

La concepción de la historia como una entidad natural o como una realidad dada constituyó la piedra angular desde la cual O’Gorman edificó su crítica a la historiografía tradicional: “la fórmula clásica “lo que verdaderamente ocurrió” –dice O’Gorman– supone por *necesidad* la consideración teórica del pasado como un objeto separado y ajeno a la vida, es decir, como un objeto corporal o cosificado y ajeno a la vida: como un objeto”¹⁶². Así, el pasado no es considerado como nuestro pasado, como algo necesariamente humano, que nace de la acción y pensamiento humano.¹⁶³

Para O’Gorman, la realidad histórica es generada por el hombre porque es constitutiva de él. El hombre, dice siguiendo a Heidegger, es siendo, esto es decir que su ser no es una entidad natural, pétrea, inmutable y dada, sino que es *daisen*, ser ahí; por

¹⁶² Edmundo O’Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, p. 197.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 203 y *passim*.

tanto, la historia es el ido siendo del hombre. En paráfrasis de Ortega y Gasset, O’Gorman dice que el hombre no es, sino que va siendo: la naturaleza del hombre es la historia. La existencia humana, dice O’Gorman, “se caracteriza ontológicamente por ser históricamente, es decir, que su historicidad le es constitutiva”. Esto es decir que no existen ni la historia ni los hechos históricos en sí, sino que es el hombre quien dota de su historicidad al mundo exterior. La historia es la existencia humana.

Vista así la historia, resulta que no es una unidad en sí misma, sino que lo es en la medida en que el hombre la mira así, en función de su ser ahí, es decir, en función del presente en el que está y a partir del cual la puede mirar como una unidad. Esta unidad es imaginada desde el presente, puesto que es ahí donde el hombre es. Desde donde el sitio donde el hombre es, es que piensa al mundo. Es el único sitio donde puede ver que termina el pasado y empieza el futuro, es decir es donde el que existe es capaz de distinguir lo que fue, de lo que es y de lo que quiere o puede ser.

La existencia, sin embargo, tampoco es una naturaleza para O’Gorman. Existir es ser en el tiempo, es decir, es cambio, mutabilidad. Es ser en el mundo, en la circunstancia cambiante. Según esta concepción, la unidad a la que O’Gorman llama hombre, es su existencia. El hombre no es, va siendo, y en ese ir siendo consiste la historicidad, que es la capacidad humana de hacer la historia como devenir y como estudio de dicho devenir. La historia nace de esa capacidad y, por tanto, consiste en el ser del hombre, y la historiografía, que es el estudio de dicho devenir, resulta definitoria en dicho devenir, pues es a partir de dicho estudio que se derivan las ideas sobre lo que se ha sido y, por tanto, en un proceso bidireccional, de lo que se es.

Historiar es, entonces, estudiar ontológicamente al hombre. Mas la historiografía se distingue de la ontología en que no pretende descubrir qué es el hombre, porque eso lo

presupone apriorísticamente –cosa que no dice O’Gorman, pero que es clara. La historiografía, basada en el supuesto de que el hombre es historia, conoce al hombre a través de los mecanismos por los cuales éste crea historia, es decir, crea a su ser. El historiador, entonces, persigue el objetivo de descubrir cómo es que el hombre se crea a sí mismo a través de su idea de sí mismo en el pasado, es decir, de cómo es que crea a su ser luego de hacer inteligible a su existencia a partir del conocimiento histórico. A este conocimiento, para distinguirlo de la historiografía tradicional, y sin citar a Ortega y Gasset, O’Gorman lo llama historiología.¹⁶⁴

...la ciencia histórica [...] sólo será auténtico conocimiento de *su objeto*, en la medida en que no oculte, antes bien descubra (operación de la verdad) la estructura de la existencia humana en cuanto que es ella lo primariamente histórico de la historia. [...] el conocimiento historiológico no es pura y simplemente un “conocimiento de la historia”, sino más profundamente un reconocimiento [...], porque se tratará [...] de un conocerse a sí misma de la existencia humana.¹⁶⁵

El estudioso quien, estudiando lo sucedido en el pasado como *res gestae* y como narración, estudia los mecanismos por los cuales el hombre existe y, además, construye su ser luego de hacer inteligible su existencia, o sea, luego de narrarse a sí mismo históricamente: se estudia a sí mismo en tanto hombre que existe y, así, descubre la verdad de su ser. La historia, entonces, al depende del sujeto que la estudia porque a través de ella define a su ser, que, como no es naturaleza ni objeto, sino que es ir siendo, cambia y con él cambia también la historia. Esto resuelve el problema de las contradicciones historiográficas pues, así, O’Gorman valida a todas las versiones como definiciones del ser

¹⁶⁴ *Ibid.*, pp. 207-208.

¹⁶⁵ *Ibid.*, pp. 208-209.

en otros tiempos. La unidad, tanto de la historia como de la verdad histórica, descansa entonces en el cambio: las versiones de la historia y, por tanto, la forma en que estas versiones se convierten en realidades vividas o en actos, hallan su punto de unión en la forma en la que el hombre se define a sí mismo en la temporalidad, o sea que tienen su punto común en que son manifestaciones del ir siendo humano. Así, tanto los actos como las versiones historiográficas de los actos, tienen plena validez y son verdades vividas en su contexto histórico.¹⁶⁶

La historia y la verdad histórica son relativizadas, mas subyacen dos supuestos de impronta moderna: primero, que detrás de las cosas hay una unidad racional: el hombre, que es, finalmente, el que, a través de su vida, dota de sentido o unidad racional al mundo histórico que, siendo parte constitutiva de su ser, crea fuera de sí; la segunda es, precisamente, la idea del hombre, que es, aparentemente, la suma de los individuos. En lo que concierne a la unidad racional que explica las cosas, la naturaleza moderna es sustituida en su papel por la historia, misma que, a diferencia de la naturaleza, es relativa a quien la enuncia: la unidad racional, entonces, está en quien vive la historia y en quien la enuncia. Se trata de otro a priori, mas, ahora, éste descansa explícita y radicalmente, en la razón humana que hace inteligible (¿o posible?) a la existencia, y sólo en ella, en la razón que es concebida ahora como historia, que es vida, experiencia como vivencia o existencia, y no como naturaleza:

Nada indica que existir sea necesario; menos aún podríamos decir por qué el existir es como es. Será inútil, pues, preguntar por qué es histórica la existencia humana. Es así, porque es así. Todo lo desesperante que nos pueda parecer esta situación en el plano del raciocinio, nada tiene de novedosa, sin embargo, en el orden del corazón. Nos recuerda el “*I love him because I love him*” de la apasionada heroína shakespeariana. Y si al parecer es evidente que nada indica

¹⁶⁶ Edmundo O’Gorman, *Ensayos de filosofía de la historia*, pp. 38-63.

que el ser pruebe su necesidad, nada indica tampoco que no sea necesario: la razón ha llegado a su límite tope.¹⁶⁷

El ser del hombre, que es ser ahí, es la historia en su doble sentido de suceder y narrar. Ello no significa, sin embargo, que el conocimiento historiográfico sea “rebajado” al único plano de lo contingente: el objetivo de la historiografía –o de la historiología– es para O’Gorman, se dijo, mostrar los mecanismos por los cuales el hombre crea historia (como hecho y como explicación de dónde se está), cómo es que, para ello, hace uso de la historicidad de su ser, misma que es definida como el despliegue del pasado, el presente y el futuro concebidos como herencia y como posibilidad.¹⁶⁸

Se trata sin duda de una defensa o reafirmación de lo humano en contra del imperio totalizador que deriva de la idea de la naturaleza moderna. Así lo dice el mismo O’Gorman cuando establece que el propósito de la historiografía que propone es hallar la verdad auténtica sobre la historia, es decir, explicar dónde se está, esto es explicitar cómo es que se ha llegado a ser lo que se es, cómo se ha sido y qué posibilidades se tiene de ser, es, en otras palabras, la explicitación de lo que O’Gorman llama historicidad: la unión, desde el presente o desde la vida, del tiempo actual, el pasado y el futuro: qué se ha sido, cómo se es y cómo se quiere ser¹⁶⁹.

...el verdadero fin del conocimiento histórico [...] es revelar a la existencia su verdadera historicidad al mostrar las posibilidades reales elegidas por las existencias que fueron (los llamados “hechos” históricos; lo que ha sido y que sigue siendo a su manera) distinguiendo en ellas lo único que se repite (libertad [de actuar, de elegir] y herencia [de los actos y decisiones de los hombres del pasado]). Tal conocimiento es el auténtico conocimiento histórico [...] porque muestra la

¹⁶⁷ Edmundo O’Gorman, “Doctrina de la historia en Heidegger”, p. 194.

¹⁶⁸ *Ibid.*, pp. 190-191.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 191.

historicidad en su aspecto fundamental (proyección al futuro) de aptitud de “construir historia” [...] de suerte que, en definitiva, se trata de un *recordar* a la existencia su pasado como responsabilidad de “curarse” de su historicidad y de su herencia.¹⁷⁰

Esta explicitación de la situación en que consiste la labor historiográfica es, para O’Gorman, el primer paso de la libertad humana. Por eso llama a la que propone historia auténtica: porque formula verdades auténticas (propias del sujeto histórico, no atribuidas a ninguna entidad natural ajena al hombre) que son congruentes con y formuladas para la libertad:

...la existencia auténtica supone el ejercicio autónomo de su historicidad como capacidad de engendrar historia. Esa capacidad está condicionada por la herencia del pasado, y el ejercicio autónomo de ella no consiste en el ciego libertinaje que algunos imaginan, sino dentro de los límites de la “situación” Podemos ser todo menos lo que ya fuimos, ha dicho Ortega. Se verá, entonces, que para que tal libertad realmente sea libertad, es necesario conocer la situación, saber “dónde uno está”. [...] ¹⁷¹

[...] Es cierto que la decisión de vivir con el máximo de autenticidad de la propia existencia no tiene a su favor el acicate de un premio. Es un modo de ser de la existencia y es todo. Podría decirse que Heidegger [...] eleva a superpotencia filosófica el principio básico de la buena crianza que consiste, ante todo, en no aparentar falsedades; en suma, en saber “dónde uno está” y en obrar en armonía con la situación.¹⁷²

Estas concepciones representan una oposición más contra el modelo naturalista que, en el plano de la historia, convierte al hombre en una víctima de la supuesta naturaleza que, al ser una entidad ajena al hombre y al implicar dentro de sí a todos los hombres y sus

¹⁷⁰ *Ibíd.*, p. 194.

¹⁷¹ *Ibíd.*, p. 191.

¹⁷² *Ibíd.*, p. 195.

historias, los convierte en resultado o consecuencia de ella misma; la historiografía tradicional, por tanto, buscaría explicar a través del conocimiento objetivo de la historia cómo es que el presente es, a la manera de una víctima, el resultado de decisiones ajenas en un doble sentido: decisiones ajenas de personas que en el pasado determinaron cómo se desenvolvería el presente, y determinaciones ajenas (propias de la naturaleza de la historia) que condicionaron las decisiones de los hombres del pasado y que condicionan las de los hombres actuales y los del futuro¹⁷³:

se dice que el hombre es producto de la historia en el mismo sentido en que se dice que el animal es producto de su ambiente físico. Lo histórico se concibe como un *ambiente*, de modo que el hombre y el animal quedan colocados dentro de un mismo orden de existencia, y se pensará que la historia es para el hombre lo que la evolución para la zoología. [...] La historia se concibe, pues, como algo que *le sucede* al hombre, y el discurrir histórico como una serie accidental, y sólo evolutivamente conexa de *sucesos* que son considerados, ellos, de suyo históricos.¹⁷⁴

En esta serie de cuestionamientos a la tradición moderna de concebir a la historia, que parte de su enunciación en términos naturalistas, puede leerse entre líneas la relación tensa que se llevó durante el modernismo entre la naturaleza y la humanidad, que trataba de dominar a aquélla de la que se reconocía víctima. El objetivo de la ciencia, y la idea del progreso, era precisamente el dominio humano del medio, para lograr así la felicidad humana. Si en tiempos medievales el hombre luchaba contra su naturaleza pérfida y en el siglo XVIII abundaron los debates sobre la bondad o maldad natural del hombre a la luz de las discusiones políticas, la experiencia del siglo XX, con su enorme desarrollo científico, provocó que pensadores como O'Gorman reafirmaran la centralidad de la razón humana

¹⁷³ *Ibíd.*, pp. 192-193.

¹⁷⁴ *Ibíd.*, p. 200.

en el universo, idea, se ha visto, propia de la modernidad sin Dios. Estos relativistas, atacaron a la idea de la separación del sujeto y el objeto, base de la racionalidad científica moderna; reafirmaron esa separación y la primacía del sujeto en la percepción y experiencia del mundo objetual, al cual se le arrebató, así, la posibilidad de convertir al hombre en un producto más del universo.

El sueño antropocéntrico moderno, que pensaba al hombre como la cúspide de la creación en tanto que era el único ser capaz de crear y de manipular a lo habido en el mundo a través de su razón, entonces, se vio realizado. El imperio de la razón humana sobre el mundo fue reafirmado, al menos en el campo que nos concierne, con la diferencia capital de que esa razón humana fue historizada, esto es, que se le arrebató la capacidad de sustraerse del tiempo y del espacio tras la compresión de estas coordenadas y, con ello, la concientización de la relatividad de ellas.

La experiencia, se ve, también triunfó tal como estableció el proyecto cientificista, mas no se trató de una experiencia objetivada mediante la medición y la cientifización, sino de una experiencia marcada por la vida, es decir, una donde se subrayaba el papel del observador, defendido en una reacción contra el universalismo nacido del cosmopolitismo alcanzado durante el siglo XX. Se trata, entonces, de la defensa de la experiencia individual y subjetiva, en la cual se cifraron tanto la libertad como la identidad individuales.

La historia entendida y estudiada desde las máximas modernistas o naturalistas, según O'Gorman, atenta contra la libertad humana, pues el hombre se convierte en una criatura irresponsable de lo que sucede e incapaz de decidir sobre su historia, sobre su vida; en la historiografía tradicional, dice O'Gorman,

...lo primariamente histórico ya no es el hombre, sino un supuesto que le es extraño y ajeno. Desde ese momento el hombre ha dejado de comprender la

verdadera historicidad de su existencia, pues le ha transferido, descargándose de esa responsabilidad en ese mundo que concibe como histórico de suyo y en el que se siente que está sumido como un animal en el bosque. La vida personal se percibe como dependiente de la historicidad del mundo, y por eso se llega a la conclusión de que el hombre “tiene” historia, como quien tiene, por accidente, una pulmonía. Se interpreta, pues, la historicidad, que es constitutiva de la existencia humana, como el resultado de algo que le viene al hombre desde afuera, algo que le es intrínsecamente ajeno, en suma, heterogéneo a lo que él llamará “su naturaleza” la cual, claro está, se concibe como ahistórica.¹⁷⁵

Esta concepción naturalista de la historia tiene graves implicaciones desde la perspectiva o’gormaniana. En principio, O’Gorman anticipó que la idea de la historia como una entidad natural, objetiva y ajena a toda voluntad, incluida la del hombre, tiene como consecuencia la concepción del pasado como objeto que ya no es, en tanto que no está aquí y, por ello, para conocer la historia o el pasado, hay que reconstruir a ese pasado que ya no está.

Para que la historiografía tenga fines científicos, tiene que descubrir verdades objetivas sobre ese pasado; hay que coleccionar bien los datos (hechos) para luego conseguir la representación más fiel del pasado, y extraer de estos resultados, quizá, una conclusión sobre la naturaleza de esa entidad natural llamada historia. La homologación de la historia como entidad natural, de la que se pueden extraer verdades objetivas mediante el método científico, no puede tener otro fin que mostrar cómo es que el pasado del hombre lo ha determinado a vivir en el presente que vive, pues el hombre se halla inserto en esta entidad que actúa por sí misma y bajo sus propios principios. En consecuencia, esta historiografía tendrá como objetivo el descubrimiento del sistema, las normas o los principios de la naturaleza de la historia, para lo cual puede proceder en términos especulativos (lo cual la

¹⁷⁵ *Ibíd.*, p. 199.

convertiría en filosofía) o, siguiendo el método moderno –al que O’Gorman llama naturalista o de las ciencias físicas–, partiendo de la observación y la experiencia, esto es, reconstruyendo al pasado tal como fue a partir de sus propios residuos (fuentes). Así, sin hablar aún de la posibilidad de descubrir a la naturaleza que subyace en los hechos históricos, la historiografía tradicional se vuelca sobre la reconstrucción lo más exacta y objetiva posible del pasado que ya no está aquí, por tanto, que ya no es.

Interpretado el pasado como lo que *ya no es*, la historiografía pretende, no obstante, hacer de ello el objeto de estudio. Mas ¿cómo conocer lo que ya no es? El absurdo es tan grande que tiene que pensarse, como en efecto se piensa, que si bien el pasado *ya no es*, todavía queda algo suyo en el presente. Así el pasado humano se reduce a “lo que queda”. [...] No *queda* sino un montón de cosas materiales que exhiben las huellas de otros tiempos: narraciones, testimonios, papeles, monumentos, despojos. Eso queda, luego, eso *es* el pasado, a saber: un mundo de cosas, y la historiografía no será, entonces, sino la ciencia que pugna por conocer ese “*mundo*” lo mejor y más completamente posible, descubriendo en él una inteligibilidad.¹⁷⁶

Estudiar lo que ya no es y concebir a la historia como algo que nos pasa es, según O’Gorman, que sigue a Heidegger, la forma en que el hombre lidia con la idea de que su existencia es mortalidad. Rechazar que es el hombre el creador de la historia a través de su ser o existencia, es afirmar que la historia es algo externo, que nos pasa, como la muerte, pues la historia, desde esa concepción tradicional, científica o naturalista, se ocupa de estudiar lo que ya no es, es decir, lo muerto, que muere precisamente porque, se dice, esa es la naturaleza de la historia. En cambio, si se acepta que el hombre es quien crea a la historia a través de la historicidad de su ser, se acepta también que la finitud o la muerte es lo constitutivo de la existencia, es decir, del hombre, su vida y de nada externo a él. Si

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 199.

continúa privando la postura tradicional a pesar de la propuesta contemporánea a O’Gorman, es decir, la que llama auténtica porque emerge del hombre y su vida, es porque, dice, el hombre no quiere asumir su condición de ir siendo muerte.¹⁷⁷

Si la historia es, como propone O’Gorman, una expresión de la historicidad humana, entonces el pasado no existe en otro sitio más que en el hombre que vive, es decir, en el presente. Por eso es que O’Gorman critica a la postura tradicional, a la que califica de idealista, pues dice que, al concebir al mundo histórico como una naturaleza y, por tanto, al concebir al hombre como otra naturaleza necesariamente ajena a la de la historia (son, entonces, dos cosas distintas), hace que la historiografía convierta al problema de la unidad de la vida en el de la unidad de la historia, por lo que busca, necesaria y explícita o implícitamente, un destino metahistórico, ajeno, finalmente, a la vida, de donde surge el problema humano original y que sólo existe en el presente.¹⁷⁸ La historia, así, deja de ser pensada desde la única unidad que existe en efecto y que le da sentido: el presente.

Por ser concebida la historia como una entidad o cosa distinta del hombre, éste se convierte en otra cosa que está como contenida en ella. El hombre es producto del mundo histórico, por tanto, no es libre de hacer historia, sino que es resultado de ella. La historia, entonces, es una realidad en sí que se conforma por hechos, que son, dice O’Gorman, las unidades de la historia para la concepción tradicional. Para estudiar a la historia, entonces, y siguiendo el método de investigación moderno del que ya se ha hablado, la historiografía busca a los hechos, que, por ser concebidas como unidades o fragmentos de la historia, son reunidos para eventualmente conocer a la historia en el futuro.¹⁷⁹

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 208.

¹⁷⁸ Edmundo O’Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, p. 266.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 265.

Por otra parte, si la historia resulta de la totalidad de los hechos, todos ellos son piezas completas, consumadas, son lo dado, es decir, datos. Estos hechos, como piezas de un todo, son igualmente importantes entre sí, por lo que hay que conocerlos a todos o, al menos, a la mayoría de ellos para tener un panorama correcto sobre la totalidad, sobre la historia. Por estas ideas, dice O’Gorman, es que la historia se ha reducido a una metáfora de la biología, es decir, ha sido reducida a una serie ordenada en un marco espacio-temporal ajeno, matemático, heterogéneo de hechos que, como han pasado, ya no existen en este plano de la realidad.¹⁸⁰

Estas ideas desprendidas de la idea de la historia como naturaleza o, como dice O’Gorman, nacidas del idealismo tradicional, derivan en que la historiografía proceda conociendo partes fragmentadas de la historia, es decir, hechos, de cuyo conocimiento acumulado derive eventualmente conocer partes cada vez más grandes de la totalidad histórica.

Siguiendo el método moderno, la historiografía tendría que proceder, primero, buscando las fuentes o fragmentos del pasado, para luego criticarlas según el método rankiano. Luego, estas fuentes deberían ser sumadas, no interpretadas ni llevadas a decir nada que ellas explícitamente no afirmen, de lo contrario, la subjetividad empañaría a la investigación. Así, de la suma de las fuentes certificadas como verdaderas, como de la armazón de un rompecabezas, derivaría una imagen del pasado exacta en la medida en que el volumen de las fuentes lo permita. Luego de ello, las imágenes serían sumadas para tener una visión total del pasado, o de la historia. Esto es lo que dice O’Gorman que sucede en la historiografía tradicional, y coincide con lo que se ha dicho del desarrollo de la historiografía en sus vertientes naturalistas (positivistas o materialistas). Es evidente, tanto

¹⁸⁰ *Ibid*, 266-267.

para esta perspectiva como para la o'gormaniana, que el objetivo implícito que guía estas formas de investigar sería obtener algo como un mapa, representación de la cual las líneas del tiempo, a las que se ha acudido tanto, es decir, una representación a través de la cual el observador pueda mirar, desde una perspectiva objetiva o externa, a los datos ordenados e interrelacionados lógicamente. Se trata, entonces, de ver a la historia en función de las ideas de tiempos y espacios racionalizados de la modernidad.

