

EL AGOTAMIENTO DEL TIEMPO HISTÓRICO. CONSIDERACIONES SOBRE LA ACELERACIÓN Y LA MUERTE¹

SERGIO ROJAS²

“Todos aceptamos silenciosamente que el capitalismo global llegó para quedarse. La paradoja es que hoy es mucho más fácil imaginar el fin de toda la vida en la tierra por una catástrofe cósmica que un mucho más modesto cambio radical en el capitalismo”.

S. Zizek, conferencia en la Universidad de Buenos Aires

“Nadie puede prever las radicales transformaciones que se avecinan. Pero el desarrollo de la técnica se efectuará cada vez con mayor velocidad y no podrá ser detenida en parte alguna”.

M. Heidegger, *Serenidad* (1955)

Como individuos *contemporáneos*, tenemos la percepción subjetiva de que el tiempo se ha acelerado, que *todo marcha muy rápidamente*. Esto no consiste sólo en la sensación de que tenemos “poco tiempo” para la agenda de nuestras urgencias cotidianas, sino más bien en el hecho de que todo cambia muy rápidamente, que los períodos de “estabilidad” o vigencia de nuestros referentes de comprensión del mundo son cada vez más breves. Es en este sentido que la “aceleración” del tiempo de la que aquí hablamos podría interpretarse, al menos en un primer momento, como una *aceleración de la historia*, porque se trata de que cada vez más rápidamente pasamos desde un “período” al siguiente. Pero también es un hecho que esos

¹ El presente texto es parte de la investigación “Crisis de la temporalidad relativa al concepto de *historia del arte* en el arte contemporáneo. Elementos para una filosofía de la historia del arte”, Proyecto FONDECYT n° 1090258 (2009-2010).

² Profesor de la Universidad de Chile. Correo electrónico:

“cambios” escapan a nuestra comprensión, porque los acontecimientos en los que actualmente el cambio se anuncia traen consigo el efecto de una anulación del sentido narrativo del devenir, y la reiterada remisión de la temporalidad a procesos técnicos que poco o nada tiene que ver con una concepción teleológica –cristiana o Ilustrada– de la historia. No habitamos la “Época Contemporánea” (distinta de una “Moderna”), sino que existimos –en un sostenido ritmo de extrañeza– en el tiempo de lo *contemporáneo*.

1. ACELERACIÓN SIN FIN

En las primeras páginas de la novela *La lentitud*, de Milan Kundera, leemos: “el hombre encorvado encima de su moto [a diferencia del que corre a pie] no puede concentrarse sino en el instante presente de su vuelo; se aferra a un fragmento de tiempo desgajado del pasado y del porvenir; está fuera del tiempo; dicho de otra manera, está en estado de éxtasis; en ese estado, no sabe nada de su edad, nada de su mujer, nada de sus hijos, nada de sus preocupaciones y, por lo tanto, no tiene miedo, porque la fuente del miedo está en el porvenir, y el que se libera del porvenir no tiene nada que temer”³. El *instante* es, en este sentido, una unidad que está fuera del tiempo, una especie de abstracción para pensar el grado cero de subjetividad; más aún, podría decirse que la conciencia sumergida en el instante (en que no tendría por objeto otra cosa que a su propia finitud) es ella misma una abstracción, pues la alienación extática que la caracteriza está constituida por la reflexividad que niega, y hasta la gravedad de la realidad se ha ausentado en aquella concentración puntual de un “sujeto” que avanza “al límite de sus posibilidades”. La imagen del hombre en la moto, en tanto sirve a Kundera para una consideración crítica de la civilización moderna, corresponde a una elaboración estética de la *individualidad*. Es decir, se trata de la paradójica idea de que la máxima intensidad de lo Real, su mayor concreción, se concentra en la experiencia individual, comparado con lo cual todo los demás exhibiría diferentes grados de abstracción. Sin embargo, esa forma de concebir la experiencia individual sería ella misma una abstracción, la que opera también en ciertas representaciones de la historia.