Para O'Gorman, en cambio, la historia no es en sí. Se trata de una creación humana que deriva de la condición de ir siendo muerte, de la conciencia humana de la finitud y de la necesidad de saber quién se es y dónde se está. Esta, dice O'Gorman, es la concepción auténtica de la historia; auténtica porque deriva de la vida, del hombre y del presente. Por tanto, los hechos históricos no existen por sí mismos, y las fuentes no son más que fragmentos de historicidad, es decir, de conciencia del presente, el pasado y el futuro, de hombres del pasado. El problema central de la historia es, entonces, la vida, es decir, el presente nuestro y de aquéllos que, teniendo presente, hicieron historia. La vida consiste en hombres viviendo su circunstancia, misma que es herencia del pasado, que no condiciona pero que sí limita o, mejor dicho, delimita los campos de acción humana. Estas ideas derivan de que para O'Gorman el mundo natural y, con él, la realidad, no existen en sí mismos sino que existen a través de la conciencia humana: “el ‘mundo’, sea histórico, natural, o lo que se quiera que sea, no es, en sí mismo, algo que existe; es simplemente un marco engendrado por el hombre, en el que lo verdaderamente existente cobra significación, sentido, ser y estructura.”¹⁸¹

Este planteamiento fundamental, del que deriva toda la concepción o'gormaniana de la historia, fue el punto de partida para teóricos posteriores, incluidos los llamados

¹⁸¹ *Ibíd.*, p. 268

posmodernistas quienes, partiendo de esta concepción que privilegia sobre todas las cosas a la razón y la percepción humanas, establecieron la teoría del lenguaje desde la cual la palabra significa al mundo, es decir, que lo no enunciado y, con ello, insertado en el mundo concebido y ordenado lingüísticamente, simplemente no existe en el mundo vivido.¹⁸²

No existen por tanto los hechos históricos, es decir, las unidades a partir de las cuales pudo pensarse en una totalidad de la historia. “lo que llamamos un *hecho* –dice– no es sino el modo de ser con que dotamos a un acontecimiento para darle sentido”¹⁸³. Dicha dotación de sentido depende, según O’Gorman, de la intencionalidad con que se dota al hecho, esto es, en función de aquello que se busca explicar. Un hecho histórico es tal porque el que investiga ha encontrado una relación entre el dato y algo que pretende explicar; el hecho cumple una misión en el proceso que narra el historiador. Dicha intencionalidad no es otra cosa que una atribución que forma de la manera en que los hombres inventan a la historia para, a través de ella, inventarse a sí mismos y al mundo en que viven.¹⁸⁴ Mas no debe creerse que O’Gorman habla de invención en el sentido de mentira. Quiso significar la creación. Tal es el sentido que deriva, por ejemplo, de *La invención de América*, donde O’Gorman habla de cómo fue que se construyó la idea de América y ésta fue insertada en el universo de las significaciones. El hecho histórico, entonces, es creado en función de la idea que se tenga del proceso, misma que depende de la idea del mundo del historiador. Historiar es entonces integrar lo ocurrido en el pasado a los procesos que llevan a la idea del presente, misma que depende, también, de la idea del futuro.

La intencionalidad común a todos los hechos es el presente. Se busca en los hechos, entonces, cómo es que éstos conformaron al presente, partiendo, para ello, de una idea

¹⁸² Vid Richard Rorty y Jürgen Habermas, *Sobre la verdad: validez universal o justificación*.

¹⁸³ Edmundo O’Gorman, *Ensayos de Filosofía de la Historia*, op. cit., pp. 42-43.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 44-57.

previa de éste, idea que nace de la experiencia en él, es decir, de la vida, misma que implica una idea de lo que se es y de lo que se quiere ser.¹⁸⁵

Así es como O’Gorman, a partir de la relativización de todo, excepto del hombre, propone una visión de la historia que es concebida no como la suma de hechos, sino como la suma de vidas, esto es, como una serie de construcciones e ideas sobre el pasado, como una creación derivada de la herencia del pasado o la circunstancia y la libertad o el deseo de hacer historia, de llegar a ser algo. La historia es, entonces, la expresión del ser del hombre: ir siendo. La única trascendencia encontrada en el pensamiento o’gormaniano es, evidentemente, el hombre.

La vida es la radicalidad en la que existe el hombre¹⁸⁶. No es producto tampoco de ella: él la vive. La vida, el ir siendo, no sólo define la existencia de la historia, sino también de la verdad que, vista así, es histórica y subjetiva como toda realidad existente. Es en función de la vida que debe abordarse al conocimiento histórico, a través del cual O’Gorman propone investigar no a los hechos históricos como datos o cosas dadas, sino a la forma en que el hombre ha convertido a esos hechos en parte de la historia. Así, para O’Gorman la historiografía es la ciencia que busca conocer los mecanismos por los cuales el hombre hace historia, es decir, con base en qué idea de la historia y del mundo actuaron los hombres del pasado para ser qué.

O’Gorman deja de esta forma el tiempo para los físicos. A la historia, dice, le corresponde la temporalidad, es decir, el tiempo vivido. Lo mismo sucede con el espacio, que es relativizado y que para O’Gorman, tal como el tiempo, no existe sino en función del hombre que lo imagina y lo inserta en su mundo, véase, para demostrar esta afirmación, su

¹⁸⁵ *Vid Ibid.*, p. 58.

¹⁸⁶ *Ibid.*, pp. 16-17.

tesis en *La invención de América*.¹⁸⁷ Si el tiempo y el espacio son relativos a la vida del hombre, es decir, a la forma como éste define a su ser en función de su idea del pasado y del futuro y en que, en función de esas definiciones, vive conforme a sus circunstancias, con más razón la historia, misma que, como el tiempo y el espacio, no es una entidad natural; es, a la manera del tiempo vivido y del espacio inventado, historicidad: historia vivida, unidad creada o, en palabras de O’Gorman, inventada, en función de la vida.

Así, en la visión o’gormaniana tiempo, espacio e historia dejaron de ser concebidas como totalidades que lo contienen todo, definiendo y haciendo producto de sí a lo que estuviera implicado en ellos: terminó para él la representación moderna de la realidad como mapamundi, para ser, nuevamente, temporalidad, espacialidad e historicidad, esto es que privó, de nuevo como en tiempos medievales, la representación de la realidad como vivencia. La vida y su consecuente provincialismo espacio-temporal, así, rigieron a la realidad desde esta concepción de la historia, en la que

el devenir histórico queda vinculado, más allá de toda lógica y de toda visión científica, al gran proceso universal de la vida, cuyo sentido y necesidad, si los tiene, nos eluden por completo. Porque es claro que saberse vida dista mucho de saber qué es la vida. [...] Lo histórico como vida que es, esa “nuestra realidad radical”, permanece sumido en el misterio de cuanto se os ofrece como lo puramente dado. La historia no es, pues, un hecho histórico, ni la suma, ni la sucesión de esos hechos, y solamente puede afirmarse lo contrario en un contexto equívoco y superficial, el contexto, precisamente, que ha supuesto la filosofía tradicional de la historia...¹⁸⁸

¹⁸⁷ Edmundo O’Gorman, *La invención de América*, pp. 153-159.

¹⁸⁸ Edmundo O’Gorman, *Ensayos de Filosofía de la Historia*, op. cit., p. 61.

b. Historiografía y verdad auténticas

Definidas las ideas de O’Gorman sobre el hombre, la historia, el tiempo y el espacio en función de la vida, puede hablarse de su propuesta historiográfica que, por sus propósitos de descubrir no a los hechos, sino a la conciencia que los forjó como tales, se centró fundamentalmente en las ideas que, en oposición a las cosas entendidas como el mundo objetivo o real, ya se ha visto, son para O’Gorman la base de toda su propuesta.

O’Gorman llama a la suya historiografía auténtica, misma que define, tal como sucede con la idea de la historia, en oposición con el modelo al que denomina tradicional. Respecto a este modelo vale aventurar una serie de teorías nacidas de un análisis superficial de las afirmaciones o’gormanianas: se trata del tipo de historiografía practicada entonces en el país, recientemente academizada (acababa de fundarse como profesión en la Facultad de Filosofía y Letras y en el, desde 1940, Colegio de México) y que se hallaba influida por el modelo cientificista debido, primero, a la amplia influencia que tuvo el positivismo en México y, segundo, por ser el modo de interpretación científica vigente. Es una historiografía cientificista, no positivista, porque no tiene por objetivo seguir a la filosofía comtiana en su vertiente sociológica, no en la epistemológica. Es historicista clásica porque utiliza el modelo de crítica de fuentes de Ranke herencia que muy posiblemente proviene de la historiografía mexicana del siglo XIX. Es cientificista o empirista-sistemática porque corresponde con los modos de validación científica de principios del XX: el pasado es tenido como una realidad lineal que corresponde a las coordenadas espaciotemporales modernas, es decir que el pasado puede ordenarse como en una línea del tiempo porque se tiene la idea de que, como la realidad es unidimensional, al sustraerse de ella y observarla por medio de la experiencia y el registro matemático, puede desprenderse de dicha observación una mirada objetiva que permita integrar una

imagen fidedigna sobre esa realidad pasada. Las vías de acceso a dicha realidad perdida son sus residuos (no sus huellas, porque pensarlas como huellas hace que la reconstrucción del pasado sea mediante la inferencia), es decir, las fuentes, que son pensadas en este esquema como fragmentos de realidad, de cuyo ensamblaje pueden extraerse imágenes objetivas de la realidad desaparecida.

A ese tipo de historiografía, se infiere, es a la que O’Gorman se refiere con historiografía tradicional, y tuvo contacto con ella posiblemente cuando trabajó en el Archivo General de la Nación y, más tarde, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.¹⁸⁹ A ella dirigió su crítica en forma de una serie de afirmaciones derivadas de esta concepción de la historia cuya razón de ser, es decir, cuyo fundamento, era la vida. La de O’Gorman, por tanto, no es una propuesta metodológica: es un giro en la comprensión del universo, del que deriva un giro en la concepción de la historia y de la historiografía. De este giro nace una reconceptualización del objeto, el objetivo y el modo de validación de la nueva ciencia historiográfica que, a pesar de enunciar siempre verdades relativas e históricas, de emplear la inferencia y de estar más emparentada con la literatura, no abandonó, para O’Gorman, su estatuto de ciencia capaz de hacer afirmaciones verdaderas sobre el pasado.

Las nuevas ideas del pasado, el tiempo y el espacio referidos a la vida el hombre se vieron acompañadas en la propuesta relativista con una nueva idea de verdad que, en el caso de la historiografía, es tratada a profundidad por O’Gorman. Esta idea de verdad es la base de su propuesta. Para elaborarla, O’Gorman parte de la crítica a la verdad historiográfica tradicional que, observa, nace de la suma naturalmente siempre inacabada de los residuos del pasado, es decir, de las fuentes.

¹⁸⁹ Edmundo O’Gorman, *Imprevisibles historias*, p. 11. Antonio Saborit, “El profesor O’Gorman y la metáfora del martillo”, pp. 141-142.

El hacer al pasado depender de las fuentes tiene dos implicaciones que O’Gorman señala: primero, que las afirmaciones sobre el pasado hechas antes del momento presente son necesariamente peores que las hechas ahora; segundo, que el historiador sabe que las afirmaciones siguientes serán mejores o más perfectas que las suyas, porque, supone, el hallazgo de nuevas fuentes completarán su visión sobre el pasado¹⁹⁰. Así se explicó la divergencia de versiones históricas y, también, así, por la acumulación de fuentes, es como fue concebido el necesario progreso de la ciencia histórica, progreso que puede provenir de la idea del progreso generalizado e inagotable de las ciencias que se supuso en el siglo XVIII y que se vio materializado entre los siglos XIX y XX.

Observa O’Gorman que, desde el punto de vista tradicional, el historiador jamás puede hacer una afirmación verdadera sobre el pasado: se trata de una verdad fragmentada, provisional y siempre en rectificación. El origen de ello, dice, es la idea de que la verdad es una y que es la que corresponde a una noción del pasado como objeto, es decir, como cosa ajena al hombre; se trata de un pasado cosificado, constituido por unidades que son hechos. La acumulación de hechos, que corresponde a la acumulación de fuentes, es lo único que puede ofrecer una versión definitiva del pasado, pero como el pasado es visto como objeto, todos los hechos que lo constituyen son igualmente importantes. De ello deriva que la reconstrucción de dicho pasado sea imposible: ¿cómo obtener una visión objetiva o total del pasado, si ello depende de que todos los hechos que lo conforman sean evidenciados mediante las fuentes correspondientes?¹⁹¹

Esa verdad, dice O’Gorman, no es una verdad. No puede serlo porque siempre está incompleta y, por tanto, la historiografía no puede jamás realizar afirmaciones verdaderas sobre el pasado. No es una verdad, asimismo,

¹⁹⁰ Edmundo O’gorman, *Ensayos de filosofía de la historia*, op. cit., p. 16.

¹⁹¹ *Ibíd.*, pp. 13-16.

porque conocer algo es siempre referencia al presente, [...] a nuestra vida, que es para nosotros la verdad radical. Los supuestos de la escuela tradicional ponen al hombre en la falsa coyuntura de conformarse con una verdad que no podrá jamás poseer; pero esta exigencia es un absurdo vital, una mentira radical que, por eso, produce un tipo de historia inhumano y un tipo de historiador deshumanizado. ¿Puede pedirse algo más monstruoso?¹⁹²

Esto, que O’Gorman percibe como una monstruosidad, no es sino el ideal de progreso perenne, de perfección y perfectibilidad que rigió los esfuerzos de la ciencia moderna hacia el perfeccionamiento del que derivaría el dominio de la naturaleza y la felicidad que dicho dominio prometía. Se vivía, en efecto, entre verdades fragmentadas, susceptibles no sólo de ser completadas sino también de ser echadas por tierra a raíz de nuevos descubrimientos que lo revolucionaran todo. Quizá este ambiente de desgano respecto al progreso y de incertidumbre ante las verdades más fijas, las científicas, nació de las implicaciones de las investigaciones de Max Planck y Albert Einstein.

Por otra parte, las verdades formuladas por la historiografía tradicional necesariamente tenían que corresponder, según el modelo epistemológico del que derivó, a una realidad experimentable. El pasado fue convertido en realidad al ser concebido como una totalidad unidimensional ubicada en algún punto cierto de la línea cronológica en la que era posible representar al tiempo universal. Fue experimentable, es decir, susceptible de ser observado y realmente constatado mediante las fuentes tenidas como fragmentos de realidad. Así, el pasado fue objetivado y, por tanto, susceptible de miradas objetivas: la exigencia de que las afirmaciones correspondieran con la realidad a ojos de cualquier observador se vio así satisfecha.

¹⁹² *Ibid.*, p. 16.

Sin embargo, O’Gorman señaló que, en términos estrictos, el pasado como realidad experimentable, como cosa que está, no existe sino en el presente. Estos intentos no llevarían, por tanto, sino a descubrir lo que se sabe del pasado en el presente, y no al pasado como tal. Este, entonces, no es una cosa: es una idea. Y si es una idea, entonces no existe en sí: sus unidades (los hechos) no lo son en sí y, por tanto, tampoco el sentido que se quiera dar a ellos (historia).

Los hechos, se ha dicho, son para O’Gorman atribución de intención o, dicho de otro modo, son atribución de sentido, mismo que se halla en función de la idea del pasado que se tenga en el presente.¹⁹³ Esa idea del pasado emerge de la relación bidireccional entre la idea del hombre de sí mismo y la idea de su pasado, esto es que, en función de lo que el hombre cree que es considerando su circunstancia, busca en el pasado respuestas sobre cómo es que llegó a la circunstancia presente y sobre lo que ha sido; estas respuestas le dan luz sobre quién es ahora y sobre quién puede ser. Es en ese sentido que el pasado es invención, pero no una invención mentirosa, sino una verdadera, porque la verdad, para O’Gorman, está referida a la circunstancia histórica de la que emerge.

Dicha invención siempre es una verdad no sólo porque funciona como tal, es decir, como una referencia concreta que da una idea sobre el mundo que, así, es tenido como real y que permite al hombre saber dónde está (ser-ahí), sino también porque esta verdad siempre corresponde con los medios de validación propios de la época.¹⁹⁴ Esto quiere decir, contra lo que piensa la posición tradicional, que la verdad es histórica, cambiante, parcial; depende de la perspectiva desde la que se ve y, desde esa perspectiva, es verdad verdadera, verdad radical. La coexistencia y trasposición de verdades históricas, entonces, no es, como para la visión tradicional, un problema de método, de falta de información o, en suma, del

¹⁹³ *Ibid.*, pp. 42-45.

¹⁹⁴ *Ibid.*, pp. 37-40.

error que se corrige con el simple progreso del tiempo y la ciencia¹⁹⁵, sino que es una manifestación de la subjetividad (del ser ahí) de la que el hombre no se puede desprender sin perecer, sin dejar de ser quien es.

No se trata de verdades incompletas. La verdad tampoco es acumulativa y no nace de la suma de visiones parciales. La verdad es la correspondencia de la afirmación no con la cosa, sino con el ahí del ser, con la perspectiva. Así, el objetivo de la historiografía no es desmentir, estratificar, descalificar o acumular: es explicar el ahí, explicar la atribución del sentido, esto es, explicar cómo fue que se construyó al presente, al pasado y al futuro en la historia como acontecimiento y, en la historia como escritura, saber cómo fue que se construyó una versión del pasado, es decir, en función de qué idea del presente se miró al pasado.¹⁹⁶

De todo lo anterior se desprende el papel fundamental que dio O’Gorman al estudio de la historia de la historiografía: ella era, desde su perspectiva, la que en el pasado y en el presente dotaba a los hombres de una idea de sí mismos que les permitía ser en el presente y, por tanto, que les permitía también formular una idea sobre aquello que querían ser en el futuro. “La forma en que se han investigado los hechos del pasado, dijo, es en sí un hecho susceptible de historiarse, y será en extremo recomendable e instructivo que se estudiara la historia de la historia”.¹⁹⁷

Del estudio de la historia de la historiografía, O’Gorman llegó a dos conclusiones importantes: la primera, que la historiografía no puede ser una ciencia en los términos en los que estaba pensada y, segundo, que la visión historiográfica historicista, la que él

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 44.

¹⁹⁶ *Ibid.*, pp. 44-45.

¹⁹⁷ Edmundo O’Gorman, citado en Antonio Saborit, “El profesor O’Gorman y la metáfora del martillo”, *op. cit.*, p. 143.

propone, es el paso siguiente en el proceso de las verdades en función de la vida, siendo ésta una vida que exigía libertad.

En cuanto a la primera conclusión, O’Gorman hizo notar el hecho de que la idea de ciencia moderna, es decir, la que hoy llamaríamos newtoniana, la que conoce una visión única, ahistórica, totalizadora y unidimensional de la realidad, no sólo es histórica en tanto que corresponde a una visión del mundo que es susceptible de cambio, sino que se trata de una visión que atenta contra la libertad humana puesto que es fatalista, es decir, que deja al ser humano como un producto más de la naturaleza, que depende de sus normas y que no puede trascender a ella. Éste es el mensaje apocalíptico de la historia. En consecuencia, si lo que se busca es huir de ese fin dado y de la opresión que deriva de este modo de ver la historia, dice O’Gorman que hay que reconocer que, en el sentido moderno,

[...] la historia no puede ser una ciencia; que propiamente hablando, no le incumbe dar una *idea* del hombre y de la sociedad humana; que, en vez, su tarea es ofrecer una *visión* de la índole histórica del género humano y de los esfuerzos y logros individuales para realizarla, y que debe entender al cuerpo social como una organización al servicio del bienestar personal -no como un programa vital predeterminado- en un proceso temporal de acontecimientos concretos y singulares, sólo plenamente comprensibles si se concede su valor y eficacia a los pensamientos, decisiones y acciones de los individuos concretos y singulares. Un proceso cuya realidad primaria es la variedad rica de individuos y, por eso, un proceso en el cual el tiempo de duración de la vida humana ofrezca la posibilidad real de la plenaria realización de sí misma.

Ya dijimos que la verdad histórica es apocalíptica; ahora sabemos que su mensaje es evangelio de libertad. En estos días cuando la idiosincrasia personal y la búsqueda de la felicidad individual están en riesgo; cuando los hábitos e instituciones democráticos se hallan amenazados, el conocimiento histórico auténtico les brinda refugio y es su fortaleza [...] Un libro de historia, cualquiera que sea su finalidad inmediata, debe dar testimonio de la natural y riquísima

variedad de lo individual humano y, de ese modo, romper una lanza por la causa de la libertad.¹⁹⁸

En los párrafos anteriores se hace patente la paradójica reacción, propia de la primera mitad del siglo XX, contra un mundo cada vez más amplio y totalizante, que consistió en la vuelta sobre el individuo y su realidad particular; ensimismamiento que nació de conocer cada vez más realidades que trataban de ser contenidas, sin éxito, en los límites establecidos por el discurso científico moderno que, ahora, así, era percibido como totalitario.

Esto no significa, sin embargo, que para O’Gorman y los relativistas hubiera que renunciar a toda pretensión de verdad sino que se trata, antes bien, de todo lo contrario: de reconocer a la verdad como la piedra angular de toda existencia posible pues es, como se dijo, el ahí del ser del hombre. La cosa está, precisamente, en una redefinición de la verdad que, siendo lo que había sido hasta entonces (lo que es real, cierto y comprobable para todos los individuos), sólo se historizó: se convirtió así en lo que es real y cierto para un grupo determinado de individuos. Esto es que sólo se acabó con las pretensiones universales de la verdad, en el caso de O’Gorman, de la verdad histórica que renunció, así, a las pretensiones de explicar universal y trascendentalmente al hombre y su historia.

La historiografía sí podía ser científica, como lo demostró O’Gorman en su práctica. Mas era una historiografía científica donde la ciencia, la historia y la verdad significaban cosas distintas a las acostumbradas: la ciencia se convirtió en el estudio metódico capaz de hacer afirmaciones verdaderas no universales, sino relativas a lo estudiado y al estudioso; la historia pasó de ser un objeto natural, ajeno al hombre, a ser una parte constitutiva de su ser y, por tanto, a algo generado por él, que no existía sino en él; la verdad se convirtió en

¹⁹⁸ Edmndo O’Gorman, *Ensayos de Filosofía de la Historia*, op. cit., pp. 101-102.

la correspondencia de la afirmación con la idea de realidad que tuviera el que afirmaba. La ciencia de la historia se hizo, así, una ciencia histórica. Este principio, aplicado al resto de la ciencias, se parece a la afirmación posmodernista de que todo es discurso.

Por otra parte, en función del estudio de la historia de la historiografía que O’Gorman llegó a la conclusión absolutamente modernista de que su propuesta, la historicista, era la que correspondía a su época y, por tanto, la mejor. Como si se tratase de una moda o, mejor dicho, de una vanguardia, su visión de la historia descalificaba a la postura a la que, además, en congruencia con este pensamiento de vanguardia, llamó tradicional. Esta postura vanguardista, como todas las vanguardias modernas que se trasponían unas a otras, se inventó un pasado que vio en el desarrollo de las filosofías y teorías de la historiografía no ya un progreso de la ciencia sino, antes bien, como otras vanguardias, ahora caducas. Esta vanguardia, además, era la consecuencia de las anteriores: O’Gorman estaba perfectamente consciente de que el agotamiento del modelo científicista de la historia se debía, justamente, al cuestionamiento del idealismo cristiano, dieciochezco y también hegeliano que iniciaron las posturas científicistas:

El relativismo histórico contemporáneo aparece, pues, como un positivismo purgado del elemento idealista, o si se prefiere, como la consumación de la rebeldía contra el idealismo iniciada por Comte y Marx y su consecuencia, desde el punto de vista que aquí interesa, fue el de haber planteado la noción radicalmente opuesta a la tradición en el intento de solucionar el problema central de la filosofía de la historia [o sea, la visión unitaria de lo heterogéneo].¹⁹⁹

La historiografía auténtica, entonces, es la que puede ser ciencia si se entiende por ciencia al estudio metódico que formula verdades históricas. Su objetivo sería mostrar cómo es que el hombre ha actuado y ha escrito en función de su idea de sí mismo, de su

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 40.

circunstancia y de su conciencia de ser pasado, presente y futuro. La historiografía, apoyada en las fuentes documentales vistas como testimonios de conciencia, puede hacer selecciones justificadas por los problemas históricos que se pretenden resolver por y para el presente. Puede hacer selecciones también porque no busca reconstruir al pasado, sino lograr una visión sobre él que sea útil, es decir, que formule una verdad que nazca y corresponda a la única realidad asible para el historicismo vitalista: la vida.

Así, todo es relativo a la historia para O’Gorman: la verdad, la ciencia, la historia y hasta el ser del hombre, que va siendo. Todo es histórico, todo se refiere al hombre y su vida, que es la única realidad radical; el mundo objetual, en lo que concierne a la historia, es inasible para los sujetos que no pueden sustraerse de su historicidad, misma que es libertad, no determinación. Se trata, en consecuencia, de una defensa de la vida individual, del presente, ante las pretensiones totalizadoras y naturalistas del proyecto moderno aplicadas al hombre en el tiempo.

III

POSMODERNISMO

[...] es preciso dejar claro que no nos toca a nosotros *proveer realidad* sino inventar ilusiones de lo que es concebible y no presentable.
[...] Los siglos XIX y XX nos han dejado una gran dosis de terror.
Hemos pagado muy cara la nostalgia del todo y el uno,
por la reconciliación del objeto y lo sensible,
por una experiencia transparente y comunicable.
Debajo del clamor general por el relajamiento [...] oímos los murmullos del deseo de volver a instituir el terror y realizar la fantasmagoría de tomar posesión de la realidad.
La respuesta es: guerra a la totalidad.
Atestigüemos lo impresentable, activemos los *différands* y salvemos el honor del hombre.

Jean-François Lyotard²⁰⁰

Desde hace más de treinta años, el posmodernismo y la posmodernidad son tópico en los contextos académicos, y continúan siendo conceptos problemáticos, en principio, porque se prestan a confusiones múltiples. Las propuestas posmodernas parecen ser no sólo incompatibles, sino también contrarias a lo que se llama modernidad.²⁰¹ El prefijo “pos” remite a lo que sigue de algo, y así, si se parte de una concepción lineal y progresista de las cosas, el término posmoderno significaría la superación de lo moderno, es decir, aquello que le sigue a la modernidad. Asimismo, y por otra parte, como consecuencia de la crítica

²⁰⁰ Jean-François Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, p. 26. Aquí se cita la traducción del inglés de Stella Mastrangelo, en Keith Jenkins, *¿Por qué la historia? Ética y posmodernidad*, p. 123.

²⁰¹ Se ha visto en el primer capítulo de esta tesis que el concepto de modernidad también es problemático y, quizá, de las múltiples interpretaciones que puede tener dicho concepto es que deriven confusiones en cuanto a lo que usualmente se entiende que la posmodernidad ha superado de la modernidad.

posmodernista en relación a algunos pilares de la modernidad, se tiende a concluir que el posmodernismo constituye un ataque contra la modernidad, a la que, por tanto, rechaza. Esto es decir que por posmoderno puede entenderse lo contrario a la modernidad, lo antimoderno. En ambos casos se trata de ideas generales (o populares) en torno a lo posmoderno y, sin embargo, ninguna se asemeja a las definiciones dadas por los teóricos posmodernos, antes bien, son ideas contrarias a dichos planteamientos.

No es sencillo explicar qué es la posmodernidad, especialmente porque el término ha sido un lugar recurrente para alusiones frívolas, a las que se ha prestado porque no posee una definición unánime ni terminada. Más allá de las discusiones que rodean al término, de las muchas veces que se ha hablado en torno a él con sentidos múltiples, su significado trata no sólo de describir, sino también de explicar al estado actual de la cultura occidental, lo cual resulta en sí mismo un propósito por demás complejo. De ahí que algunos afirmen la existencia de la posmodernidad como un estado cultural y un fenómeno social sustancialmente diferente del modernismo dieciochesco y decimonónico, mientras que otros niegan la existencia de ella y, antes bien, se refieren al posmodernismo como una moda académica en vías de extinción²⁰².

Adosado a los conflictos nacidos de la discusión sobre la existencia del fenómeno y a la complejidad de la empresa de elaborar una definición general, en torno a la posmodernidad se desarrolla la discusión sobre si se trata de un fenómeno antimoderno, ultramoderno o de una cosa distinta, de una superación de la modernidad.²⁰³ Por estas dificultades, y, sobre todo, por la falta de explicaciones concordantes entre lo que sí es, quizá sea prudente hablar primero de lo que no es.

1. Posmodernismo *versus* posmodernidad

²⁰² Iñaki Urdanibi, "Lo narrativo en la posmodernidad", p. 42.

²⁰³ *Ídem*.

Desde que se impuso la forma moderna de concebir la historia, hablar de modernidad y posmodernidad remite a la idea de eras históricas. Es hablar, por tanto, del tiempo que los historiadores construyen para la elaboración de sus explicaciones. Las eras no existen en tanto que no son realidades que se hallan en la naturaleza de las cosas, de los tiempos. Se trata de cortes o delimitaciones en el tiempo que crea integridades, esto es, formas de entender a la totalidad, en la que las eras se convierten en partes de un todo dentro de las cuales lo que es considerado con cierto sentido, con ciertas características o, en términos hegelianos, con cierto espíritu, siempre en función de la idea del sentido o, al menos, la dirección de la totalidad.

Dichas periodizaciones (o parcelaciones en el tiempo) no son arbitrarias. Las razones por las que se establece un periodo son enteramente subjetivas y dependen del criterio del estudioso. Es más: pensar, como pensamos, en eras históricas sucesivas y dotadas de un carácter propio que implica a todo lo que sucede dentro de ellas, es un hábito heredado de la modernidad²⁰⁴. La noción de progreso permitió que la modernidad se definiera a sí misma no como una tendencia de pensamiento o como una actitud hacia las cosas, como sucedió con el Renacimiento. Los modernos se pensaron pertenecientes a una era de la que eran artífices en tanto que estimularon las condiciones para que dicha era se desarrollara. Creían que el advenimiento de la modernidad progresista podía retrasarse o acelerarse, pero era inminente. El tiempo, entonces, era naturalmente una línea, un hilo que unía a los eventos uno con otro, que los dotaba de dirección y sentido²⁰⁵.

²⁰⁴ Y la modernidad lo heredó, vale mencionarlo, de la tradición cristiana: no se trató de una novedad respecto a tiempos anteriores, pues desde la Antigüedad se pensaba a las eras o a los procesos. En la modernidad, sin embargo, este rasgo adquirió nuevas características debido al nacimiento de la idea de la historia general, de ello se habló anteriormente, en el capítulo I.

²⁰⁵ Reinhart Koselleck, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, pp. 35-42.

Aunque estas ideas han sido expuestas desde hace mucho tiempo, y aun cuando la mayoría de los estudiosos de la historia concuerdan con ellas y, por tanto, descartan la creencia en la existencia de esos estadios determinados por la naturaleza de la historia, la concepción de la historia como un proceso (o serie de procesos) lineales, con etapas sucesivas que llevan, por lo menos, al presente, continúa vigente la idea ilustrada del tiempo lineal y progresivo. Esto es decir que, a pesar de las críticas emprendidas y del cuestionamiento a las ideas ilustradas en torno al progreso, pervive la idea dieciochezca en torno explicación del desarrollo general de las sociedades por medio de eras²⁰⁶. Se sabe que las eras son una herramienta creada para la explicación, y, en ese sentido, que son una invención.

Por esta concepción moderna de la historia es que suele creerse que la posmodernidad es la era que le sigue a la modernidad, es decir, que se trata de un periodo histórico que comenzó en el siglo XX y que significa la superación de la era que inició en el siglo XVI, con el descubrimiento de América. Si se atiende al hecho recién señalado aquí, pero evidenciado al menos desde Marc Bloch²⁰⁷, se deduce que quienes deducen que la posmodernidad es una era, lo hacen atendiendo al sentido común, puesto que muy claramente Lyotard, uno de los más importantes filósofos posmodernos, ha señalado repetidamente que la posmodernidad no es una era: “Probablemente, -dice- el término ‘posmoderno’ es muy malo, porque transmite una idea de ‘periodización’ histórica. La ‘periodización’, sin embargo, sigue siendo un ideal ‘clásico’ o ‘moderno’. ‘Posmoderno’ indica simplemente un estado de ánimo o, mejor dicho, un estado mental²⁰⁸.”

²⁰⁶ Marc Bloch elabora una breve, aunque ilustrativa reflexión, sobre el tiempo de los historiadores. Marc Bloch, *Apología para la historia o el oficio de historiador*, pp.58-59.

²⁰⁷ *Ídem*.

²⁰⁸ Jean-François Lyotard, “Rules and Paradoxes or Svelte Appendix”, citado en Mike Featherstone, *Cultura de consume y posmodernismo*, *op. cit.*, p. 25.

En efecto, el prefijo pos (o post) significa lo que sigue de algo. Sin embargo, puesto que el posmodernismo no concibe al tiempo y a la historia de la misma forma en que los concibe la conciencia moderna (es decir, linealmente), cuando los teóricos posmodernistas hablan de lo que sigue de lo moderno, no se refieren a una era histórica, sino a una consecuencia de la modernidad. Los posmodernistas no se creen pertenecientes a una era histórica que comenzó un día, en un mes y en un año, como sí los modernos²⁰⁹. La posmodernidad no es para los posmodernistas una era: es una actitud ante las cosas²¹⁰ que, ciertamente, puede tener origen en ciertas condiciones históricas, pero ello no significa que a partir de ese momento se viva una realidad diferente a la anterior, es decir, el inicio de una era.

Se puede hablar de posmodernidad en ciertos fenómenos cuyo hilo narrativo conduce a dicha actitud, mas, el hecho de que existan realidades posmodernas, aunque éstas sean mayoría, no autoriza a pensar todos los fenómenos comprendidos en una parcela de tiempo comparten esa actitud o *air du temps*. Así es como se pueden existir una economía posmoderna de un país tradicional, lo cual, por otra parte, no significa (como sí para el modernismo, que hablaba de modernización o de progreso) que el país tradicional aludido esté en tránsito a la posmodernidad, porque la idea de progreso o de sentido de la realidad ha sido desechada desde el punto de vista de estos teóricos. Para ellos la realidad es mucho más plural y compleja que para los modernos; está constituida, según Lyotard, en un inmenso enjambre de juegos de lenguaje²¹¹. Esto, en términos banalizados, sólo es decir algo ya sabido por los historiadores y que resulta contrario a la forma ilustrada de

²⁰⁹ Michelangelo Bovero, "Modernidad", p. 104.

²¹⁰ Una actitud, un estado de ánimo o un estado mental: una condición. Vid Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*, pp. 23-26.

²¹¹ Vid Modesto Berciano Villalibre, *Debate en torno a la posmodernidad*, pp. 18-29.

pensar la sucesión del tiempo: la noche del 11 de octubre de 1492 nadie se acostó medieval y, a la mañana siguiente, amaneció moderno.

Sin embargo, aun cuando los teóricos de la posmodernidad no buscan hablar de eras históricas y de periodos, acuerdan en que existe un fenómeno cultural o actitud diferente a la moderna, que las cosas no son como antes. De ahí la necesidad de nominar lo que ocurre. No se trata del advenimiento de una era como sí de un estado del alma, de una condición. Sin duda, dicho estado está relacionado con una serie de eventos que explican su surgimiento, y, si nos empeñáramos en buscarle un origen, encontraríamos con que no existe un consenso al respecto.

Por el momento no puede hablarse de un origen de la posmodernidad. Algunos autores han señalado que la decepción de los sistemas modernos que inició con la Segunda Guerra Mundial y que terminó con la caída del muro de Berlín explica el nihilismo característico del posmodernismo. A ello hay que responder que el nihilismo se ha hallado presente en otros momentos históricos, y que la crítica ha acompañado a la modernidad desde que ésta fue formulada entre los siglos XVIII y XIX. Marvin Harris, por ejemplo, apunta que la

Fragmentación, indefinición y descreimiento profundo respecto a todos los discursos universales o “totalizantes” (para usar la frase en boga) son las marcas profundas del pensamiento posmodernista. El redescubrimiento del pragmatismo en filosofía (p. ej. Rorty, 1979), la transformación de las ideas sobre filosofía de la ciencia propuestas por Kuhn (1962) y Feyerabend (1975), el énfasis de Foucault en la discontinuidad y la diferencia en la historia, y el privilegio que éste otorga a “las correlaciones polimorfos en lugar de la causalidad simple o compleja”, los nuevos desarrollos de las matemáticas que destacan la indeterminación (catástrofe y teoría del caos, geometría fractal), la reaparición de la preocupación por la ética, la política y la antropología, por el valor y la dignidad del “otro”, todo indica un cambio extendido y profundo en la “estructura del sentimiento”. Estos ejemplos

tienen en común el rechazo por los “metarrelatos” (grandes interpretaciones teóricas de aplicación universal) [...] ²¹²

Es posible que, en efecto, esas decepciones, descubrimientos y reelaboraciones hayan tenido como consecuencia la pérdida de la fe en el modernismo y que, así, haya iniciado la crítica a la verdad, al eurocentrismo, a los metarrelatos. Entonces la actitud posmoderna hundiría sus raíces a la segunda mitad del siglo XX. Empero, esto no permite creer que la posmodernidad sea o pueda ser una era: como ya se dijo, la posmodernidad no piensa al tiempo como la modernidad; no cree en un tiempo universal. Para los posmodernistas, aceptar que la suya es una era histórica es ir contra sus principios y sostener, de esta forma, un metarrelato más.

Tal como demostró O’Gorman respecto a la invención de América ²¹³, la modernidad y la posmodernidad tienen que ser inventadas. La modernidad se inventó, entre otras cosas, como una era; la posmodernidad se ha inventado a sí misma como una actitud.

No es raro que esta situación resulte difícil de comprender para quienes piensan en términos modernos, es decir, en términos de eras históricas, aún cuando Lyotard haya señalado que no es así. El posmodernismo es una actitud que, con base en la crítica y la filosofía moderna, intenta continuar al proyecto moderno mismo. La posmodernidad es la revisión crítica de lo moderno, que lleva a un nuevo estadio de modernidad. Eso es lo que afirma Lyotard:

Con seguridad, [lo posmoderno] forma parte de lo moderno. Todo aquello que sea recibido, aunque sea de ayer [...], debe ser recibido bajo sospecha. ¿Contra qué espacio arremete Cézanne? Contra el espacio de los impresionistas. ¿Contra qué

²¹² David Harvey, *La condición posmoderna. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, op. cit., p. 23.

²¹³ Edmundo O’Gorman, *La invención de América*, passim.

objeto arremeten Picasso y Braque? Contra el de Cézanne. ¿Con qué supuesto rompe Duchamp en 1912? Con el supuesto de que se ha de pintar un cuadro, aunque sea cubista. Y Buren cuestiona ese otro supuesto [...] Asombrosa aceleración, las “generaciones” se precipitan. [...] El posmodernismo así entendido no es el fin del modernismo, sino su estado naciente, y este estado es constante.²¹⁴

Entonces, no se trata de una era porque, en principio, el posmodernismo no niega a la modernidad: la lleva hasta sus últimas consecuencias²¹⁵, cosa que, irónicamente, y en congruencia con la actitud cartesiana de asumir una actitud crítica sobre todo aquello en lo que se cree, y con la fe moderna en la verdad de la ciencia, que ha comprobado la relatividad del tiempo y del espacio, ha llevado a la negación (o relativización) de las ideas de verdad, tiempo, espacio, universo, hombre y progreso y, finalmente, a la célebre disolución de los metarrelatos, la característica más evidente de la posmodernidad y, quizá el único punto verdaderamente común entre los teóricos posmodernistas.

2. Estado de las cosas

Se ha aclarado ya que la posmodernidad no es una era, sino que se refiere al presente como un momento en que la actitud de algunos individuos es diferente a como era antes. Dicha actitud, se ha dicho también, ha sido generada por diversas condiciones históricas, todas relacionadas con el desarrollo del alto modernismo.

La palabra posmoderno, según Berciano, comenzó a estar de moda en 1917 tras la publicación de *Die Krisis der europäischen Kultur*, donde el autor, Rudolf Pannwitz, describía al hombre posmoderno como uno que superaba la decadencia y el nihilismo que había caracterizado a la modernidad. El concepto fue integrado a la historiografía inglesa por D. C. Somerwell, quien utilizó el término para referirse a la fase actual de la cultura

²¹⁴ Jean-François Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, p. 23.

²¹⁵ Adelante se abrevará sobre este tema.

occidental desde 1875, cuando la política nacionalista-estatal comenzó a cambiar el rumbo hacia la interacción global que se vive en el presente. Por otra parte, Irving lo utilizó para referirse a lo que concibió como la decadencia sufrida por la literatura contemporánea a él (la de 1959), mientras que unos diez años más tarde, Leslie Fiedler lo empleaba para significar al tipo de literatura que se oponía a la moderna en tanto que la posmoderna era una literatura de masas, romántica, sentimental y popular en oposición a la literatura moderna, a la que ella se refirió como elitista e intelectual. Desde entonces, y tras haberse introducido en la teoría arquitectónica estadounidense de los años setentas, el posmodernismo conservó las connotaciones pluralistas que hoy lo caracterizan. En ese campo, se llamó posmodernista a la arquitectura caracterizada por integrar códigos múltiples, y así, con sus connotaciones pluralistas, el término fue integrado tanto a la filosofía estadounidense como a las teorías europeas de disciplinas como la música, la danza o el cine.²¹⁶

En el caso de la arquitectura, donde el término también fue empleado con mayor fuerza, al grado de fundar una corriente ideológica en torno a la arquitectura, posmoderno fue el vocablo elegido para significar a una escuela renovada en relación al modernismo que, vigente durante los últimos decenios del siglo XIX y los primeros del XX, seguía una estética lineal y funcionalista, nacida de un eclecticismo que derivó en racionalismo y científicismo arquitectónicos. Lo posmoderno significó, en este contexto, la ruptura contra ese eclecticismo ornamental que ponía el acento en la adecuación estricta de la forma y la función y que, por ello, se tradujo en la eliminación de todo ornamento considerado decoración inútil. Los arquitectos que se llamaron posmodernos iniciaron una reivindicación de los elementos tradicionales y populares, de la importancia de la

²¹⁶ Modesto Berciano Villalibre, *Debate en torno a la posmodernidad*, op. cit., pp. 11-12.

sociabilidad y del objetivo de crear espacios donde los grupos vivieran bien en contra esta escuela modernista que, años más tarde, adquirió su forma más cínica en el llamado estilo internacional (muy gustado por los constructores debido a que la carencia de ornamento y lo soso del diseño abarataban costos, y llamado internacional debido a su implantación idéntica en todo el mundo). Estos posmodernos buscaban, finalmente, “huir de la visión de la ciudad como centro para la producción o para la circulación, y devolver a la ciudad su dimensión convivencial en la que se encuentren la actualidad con la tradición”²¹⁷. Se trató, en suma, de un movimiento emancipatorio contra la homogeneización que implicaba el racionalismo moderno en arquitectura.

Mas, a pesar del uso medianamente constante del término posmoderno en ámbitos diferenciados, no hubo un acuerdo sobre el significado del término, no se hablaba del inicio de una era, no se clarificaba la relación de él respecto a la modernidad (¿ruptura?, ¿oposición?, ¿consecuencia?), ni tampoco existía un acuerdo sobre las connotaciones, positivas o negativas, del término. El único punto común en los empleos del término, hasta entonces, fue la conciencia de que las cosas no eran como antes, de que algo importante estaba cambiando. Esta ruptura suele situarse en los años sesenta del siglo XX.

David Harvey coincide con esta interpretación, y afirma que el siglo XX, luego de las experiencias imperialistas y militares, de los campos de concentración, de dos guerras mundiales, de la amenaza de exterminio nuclear y de Hiroshima y Nagasaki, fue testigo de la extinción de la fe en el progreso que caracterizó a la cultura occidental durante la modernidad y, peor aún, comenzó a difundirse la sospecha de que el proyecto ilustrado estaba condenado a volverse contra sí mismo, transformando a la esperanza de emancipación en el temor por la creación de un sistema de dominación y opresión de la

²¹⁷ Iñaki Urdanibi, “Lo narrativo en la posmodernidad”, *op. cit.*, p. 60.

humanidad. En *Dialéctica de la Ilustración*, Max Horkheimer y Theodor Adorno, por ejemplo, sostenían en 1972 que tras la racionalidad ilustrada se encubría una lógica puramente instrumental de dominio y opresión.²¹⁸

La idea de que la modernidad o, al menos, el impacto que tuvo ella a través de las ideas ilustradas sobre la ciencia, la vida y la cultura fueron la causa del nuevo sentimiento de inseguridad que, a su vez, conllevó al nuevo estado de las cosas en los años sesentas es compartida con algunos estudiosos actuales, quienes afirman que la idea del progreso por la ciencia y la tecnología generada por ella tuvieron un impacto directo sobre la vida, especialmente la urbana. Ante dichos procesos de modernización, en los ámbitos del arte y la cultura se respondía con nuevas actitudes artísticas y sociales. Desde 1848 el modernismo subsistía de manera compleja y contradictoria con el crecimiento urbano explosivo, con la creciente migración del campo a las ciudades, la industrialización, la mecanización, los reordenamientos masivos del espacio construido y los movimientos urbanos de carácter político. Desde entonces se impuso, cada vez con mayor fuerza, la necesidad de enfrentar los problemas psicológicos, sociológicos, técnicos, organizativos y políticos en torno a la creciente modernización, necesidad que fue expresada por los artistas de vanguardia.²¹⁹

Al parecer, la respuesta sociocultural ante los procesos de modernización económica, política y urbana fue, hasta mediados del siglo XX, una afirmación del modernismo en tanto que podían experimentarse tanto a la vida efímera, cuya única constante era el cambio, como al progreso derivado de dicho cambio. Los movimientos migratorios y el creciente avance en las comunicaciones y los medios masivos de información significaron

²¹⁸ David Harvey, *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*, op. cit., pp. 27-28.

²¹⁹ *Ibíd*, p. 41.

el contacto con sistemas de valores múltiples, con la instantaneidad y la simultaneidad. Al mismo tiempo, las tensiones entre el internacionalismo y nacionalismo, globalidad y etnocentrismo parroquial, entre universalismo y los privilegios de clase, las distancias entre ricos y pobres, entre el Estado y los ciudadanos, el Tercer Mundo y el Primer Mundo fueron cada vez más evidentes.

Para Lyotard, el resquebrajamiento de los ideales modernos puede ubicarse, sólo con fines operativos, tras la Segunda Guerra Mundial, no porque entonces comenzaran las posturas críticas respecto al modernismo, sino porque a partir de entonces, las tensiones antes mencionadas comenzaron a ser más evidentes, hecho que sirvió de preámbulo a la crítica abierta de los años sesenta y setenta del siglo XX.²²⁰

Tras la Segunda Guerra Mundial, los avances tecnológicos (especialmente impulsados por la Guerra Fría) aceleraron los procesos de modernización y, con ello, el carácter huidizo propio de la modernidad urbana. El modernismo, que se caracterizó hasta entonces por revolucionario en tanto que su base ideológica, como en el pensamiento vanguardista, era destruir para construir algo siempre mejor, se convirtió en la ideología del *establishment*, en el que en los planos político y económico predominaba la visión capitalista corporativa del proyecto ilustrado para el progreso y emancipación de la humanidad. Sin embargo, en este mundo de fe en el progreso lineal, de las verdades absolutas y de la planificación racional de las sociedades ideales, las contradicciones salaban a la vista.²²¹

La tesis del progreso y, con ella, las ideas de ciencia, verdad, tiempo, democracia, justicia y hombre, entre otras, comenzaron a ser cuestionadas. La pérdida de la fe en la inevitabilidad del progreso por la ciencia y la democracia y, por otra parte, el creciente

²²⁰ Modesto Berciano Villalibre, *Debate en torno a la posmodernidad*, op. cit., pp. 44.