En 1950 Braudel respecto a la individualidad histórica señalaba: “el individuo constituye en la historia, demasiado a menudo, una abstracción. (...) El problema no reside en negar lo individual bajo pretexto de que es objeto de contingencias, sino de

³ Milan Kundera, *La lentitud*, Barcelona, Tusquets, 1995, p. 10.

sobrepasarlo, en distinguirlo de las fuerzas diferentes de él, en reaccionar contra una historia arbitrariamente reducida a la función de los héroes quintaesenciados (...)”⁴. Entonces, lo que Braudel propone no es desentenderse del tiempo supuestamente individual, sino la necesidad de corregir una abstracción de la cual, para el relato historiográfico, habría resultado la figura del héroe. Es decir, si el héroe, en tanto que individuo “excepcional”, es una abstracción, esta proviene de esa otra abstracción que consiste en la experiencia que tiene lugar en los estrechos y circunscritos límites del individuo. “¿Puede el individuo entender, verdaderamente, el sentido del juego que se desarrolla en la historia?”, se pregunta Karel Kosik⁵.

Cuando el tiempo parece acelerarse, se impone la pregunta: ¿hacia dónde vamos? Pero, ¿cuál es el sentido de esta pregunta? Porque no deja de ser paradójico que podamos percibir una aceleración de la historia si es que no sabemos *hacia dónde* se dirige esta. Es decir, ¿cuáles son los signos de la aceleración, si ya no corresponden al progresivo acaecer de aquello que debía conducirnos hacia un *desenlace*? Los acontecimientos de mayor impacto mediático (económicos, políticos, científicos) tienen más bien el carácter de una desmitificación de la historia, y se hacen sentir como una desorientación del pensamiento. Todo marcha tan rápidamente que “uno ya no sabe qué pensar”, decía Heidegger señalando con ello el estado de ánimo dominante en la época del despliegue planetario de la técnica. ¿Acaso nos acercamos al final? Pero en todo caso se trataría de un final que no se experimenta como un final en el tiempo, sino *el fin del tiempo mismo*, el agotamiento de la historia.

En efecto, la desmitificación tiene como rendimiento la permanente irrealización de la historia como tal, una especie de vaciamiento de contenido del relato y, por ende, del fin, al menos como “escena” o representación del desenlace del devenir humano. O tal vez a lo que asistimos sea al hecho mismo de que el “fin” se sustrae a un patrón Humanista del sentido (con todo lo que este traía de catástrofe o redención para los hombres), y entonces es fundamental ahora preguntarse por qué la des-narrativización del Gran Tiempo puede ser percibida –incluso vivida– como una *aceleración*, como si en ello la especie humana se aproximara a un final. ¿Habría llegado el fin cuando ya no quede final alguno por “realizar”? ¿Consistirá el fin en saber que no hay una *escena* final?

⁴ Fernand Braudel, “Las responsabilidades de la historia” [lección inaugural leída el 1 de diciembre de 1950 en el Collège de France, Cátedra de Historia de la civilización moderna], en *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza, 1986, p. 26.

⁵ Karel Kosik, *El individuo y la historia* [1968], Buenos Aires, Almagesto, 1991.

Todo el problema arriba expuesto surge de un cierto “sentido común”, según el cual una aceleración del tiempo debía implicar una marcha más acelerada *hacia el final* y, por lo tanto, exigía pensar una relación interna entre acelerar y *avanzar*. “Acortamiento del tiempo y aceleración –precisa Reinhart Koselleck– son definidos análogamente, pero se refieren a representaciones o estados de cosas diferentes”⁶. En efecto, el acortamiento del tiempo supone no solamente un final para ese devenir que se acelera, sino también que ese final no es parte de la lógica material de la aceleración; es decir, que *una escena permanece inmutable en el fin*, desde el inicio de los tiempos. El fin es, pues, el fin del devenir. Corresponde, por ejemplo, al regreso redentor de Cristo. Los hombres imaginaban entonces el sentido de un devenir cuya materialidad no podían controlar; dicho de otra manera, los hombres no podían decidir el final en la medida en que no podían decidir en cada caso el curso del devenir mismo. La necesidad de pensar un fin, al modo de una escena final (una representación) del tiempo histórico, vendría dada por un coeficiente de alteridad alojado en el devenir, como si la historia concreta de los hombres fuese en parte conducida por una fuerza que desde el fin (una fuerza, pues, teleológica) daba curso a la facticidad. La verdad del tiempo comprendido como histórico radicaba en el fin.