²²¹ David Harvey, *La condición de la posmodernidad*, op. cit. p. 52.

malestar hacia las categorías fijas del pensamiento ilustrado, abiertas por el desarrollo de las comunicaciones y, especialmente, por la integración de la simultaneidad en la vida de las personas (la comprensión espacio temporal de la que se habló en los capítulos II y III), fueron compañeras de las rebeliones socialistas²²², que, en el terreno político, se convirtieron en símbolo del cuestionamiento del *establishment* capitalista. Esto significó una amenaza a la unidad de la razón de la Ilustración. El crecimiento de los movimientos socialistas y la tensión habida entre ellos y los gobiernos capitalistas durante la Guerra Fría fueron el síntoma de sociedades descreídas de la benevolencia capitalista detrás de la cual descansaban las ideas ilustradas.

Precisamente, durante la persecución de socialistas que inició con la Guerra Fría, los intelectuales que se identificaban con la corriente minoritaria incorporaron a aquéllos que, como ellos, poseían una visión particular del mundo que debía ser validada antes que eliminada por el *establishment*; así comenzaron los esfuerzos por conocer a las minorías y los marginados en la Historia, no a partir del escritorio del estudioso o desde la mirada antropológica de un occidental que buscaba insertarlos en una explicación del mundo preexistente a ellos (la del estudioso), sino que se intentó publicar, explicar y validar la visión particular de estos grupos, que ellos hablaran por ellos mismos, rasgo que, más tarde, en manos de intelectuales como Michel Foucault, se convirtió en uno de los rasgos más importantes de la crítica a posmoderna.

Fredric Jameson, Andrea Huyssens y David Harvey coinciden en afirmar la importancia de la identificación del capitalismo y el modernismo, puesto que de esta forma, los preceptos ilustrados se convirtieron en la ideología oficial. Así, “el modernismo perdió su atractivo como antídoto revolucionario de una ideología reaccionaria y

²²² *Ibid.*, p. 45. También Modesto Berciano Villalibre, *Debate en torno a la posmodernidad*, op. cit., p. 45.

tradicionalista” y, en cambio, fue empleado para las empresas imperialistas, económicas y culturales.²²³

El arte del *establishment* y de la alta cultura pasó a ser un ámbito tan exclusivo de la elite dominante que la experimentación dentro de ese marco [...] se hizo cada vez más difícil, excepto en dominios estéticos relativamente nuevos, como el cine [...]. Peor aún, parecía que el arte del *establishment* y la alta cultura no podían hacer otra cosa que monumentalizar el poder corporativo y estatal o el “sueño americano” como mitos auto-referenciales, confiriendo un cierto vacío de sensibilidad a ese aspecto de la fórmula de Baudelaire que se refería a las aspiraciones humanas y a las verdades eternas.²²⁴

Así, en este contexto contradictorio, durante la década de los sesenta del siglo XX se sumaron a la crítica liderada por los sectores socialistas diversos movimientos artísticos antimodernistas y contraculturales que, en sentido distinto al socialismo, se opusieron al carácter opresivo de la racionalidad técnico-burocrática con fundamentos científicos, que provenía del poder de las corporaciones, del Estado y de otras formas del poder institucionalizado tales como los partidos políticos y los sindicatos burocratizados.

Las contraculturas explotaron distintos ámbitos de la realización individual tales como la liberación sexual, adoptaron políticas igualitaristas de “nueva izquierda”, adoptaron gestos antiautoritarios y de defensa de las minorías tales como el feminismo o el movimiento contra el racismo, adoptaron, también, hábitos iconclastas que constituían un franco ataque contra el alto modernismo establecido: la vestimenta hippie y su estética de hombres con cabello largo, la vida en las carreteras, el contacto con la naturaleza, el uso de drogas acompañado del desuso de las corbatas y los *brassiers*.

²²³ David Harvey, *La condición de la posmodernidad*, op. cit. p. 44. Harvey apud F. Jameson, “The politics of theory: ideological positions in the postmodernism debate”, pp. 53-65, y A. Huyussen, “Mapping the post-modern”, pp. 5-52.

²²⁴ *Ibid.*, p. 55.

De esta conducta iconoclasta es testigo el desarrollo musical de finales de los años cincuentas y principios de los sesentas, en los que, a la par, se cultivaban géneros musicales propios de la posguerra estadounidense caracterizados por sus ritmos monótonos y encantadores, como los de *Chrodettes*, y, al mismo tiempo, nacía y se popularizaba el rock que, nacido del blues y de la música negra, cargado de connotaciones sexuales, gritos, letras desafiantes y incluso de franca protesta (como el punk), constituía un ataque frontal contra los valores del alto modernismo que, ahora, era la tradición contra la cual emanciparse. El rock sufrió tantas persecuciones morales y reales, por ejemplo, por medio de intervenciones policíacas y censuras, como la música psicodélica o el folk.

A diferencia del socialismo, que se concentró en las contradicciones políticas y sociales del capitalismo sobre la misma línea del modernismo (un Estado racionalista que busca la emancipación humana por medio de la ciencia y la tecnología) y que constituyó una amenaza al mundo capitalista porque, como él, sostenía la existencia de un modo de vida correcto, una economía correcta, una forma dada de explotar y producir, es decir, la existencia de una verdad y un camino dado para la liberación humana que se oponía en puntos importantes al ideal capitalista y, por ello, era su némesis, estos movimientos contraculturales expandían su crítica no sólo para señalar las carencias, contradicciones y malos funcionamientos del sistema capitalista, sino que, además, señalaban las fallas de la moral y la teleología moderna. Al reivindicar la sexualidad femenina, la anticoncepción, los derechos civiles, laborales y humanos de los negros, al atentar contra la base del progreso ilustrado (la experiencia sensible) a través de la alteración de los sentidos por el uso de drogas, al atacar las estéticas lineales y a la racionalización de la sociedad, al oponerse a la intervención militar justificada por la lucha contra la barbarie, a la que defendieron y reivindicaron, constituyeron un verdadero frente, ya no sólo ante la organización política y

económica, sino ante las fes que guiaron al proyecto de la modernidad: la existencia de una verdad, el progreso, la linealidad de la historia, la civilización, la lucha por el dominio de la naturaleza.

No se trató de un movimiento exclusivamente norteamericano (recuérdese 1968 en Chicago, Praga, París, México, Madrid, Tokio y Berlín), pero no puede dejar de llamar la atención que, precisamente, donde tuvo más fuerza fue justamente en el país modelo del progreso, el capitalismo y la modernidad. El eje fueron las universidades y los institutos de arte, y los elementos fueron jóvenes de todos los estratos sociales que buscaban fundar un mundo más incluyente, libre, en contacto con la naturaleza, respetuoso de las culturas ajenas a las que incluso había que admirar. Por otra parte, que fuera un fenómeno global, también es llamativo, pues

Era como si las pretensiones universales de la modernidad, combinadas con el capitalismo liberal y el imperialismo, hubieran tenido un éxito capaz de proporcionar un fundamento material y político a un movimiento de resistencia cosmopolita, trasnacional y, por tanto, global, a la hegemonía de la cultura modernista. Aunque si se le juzga en sus propios términos, el movimiento del 68 fue un fracaso, debe ser considerado, sin embargo, como el precursor político y cultural del surgimiento del posmodernismo. Por tanto, en algún momento entre 1968 y 1972, de la crisálida del movimiento anti-moderno de la década de 1960 como un movimiento en florecimiento, si bien aún incoherente.²²⁵

Los movimientos contraculturales, sin embargo, fracasaron en el sentido de crear un mundo nuevo, igual que los gobiernos socialistas. Si bien la incorporación de estos *hippies* al mundo adulto y la caída del Muro de Berlín significaron el fin de la era de la fe en una ideología emancipadora del sistema moderno y, así, abrieron la brecha al posmodernismo

²²⁵ *Idem.*

en tanto estado carente de ideologías y de utópicas, y, también, abrieron la brecha para la percepción del mundo como algo diferente, para el respeto de las minorías, el retorno al naturalismo, la desconfianza en la tecnología, en los relatos totalitarios.

Esta nueva actitud hacia la diferencia se difundió a través de los medios masivos de información, a través del cine, la música y la moda, y encontró cabida porque la modernización como fenómeno urbano continuó su crecimiento. Estos medios, que también comenzaron a alcanzar auge durante los años sesentas y setentas, masificaron la experiencia de compresión espacio-temporal, especialmente en el caso de la televisión, donde la conciencia de simultaneidad y, con ella, la representación de la realidad como *collage*, llegaron a millones de personas. En este contexto, las ideologías se convirtieron también en objetos mercantilizables. Las modas se identificaron con modos de pensar, y las identidades se diversificaron.

Fuera ya de la cultura popular, en el contexto económico también se sufrieron importantes cambios en los que no es necesario abreviar aquí. Vale mencionar que esa compresión del espacio y del tiempo fue experimentada también en este terreno, en el que la producción creció a la par, e incluso más, que la población y que las modas.

El fordismo, insuficiente para satisfacer la creciente demanda, dejó paso a la producción justo a tiempo, en la que ni siquiera se ocupan almacenes debido a que cada parte de la producción está calculada. Los tiempos de producción se redujeron mientras que lo producido aumentó, todo a costa de organizaciones laborales como la subcontratación, misma que no sólo reduce costos y evita organizaciones sindicales, sino que, además, somete a los trabajadores a jornadas extraordinarias dado que deben cubrir la cuota estipulada previamente para la producción justo a tiempo. Estos trabajadores no sólo viven aceleración en el trabajo, sino que nunca ven el producto terminado. Su trabajo

consiste en labores repetitivas, y producen partes que serán armadas en una fábrica diferente. Esto significa que los tiempos de rotación de trabajadores y de la producción se han acelerado, al tiempo que lo que permanece en almacenes ha desaparecido, y todo con el fin de que un producto llegue hasta un consumidor que mañana demandará otra cosa, no sólo la que esté de moda, sino también nuevos bienes que, debido a la obsolescencia programada, serán adquiridos constantemente por los consumidores.²²⁶

A este nuevo estado de las cosas se referían aquéllos que hablaban de posmodernidad en la primera mitad del siglo XX. Se percibía un cambio, pero este no había sido estudiado sino hasta los años ochentas, cuando Jean-François Lyotard puso a lo posmoderno en el centro de los debates académicos.

En *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, publicada en 1987, Lyotard empleó posmoderno para referirse al “estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas del juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX”²²⁷, es decir, al estado de creciente incredulidad ante los metarrelatos, concepto con el que se refiere a las explicaciones que intentan integrar bajo una sola explicación metahistórica a la totalidad de los discursos que buscan legitimarse ante el discurso de la ciencia y el progreso, nacido de la Ilustración²²⁸.

Lyotard afirma que dicha incredulidad está relacionada con las transformaciones tecnológicas que, mediante la comunicación masiva, han acercado a los individuos, a sus discursos y lenguajes, a un grado tal que el saber se ha dispersado de las instituciones

²²⁶ *Ibid.*, p. 314 En cuanto a la obsolescencia programada, se trata de una tesis que sostiene que, desde la segunda década del siglo XX, y en aras de mantener el consumo que alimenta al capitalismo, fue programada la falla deliberada de los objetos que, a partir de entonces, dejaron de ser hechos para durar siempre. La tesis se basa en las investigaciones de autores como Giles Slade. *Vid* Giles Slade, *Made to break: technology and obsolescence in America*. *Vid* también el documental de Cossima Dannoritzer(dir.), *Comprar, tirar, comprar*.

²²⁷ Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, p. 9.

²²⁸ *Ibid.*, p. 10.

universitarias. Se trata de un estado de las cosas, de un ambiente que genera cierta forma de entender al mundo, cierta actitud ante las cosas.

Simplificando al máximo, se tiene por “posmoderna” a la incredulidad respecto a los metarrelatos. Ésta es, sin duda, un efecto del progreso de las ciencias; pero ese progreso, a su vez, la presupone. Al desuso del dispositivo metanarrativo de legitimación corresponde esencialmente la crisis de la filosofía metafísica, y la de la institución universitaria que dependía de ella. La función metanarrativa pierde sus funciones, el gran héroe, los grandes peligros, los grandes periplos y el gran propósito. Se dispersa en nubes de elementos lingüísticos, narrativos, etc., cada uno de ellos vehiculando consigo violencias pragmáticas *sui generis*. Cada uno de nosotros vive en la encrucijada de muchas de ellas. No formamos combinaciones lingüísticas necesariamente estables, y las propiedades de las que formamos no son necesariamente comunicables.²²⁹

Según Lyotard, la principal causa de este nuevo estado es la multiplicación de las comunicaciones, que ha afectado a la circulación de los conocimientos así como al atesoramiento de los mismos. En consecuencia, tanto la adquisición como la naturaleza del conocimiento se han visto, también, modificados.²³⁰ Por estas razones Lyotard imaginaba, por una parte, el resquebrajamiento de la institución universitaria y, en general, de las academias en su papel de sitios de exclusividad en la producción del conocimiento tenido como verdadero; imaginó, asimismo, que el conocimiento saldría de las bibliotecas y los libros para convertirse en datos, es decir, para ser traducidos al lenguaje de las máquinas, cosa que podría llevar, decía, a la subordinación de dicho conocimiento a la potencialidad de este de ser traducido a datos.

Las sospechas que tuvo Lyotard en 1987 acerca del futuro parecen ir siendo realidades. En las sociedades, el saber académico y universitario sigue poseyendo

²²⁹ *Ídem*.

²³⁰ Modesto Berciano, *Debate en torno a la posmodernidad*, *op. cit.*, p. 13.

autoridad en tanto que es funcional y necesario, mas, por otra parte, existe también un movimiento de reivindicación de los saberes antiguos y empíricos. En *Internet* han tenido cada vez mayor éxito sitios como *Wikipedia* o *Yahoo answers*, donde son los propios usuarios quienes, en función de su experiencia y conocimientos, que no necesariamente están relacionados con una especialidad universitaria, orientan a los lectores de la *Internet* acerca de sus preguntas e intereses en torno a todo tipo de temas. Los blogs y los foros como *Facebook* y *Twitter* se han convertido en lugares de sociabilidad, de información, de producción de conocimientos y opiniones e, incluso, como ocurrió recientemente en Egipto, de movimientos sociales.²³¹ Las personas de a pie encuentran más cómodo investigar en *Internet* que en libros, porque este recurso, a diferencia de las bibliotecas y las librerías, es gratuito y omnipresente. La radio, los medios impresos y la televisión recurren constantemente a la *Internet*, que se ha convertido, también, en la fuente contra la cual los legos confrontan la información brindada a ellos. En efecto, el desarrollo tecnológico de las comunicaciones ha modificado tanto a la sociabilidad, que ahora se define en función de aldeas globales, como a la idea del conocimiento, que otrora, por ser secreto, dotó de autoridad a los especialistas.²³²

Alguna vez el objetivo del desarrollo de las comunicaciones fue contar con sociedades transparentes, es decir, con sociedades más ilustradas, conscientes de sí mismas y del mundo que les rodeaba, sin embargo, el efecto logrado ha sido el contrario. Así piensa Gianni Vattimo, quien señala que las sociedades actuales están lejos siquiera de comprenderse a sí mismas. Son sociedades complejas y caóticas, inmersas en un mundo

²³¹ Vid André Pannison, "The egyptian revolution on Twitter"; también Cristina Bitar Maluk, "La revolución egipcia, o la revolución de las redes sociales?".

²³² Vid Peter L. Berger y Thomas Luckman, *La construcción social de la realidad*, pp. 141-142.

también complejo y caótico donde el modernismo, como elemento organizador, parece estar agotado.²³³

Además del objeto de emplear a la tecnología de comunicaciones para la emancipación, los regímenes modernistas vieron en ellas una potencial herramienta para llevar a cabo el ideal de las sociedades racionalizadas. Theodor Adorno y Max Horkheimer señalaron que la radio, como se previó más tarde con la televisión, tendría el efecto de producir una homologación de las sociedades, posibilitando e incluso favoreciendo el establecimiento de dictaduras y de gobiernos más capaces de ejercer el control. De nuevo, el efecto fue contrario al previsto: a pesar de los esfuerzos de los gobiernos y las corporaciones por establecer un control por medio de una serie de códigos de valores y comportamientos, ha sucedido que estos medios, especialmente la Internet, han favorecido la explosión y multiplicación de *weltanschauungen*, concepciones del mundo.²³⁴

Por otra parte, Internet y la comunicación satelital han fortalecido la vivencia de la simultaneidad y del contacto con lo otro, convirtiendo a la realidad en una interposición de imágenes frenéticas a la manera de un *collage*, realidad ante la cual se toman actitudes irónicas como los encierros prolongados en casas y oficinas donde el sujeto convive e interactúa de forma virtual, mediante los dispositivos electrónicos, con cualquier otro sujeto en cualquier parte del mundo. Son un mundo y una realidad inconmensurables, pero comprimidos. Marshall McLuhan habla del fenómeno en los siguientes términos:

Al cabo de tres mil años de explosión, por medio de las tecnologías fragmentarias y mecánicas, el Mundo Occidental pasa a un proceso de implosión. En el curso de las épocas mecánicas, habíamos extendido nuestros cuerpos al espacio. Hoy, tras más de un siglo de tecnología electrónica, hemos expandido nuestro sistema

²³³ Gianni Vattimo, "Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?", pp. 12-13.

²³⁴ *Ibid.*, p. 13.

nervioso central hasta una inclusión global, aboliéndose tanto el espacio como el tiempo, por lo menos en lo que respecta a nuestro planeta.²³⁵

Independientemente de si se comparte o no la idea de McLuhan acerca de la abolición del tiempo y del espacio, debe admitirse que sí existe una modificación de la percepción, la vivencia y, por tanto, la idea de estas coordenadas de la vida humana, cosa que, indudablemente, impacta en la idea de la historia. A estas modificaciones se atribuye una desvinculación social del pasado y del futuro; se dice que, como los esquizofrénicos, los individuos posmodernos viven una serie de imágenes, de presentes que imposibilitan poseer una idea de la historia en general. De esto se hablará adelante a profundidad.

Como resulta evidente, los procesos hasta aquí descritos, a los cuales se atribuyen las causas del cambio de actitud posmoderno, se reducen sólo a ciertos ámbitos de la cultura occidental y, quizá, a la oriental. Aquellos que no experimentan la vida a través de Internet, quienes profesan ideologías políticas socialistas o quienes creen en el Estado moderno, por ejemplo, no son pocos. Es por ello, además de la forma explicada antes en que los posmodernos piensan a la historia sin eras, que no se busca hablar de una nueva era como sí de un cambio en la sensibilidad de algunos sectores de la cultura occidental.

Si bien es cierto que no es tema a tratar aquí el que inquiera si es que vivimos en una nueva época o en una transición hacia ella, es cierto que estos rasgos, señalados por los teóricos posmodernos como la causa de una nueva sensibilidad, no sólo existen, sino que han generado problemas de solución pendiente no sólo en los ámbitos filosófico y de las ciencias sociales, sino también problemas económicos y políticos. La existencia o no de una era nueva es objeto de debates y lleva a derroteros distintos de los aquí buscados. Mas, lo que sí es innegable, es que tanto la actitud como la filosofía existen, al menos, en algunos

²³⁵ Citado en David Harvey, *La condición de la posmodernidad, op. cit.*, p. 324.

sectores, entre ellos el académico, que sí concierne a los historiadores. No sólo existen quienes se dicen posmodernos, sino que también, desde hace más de cuarenta años, están originando debates que no han llegado a una conclusión definitiva. Por esta presencia es que puede hablarse del posmodernismo como un síntoma, razón por la cual es necesario tomar en consideración a su aparición, sus propuestas y sus críticas aún sin tomar partido.

Por otra parte, quienes explican al surgimiento del posmodernismo en función de la desconfianza al Estado y al desarrollo tecnológico originados por los horrores de la Segunda Guerra Mundial, de la pérdida de la fe en el progreso a causa de las contradicciones originadas por el sistema capitalista, de las contraculturas de los años sesentas que abrieron brechas para el pluralismo y, finalmente, del desarrollo en las comunicaciones, que crearon una sociedad de vivencias simultáneas, sin tiempo y sin espacio, sostienen también que el nuevo estado de sensibilidad al que se creen pertenecientes junto con buena parte de la sociedad occidental, refieren que lo suyo no es una oposición al modernismo, sino una crítica a él consecuencia de sí mismo.

Salta a primera vista que, en efecto, el desarrollo en las comunicaciones, la multiplicación del número de humanos y, por tanto, de culturas humanas, la existencia de industrias de la moda y de las identidades tuvieron su origen, definitivamente, en el desarrollo científico sostenido por el proyecto ilustrado. Mas hay que subrayar, también, que el valor de la crítica de la tradición, el de la fragmentación, de la sublimación de lo huidizo y el cosmopolitismo son, también, valores de impronta modernista. Es por ello que, en general, los críticos de la modernidad no creen ser sus aniquiladores ni sus opuestos, creen ser, en cambio, sus herederos: recibieron tanto de la modernidad que llevaron su ciencia y sus valores a sus últimas consecuencias y, de ahí, irónicamente, nació

otra cosa, que no es era y sí es actitud, sensibilidad o condición, a la que llaman posmoderna.

3. La condición

Páginas antes se ha mencionado que, si bien hubo cambios en la sensibilidad que provocaron el uso del término posmoderno desde mediados del siglo XX, ni la situación ni el concepto habían sido objeto de reflexión académica sino hasta los años ochenta, cuando Jean-François Lyotard desató las discusiones tras publicar *La condition postmoderne*.

En dicha obra, Lyotard dijo tomar el término de críticos y sociólogos norteamericanos que, con él, se referían al estado de la cultura tras la Segunda Guerra Mundial, y agregó que, mientras las modernas eran para él las sociedades que anclan sus discursos de la y la justicia en grandes relatos históricos, las posmodernas carecen de formas para legitimar lo verdadero y lo justo.²³⁶

Lyotard mismo se sorprendió del impacto que tuvo aquella obra suya. Ante las críticas, aclaró que no intentó acuñar un término como un modelo científico o de conceptualización ni buscó como fin último la polémica, sino que había buscado solamente llamar la atención sobre el hecho de que algo había cambiado en la modernidad. Es decir que, si hasta entonces las sociedades modernas habían funcionado gracias a sus relatos de legitimación, el declinar de la confianza en dichos relatos indicaba que había que comenzar a pensar en “preparar una legitimidad para la sociedad del futuro”, especialmente teniendo en cuenta que algo estaba comenzando a cambiar. Dicho cambio, añadía Lyotard, no era instantáneo, él no esperaba afirmar que se vivía ya en otra era, pues, para él, estos cambios

²³⁶ Iñaki Urdanibi, “Lo narrativo en la posmodernidad”, *op. cit.*, p. 53.

debían ser considerados como una “idea de cambio lento y pesado, al menos tanto como la modernidad”.²³⁷

Debido a la lentitud de esos cambios y a que estos se experimentaban en el presente, cosa que dificulta el análisis, Lyotard no trató de definir a la ruptura posmoderna sino que llamó así a algunos cambios en las condiciones, mismos que trató de analizar y a los que llamó condición posmoderna.²³⁸ Por ello, ni Lyotard ni los otros teóricos posmodernos han cerrado la cuestión ni han terminado de definir a ese estado de la sociedad occidental; después de todo, a la modernidad le tomó tres siglos definirse.

a. Disolución de la realidad: metarrelatos y juegos de lenguaje

Sin embargo, a pesar de la indefinición, el término posmoderno sigue siendo empleado en las ciencias sociales a la manera de una etiqueta para referirse a ciertas proposiciones teóricas y actitudes concretas que, generalmente, se han definido de modo negativo con respecto a lo moderno, es decir, por ejemplo, que se ha llegado a definir lo posmoderno del mismo modo en que se define a las mujeres como no-hombres.²³⁹ La indefinición, aunada a este modo de intento de definición, ha generado la creencia de que el posmodernismo es un movimiento antimoderno, cosa que, ya se vio, es falsa.

Posmoderno –dice Lyotard– indica simplemente un estado de alma, o mejor un estado de espíritu. Podría decirse que se trata de un cambio en la relación con el problema del sentido: diría, simplificando mucho, que lo posmoderno es la conciencia de la ausencia de valor de muchas actividades. Si se quiere, lo que es nuevo sería el no saber cómo responder al problema del sentido.²⁴⁰

²³⁷ *Ídem.* Urdanibi *apud* Jean-François Lyotard – Elie Theofilakis (entrevista), «Les petits récits de Chrysalide», p. 14.

²³⁸ *Ídem.*

²³⁹ *Ibid.*, p. 54.

²⁴⁰ Jean-François Lyotard, « Règles et Paradoxes », p. 69.

Tal ausencia de sentido es la consecuencia de la desconfianza generalizada hacia los metarrelatos, también llamados metanarrativas o grandes narrativas. Por metarrelatos, los posmodernistas entienden esquemas de cultura narrativa que organizan, explican y legitiman conocimientos y experiencias, es decir que se trata de historias (o discursos) que están más allá de la historia, lo que los convierte en no susceptibles de comprobación empírica ni son objeto de cambio por el paso del tiempo. Son narraciones de carácter eterno, inmutable, trascendental, universal, totalizador que ordenan al mundo contingente frente a la cultura y las sociedades, significándolo y dotándolo de sentido y, por ello, sirven de legitimación a los pequeños relatos. Un ejemplo de metarrelato puede encontrarse en el que cimenta a la ciencia occidental desde la Ilustración.

Los metarrelatos son narraciones que carecen de comprobabilidad efectiva que, sin embargo, sirven de legitimación a una serie de discursos que, por estar basados en esta metanarrativa, y por funcionar en el sistema moderno donde sólo existe una manera aceptable del bien, se convierten en base de discursos, actitudes e instituciones discriminatorias, intolerantes, homogeneizadoras. “Los sistemas de totalidad o de unidad [incluidos la sociedad, la ciencia o el hombre] no tienen cabida en la cultura posmoderna, tanto si se refieren al campo especulativo [Marx, Hegel] como si se refieren al campo práctico, emancipatorio o social”.²⁴¹ Al respecto, Lyotard dice que

El pensamiento y la acción de los siglos XIX y XX están regidos por una Idea (entendiendo Idea en el sentido kantiano del término). Esta Idea es la de la emancipación y se argumenta de distintos modos según eso que llamamos las filosofías de la historia, los grandes relatos bajo los cuales intentamos ordenar la infinidad de acontecimientos: relato cristiano de la redención de la falta de Adán

²⁴¹ Modesto Berciano Villalibre, *Debate en torno a la posmodernidad*, op. cit., p. 17.

por amor, relato de *aufklärer* de la emancipación de la ignorancia y de la servidumbre por medio del conocimiento y el igualitarismo, relato especulativo de la realización de la Idea universal por la dialéctica de lo concreto, relato marxista de la emancipación de la explotación y de la alienación por la socialización del trabajo, relato capitalista de la emancipación de la pobreza por el desarrollo tecnointustrial. Entre todos estos relatos hay materia de litigio, e inclusive, materia de diferendo. Pero todos ellos sitúan los datos que aportan los acontecimientos en el curso de una historia cuyo término, aun cuando ya no quepa esperararlo, se llama libertad universal, absolución de toda la humanidad.²⁴²

Este es el punto central del posmodernismo, del cual deriva la actitud relativista que los lleva a anular la estratificación luego de haber anulado a la unidad inicial. Así, si se habla de que no existe ciencia, sino saberes, desaparece la estratificación y división entre las disciplinas universitarias y el saber popular; si se anulan la idea de sociedad y de hombre, se anulan también las ideas de superioridad de unos respecto a otros y se les comprende como entidades diferentes. Asimismo, se diluyen valores como el bienestar social, el progreso o la emancipación y, al pluralizarse, se habla de ellos como ideas de un conglomerado concreto para el cual existe cierta idea del bien, el progreso, etc.

Así, tras relativizar todo, y tras convertir a todo en un discurso más del juego, acciones como las intervenciones miliares, el imperialismo y el colonialismo y demás acciones civilizatorias violentas carecen de fundamento. Igualmente, no se ve a los países como unidades nacionales, sino como entidades territoriales que contienen a un montón de sociedades a las que hay que permitir vivir. De ahí que, tras los esfuerzos de igualar a la sociedad ante la ley propios de la modernidad, ahora resurjan los fueros con el fin de proteger a las minorías que, por cierto, son todas. La imposición de valores, códigos,

²⁴² Jean-François Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, p. 36.

creencias y actitudes ha quedado totalmente desacreditada y se promueve, en cambio, al liberalismo dentro del cual el individuo es libre de vivir y decidir como él elija.

En general, los posmodernos señalan tres metarrelatos de la modernidad: la emancipación del hombre gracias al proyecto científico, político y ético de la Ilustración, la teleología del espíritu en el idealismo y la hermenéutica de sentido en el historicismo.²⁴³ La acuñación de la noción de metarrelato se debió, sin duda, al auge de la crítica literaria en el estructuralismo, de cuya crisis y posterior nacimiento del post estructuralismo emergió la idea de una realidad constituida por juegos de lenguaje. Se trata de una teoría que Lyotard tomó de Wittgenstein, quien afirmó que el sentido de las palabras o las frases no yace tanto en su significado dado como sí en su uso. Los sentidos, entonces, dependen del contexto en el que (y donde) sea empleado el signo, y lo que refleja no es otra cosa que la cultura de los hablantes. Los juegos de lenguaje, entonces, serían medios para ordenar y significar al mundo dentro de comunidades lingüísticas determinadas, en contextos enunciativos determinados. Estos juegos de lenguaje tienen sus propias reglas, y se relacionan con otros juegos de lenguaje, por lo que se cruzan, enredan; las reglas mutan. El lenguaje es el conglomerado de estos juegos. Es huidizo, una red compleja de interconexión que permite la existencia de sociedades, prácticas e instituciones.²⁴⁴

Lyotard sostiene que los juegos del lenguaje, al organizar al mundo e integrar en ellos a las redes de, por ejemplo, el bien y el mal, la ciencia, el hombre, Dios, la historia, el futuro, son los que permiten la existencia de la sociedad.

Desde antes de su nacimiento, el ser humano está ya situado con referencia a la historia que se cuenta en su ambiente y con respecto a la cual tendrá posteriormente que conducirse. O más sencillamente aún: la cuestión del lazo

²⁴³ Gianni Vattimo, *La condición posmoderna*, p.17.

²⁴⁴ Vid Ludwig Wittgenstein, *Observaciones filosóficas*.

social, en tanto que cuestión, es un juego de lenguaje, el de la interrogación, que se sitúa inmediatamente a aquél que plantea, a aquél a quien se dirige, y al referente que interroga: esta cuestión ya es, pues, lazo social.²⁴⁵

El individuo no es víctima de los mensajes sociales a su rededor; tras la caída del estructuralismo, la lengua dejó de ser tenida como esta instancia de mensajes dictatoriales de manipulación. El individuo interpreta estos mensajes, los significa, apropia, modifica y, tras ello, los vuelve a emitir para que sigan su curso. Por ello es que Lyotard afirma que vivimos en redes de juegos de lenguaje, situados sobre nudos de lenguaje.²⁴⁶

La realidad: un enjambre de sentidos que se posa en un campo señalado por un mundo [...] El campo (perceptivo) y el mundo (histórico) están ambos “ahuecados” por la negación que implican respectivamente (y de manera diferente) lo mostrado y lo nombrado. “Un enjambre de sentidos” posibles, en cantidad y calidad indeterminadas, ocupa ese “hueco”²⁴⁷

Entonces, dado que no tenemos acceso a la realidad sino a través de la mediación del lenguaje, para comprenderla hay que deconstruirla, esto es, procurar desenmarañar a los juegos y lenguajes que la conforman.

b. Deconstrucción

Derrida, crítico del logocentrismo (esto es, la era de Platón a Freud en que la escritura, y toda manera de inscripción, fue tenida como mero vehículo, en el cual el significado o referente siempre es anterior al signo²⁴⁸), sostiene que la creación de una representación de la realidad hace referencia siempre a representaciones anteriores. Por eso para él

²⁴⁵ Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, p. 37-38.

²⁴⁶ *Ídem*.

²⁴⁷ Modesto Berciano Villalibre, *Debate en torno a la posmodernidad*, op. cit., p. 27. Berciano apud Lyotard.

²⁴⁸ Gregory Ulmer, “El objeto de la poscrítica”, p. 131.

“Escribir significa injertar. Es la misma palabra”²⁴⁹. Derrida llamó gramatología a su teoría del montaje lingüístico, y a la metodología de análisis de la gramatología la llamó deconstrucción.

Se considera a Derridá como el Aristóteles del montaje, y su obra *Glam* constituye, según los críticos, la obra ejemplar del postestructuralismo. En ella, Derrida establece como la nueva unidad más básica del lenguaje al gram, que sustituye al signo (compuesto de significado y significante):

Tanto en el orden del discurso como en el lenguaje escrito, ningún elemento puede funcionar como signo sin referirse a otro elemento que no está presente. El resultado de ese entretejido es que cada “elemento” –fonema o grafema– está constituido sobre la huella que hay en él de los otros elementos de la cadena o el sistema. Este entretejido es el *texto* producido sólo en la transformación de otro *texto*. [...] Sólo hay, en todas partes, diferencias y huellas de huellas.²⁵⁰

Se trata de un collage, de una especie de robo que viola la propiedad en todos los sentidos: la propiedad de un autor y la de un concepto dado. Es, dice Derridá, “un principio de contaminación, una ley de impureza, una economía parasitaria”²⁵¹.

Este proceso de producción de representaciones, a su vez, ocurre cuando el lector se enfrenta al texto, y, de nuevo, lo dota de significados al imprimir en él sus propias huellas de huellas. Es por ello que los posmodernos hablan de que, en esta realidad de juegos de lenguaje, de collages y montajes, de sucesiones de imágenes que generan presentes discontinuos, identidades y realidades coexistentes, diversas y contradictorias, el autor, aquella autoridad moderna, ha muerto. Su mensaje no puede ser realmente captado,

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 134. Ulmer *apud* Jacques Derrida, *Dissemination*, p. 335.

²⁵⁰ *Ídem.*

²⁵¹ *Ibid.*, p. 136 Ulmer *apud* Derrida, “La ley del género”, p. 206.

porque para ello, dada la inestabilidad del lenguaje, sería necesario penetrar en la mente del autor.

Esto significa que ninguna interpretación (ni aun la del propio autor) es verdadera, y no porque todas sean falsas, sino porque la verdadera interpretación en sí misma no existe. Y esta máxima no aplica sólo a los textos, sino a la realidad vista como texto en tanto que ella es también lingüística. Se trata de una estetización de la realidad, que puede describirse como

[...] una pérdida del fundamento objetivo, como pérdida de densidad ontológica del mundo, como desmaterialización o desobjetivación, como aligeramiento de la realidad y tránsito a una concepción de la misma que es vista progresivamente como un campo de juego, de simulación y virtualización, susceptible de ser descrito de formas diferentes. Se podría hablar de una inversión entre el *hardware* y el *software*.²⁵²

Estetizar la realidad significa despojarla de aquella referencialidad objetiva que, se ha visto, los posmodernos reconocen como un metarrelato. Significa que no es algo dado, como tampoco su conocimiento. Al contrario, estetizar la realidad significa que ésta es producto de su conocimiento, objeto de construcción. “La realidad es siempre realidad bajo una interpretación, bajo un marco de referencia previo”. Es decir que “hay tantos mundos como descripciones. La realidad es construcción, producto ficcional.”²⁵³

Si la correspondencia entre lo dicho y aquello de lo que se dice no es posible, y si, además, lo que se ha dicho no capta ni transmite objetivamente nada, la idea de la verdad, guía del saber científico, queda, como el autor, muerta.

²⁵² Diego Bermejo, *Posmodernidad: pluralidad y transversalidad*, p. 153.

²⁵³ *Ibid.*, 154.

c. Verdad/verdades. Ciencia/saberes. La crisis de la legitimidad

La ciencia en el pensamiento posmoderno cumple una función clave en la implantación de la pluralidad como estructura constituyente de la realidad. En este caso, como en el del análisis del lenguaje y como en el del desarrollo tecnológico, parece que, de nuevo, es el proyecto moderno el que se vuelca contra sí mismo. Y es que lo dicho por Nietzsche o Heidegger respecto a la no existencia de los absolutos, y por Wittgenstein, Derrida o Lyotard respecto a la pluralidad de los relatos y su relación con la construcción de la realidad coincide, por lo menos en lo referente a la inasibilidad de la realidad en sí y su consecuente relativismo, con las conclusiones a las que ha llegado la ciencia misma.

En una primera fase (Heisenberg, Gödel, Einstein), la ciencia del siglo XX acabó con la idea moderna de una realidad universal. Con ello quedó evidenciado el hecho de que las pretensiones de verdad del saber científico son siempre limitadas, que no se da un punto arquimédico absoluto ni una velocidad absoluta porque tampoco se da un fundamento único y absoluto de la realidad, sino que este fundamento depende de la perspectiva desde la que se mida a la realidad misma. La ciencia ya no podía enunciar principios absolutos; sus verdades estaban sujetas a las condiciones de la perspectiva.²⁵⁴

Tras ello, en un segundo momento (Mandelbrot, Thom, Prigogine Haken), los científicos se dieron a explorar esa pluralidad, la multiplicidad, las paradojas, discontinuidades e imprecisiones que arrojaron una visión de la realidad nueva, más allá de las homogeneizaciones, la armonía y la unidad.²⁵⁵

Como el posmodernismo posmoderna, la teoría científica posmoderna (desarrollada por Freyrband y Kuhn, entre otros) acepta la pluralidad de paradigmas dentro de la misma ciencia, la relativización de la verdad y de la objetividad científica, el carácter de

²⁵⁴ *Ibid.*, p.152.

²⁵⁵ *Ídem.*

construcción de las teorías, la no neutralidad de la ciencia, su estrecha relación con el arte y la imaginación, la no superioridad de la ciencia sobre otros paradigmas y visiones de la realidad, la conveniencia de la transdisciplinariedad y la pluralidad simultánea de diversos paradigmas de realidad.²⁵⁶

La realidad y todo lo que ella implica ha sido estetizada. La pluralidad ha sido reconocida como un hecho inevitable incluso en la instancia más rígida del pensamiento moderno: la ciencia. La verdad y el conocimiento se ven, también, a través de la visión estética.

Que la verdad sea estetizada implica la idea de que ella deviene de la narrativa y, por tanto, es relativa, porque depende de un marco de referencia o descripción previa de la realidad, en la que adquiere sentido. Entonces no es un valor absoluto en sí misma, porque no corresponde a ninguna realidad objetiva, porque esta no existe. Se puede hablar de verdad como correspondencia respecto a una realidad dada, pero sólo respecto a ella. No es absoluta.²⁵⁷ El principio de legitimación del saber ha quedado anulado.

Esto significa que ningún conocimiento es mejor que otro, que ningún relato es más cercano a la realidad que otro. El científico es un discurso más que se inserta, con sus propias reglas, en el resto de los juegos de lenguaje, y en tanto que legitima un conjunto de prácticas y discursos externos a él (políticos, institucionales, culturales) es, también, un metarrelato. De esto habla Lyotard.

Lyotard destaca, en primera instancia, que ni siquiera el lenguaje científico moderno es uno; también es plural (simbolismo químico, notaciones musicales, el del código genético), y no existe un metarrelato capaz de unificarlo.²⁵⁸ Los lenguajes lógicos,

²⁵⁶ *Ibid.*, pp. 152-153.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 154.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 19.

axiomáticos y formales emplean al lenguaje natural, y permiten la formación de paradojas. Esto disuelve la tensión de objetividad habida entre ciencias duras y sociales; la disuelve porque la elimina. La ciencia, aun empleando sus lenguajes supuestamente objetivos, se apoya en el lenguaje, que es imperfecto. Por tanto, no es objetiva.

Por otra parte, el discurso científico se caracteriza por la necesidad de pruebas demostrativas de sus enunciados. En ese sentido, se contrapone con los géneros de la narración (fábulas, mitos, descripciones), que no necesitan legitimaciones porque se acreditan a sí mismos, no necesitan argumentar ni proporcionar pruebas respecto a lo que dicen. Esta idea, de que se trata de géneros distintos, sustentó la división entre las ciencias sociales y las duras o naturales. Sin embargo, Lyotard ha destacado que el científico emplea al lenguaje ordinario para legitimarse. Esta paradoja se repite a lo largo de la historia de la ciencia: Platón, por ejemplo, destacaba que no se puede saber ni hacer saber lo que es verdadero sin recurrir a la narración, misma que para él no es saber; Aristóteles, en cambio, distingue las reglas a las que debe someterse el enunciado científico y la búsqueda de su legitimación en el discurso del ser (metafísica); Descartes, por su parte, intenta exponer la legitimidad de la ciencia, pero termina recurriendo, como todos los racionalistas, a la razón como entidad metafísica que fundamenta el saber, la verdad y la ciencia.²⁵⁹

Tras el intento racionalista, la ciencia moderna abandonó la búsqueda de su legitimación y admitió que las condiciones de lo verdadero y las reglas de investigación y enunciación son inmanentes al juego científico y deben ser determinadas por la científica misma, en un debate científico y por consenso entre expertos. Lyotard destaca que esta idea coincidió con la emancipación burguesa de la aristocracia y la con la emergencia de la

²⁵⁹ Jean-Francois Lyotard, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, op. cit., pp. 58-61.

modernidad política. Entonces, se buscó al sujeto con derecho a decidir y a dar normas y prescripciones. En la política como en la ciencia modernas, la legitimidad fue dada por el consenso:²⁶⁰

El pueblo está en debate consigo mismo acerca de lo que es justo e injusto de la misma manera en que la comunidad ilustrada sobre lo que es verdadero y falso; acumula las leyes civiles como acumula las leyes científicas; perfecciona las reglas de consenso por disposiciones constitucionales cuando las revisa a la luz de sus conocimientos produciendo nuevos “paradigmas”.²⁶¹

Desde esta perspectiva, hay algo que agregar a lo dicho por Lyotard: si este consenso se modernizó fue sólo en el sentido de “liberalizar” la práctica, esto es que se permitió que entraran al debate más individuos, todos acreditados, como apuntaba el liberalismo, de ser capaces, libres y de poseer un interés para opinar. La práctica del consenso para legitimar un saber dado era previa: desde la constitución misma de la Biblia y durante toda la Edad Media, hasta el siglo XVIII, un cónclave de personas autorizadas decidían sobre lo verdadero, por gracia divina. La práctica sólo implicó a más personas.

Como si estar de acuerdo asegurara la verdad, el consenso se convirtió en un criterio de verdad al interior de la ciencia. A esta dimensión de discursividad común, hay que agregar, por otra parte, dónde se cimentó la legitimidad de quienes tenían derecho a intervenir en ese debate de establecimiento de verdades: los científicos profesionales, esto es, aquellos que se habían formado en la universidad.

La universidad, entonces, legitimaba la capacidad de legitimar a la ciencia en ciertos individuos. Y la legitimidad de la universidad, a su vez, descansó, o en el discurso ilustrado (saber para progresar), en el utilitario (saber para producir), en el ético (saber por el bien

²⁶⁰ Modesto Berciano Villalibre, *Debate en torno a la posmodernidad*, op. cit., p. 15.

²⁶¹ Jean-Francois Lyotard, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, op. cit., pp. 58-61.

de la humanidad y la sociedad).²⁶² El primero y el último son metarrelatos que, ya se ha visto, han sido fuertemente cuestionados por Lyotard y los posmodernos en general, mientras que la segunda forma de legitimar parece ser la vigente.

En efecto, se sabe para producir, independientemente de los fines que se vean a esa producción (que pueden ser desde liberar a la humanidad del dominio de la naturaleza hasta, simple y sencillamente, la acumulación de dinero). El saber científico se subordina a la producción, se convierte en fuerza de producción; “se subordina a la producción de capital, a la ganancia y, en definitiva al poder, que intenta mantener su situación. La norma aquí no es lo verdadero ni lo justo, ni el saber como tal, sino lo eficiente.”²⁶³ “Es más el deseo de enriquecimiento que el de saber el que impone en principio a las técnicas el imperativo de mejora de las actuaciones y de la realización de productos”, dice Lyotard.²⁶⁴

El posmodernismo ha puesto fin al mito moderno de la autonomía de la ciencia, y la ha evidenciado no sólo como un lenguaje más, sino también como una instancia del poder, asunto del que se ha ocupado ampliamente Michel Foucault.

Así diluidas y hasta atacadas las ideas de ciencias, realidad y verdad como instancias absolutas, destruida la autoridad del autor y la capacidad del lenguaje de representar objetivamente al mundo, la posmodernidad se ha convertido en un movimiento sin legitimidades únicas, pero que, sin embargo, defiende las legitimidades particulares; que se regodea en lo plural, que reivindica al relativismo como la única constante y que, por ello, favorece la tolerancia, que, a falta de consenso, se convierte en la única forma de convivencia posible. La nostalgia respecto a la unidad, sin embargo, no desaparece. Sin los

²⁶² Modesto Berciano Villalibre, *Debate en torno a la posmodernidad*, op. cit., p. 16.

²⁶³ *Ibid.*, p. 21.

²⁶⁴ *Ídem*. Berciano *apud* Lyotard.

mitos de la ciencia, el progreso o el hombre, se ha caído en la era del vacío. La unificación corre peligro y, aunque los posmodernos celebran el fin del terrorismo de los grandes relatos, advierten también que hay peligros que hay que salvar, por ejemplo, el problema de la justicia. Y es que también la ética ha sido estetizada, porque, igual que para todos los demás discursos, se reconoce que es una narrativa más, sin capacidad alguna de formular verdades inmanentes pero capaz, en cambio, de fomentar el terrorismo si es que se la mantiene en un estado de metarrelato. Lyotard sostiene, contra la propuesta habermasiana del consenso²⁶⁵, que es imposible.