Pues bien, en el momento en que la Naturaleza comienza a ser *conocida* desde el paradigma de la ciencia experimental moderna, la idea de una finalidad del devenir se altera radicalmente. “El acortamiento del tiempo –escribe Koselleck– era aplicable a la historia en todo momento, pero él mismo era un requisito extrahistórico y suprahistórico, sobre el cual el hombre mismo no podía decidir. Esto cambió al principio de la edad moderna”⁷. El presentimiento de que el devenir histórico tenía un fin sobre cuyo contenido el hombre no podía decidir es fundamental, pues el hombre había puesto el sentido teleológico del devenir (del cual es portador el fin) *en el lugar de* la Naturaleza como la indiferente alteridad de la materia, antes de que esta deviniese universo fenoménico. Entonces, era requerido un sentido para la Historia *porque el hombre no podía decidir*, esto es, porque las condiciones materiales de su existencia se le imponen desde la opacidad de la materia. Así, el carácter trascendente del sentido de la historia viene exigido por el carácter trascendente y alterador de la materia con la que debe lidiar cotidianamente para mantenerse en la existencia.

⁶ Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización* [2000] [“Zeitverkürzung und Beschleunigung. Eine Studie zur Säkularisation”. “Die unbekannte Zukunft und die Kunst der Prognose”, del libro: *Zeitschichten*], Valencia, Pre-Textos, 2003, p. 40.

⁷ *Ibid.*, p. 52.

Pensamos que no se trataba sólo de que el hombre requiriese “dar sentido a la historia” para mitigar la ciega gravedad de la materia que se le oponía, sino debía que pensar la historia sin más, y la posibilidad de ello consistía precisamente en pensar el *sentido del tiempo*. Debía haber historia para que fuese posible pensar un fin, una escena final. Con todo, el hombre tenía noticia de un “devenir”. Por eso sugiere Koselleck que la idea de un “acortamiento del tiempo” ha sido inherente a la historia, precisamente porque esta en su devenir exhibía una *dirección*, un sentido. Y habría que agregar que el fin redentor no sólo venía a dar sentido a la existencia trayendo la “historia”, sino que daba también un sentimiento de *comunidad* a los “individuos”.

Estamos allí en la época del cristianismo comunitario. De aquí que el desarrollo del dominio técnico sobre la Naturaleza tendrá consecuencias directas sobre la forma de entender el sentido de la existencia, como una especie de apresuramiento del fin respecto a su propio contenido narrativo. “El acortamiento del tiempo, que antes ponía fin *prematuramente* desde el exterior a la historia, se torna ahora una aceleración que es registrada en la historia misma y de la que disponen los hombres”⁸. ¿Cómo interpretar esa forma *prematura* con la que un término sin finalidad alguna opera sobre la historia? Consiste precisamente en el hecho de que el fin no se sigue causalmente de la historia misma, no es una consecuencia de la historia, pues ello implicaría que proviene de la relación de dominio del hombre sobre la naturaleza, pero es precisamente la imposibilidad concreta de ese dominio lo que el sentido teleológico venía a contrarrestar. El hombre no se acercaba al fin por acción de su propia acción transformadora, y por lo tanto cuando esta comienza a desarrollarse efectivamente en la modernidad, no ocurre simplemente que el hombre viene ahora a colaborar técnicamente con el acortamiento del *tiempo del fin*, sino que más bien éste tiende a hacerse evanescente. Ahora, habiendo ingresado en su kantiana “mayoría de edad”, el hombre puede proponerse fines *en la historia*. “Desde ahora la salvación ya no es buscada al término de la historia, sino en el desarrollo y ejecución de la historia misma”⁹. La aceleración de la historia en la modernidad se fundamenta en *procesos* estrictamente intramundanos, immanentes al desarrollo del conocimiento y transformación de la naturaleza; la gravedad *enajenante* de la naturaleza es desplazada por el poder enajenante de la técnica, del cual depende poderosamente el devenir. Es decir, ahora el hombre puede proponerse fines en la historia, porque él ha comenzado

⁸ Ibid., p. 54. El destacado es nuestro.