Habermas busca un consenso universal por medio del diálogo argumentado, pero Lyotard señala que Habermas presupone, por un lado, que todos los interlocutores pueden ponerse de acuerdo acerca de las reglas o metaprescripciones universalmente válidas para todos los juegos del lenguaje,²⁶⁶ cosa que a Lyotard le parece imposible puesto que no todos los discursos son “compatibles”; esto es la *difference*, que se refiere a que, dado que los discursos poseen sus propias reglas y sus propias legitimidades, no pueden sumarse o anular las diferencias si es que no parten del mismo punto y llegan a los mismos fines. Esto es señalar por qué un musulmán y un cristiano, o un capitalista y un socialista, por ejemplo, no pueden llegar a un consenso: tendrían que negociar sus convicciones y principios.

En segundo lugar, la cosa que presupone Habermas según Lyotard es que la finalidad del diálogo es el consenso, cuando, como dice haber demostrado, es el convencimiento. El consenso es para Lyotard un momento de las discusiones libradas en aras de convencer al otro. Lyotard señala así que Habermas supone que la humanidad es

²⁶⁵ Vid Sergio Belardinelli, “Teoría consensual de la verdad”.

²⁶⁶ Modesto Berciano, *Debate en torno a la posmodernidad*, op. cit., p. 23.

un sujeto universal cuyo fin es la misma idea de emancipación común.²⁶⁷ Estas *differences* o diferencias que imposibilitan el consenso son, en realidad, el motor de movimiento del lenguaje y, con ello, de la sociedad y del cambio histórico. Por eso es que Lyotard y, en general, los posmodernos, no sienten terror ante la imposibilidad del acuerdo y la unidad, sienten terror, por el contrario, de ellos.

Ante los problemas que puede generar la falta de una base para la justicia, los posmodernos proponen la estetización de la ética, esto es, llevar a los campos de la política, la moral y la vida individual los valores estéticos de la conciencia de la pluralidad, la sensibilidad para captar la lógica de otros paradigmas, la conciencia de que todos los paradigmas son relativos, incluido el propio; reconocer que cada paradigma tiene reglas de exclusión y conocer sus mecanismos; practicar el cambio de perspectiva, reconocer lo excluido, lo dejado de lado; tendencia al reconocimiento y aceptación del otro y, finalmente, tendencia a la justicia de lo heterogéneo, no la justicia de la igualdad.²⁶⁸

La otra opción es la filosofía pragmatista, representada especialmente por Richard Rorty, quien reconoce a los juegos de lenguaje, la imposibilidad de representabilidad de la realidad y, en general, a las afirmaciones posmodernas en torno a la crisis del fundamento, pero, para él, no se trata de ver si un sistema es coherente, sino de si ofrece herramientas eficaces para manejar nuestra vida.²⁶⁹ Así, para Rorty y los pragmatistas la acción puede concebirse y decidirse, aunque sólo en los confines de un determinismo local dado, en función de una comunidad interpretativa dada, de sus significantes y su idea del bien común.²⁷⁰ Lyotard, por su parte, coincide con los pragmatistas en que, aunque todo metarrelato resulta sospechoso, la justicia como valor, no. Por ello cree con el resto de los

²⁶⁷ *Ídem.*

²⁶⁸ Diego Bermejo, *Posmodernidad: pluralidad y transversalidad*, op. cit., p. 161.

²⁶⁹ Mauricio Buechot, *Historia de la Filosofía en la posmodernidad*, p. 273.

²⁷⁰ *Vid Rorty, Richard y Jürgen Habermas, Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?*, pp. 9-80.

posmodernistas en la necesidad de hallar una idea y una práctica de la justicia que, en su opinión, distinta a la de Rorty, no esté ligada al consenso.²⁷¹

Estas posturas no significan, sin embargo, que todo sea válido (o, lo que es lo mismo, que nada lo sea). Estas posturas no son posmodernistas, sino frívolas reducciones del posmodernismo a la pose: “sacar la conclusión de “nada vale”, que “todo es bueno”, me parece un poco ligero [...]. Esta noción de *cool* es verdaderamente una idea pobre; es el estoicismo traicionado y reducido a la peor banalidad: inada importa verdaderamente, seamos indiferentes! y el cinismo del igocemos!”, dice Lyotard.²⁷²

Gracias a esas posturas pseudoposmodernistas, a las que Welsh llama posmodernismo difuso²⁷³, que no tienen en cuenta que, precisamente, el posmodernismo es el señalamiento de la pérdida del fundamento para la búsqueda de nuevos sentidos, es que se tiene al posmodernismo como destructor de los vínculos y fundamentos éticos de la vida social, cuando, al contrario, el posmodernismo busca hallar nuevos vínculos y nuevas éticas ante lo que considera una situación de crisis generada por el propio modernismo. El auténtico posmodernismo,

Es el posmodernismo del pluralismo radical a lo Lyotard, que acepta y potencia la pluralidad como un hecho vinculante, cargado de promesa liberadora, sin estrategias unitaristas, compensatorias ni subterfugios; que no reclama ninguna unidad última porque no identifica unidad con totalidad; que toma en serio y defiende la diferencia, el disenso, lo reprimido y marginal, porque no cree en un supuesto centro o síntesis o instancia última legitimados en sí mismos; y que tampoco descafeína el pluralismo, convirtiéndolo en una sopa o brebaje de fácil consumo a gusto de todos. [...] es el posmodernismo de la pluralidad de lo diferente, no de la pluralidad de lo indiferente, [...] es el posmodernismo

²⁷¹ David Harvey, *La condición de la posmodernidad*, *op. cit.*, p. 70.

²⁷² Iñaki Urdanibi, “Lo narrativo en la posmodernidad”, *op. cit.*, pp. 44-45.

²⁷³ Diego Bermejo, *Posmodernidad: pluralidad y transversalidad*, *op. cit.*, 136-167.

intelectualmente sólido, reflexivo y crítico [...]; éste es el posmodernismo honorable, al que conviene prestar atención [...] y no al posmodernismo de fácil consumo.²⁷⁴

Las posturas de “todo vale” hacen que se vea al posmodernismo como sospechoso de la reencarnación hedonista de la estetización descomprometida, de la banalización de la existencia individual y social. En suma, es la postura responsable de que se vea al posmodernismo como irracional, indiferente, anarquista y hedonista.²⁷⁵

Ésos no son los problemas del posmodernismo. No puede acusársele de ser indiferente o descomprometido, pues en sus cimientos de halla la crítica a la modernidad terrorista, al capitalismo responsable de las desgarradoras diferencias sociales.²⁷⁶ Sus problemas son, desde esta perspectiva, sus contradicciones internas, la extrema reducción que hace del modernismo y su consecuente desvalorización y el peligro de la disolución social en tantas comunidades como grupos lingüísticos, la conversión de los códigos legales en compilaciones de fueros, la desaparición de los derechos humanos como concepción universal a defender. Pero esos asuntos, además de que están pendientes de resolver, no son objeto de estudio aquí.

Finalmente, vale mencionar que los pensadores posmodernos no creen ser los inventores o los causantes de la crisis de fundamento, sino que creen que esta crisis ha nacido de la modernidad misma: creen que la consecuencia de la modernidad ha sido su propia negación. Ésa es la percepción de muchos autores, incluida la que aquí se presenta, parece innegable que el desarrollo de la ciencia y la tecnología ha sido en buena parte responsable de la compresión espaciotemporal que permitió, a su vez, la concepción de la

²⁷⁴ *Ibid.* p. 137. Bermejo *apud* W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim, 1991, pp. 53-81.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 127.

²⁷⁶ *Vid* Mauricio Buechot, *Historia de la Filosofía en la posmodernidad*, *op. cit.*, p. 124.

realidad como juegos de lenguaje, o dicho de otro modo, de la concepción de la realidad como una serie de hilos que, con sus propias reglas, se enredan en una maraña que constituye a la realidad, maraña que, además, es modificada constantemente por los sujetos que viven en ella, a través de ella. El posmodernismo no ha hecho sino nominar a esta situación, teorizarla, evidenciarla.²⁷⁷

Para ellos, lo suyo no es una filosofía: es un movimiento que, como los modernos, busca la emancipación mas, esta vez, la busca respecto al terrorismo moderno. Creen que reconocer a la realidad como esa compleja maraña de juegos de lenguajes no es el fin del mundo, sino que es, en cambio, el primer paso para buscar un nuevo fundamento que, a diferencia del moderno, sea capaz de integrar en él el respeto por la diferencia. Por ello es que los posmodernos creen que debe recibirse con gusto las ideas de la inasibilidad de la realidad y la pluralidad planteadas por el posmodernismo. Admitir esta postura significa aceptar que la ciencia, la religión, el progreso, el Estado, el hombre y todo aquello que ordena el mundo no son sino discursos, lo que permitirá, antes del todo vale, verlos a todos con más humildad y respeto.

En tal caso, el estudioso debe reconocer a su ciencia, sea cual fuera esta, como una narrativa más que no pretende descubrir la verdad, sino construirla, tal como a su objeto de estudio: la realidad.

[...] mi discurso, lejos de determinar el lugar de donde habla, esquivo el suelo donde podría apoyarse. Es un discurso sobre unos discursos; pero no pretende hallar en ellos ley oculta, un origen recubierto [...]; no pretende tampoco establecer por sí mismo la teoría general de la cual esos discursos serían los modelos concretos. Se trata de desplegar una dispersión que no se puede jamás reducir a un sistema único de diferencias, un desparramamiento que no responde

²⁷⁷ David Harvey, *La condición de la posmodernidad*, op. cit., p. 136.

a unos ejes absolutos de referencia; se trata de operar un descentramiento que no deja privilegio a ningún centro. Tal discurso no tiene como papel disparar el olvido, hallar, en lo más profundo de las cosas dichas y allí donde se callan, el momento de su nacimiento. [...] no pretende ser recolección de lo originario o de la verdad. Tiene, por el contrario, que *hacer* las diferencias: constituir las como objetos, analizarlas y definir su concepto. En lugar de recorrer el campo de los discursos para rehacer por su cuenta las totalizaciones suspendidas, en lugar de buscar en lo que ha sido dicho, ese *otro* discurso oculto [...] opera sin cesar las diferenciaciones. Si la filosofía es memoria o retorno al origen, lo que yo hago no puede ser considerado, en ningún caso, como filosofía; y si la historia del pensamiento consiste en dar nueva vida a unas figuras casi borradas, lo que yo hago no es tampoco historia.²⁷⁸

4. Posmodernismo e Historia

Ante este panorama se ha vaticinado, como es el caso de todas las ciencias, el fin de la historiografía como práctica científica. Keith Jenkins, por ejemplo, afirma que la perspectiva lyotardiana establece que la historia hoy, o está a disposición de quien quiera apropiársela, esto, en el más optimista de los casos, es decir que está a expensas de quien quiera apropiarla para introducir en ella estilos más reflexivos e inventivos, “siempre con el prefijo post, que así se coloca abiertamente en formas emancipadoras”, o, simplemente, es algo que podemos olvidar.²⁷⁹

Estas afirmaciones parecen por demás exageradas, especialmente la segunda. No puede olvidarse que son los mismos posmodernistas quienes han identificado a las ciencias como discursos básicos en el entramado social, regulados por instituciones concretas que se encargan de establecer paradigmas fuera de los cuales nadie se puede ostentar, oficialmente, como especialista. Michel de Certeau habla del lugar social cuando analiza

²⁷⁸ Michel Foucault, *La arqueología del saber*, pp. 265-266.

²⁷⁹ Keith Jenkins, *¿Por qué la historia? Ética y posmodernidad*, op. cit., p. 132.

esta situación en el caso de la historiografía²⁸⁰. La ciencia es social, requiere del reconocimiento sin el cual, simplemente, no es oficialmente ciencia. De ahí que la historiografía no esté a disposición de nadie que se llame post. Si así fuera, desde los años setentas la historiografía estaría en manos de los post.

La historiografía, sin embargo, sí se halla en una crisis. Esta crisis deviene de dos consecuencias del posmodernismo: en primer lugar, corresponde al fenómeno social que, disparado por la era de las comunicaciones y de la reproducción masiva, ha provocado la irrupción de una conciencia temporal de la simultaneidad y de la discontinuidad a partir de la cual es difícil hablar, como se ha hecho tradicionalmente en historiografía, de procesos lineales en la historia, de historia como la suma de los acontecimientos y, por ello, de filosofía de la historia como la dotación de sentido de esa suma. Esto es, en suma, que, por este lado, la historiografía está en crisis porque la que vive una situación crítica es la idea misma de la historia como sucesión o devenir.

Por otra parte, la historiografía se halla en una crisis porque idea misma de la ciencia está en crisis. Ante ello se tiende a pensar que los historiadores y filósofos tienen que reemprender el camino iniciado en el siglo XIX por la búsqueda del fundamento de su ciencia mas, se verá adelante, no es así, no sólo porque la crítica y la reformulación son consideradas obligaciones para las ciencias desde el punto de vista moderno y, en ese sentido, esta crisis no sería otra cosa más que una nueva reformulación en el camino natural de toda ciencia moderna, sino también porque, desde la perspectiva posmoderna, se verá, la historiografía hoy es más científica que nunca.

²⁸⁰ Vid Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, Capítulo II.

a. *Collage/montaje y pastiche. La esquizofrenia como experiencia temporal y el fin de la historia*

Aunque la técnica del *collage* no es nueva, generalmente los críticos admiten que se trata de la innovación formal más revolucionaria de la representación artística del siglo XX. Branque y Picasso lo introdujeron a las artes superiores como una solución a los problemas planteados por el cubismo analítico. El *collage*, así, se convirtió en una alternativa al “ilusionismo” de la perspectiva que había dominado la pintura occidental desde los inicios del Renacimiento,²⁸¹ perspectiva que, dicho sea de paso, revolucionó (o correspondió a la revolución) en la percepción del tiempo y el espacio iniciada en la modernidad.

En una escena de naturaleza muerta en un café, con un limón, una ostra, un vaso, una pipa y un periódico [Naturaleza muerta con una silla de paja (1912), el primer collage cubista], Picasso pegó un trozo de hule sobre el que está impreso el diseño de la paja trenzada, indicando así la presencia de una silla sin el más mínimo uso de los elementos tradicionales. Pues de la misma manera que las letras pintadas JOU significan JOURNAL, una sección de paja trenzada en facsímil significa la silla entera. Más adelante Picasso daría un paso más e incorporaría en sus collages objetos o fragmentos de objetos, significándose literalmente a sí mismos. Esa extraña idea iba a transformar el cubismo y convertirse en gran fuente del arte del siglo XX.²⁸²

El impulso objetivista del cubismo inspiró a una serie de movimientos no objetivos: mientras rompía por completo con el realismo tradicional, el cubismo incorporó a la obra un fragmento real del referente, y mostró, así, que aun siendo imposible una representación más real, ésta seguía siendo eso: representación. Y no sólo eso. Se trataba también de un cambio de sentido: el objeto adquiriría un nuevo significado en el contexto

²⁸¹ Gregory L. Ulmer, “El objeto de la poscrítica”, *op. cit.*, p. 126.

²⁸² *Ídem.*, Ulmer *apud* Edward Fry, *Cubismo*, p. 27.

de la obra, que lo dotaba ahora de un nuevo sentido. Se trata del origen del actual *collage*/montaje, un modo de representación que se halla, además de en el arte, en los medios de comunicación y en la crítica literaria. Es un modo de comprender y, por tanto, de representar a la realidad que guarda una estrecha relación con los fenómenos socioculturales relacionados con el posmodernismo, especialmente con la comprensión del tiempo y el espacio.

El *collage*/montaje consiste en “Tomar un cierto número de elementos de obras, objetos, mensajes preexistentes e integrarlos en una nueva creación a fin de producir una totalidad original que muestra rupturas de diversas clases.”²⁸³ Esta operación tiene cuatro características básicas: corte; mensajes o materiales preexistentes; montaje; discontinuidad o heterogeneidad. “El ‘collage’ es la transferencia de materiales de un contexto a otro, y el ‘montaje’ es la ‘diseminación’ de estos préstamos en un nuevo emplazamiento.”²⁸⁴

Consiste en tomar elementos, e incluso fragmentos de la realidad, insertarlos en un contexto diferente, cambiando su sentido y generando, así, un nuevo sentido. Los objetos así tomados ya no son representaciones de sí mismos, sino de otra cosa. Se trata, en suma, de transformar a la realidad.

Derrida considera que el *collage*/montaje define la forma primaria del discurso posmoderno. Su propuesta en torno a la deconstrucción, de hecho, tiene como base la idea del *collage*/montaje aplicada a los textos: el autor crea palabras o textos sobre la base de otros textos y palabras a las que ha tenido acceso, y los lectores, por su parte, actúan de la misma manera. Haciendo extensiva esta perspectiva, Derrida ve a la vida posmoderna como una serie de textos que cruzan otros textos, produciéndose más textos. Pedazos de

²⁸³ *Ibid.*, p. 127. Ulmer *apud* Grupo *Mu* (eds.), *Collages*. París, Union Générale, 1978, pp. 13-14.

²⁸⁴ *Ídem*.

texto son arrancados de su contexto inicial, y su sentido se pierde al ser insertado en otro texto, en relación a otros textos y para interpretar otros textos. El receptor, finalmente, carga de significaciones relativas a él tanto a los pedazos como al texto de textos inicialmente producido; la producción de sentidos no es unívoca, no es estable, y ninguna es mejor que otra en tanto que con existe realidad contra la cual evaluar una supuesta correspondencia.

Tanto los productores como los consumidores de textos o artefactos culturales (arquitectura, pintura, escritura, cine, música, moda...) participan en la producción de sentido. A esto se le conoce como *performance*, *happening*, participación o proceso, típico del arte posmoderno.²⁸⁵ Al minimizarse el papel del autor de la producción se crean espacios para la participación popular.

La democracia liberal con la que inició el establecimiento de la verdad al interior de los claustros especializados, como mostró Lyotard, parece haberse radicalizado a tal grado en el arte y, en general, en la interpretación de la realidad que, por un lado, ya no se trata de un proceso excluyente, como sí fue la inicial democracia y su correspondiente sínodo de especialistas en las academias, institutos y universidades y, por otro, esta una democracia es reconocida abiertamente, incluso provocada: en esta elección del sentido, el autor siempre ha tenido un voto contra muchos más; si inicialmente tenía uno contra los críticos y la academia, ahora tiene uno contra la masa a la cual llega su obra (o pedazos de él) mediante los medios de reproducción masiva.

Esto es solo reconocer una realidad que desde hace tiempo ya era. Es sólo reconocer que los valores culturales, la lengua, han sido democratizados: hace tiempo que desaparecieron o que son políticamente incorrectos la distinción entre la alta cultura y la

²⁸⁵ David Harvey, *La condición de la posmodernidad*, p. 68.

popular o de masas, entre el arte verdadero y el folclor, entre la filosofía y las filosofías, entre la lengua y el habla.²⁸⁶

En cuanto al pastiche, se trata de una práctica que comparte algunos rasgos con la parodia, pero sus diferencias respecto a ella hace que el pastiche se halle en profunda relación con el *collage*/montaje.

Tanto el pastiche como la parodia recurren a la imitación o, más específicamente, a la mímica de otros estilos, concentrándose especialmente en sus amaneramientos o retorcimientos.²⁸⁷ Sin embargo, la diferencia que existe entre ellos es sutil, pero definitiva: estriba en la perspectiva desde la que se lee esa imitación: la moderna o la posmoderna.

La parodia se aprovecha del carácter único de estos estilos [los que imita] y se apodera de sus idiosincrasias y excentricidades para producir una imitación que se burla del original. [...] el efecto general de la parodia –ya sea con simpatía o con malicia– es de poner en ridículo la naturaleza privada de esos amaneramientos estilísticos, sus excesos y su excentricidad con respecto a la manera en que la gente normalmente habla o escribe. Así pues, en algún lugar detrás de la parodia queda la sensación de que hay una norma lingüística de contraste [...]²⁸⁸

¿Y qué pasaría si ya no hubiera una norma lingüística del discurso ordinario, un lenguaje normal? El pastiche. Como la parodia, el pastiche es la imitación de un estilo peculiar o único, “llevar una máscara estilística, hablar un lenguaje muerto”, pero es una práctica neutral porque su fin no es la risa, porque carece del sentido de un discurso normal en comparación del cual aquello que se imita es cómico. “El pastiche es una parodia neutra, parodia que ha perdido su sentido del humor.”²⁸⁹

²⁸⁶ Vid Frederic Jameson, “Posmodernismo y sociedad de consumo”, p. 166.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 168.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 169.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 170.

Desde el punto de vista posmodernista, en el que el individuo moderno ha muerto en tanto idea de identidad única, el pastiche, en tanto imitación de discursos muertos, es la única manera de producción discursiva: se ha reconocido que un autor no crea, sino que toma una serie de discursos preexistentes despojándolos de su sentido inicial para, ahora sí, crear con ellos una nueva combinación de sentidos. Un ejemplo de pastiche es la moda retro.²⁹⁰ Esto es decir que, en el posmodernismo no existe la innovación estética. La producción cultural se halla confinada a la serie de discursos a los que tiene acceso el autor, discursos que recorta, plagia, puesto que, dado que su relación con el mundo está mediada por el lenguaje, es incapaz de ver con sus propios ojos a la realidad objetiva.²⁹¹

Montaje/*collage* y pastiche son los rasgos o prácticas más importantes del posmodernismo, precisamente porque la disolución de los significados que expresan se relacionan con una vivencia particular del tiempo: la esquizofrenia.²⁹² Jameson, que es quien más ha trabajado sobre esta percepción de la temporalidad, se refiere con este nombre a la forma en que se trata el tiempo, que es lo que él considera que es el segundo rasgo básico de la posmodernidad (el primero es el pastiche).

Jameson no emplea la palabra esquizofrenia en términos clínicos, sino que sus fines son descriptivos, para lo cual se ha valido del trabajo de Jacques Lacan²⁹³, quien explica a la esquizofrenia como un desorden lingüístico, una ruptura de la cadena significativa creada por una frase.

Cuando se rompe la cadena significativa, “tenemos la esquizofrenia en forma de fragmentos de significantes diferentes y desvinculados”. Si la identidad personal está formada por “una cierta unificación temporal del pasado y del futuro con el

²⁹⁰ *Ibid.*, pp. 170-172.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 175.

²⁹² *Ibid.*, p. 168.

²⁹³ *Ibid.*, p. 175-176.

presente que tengo ante mí”, y si las frases se mueven siguiendo la misma trayectoria, la incapacidad para unificar el pasado, el presente y el futuro en la frase anuncia una incapacidad semejante para “unificar el pasado, el presente y el futuro de nuestra propia experiencia biográfica o nuestra vida psíquica”²⁹⁴

Para Lacan, la experiencia de la temporalidad, la persistencia de la identidad personal a lo largo de meses y años, la sensación de existencia o de experiencia del tiempo es un efecto del lenguaje. Debido a que el lenguaje tiene pasado y futuro, a que las frases se mueven en el tiempo, podemos tener una experiencia del tiempo concreta o vivida. Pero el esquizofrénico no conoce la articulación del lenguaje de ese modo, y por ello carece de la experiencia de continuidad temporal: está condenado a vivir en un presente perpetuo.²⁹⁵

En otras palabras, la experiencia esquizofrénica es una experiencia de significantes materiales aislados, desconectados, discontinuos, que no pueden unirse en una secuencia coherente. Así, el esquizofrénico no conoce la identidad personal en el sentido que nosotros le damos, puesto que nuestro sentimiento de identidad depende de nuestro sentido de la preexistencia del “yo” a lo largo del tiempo.²⁹⁶

Esta descripción se ajusta a ciertos rasgos posmodernos, como la preocupación por el significante y no por el significado, la *performance* y el *happening* más que por un producto artístico terminado, por las superficies más que por las raíces. El efecto de esta ruptura en los significantes es la reducción de la experiencia a una serie de presentes puros y desvinculados en el tiempo.²⁹⁷ El individuo vive una serie de presentes continuos, dislocados y desvinculados tal como mira imágenes, oye canciones o como se suceden los comerciales en la televisión.

²⁹⁴ David Harvey, *La condición de la posmodernidad*, op. cit., p. 71.

²⁹⁵ Frederic Jameson, “Posmodernismo y sociedad de consumo”, op. cit., p. 177.

²⁹⁶ *Ídem*.

²⁹⁷ David Harvey, *La condición de la posmodernidad*, op. cit., p. 71.

Dado que todo es presente, el esquizofrénico vive de una forma más intensa. Vive una serie de presentes puros, por lo que su experiencia del mundo es abrumadoramente vívida y material. El mundo del esquizofrénico “está cargado de intensidad y exhibe el peso misterioso y opresivo del afecto, que brilla con fuerza alucinatoria”²⁹⁸. La imagen y el espectáculo pueden experimentarse con una intensidad que sólo es posible porque se los concibe como presentes puros. La inmediatez de los acontecimientos, su simultaneidad, el sensacionalismo del espectáculo y el político se convierten en la materia con la que está forjada la conciencia.²⁹⁹

Sentidos, lenguajes, discursos, sentidos encimados. Fragmentos, y fragmentos de fragmentos contenidos en más fragmentos. Individuos de identidad pastiche diciendo y viviendo en discursos que toman sus partes de otras partes, en una vida sin dirección ni aparente sentido, sin un guión qué seguir y sin un deber ser formal porque no pueden comprometerse con ninguna continuidad en el tiempo. Inestabilidad y fragmentación que no son susceptibles de ser organizadas en un discurso unánimemente aceptado. El resultado es un individuo sin proyecto, abandonado a la indiferencia respecto al mundo al que no puede ver como una unidad.³⁰⁰

A la intensa vivencia de presentes continuos y desvinculados que impiden la formación de identidades, compromisos y proyectos, Jameson suma la falta de profundidad que deriva de vivir el mundo de forma esquizofrénica. En efecto, si se toman elementos de diversos textos para formar un pastiche con el fin de lograr el impacto instantáneo, la profundidad se pierde, especialmente hablando de la producción cultural, donde es patente la pérdida deliberada de la profundidad en la preocupación por las

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 72.

²⁹⁹ *Ídem.*

³⁰⁰ Frederic Jameson, “Posmodernismo y sociedad de consumo”, *op. cit.*, p. 178.

apariencias, las superficies y los efectos instantáneos que no pueden sostenerse en el tiempo³⁰¹. Holliwood, con sus efectos especiales impactantes, sus historias hijas del pastiche, con actuaciones y guiones decadentes constituye buen ejemplo de ello. Jameson cita como ejemplo el poema *China*, de Bob Perelman³⁰²:

Vivimos en el tercer planeta contando desde el sol. El tercero. Nadie nos dice qué hacer
Los que nos enseñaron a contar estaban siendo muy amables.
Siempre es hora de irse
Llueve, tengás o no paraguas.
El viento te vuela el sombrero.
El sol también sale
Preferiría que las estrellas no nos describan. Mejor es hacerlo nosotros.
Corré en frente de tu sombra
Una hermana que señala al cielo, al menos una vez por década, es una buena hermana.
El paisaje está motorizado
El tren te lleva a donde él va
Los puentes cruzan el agua
Chabones creciendo por todos lados en grandes extensiones de concreto y dirigiéndose al
avión.
No te olvidés de cómo tus sombreros y tus zapatos se van a ver cuando estés en un buen
escondite
Los abrigos se cuelgan en ganchos en las ventanas; signos de interrogación en donde las
cabezas deberían estar
Hasta las palabras flotando en el aire hacen sombras azules
Si nos gusta, lo comemos
Las hojas se están cayendo. Señala las cosas afuera
Agarrá las cosas correctas
Ey, adiviná!. Qué? Aprendí a hablar. Buenísimo
La persona que tenía su cabeza incompleta, llora
Como se cae, Qué puede hacer la muñeca? Nada

³⁰¹ David Harvey, *La condición de la posmodernidad*, op. cit., p. 71.

³⁰² Frederic Jameson, "Posmodernismo y sociedad de consumo", op. cit., p. 180.

Andá a dormir.
Te ves muy bien en shorts. Y la bandera se ve muy bien también
A todos nos gustan las explosiones
Hora de levantarse
Pero mejor acostumbémonos a los sueños también.

Perelman se encontró con un libro de fotografías en una papelería de un barrio chino. Las ilustraciones, sus pies y sus caracteres eran letra muerta para él. Las frases del poema son los pies que él le puso a cada imagen. Los referentes del poema son esas imágenes, otro texto, y la unidad de su poema no está en él mismo, sino en el exterior, en el libro de fotografías ausente, al que él puso pies. Esas fotografías, además, no eran China, sino fotografías de China.³⁰³

Así las cosas en cuanto a la vivencia del tiempo posmoderna. Tal ruptura del orden temporal implica dar un tratamiento diferente al pasado. Implica dejar de pensar a la historia como la unidad discursiva que, bajo el nombre de historia general o universal, surgió en la modernidad. Al evitar la idea del progreso, el posmodernismo ha abandonado toda idea de continuidad trascendental. La memoria histórica parece perderse en los presentes discontinuos y en el pastiche. El pasado se ha convertido en un texto para ser representado mediante otro texto por un autor que no podrá decir lo que quiere decir. Y la idea de una ciencia capaz de hacer afirmaciones verdaderas sobre un pasado parece resquebrajarse junto con la crisis de las ciencias en general. Sin pasado, sin pruebas documentales como sustento de la verdad, con un pasado que fue realidad compleja y discursiva como el presente, con una ciencia cuyo lenguaje no es abstracto, que investiga leyendo textos que provienen de otros contextos y cuyos resultados son expresados en este mismo lenguaje con vida propia.

³⁰³ *Ibid.*, p. 182.

¿Es posible sostener la existencia de la ciencia histórica en el posmodernismo? La respuesta posmoderna es negativa³⁰⁴. Ha llegado el fin de la historiografía como la hemos conocido porque en ella puede representarse la totalidad de la crisis del fundamento. En la práctica científica del estudio del pasado confluyen, por una parte, que estudia a algo llamado hombre, en algo llamado sociedad, modificándose en el tiempo y, especialmente, en el pasado. La historiografía, además, estudia a su objeto mediante fuentes escritas, que son representaciones fragmentarias de eso que él pretende reconstruir para, finalmente, obtener los resultados, mismos que, tras ser objeto de crítica y hermenéutica imparciales, son representados mediante el lenguaje común, estructurado en narraciones o en argumentaciones y descripciones. Esta idea de la historiografía no puede sostenerse desde el punto de vista posmoderno.

El posmodernismo constituye un ataque frontal hacia los metarrelatos, por lo cual ha cuestionado que no existen el tiempo, el hombre y la sociedad como instancias trascendentales, absolutas y ni siquiera reales. En los tres casos, se trata de construcciones cuyo fin es generalizar para abstraer. Sin embargo, no existe el tiempo, hay vivencias de él: temporalidades; no hay hombre, sino individuos; no ha sociedad, sino sociedades.

Asimismo, el posmodernismo subraya algo que ya se había señalado desde la fundamentación de la disciplina misma, y que se trató de subsanar mediante la crítica de fuentes: el pasado no está en ninguna parte. No está. Ya no existe. Sabemos que existió porque tenemos memoria, testimonios. El historiador, entonces, no reconstruye el pasado, sino que hace un *collage* de fuentes mediante el cual crea una imagen que representa no al pasado, sino la imagen que él se construyó del pasado a partir de su lectura de unas fuentes que presumen representar a una realidad que, además, es inaprensible.

³⁰⁴ Keith Jenkins, *¿Por qué la historia?*, *op. cit.*, p. 151.

El historiador ha empleado una serie de principios generales para representar una linealidad ficticia, es decir, un proceso, aquel que él ha visto con base en su pregunta y su lectura de unas fuentes que son, a su vez, representaciones escritas de lecturas concretas de lo que alguna vez fue presente. Dichos principios interpretativos descansan en principios epistemológicos que, creados en el siglo XVIII, se basaron en entidades metafísicas como el entendimiento, el lenguaje o la razón.

Y el resultado de esa serie de operaciones, que han sido establecidas por el consenso de algunos académicos, es lenguaje en forma de argumentación, descripción o narración, mismo que los posmodernistas han señalado como incapaz de transmitir la idea concreta de un autor.

Porque el posmodernismo sostiene que tanto el hombre como la sociedad son construcciones semánticas que no existen en realidad, porque sostiene también que no existe un tiempo sino el vivido (es decir, temporalidades), porque insiste en que el pasado no es una entidad empírica y que, por tanto, no existe en realidad y porque se basa en la conclusión de que el lenguaje es incapaz de transmitir lo que el autor quiere, sino que transmite lo que el lector entiende, la historiografía, fundamentada así, no puede ser considerada una ciencia desde el punto de vista del posmodernismo que, por ello, ha vaticinado el fin de la historia, que es vista desde esta perspectiva como una narrativa más, es decir, como una forma literaria más, un juego del lenguaje más.

Vista así, la historiografía no sólo ha perdido su sitio entre las ciencias, sino que ha perdido además su exclusividad de contar cosas verosímiles acerca del pasado. Es un género literario más, una forma más de representación histórica.³⁰⁵

³⁰⁵ Julio Aróstegui, *La investigación histórica. Teoría y método*, op. cit., p. 144.

En efecto, ha llegado el fin de la historiografía como la única ciencia capaz de formular afirmaciones veraces o verosímiles sobre el pasado. Y es que, aunque el historiador proceda en todo conforme al método, no sólo representa sus enunciados mediante el lenguaje, sino que también extrae información de sus fuentes que son lenguaje, es decir, que tiene vida autónoma, independiente del autor y del contexto. Por tanto, una fuente no hace referencia a ninguna realidad externa a él; sólo habla de sí mismo.³⁰⁶

La idea de la historia como desarrollo general, como instancia trascendental que unifica a los hechos dispersos del mundo contingente, ha desaparecido. Lo cual es decir también que ha caído uno de los grandes mitos (el metarrelato) que regía a la investigación histórica. El desarrollo general es ahora un invento de la ilustración, y los procesos descritos por los historiadores son vistos también como construcciones que hablan más del momento de enunciación que del objeto de estudio.³⁰⁷

“El concepto de ‘historia definitiva’, por tanto, está superado. Puede sostenerse que hemos llegado al fin de la historia”, dice Jenkins.³⁰⁸ Ha llegado el fin de *la* historia en tanto que idea de que existe una unidad metafísica que dota de sentido a los hechos dispersos y que, por tanto, existe una versión verdadera de ella, de *la* historia. Ha caído la idea de una ciencia de la historia cuyo fin es descubrir la verdad de los hechos, esa verdad que está en consonancia con esa historia extrahistórica. Se ha llegado al fin de la historia para dar cabida a la historia en plural, a la reconciliación de la ciencia histórica con la pluralidad y heterogeneidad a la que estudia. Y este fin es visto por los posmodernistas, como lo fue por O’Gorman, como una oportunidad de hacer de la historiografía una

³⁰⁶ *Ídem.*

³⁰⁷ Keith Jenkins, *¿Por qué la historia?*, *op. cit.*, p. 149.

³⁰⁸ *Ibíd.*, p. 151.

ciencia más rica, más congruente con ella misma: una historia histórica, plural, polisémica, multifacética, compleja como la realidad a la que representa, a la que intenta explicar.

Para Baudrillard, Lyotard, Derrida y White esta crisis de la historia que ha llevado al fin de la historia es motivo de celebración³⁰⁹, porque es una crisis que no es sino una oportunidad de hacer, en palabras de O’Gorman, una historia más auténtica, nutrida de nuevas formas y fundamentos congruentes con ella misma. Es la oportunidad para que ella se reconcilie con esa heterogeneidad que trató de negar durante su existencia moderna en aras de ser una más entre las ciencias.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 150.

CONCLUSIONES

A lo largo de los capítulos anteriores, sea visto cómo fue que se constituyó la modernidad, con base en qué proyecto y cómo fue que la consecución de este proyecto llevó a lo que es, finalmente, la negación de la modernidad por la modernidad misma. En efecto, el desarrollo tecnológico nacido del progreso de la ciencia y la técnica modernas, de la racionalización del trabajo y de las sociedades y, especialmente, el desarrollo tecnológico que ha traído la instantaneidad de las comunicaciones, fueron la causa de la compresión y de la relativización del tiempo y el espacio que viven hoy las sociedades occidentales. Esta compresión, aunada a los procesos de modernización política y económica y, especialmente, a la práctica de los ideales ilustrados como la defensa del individuo ante la sociedad y de la libertad de creencias, han terminado por negar a los principales metarrelatos de la modernidad: el progreso, la emancipación del hombre, la existencia de un sentido, de una verdad, de una realidad cognoscible, del hombre o de una causa como instancias trascendentales hoy no sólo no son vigentes, sino que son señalados como creencias peligrosas por ser causas potenciales de la instauración del terror.

La modernidad, aquella enemiga crítica de toda tradición, se había convertido ya en la tradición. En su proceso de crítica constante, de autorenovación y de autofundación, promovió la crítica de sí misma. El posmodernismo, entonces, no es sino una consecuencia de la modernidad; es ella misma, llevada hasta sus últimas consecuencias, mismas que no han sido sino la negación de los metarrelatos que dieron fundamento a la totalidad del quehacer humano.

Occidente se ha quedado sin un orden máximo. Sin un sentido, sin el mito de la emancipación de la humanidad, sin la fe en la ciencia como la salvadora, la emancipadora; ya no cree que sabiendo la verdad pueda conocer al sistema, para no ser más víctima de los designios de la naturaleza; ya no cree en el dominio del mundo, ni cree, siquiera, tener certeza de poder conocer a la realidad. Ya no cree que hayan un bien y un mal, un arriba y un abajo. Todo es relativo. Ya no hay ética; hay estética. Se han estetizado la verdad, el conocimiento, la moral, la ley, el hombre. El mundo ya no se ve blanco y negro, sino que se ve rico en colores, matices y perspectivas. No se sabe si es que presenciamos o no el tránsito de una era a otra, y no importa. Lo cierto es que las cosas, en efecto, no son como eran antes. El mundo está cambiando, y estos cambios exigen una nueva búsqueda de sentido, de fundamento.

Estos cambios originaron a lo que los críticos han llamado posmodernismo. Los llamados posmodernistas, dado que no constituyen una posición filosófica o una escuela, que ni siquiera comparten creencias ni pretenden hacerlo, no son un grupo en sí. Se trata de una serie de teóricos que observaron ese estado de las cosas, esa modernidad en cambio y que formularon diagnósticos de ello. Se trata, también, de pensadores hijos de esta posmodernidad, como Foucault, quien partió de una concepción del mundo que le permitió explicarlo en función de la relación discursiva entre el saber y el poder, cosa que partiendo de la idea moderna del mundo hubiera sido imposible.

El posmodernismo, por tanto, es una realidad, no como una era o una escuela de pensamiento. No es una invención académica. Y si estuvo o no de moda, cosa que, además, no debería de ser criterio para evaluar su validez, eso ya acabó. El posmodernismo es simplemente el estado de las cosas al que nos trajo la modernidad: un diagnóstico y una explicación de ese diagnóstico. En ese sentido, puede ser quizá, como fue la modernidad, la

búsqueda de un nuevo fundamento, un movimiento de autoconciencia. Por lo tanto, se puede o no estar de acuerdo con sus teóricos, pero eso no implica que los cambios a los que ellos se refieren se detengan. La crisis del fundamento es un hecho, y los teóricos posmodernos lo señalan e, incluso, algunos proponen nuevos fundamentos.

Entonces, la crisis historiográfica también existe, no sólo porque existan pensadores posmodernos hablando acerca de la historia, sino también porque los cambios que están sucediendo en Occidente le exigen a la historia nuevas posturas, nuevas respuestas, nuevas formas. La historiografía, entonces, debe buscar nuevos fundamentos como ciencia que estén alejados de la idea moderna de la ciencia y sus metarrelatos; su nuevo fundamento, debe conciliarla con la fugacidad, la heteronomía y la pluralidad de verdades. La historiografía debe reconciliarse con la literatura y reconocerse como una narrativa más, no como un género literario. Historia, sociología, matemáticas, biología y química son narrativas, y esto no las hace géneros literarios. La historiografía debe reconocerse como una ciencia y, por lo tanto, como una narrativa: un juego de lenguaje que, lejos de descubrir las verdades en los hechos, establece las verdades en los hechos, que, mediante su academia, valida o invalida verdades y establece las reglas del juego.

Esta refundación (y refundamentación) es necesaria porque el posmodernismo ha explicitado las antiguas reglas del juego de la historia y, por ello, ya no se puede creer en ellas. No se puede creer en la verdad trascendental, en el sentido de una historia general, en la existencia de un género humano que transita a través de la historia hacia un fin determinado. No puede creerse ya en que el método sea ese conductor de la razón que garantiza el descubrimiento de la verdad del pasado, ni en que el historiador pueda ser objetivo.

Toda crisis es un peligro y una oportunidad. El peligro que se corre en esta crisis sí es la desaparición de la práctica historiográfica, pero esta desaparición no sería consecuencia del posmodernismo, sino que, al contrario, sería consecuencia de empeñarse en mantener a la historiografía como una ciencia decimonónica, porque eso la haría incapaz de responder a las sociedades actuales las preguntas vitales que siempre se le han dirigido a la historia. La crisis también presenta la oportunidad de actualizar a la disciplina, la de ponerla en el centro de los conocimientos pues, por ser relativista, por defender las posturas de los otros, por sostener que todo es histórico y nada es trascendental, el posmodernismo lo ve todo a través de la historia. La historia general sí acaba en el posmodernismo, pero, en cambio, empieza la historia radical, aquella que se parece sorprendentemente a la que defendió O’Gorman.

Aunque partiendo de distintas bases que los posmodernos, O’Gorman reconoció que la idea de la reconstrucción del pasado es un imposible. Llegó a la misma conclusión a la que más tarde llegó Hyden White: que una historia definitiva es inalcanzable porque cada historia hecha no es sino una forma de historia, es historizable.³¹⁰ Después de haber atacado al objetivo final de la historia (reconstruir el pasado, descubrirlo verdadera y científicamente para quizá, un día, inferir el sentido de la historia general), de haber criticado su legitimidad científica (la posibilidad de extraer de las fuentes interpretaciones objetivas) e, incluso, de haber hecho de las producciones literarias versiones sobre los que pasó que nunca servirán para sumarse y obtener una visión verdadera, O’Gorman, como los posmodernistas, continuó haciendo historia.

Lo que hay que cambiar es entonces nuestra idea de la historia. Debe desaparecer la noción de ella como una entidad trascendental con sentido que lo envuelve todo; la historia

³¹⁰ Eso dice Jenkins de White, *vid ¿Por qué la historia?, op. cit.*, p. 149.

de épocas, de verdades definitivas que se hallan en los documentos y que los historiadores reconstruyen científicamente como si se tratara de una fotografía rota. Hay que pensar a la historia histórica, que, por ello, no aspira a ser ciencia en el sentido moderno y no cree ser capaz de formular verdades universales ni de poder reconstruir ninguna supuesta realidad que ya no existe. Esta idea de la historia como histórica existe en Edmundo O’Gorman, cuya vigencia parece hoy innegable.

O’Gorman evaluó a la historia desde una perspectiva tan moderna que terminó convirtiéndola en relativista. Su caso, en el cual también se vaticinó el fin de la historia, demuestra que la perspectiva relativista no implica el fin de la práctica historiográfica, sino que, antes bien, implicó la formulación de perspectivas para un replanteamiento, que entonces hizo de la historia una ciencia auténtica en tanto que sus nuevos fines, sujetos, métodos y perspectivas respondieron a las necesidades de una época histórica marcada por los inicios de la disolución de los grandes relatos.

O’Gorman llegó por caminos distintos a algunas de las conclusiones más importantes del posmodernismo en torno a la historia: que la verdad histórica, tal como la planteaba la escuela tradicional, es un imposible; que las verdades del historiador tienen más relación con el presente del historiador que con el pasado que estudia; que el pasado no se reconstruye, sino que se construye, y que no existe una representación mejor que otras; que el pasado no existe como entidad empírica, que no está en ninguna parte más que en el presente, desde el cual éste se imagina para configurar mentalmente al propio presente y al futuro, que el relativismo no es nocivo para la ciencia histórica, sino que, al contrario, es y debe ser el fundamento de ella misma y, finalmente, que ésta tiene más de arte del que los historiadores quisieran reconocer.

Así, una historiografía cuyos fundamentos sean la vida y la libertad es más que realizable, y constituye, además, una salida efectiva y positiva en esta crisis posmoderna. La historiografía definida como una ciencia capaz de formular verdades verdaderas en función del presente del historiador admite que sus verdades son tales porque son acordes a las prácticas historiográficas y a las creencias de una época. Esta historiografía terminaría con el vicio de ver a las historias hechas en el pasado como menos-que-historia, como historias incompletas o falseadas inútiles al presente y, en cambio, nos haría verlas como aquello que ayudó a una sociedad a vivir en el pasado. Una historiografía fundamentada en la libertad, reivindicaría el papel de las sociedades como creadoras de realidades concretas y complejas, partiría del respeto y la defensa de lo otro, de lo distinto a lo propio, lo cual, además, afianzaría nuestra identidad en este mundo globalizado.

En lo referente al estatuto científico de la historiografía, este no pelagra ni con el posmodernismo ni con la integración de la perspectiva o'gormaniana. La historiografía bien podría ser una ciencia aun cuando admita que formula verdades con fecha de caducidad, pues, desde la perspectiva posmoderna, todas las ciencias (incluso las duras) formulan verdades temporales o históricas, porque se reconoce en ellas lo ya sabido en el caso de la historia: es una academia, y no la verdad inmanente de las cosas, lo que establece las reglas del juego: lo verdadero, lo falso, las prácticas... eso que dice Michel De Certeau que hace el historiador cuando hace historia. Lo que sucedería, entonces, sería sólo que la historiografía se reconciliaría consigo misma, con sus prácticas académicas y con la heterogeneidad de aquello que estudia.

Lo mismo sucede con la muerte del autor, primero, en el sentido de las fuentes y, segundo, con las obras de historia. En cuanto a las primeras, se trata de cambiar de perspectiva para aceptar, nuevamente, la propuesta o'gormaniana en el sentido en que las

fuentes no contienen al pasado, no tienen fragmentos de él y, por lo tanto, la suma de hallazgos no significa reproducir o recrear al pasado. Las fuentes son perspectivas que alguien (una institución o un sujeto) tuvo sobre lo que pasó, lo cual es reafirmar el supuesto posmoderno en cuanto a que los escritos son unidades cerradas que son una unidad en sí mismas, independientemente de todo referente.