⁹ Loc. cit.

a generar el devenir (con la impronta del progreso en el dominio de la naturaleza), pero ocurre que en la medida en que ese poder se funda en el desarrollo de la técnica, es ahora el poder del hombre el que “carece de sentido”. La aceleración no tiene que ver con la cercanía del fin, sino más bien con la capacidad misma de proponerse fines (todos reunidos bajo el nombre genérico de “felicidad”). “La experiencia primaria ya no está constituida por la expectativa de salvación con tintes religiosos, sino por la del éxito técnico, que integra la red comunicativa humana y eleva la productividad en intervalos temporales cada vez más reducidos”¹⁰.

El metarrelato correspondía a la matriz conceptual de la subordinación de lo sensible empírico a lo inteligible, lo cual permitía trazar un curso de sentido al devenir fáctico. La crisis o agotamiento de los metarrelatos, diagnosticada por Lyotard, implica no sólo la muerte del “sujeto universal”, sino la crisis de la posibilidad misma de articular el devenir en un sentido moderno. Esto devela el verdadero estatuto epistemológico del “sujeto universal”, esto es, no una mera entidad hipostasiada, sino ante todo una forma de tramar el sentido de los acontecimientos. El “sujeto universal” es una categoría implícita del pensamiento individualista que busca comprender –y en eso trascender– el tiempo de “corta duración”.

Sostiene Koselleck que en la primera etapa de la modernidad estaba todavía –parcialmente– justificado hablar en sentido auténtico de mundanización de las metas cristianas. Pero esto entrará definitivamente en crisis con la transformación técnica e industrial de la sociedad humana, lo cual ya no es deducible de premisas teológicas. Esto es lo que nos interesa señalar en este punto: el cristianismo opera como la última reserva de la escala individual de comprensión ante el desarrollo de un potencial inédito de transformación de la realidad, lo cual es vivido como *aceleración*. “A partir del siglo XVIII la tesis de la experiencia de la aceleración se ha, por decirlo así, autonomizado. Ella podía sostenerse independientemente de las derivaciones cristianas”¹¹. Esta especie de “autonomía” de la experiencia de la aceleración (autonomía respecto a un relato que pudiese trazarle un itinerario) se refiere a la idea de una finalidad que conceda sentido narrativo a la aceleración, en cuanto que se avanzaría cada vez más rápidamente hacia el fin. Pero el problema –como ya lo hemos señalado– es que la aceleración se experimenta en la actualidad sin que ello implique la aproximación a un “contenido” finalista. En la aceleración el tiempo se sustrae definitivamente al

¹⁰ Op. cit., p. 61.

¹¹ Op. cit., p. 63.

régimen de la representación. El tiempo hace en cierto modo “avanzar” al sujeto, pero sin un plan, fuera de toda narración. Tiempo desterritorializado. ¿Cómo entender entonces la dirección de ese “avanzar”? Porque lo que sugiere este fenómeno inédito es que el tiempo se *acelera*, como temporalidad “pura”. Pero, ¿es posible pensar el tiempo (acelerado) sin un “contenido” que de alguna manera lo fenomenice? ¿Qué es “lo” que se acelera? Podría pensarse que es la aceleración misma la condición de una sustracción del tiempo respecto a cualquier contenido posible. Es decir, hay en el concepto de aceleración algo impresentable; reconocemos algo *impensable* en la idea misma de un tiempo que se acelera, en la medida en que ello “retira” al tiempo desde los objetos y acontecimientos a los que servía como marco de referencia. Pero esto implica la paradójica concepción de un tiempo sacado de las condiciones subjetivas de la experiencia del mundo, tal como fue pensado, por ejemplo, por Kant. Un tiempo sin objetos no sería sino un tiempo sin sujeto.