Esto implicaría estudiar al pasado como construcción, o, lejos del lenguaje platónico, como idea o noción. Implicaría ver en las fuentes verdades radicales para una perspectiva concreta, es decir, ver en esas versiones verdades, y no fragmentos de verdad: esto sería incorporar la *difference* a la historia; sería dejar de tratar de reconciliar versiones de la vida que no son negociables. Sería ver en las fuentes representaciones que, por provenir de una realidad radical (la del autor), hablan más de una perspectiva y sus posibles interpretaciones que de la realidad a la que refieren. Estudiar a las fuentes como discursos cerrados es reconocer que el historiador siempre las ha apropiado teniendo en cuenta lo que sabe y lo que cree su academia acerca del contexto de emisión. Sería, finalmente, reconocer que esta empresa se ha hecho siempre y que, también, con base en la argumentación, se ha podido establecer consensos sobre lo que se dice de esas fuentes y sobre ese pasado.

La historiografía no se convertiría en un género literario porque la literatura posee sus propias reglas del juego, y por eso la verdad histórica jamás será historia. Aunque la referencialidad a la verdad quede cuestionada, la pura intención del autor de ceñirse a un tipo de discurso, que conoce reglas e historia, marcan ya una diferencia, tanto en ese autor como en la actitud del lector, cuya interpretación cambia en función del autor al que lee y el género de eso que lee.

La historiografía debe reconciliarse con aquélla a la que O’Gorman llamó su prima hermana: la literatura. No sólo porque las críticas posmodernas han aclarado ya que el lenguaje descriptivo no es garante de la verdad, sino también porque, con ello, el historiador se reconcilia con su parte creadora que, como se ha venido argumentando, no mina la verdad histórica, sino que, al contrario, la enriquece porque se corresponde con las preguntas de una sociedad en el tiempo y el espacio. Aceptar que la historiografía guarda fuertes relaciones con la literatura no es ir en contra de ella como ciencia, sino reconocer que en ella, como en todas las formas de conocimiento³¹¹, el elemento imaginativo y la representación juegan un papel decisivo en la construcción de imágenes y representaciones mentales que dan cabida a las teorías. Por otra parte, ante los ojos del lector, historia y literatura son cosas diferentes aún cuando la literatura busque también decir verdad. La historiografía busca un tipo de verdad diferente al que busca exponer la literatura, se trata de una verdad más social, es decir, menos personal, aún cuando esta verdad social, nacida de una pregunta social, sea relativa al tiempo y al lugar de enunciación.

Igualmente, habría que reconocer que, dado que la historiografía no tiene ante sí a su referente, es una ciencia cuya veracidad descansa, además de en la cantidad de fuentes citadas, en la capacidad argumentativa (retórica) de sus investigadores ante sus pares. Esto no es sino reconocer lo que ha dicho De Certeau respecto al lugar social del historiador. La disciplina histórica es histórica “no por la referencia al pasado”, al que crea, no descubre; es histórica “porque el pasado [o la idea de este] se reintroduce en el lugar presente de una operación”³¹². En eso consiste nuestra ciencia: en lograr reintroducir mediante una serie de operaciones establecidas por una academia al pasado, y nuestro arte en convencer de que

³¹¹ Vid Fernando Betancourt Martínez, *El retorno de la metáfora en la ciencia histórica contemporánea. Interacción, discurso historiográfico y matiz disciplinar*, op.cii., pp. 129-131

³¹² *Ibíd.*, p. 131

se ha hecho bien. Reconocer a la historiografía como un juego científico muy cercano al arte literario hace de los historiadores expertos jugadores cuyo arte consiste en convencer a sus pares de que lo son.

El reconocimiento de que todo conocimiento es literario, de que todo es juegos de lenguaje, no significa la pérdida de la realidad; significa sólo reconocer que ella es una construcción histórica como históricos son los sujetos y sus circunstancias. Es reconocer que la realidad cambia como cambia la percepción de ella. Ella, entonces, sigue existiendo, tal como la verdad, aunque se reconozca que ambas son actos de conciencia, regulados por instituciones que procuran mantener estable al huidizo lenguaje. La realidad no desaparece, y tampoco la verdad; lo que desaparece es la idea de que esta realidad es una instancia inmanente empíricamente comprobable, que posee una sola cara de sí misma.

Esto significa que la historiografía sigue y seguirá siendo una ciencia que hace afirmaciones verdaderas sobre el pasado, sólo que ahora se la reconoce como una ciencia histórica que formula verdades históricas sobre el pasado, que también es histórico. Es reconocer los fuertes lazos que guarda la historia con su presente, con su lugar social, al cual se debe. Es reconocer, con O’Gorman, que la historiografía es la ciencia de la existencia, aquélla que genera las verdades sobre el pasado, el presente y el futuro en las cuales para las sociedades necesitan creer para ser, para vivir, para ir siendo. Por ello es que la historiografía seguirá gozando de excelente salud a pesar de la crisis. Ella implicará sólo su natural reformulación, misma que conlleva, ciertamente, a la muerte de una parte de ella: la de sus pretensiones totalizantes.

El posmodernismo, que no cree en los relatos totalizadores y, por tanto, que desacredita a la idea de la historia como totalidad, se presenta así como una oportunidad para los historiadores quienes, además de estudiar lo histórico, sabemos desde hace

tiempo eso que los posmodernos proclaman ante el enojo y la incomprensión de muchos: que todo es histórico, relativo y válido en función de su momento y lugar de emisión. Hoy, en medio de la crisis de los fundamentos, se espera una respuesta de la historia, en la que O’Gorman defendió la libertad, la vida y las verdades auténticas; a la que reconcilió con la literatura y a la que hizo base de la existencia de cualquier ser humano, cuyas verdades auténticas acerca del pasado, el presente y el futuro le dotaban, nada menos, que de una idea de ser para ir siendo. Ahí está el abordaje que debe tomarse si es que se desea responder a las necesidades actuales. Ahí, en O’Gorman, puede encontrarse el fundamento que haga sobrevivir a nuestra ciencia bicentenaria que, de no renovarse, corre peligro de morir de vieja.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*. Traducción de Alfredo N. Galleti. México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Acosta, José de, *Historia natural y moral de las Indias*, edición crítica de Fermín del Pino-Díaz. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008 (De acá y de allá. Fuentes etnográficas, 2).
- Anderson, Perry, *Los orígenes de la posmodernidad*, traducción de Luis Andrés Bredlow. Barcelona, Anagrama, 2000.
- Aróstegui, Julio, *La investigación histórica. Teoría y método*. Barcelona, Crítica, 2001 (Historia y Teoría).
- Bachelard, Gastón, *El compromiso racionalista*. Traducción de Hugo Beccacece, 9ª ed. México, siglo XXI editores, 2005 (Teoría).
- Baudelaire, Charles, *El pintor de la vida moderna*. Versión electrónica disponible en <http://www.scribd.com/doc/7758786/ baudelaire-charles-el-pintor-de-la-vida-moderna>. Consultado en diciembre de 2010.
- Baudrillard, Jean, “Modernité”, en *Encyclopaedia Universalis*. Versión electrónica disponible en: <http://www.universalis.fr/encyclopedie/modernite/> (Consultado en febrero de 2011). Versión de acceso libre, disponible en: <http://www.egs.edu/faculty/jean-baudrillard/articles/modernite/> (Consultado en marzo de 2011).
- Belardinelli, Sergio, “Teoría consensual de la verdad”, en *Anuario filosófico*, no. 24. Navarra, Universidad de Navarra, 1991. Disponible en <http://dspace.unav.es/dspace/bitstream/10171/2322/1/02.%20Sergio%20Bel>

ardinelli.%20La%20Teor%C3%ADa%20Consensual%20de%20La%20Verdad
%20de%20J%C3%BCrgen%20Habermas.pdf (Consultado en junio de 2011).

Berciano Villalibre, Modesto. *Debate en torno a la posmodernidad*. Madrid, Síntesis, 1998 (Síntesis Filosofía. Hermeneia, 2).

Berger, Peter L. y Thomas Luckman, *La construcción social de la realidad*. Traducción de Silvia Zuleta, revisión técnica de Marcos Giménez Zapiola, 20^a reimpresión. Buenos Aires, Amorrortu editores, 2006 (Biblioteca de sociología).

Betancourt Martínez, Fernando, *El retorno de la metáfora en la ciencia histórica contemporánea. Interacción, discurso historiográfico y matiz disciplinar*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007 (Serie Teoría e Historia de la Historiografía, 5).

Bitar Maluk, Cristina, “La revolución egipcia, o la revolución de las redes sociales?”, en *Azerta. Comunicación Estratégica*. Disponible en <http://www.azerta.cl/site/2011/02/15/%C2%BFa-revolucion-egipcia-o-la-revolucion-de-las-redes-sociales/> . Consultado en junio de 2011

Bloch, Marc, *Apología para la historia o el oficio de historiador*, 2^a ed. revisada. Edición anotada por Étienne Bloch, prefacio de Jacques Le Goff, traducción de María Jiménez y Danielle Zaslavsky, traducción del prefacio de María Antonieta Neira B. México, Fondo de Cultura Económica, 2003 (Sección de Obras de Historia).

Bovero, Michelangelo, “Modernidad”, en Manuel Cruz (ed.), *Individuo, modernidad, historia*. Barcelona, Tecnos, 1993 (Filosofía y ensayo).

Bréhier, Louis, *Las Instituciones del Imperio Bizantino*, trad. José Almoína, México, Unión Tipográfica Americana, 1955 (La evolución de la humanidad, 2^a sección, dirigida por Henry Berr, tomo XLIX).

Buechot, Mauricio, *Historia de la Filosofía en la posmodernidad*, 2^a ed. aumentada, México, Editorial Torres y asociados, 2009.

- Burke, Peter. *Historia social del conocimiento: de Gutenberg a Diderot*. Traducción de Isidoro Arias. Barcelona, Paidós, 2002 (Paidós orígenes)
- William Butler Yeats, *La segunda venida*, 1919. Traducción de Juan Carlos Villavicencio. Disponible en <http://descontexto.blogspot.com/2008/10/la-segunda-venida-de-william-butler.html> Consultado en abril de 2011
- Cabrera de Córdoba, Luis, *De historia, para entenderla y escribirla*, edición, estudio preliminar y notas por Santiago Montero Díaz. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1948 (Biblioteca Española de Escritores Políticos).
- Callinicos, Alex, *Contra el posmodernismo. Una crítica marxista*. Bogotá, El Áncora Editores, 1998.
- Cassirer, Ernest, *Filosofía de la Ilustración*, traducción y revisión de Eugenio Imaz, 2ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 1950 (Sección de Obras de Filosofía).
- Certeau, Michel de, *La escritura de la Historia*. México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1993.
- Collingwood, R. G., *Idea de la historia. Edición revisada que incluye las conferencias de 1926-1928*. 3ª ed., revisada y aumentada. Edición, prefacio e introducción de Jan van der Dussen. Traducción de Edmundo O'Gorman, Jorge Hernández Campos, Ma. Guadalupe Benítez Toriello y Juan José Urtilla. Revisión de la traducción de Rodrigo Díaz Maldonado. México, Fondo de Cultura Económica, 2004 (Sección de Obras de Historia).
- Danto, Arthur, *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia*. Introducción de Fina Birulés, traducción de Eduardo Bustos. Barcelona, Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, 2002 (Pensamiento contemporáneo, 5)
- Delumeau, Jean, *Historia del paraíso. Tomo 2, Mil años de felicidad*. Traducción de Adrien Pellaumail. México, Taurus, 2003 (Serie Minor).
- Derrida, Jacques, *Dissemination*. Chicago, University of Chicago, 1981.

_____, “La ley del género”, en *Glyph*, no. 7. 1980.

Descartes, René, *Discurso del método para dirigir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias*. Introducción y notas de Luis Arenas. Madrid, Colofón, 2001 (Biblioteca nueva)

Featherstone, Mike, *Cultura de consumo y posmodernismo*, traducción de Eduardo Sinnott. Buenos Aires, Amorrortu editores, 1991 (Biblioteca de sociología).

Ferrater Mora, José, *Diccionario de filosofía*, 3ª ed. Madrid, Alianza Editorial, 1981.

Foucault, Michel, *Sobre la Ilustración*. Estudio preliminar de Javier de la Higuera. Traducción de Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo. Madrid, Tecnos, 2003 (Clásicos del Pensamiento).

_____, *Genealogía del racismo*. Traducción de Alfredo Tzveibel, prólogo de Tomás Abraham. Río de la Plata, Editorial Altamira, 1996 (Caronte Ensayos).

_____, *La arqueología del saber*. Traducción de Aurelio Garzón del Camino. 2ª ed. revisada. México, Siglo XXI Editores, 2010 (Teoría).

_____, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Traducción de Elsa Cecilia Frost, 13ª ed. México, Siglo XXI Editores, 2007 (Teoría).

Fry, Edward, *Cubismo*. New York, McGraw-Hill, 1966.

Gaos, José, “Notas sobre historiografía” en Álvaro Matute, *La teoría de la historia en México (1940-1973)*. México, Secretaría de Educación Pública, Diana, 1981, pp. 66-92 (SepSetentas).

Gooch, G. P ., *Historia e historiadores del siglo XIX*. Traducción de Ernestina de Champurcin y Ramón Iglesia. México, Fondo de Cultura Económica, 1942 (Sección de Obras de Historia).

Grabar, André, *Las vías de creación de la iconografía cristiana*, trad. Francisco Díez del Corral, Madrid, Alianza Editorial, 1991 (Alianza Forma).

Grupo *Mu* (eds.), *Collages*. Paris, Union Générale, 1978.

Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad. Doce lecciones*. Versión castellana de Manuel Jiménez Redondo. Madrid, Taurus, 1993 (Humanidades/Filosofía).

Harvey, David, *La condición posmoderna. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Traducción de Martha Eguía. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2004 (Biblioteca de comunicación, cultura y medios).

“Historia y política, lo más leído en 2010” en *El Universal*, México, 30 de diciembre de 2010. Disponible en <http://www.eluniversal.com.mx/notas/733869.html> . Consultado en enero de 2010.

Hawking, Stephen y Leonard Mlodinow, *El gran diseño*, traducción de David Jou i Mirabent. Barcelona, Crítica, 2010.

Hobsbawm, Eric, *Sobre la historia*, 2ª ed. Traducción de Jordi Beltrán y Josefina Ruiz. Revisión de Elena Grau. Barcelona, Crítica, 2004 (Biblioteca de Bolsillo, 87)

Huyussen, Andrea, “Mapping the post-modern”, en *New German Critique*, 33, pp. 5-52.

Iggers, Georg G., *La ciencia histórica en el siglo XX. Las tendencias actuales. Una visión panorámica y crítica del debate internacional*. Presentación, adaptación y revisión científica de Fernando Sánchez Marcos, traducción de Clemens Bieg. Barcelona, Idea Books, 1998 (Idea Universitaria).

Jameson, Fredric, “The politics of theory: ideological positions in the postmodernism debate”, en *New German Critique*, 33, pp. 53-65.

_____, “Posmodernismo y sociedad de consumo”, en Hal Foster (selección y prólogo), *La posmodernidad*. Traducción de Jordi Fabila. México, Colofón, Kairós, 1986.

Jenkins, Keith, *¿Por qué la historia? Ética y posmodernidad*, traducción de Stella Mastrangelo Puech, revisión técnica de Germán Gómez. México, Fondo de Cultura Económica, 2006 (Breviarios, 550).

Koselleck, Reinhart, *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Introducción de Elías Palti, traducción de Daniel Innerarty. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, Universidad Autónoma de Barcelona, 2001 (Pensamiento contemporáneo, 66).

_____, *historia/Historia*, traducción e introducción de Antonio Gómez Ramos, 2ª ed. Madrid, Trotta, 2010 (Mínima Trotta).

Le Goff, Jacques, *Pensar la Historia. Modernidad, presente, progreso*. Traducción de Marta Vasallo. Barcelona, Paidós, 2005 (Surcos, 14).

_____, *La civilización del Occidente medieval*, traducción de Godofredo González. Barcelona, Paidós, 1999 (Paidós orígenes).

_____, *Lo maravillosos y lo cotidiano en el Occidente medieval*, traducción de Alberto L. Bixio, 3ª ed. Barcelona, Gedisa, 2008 (Serie Cla.De.Ma Historia).

_____, “Tiempo”, en Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmith (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*. Traducción de Ana Isabel Carrasco Machado. Madrid, Akal, 2003, pp. 764-789 (Akal/Diccionarios, 36).

Lefevre, Georges, *El nacimiento de la historiografía moderna*. Traducción de Alberto Méndez. Barcelona, Martínez Roca, 1974.

Lefevre, Henri, *Introducción a la modernidad. Preludios*. Traducción de Dámaso Álvarez-Monteagudo Rizo. Madrid, Tecnos, 1971.

“Los libros más vendidos del 2010”, publicado el 3 de enero de 2011. Disponible en <http://www.facebook.com/notes/fondo-de-cultura-economica/los-libros-mas-vendidos-del-2010/188069387876238> . Consultado en enero de 2011).

Lyotard, Jean-François, *La condición postmoderna*, 4ª ed. Traducción de Mariano Antolín Rato. Madrid, Cátedra, 1991 (Teorema. Serie Mayor).

_____, *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Traducción de Enrique Lynch. Gedisa, Barcelona, 2008 (Serie CLA.DE.MA Filosofía).

- _____, – Elie Theofilakis (entrevista), «Les petits récits de Chrysalide», en *Moderndes et après. Les Inmatériaux*, París, Autrement, 1985.
- Macpherson, C. B., *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Trad. de J. R. Capella, 2ª ed. Barcelona, Fontanella, 1979.
- Matute, Álvaro (comp., est. Int. y selección), *El historicismo en México. Historia y antología*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2002.
- _____, “Estudio introductorio” a Edmundo O’Gorman, *Historiología, teoría y práctica*. Estudio introductorio y selección de Álvaro Matute. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, 1999 (Biblioteca del Estudiante Universitario, 130).
- Nicol, Eduardo, *Ideas de vario linaje*, edición de Enrique Hülsz, México, Facultad de Filosofía y Letras, 1990 (Seminario de Metafísica. Colegio de Filosofía).
- Nouss, Alexis, *La modernidad*. Traducción de Mari Carmen Gallegos. México, Publicaciones Cruz, 1997 (¿Qué sé?).
- O’Gorman, Edmundo, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. 3ª ed. México, Fondo de Cultura Económica, 2003 (Colección Tierra Firme).
- _____, “Doctrina de la historia en Heidegger”, en Álvaro Matute (comp., est. int. y selección), *El historicismo en México. Historia y antología*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2002, pp. 187-222.
- _____, *Ensayos de Filosofía de la Historia*. Selección y presentación de Álvaro Matute. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007 (Serie Teoría e Historia de la Historiografía).

_____, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*. 2ª ed. Edición facsimilar. Presentación de Juan Ramón de la Fuente. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

_____, “Doctrina de la historia en Heidegger”, en Álvaro Matute, (comp., est. Int. y selección), *El historicismo en México. Historia y antología*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2002, pp. 187-222.

Ortega y Gasset, José, “Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee”, en *Obras completas*, vol IX, 1ª ed. Madrid, Alianza Editorial, Revista de Occidente, 1983.

Ortega y Medina, Juan, *Teoría crítica de la historiografía científico-idealista alemana (Guillermo de Humboldt-Leopold von Ranke)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1980 (Serie de Historia General, 11).

Orwell, George, 1984. Traducción de Rafael Vázquez Zamora. Versión electrónica disponible en <http://www.librosgratisweb.com/html/orwell-george/1984/index.htm> Consultada en abril de 2010.

Pannison, André, “The egyptian revolution on Twitter”, disponible en <http://gephi.org/2011/the-egyptian-revolution-on-twitter/> . Consultado el 20 de mayo de 2011.

Pérez Monfort, Ricardo, “*Por la patria y por la raza*”. *La derecha secular en el sexenio de Lázaro Cárdenas*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1993 (Colección Seminarios).

Picó, Joseph, *Modernidad y posmodernidad*. Alianza, Madrid, 1994.

Rabade Romeo, Sergio, *Método y pensamiento en la modernidad*. Madrid. Narcea S. A. de Ediciones, 1981.

Ranke, Leopold von, *Historia de los Papas de la época moderna*, trad. Eugenio Imaz. México, Fondo de Cultura Económica, 1943. (Sección Obras de Historia).

- Rico Moreno, Javier, “Análisis crítico en la historiografía”, en Rosa Camelo y Miguel Pastrana (eds.), *La experiencia historiográfica. VII Coloquio de análisis historiográfico*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Seminario de Historiografía Mexicana, Programa institucional de Teoría de la historia e Historiografía, 2009, pp. 199-212 (Serie Teoría e Historia de la Historiografía, 7).
- Rorty, Richard y Jürgen Habermas, *Sobre la verdad: ¿validez universal o justificación?* Traducción de Patricia Wilson. Buenos Aires, Amorrurtu, 2007 (Filosofía)
- Sánchez, Jesús, *Elementos de historia natural en forma de lecciones de cosas*. México, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1895. Disponible en: http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080103075/1080103075_03.pdf
- Saborit, Antonio, “El profesor O’Gorman y la metáfora de matillo”, en Enrique Florescano y Ricardo Pérez Monfort (comps.), *Historiadores de México en el siglo XX*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 1995, pp. 137-159 (Sección de Obras de Historia).
- Slade, Giles, *Made to break: technology and obsolescence in America*. Londres, Harvard University Press, 2007.
- Tatarkiewicz, Wladislaw, *Historia de seis ideas. Arte, belleza, creatividad, mimesis, experiencia estética*. Presentación de Bohdan Dziemidok, traducción de Francisco Rodríguez Martín, 6ª ed. Madrid, Tecnos, 2001 (Colección Metrópolis).
- Todorov, Tzvetan, *El espíritu de la Ilustración*, traducción de Nohemí Sobregués. Barcelona, Galaxia Gutenberg. Círculo de lectores, 2008.
- Ulmer, Gregory L., “El objeto de la poscrítica”, en Hal Foster (selección y prólogo), *La posmodernidad*. Traducción de Jordi Fabila. México, Colofón, Kairós, 1986.
- Urdanibi, Iñaki, “Lo narrativo en la posmodernidad”, en G. Vattimo, et. al., *En torno a la posmodernidad*. Barcelona, Anthropos, 1999, pp. 41-75 (Biblioteca Conciencia, 1).

Voltaire, *El siglo de Luis XIV*, versión directa de Nelida Orfila Reynal (2ª reimp.). México, Fondo de Cultura Económica, 1996 (Sección de Obras de Historia).

Weber, Max, *La política como profesión*. Traducción de Joaquín Abellán. Madrid, Espasa-Calpe, 2007 (Austral).

White, Hyden, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. 3ª Traducción de Stella Mastrangelo, reimp. México, Fondo de Cultura Económica, 2005 (Sección de Obras de Historia).

Wittgenstein, Ludwig, *Observaciones filosóficas*. Traducción de Alejandro Tomasino Bssols. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas (Filosofía contemporánea).

Zarmeño Padilla, Guillermo, “Sobre las huellas de Ranke”, en: *Historia y Grafía*, México, Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, no. 15, 2000, pp. 12-47.

Referencias filmográficas:

Dannoritzer, Cosima (dir.), *Comprar, tirar, comprar*. Arte France, Televisión Española, Televisió de Catalunya, Francia/España, 2010, Disponible en: <http://www.rtve.es/television/documentales/comprar-tirar-comprar/directo/> (Consultado en junio de 2011)

Lang, Fritz (dir.), *Metropolis*. UFA, Berlín, 1927, 170 mins.