No se trata sólo de la percepción de que el tiempo se habría acelerado (la percepción de un cambio en la velocidad, como de haber aumentado la velocidad de un rango a otro), sino de que *el tiempo mismo* marcha cada vez más rápidamente.

Volvamos a la pregunta que formuláramos más arriba: ¿Qué es “lo” que se acelera? Si intentamos pensar aquello que podríamos denominar como el soporte objetivo de nuestra percepción de la aceleración del tiempo, podría decirse que se aceleran las *relaciones de intercambio*, lo que no implica en sentido estricto relaciones entre los individuos. En efecto, el “entre” mismo se acelera de manera independiente con respecto a las voluntades individuales comprometidas. Las relaciones tenderían entonces a desbordar o a exceder la escala de expectativas del sujeto individual. Es necesario precisar el sentido de esa “independencia”, pues el tiempo sigue referido a objetos y acontecimientos, pero se ha hecho independiente de fines humanos (relacionados en último término con el sentido de la felicidad como estado de plenitud). Chaplin lo anticipó genialmente en el filme *Tiempos modernos* cuando –en la célebre escena de la fábrica– presenta la idea de que la condición fundamental de la alienación en la época de la técnica es la velocidad del proceso de producción en serie. No tanto la serialidad de la producción vía correa transportadora, sino la *velocidad* inédita que esas condiciones técnicas hacen posible. El “hombrecito-obrero” no logra corresponder a esta escala temporal de producción, con lo cual anticipa no el fracaso del sistema, sino la desaparición de la figura corporal (finita) del individuo en dicho proceso.

2. ¿UNA “SALIDA” INMANENTE?

¿Cómo es que en la modernidad el trabajo (orientado a concentrar los esfuerzos humanos en la materialidad productiva de este mundo), se trasciende a sí mismo, deviniendo *vocación*? Dicho de otra manera: ¿cómo es que la transformación radical del mundo (puesto que el capitalismo consume todo el tiempo y el espacio) vendría a ser el medio de *trascendencia* del mundo? La respuesta a estas cuestiones —en la medida en que implican no sólo algo que transcurre “en” el tiempo, sino también y ante todo una instancia de generación del tiempo mismo— debemos rastrearlas en los orígenes mismos de la modernidad. El origen no es simplemente aquello que ha ocurrido “en” el comienzo, sino que da cuenta del hecho mismo de que algo ha comenzado, ha podido y debido comenzar. En este sentido, el origen no tiene fecha, sino que es lo que ha puesto en curso un proceso al que después se le imprimirá una “línea de tiempo”. Pues bien, la modernidad europea se origina en el medioevo, en la compleja catástrofe del mundo medieval, y recibe de ella todo su impulso. Esto significa que la modernidad se define en relación al medioevo como aquello que tiene a superar. ¿Cuál es el sentido de esa oposición? Ernst Troeltsch escribe: “La cultura moderna, si consideramos su conexión más inmediata, ha surgido de la gran época de la cultura eclesiástica que reposaba en la creencia en una revelación divina absoluta y directa y en la organización de esta revelación en el instituto de salvación y de educación que era la Iglesia”¹². Es decir, en la perspectiva de Troeltsch, la modernidad nace de una revelación contra esa *autoridad institucional* que era la Iglesia, y por lo tanto en favor de la autonomía del individuo. Ahora bien, el desarrollo de la ciencia moderna (a la que debe el mundo moderno el desarrollo de las fuerzas productivas y de transformación de la naturaleza) se relacionaría directamente con el hecho de que el tipo de verdades que propone al entendimiento requieren precisamente del juicio y reflexión individuales. De aquí que la oposición moderna entre autonomía y autoridad se puede leer en los términos de verdades reveladas y verdades naturales: “Con esta confrontación [entre las verdades reveladas y las naturales] se aclara la naturaleza de la cultura moderna. Significa, en general, la lucha en contra de la cultura eclesiástica y su sustitución por ideas culturales autónomamente engendradas, cuya validez es consecuencia de su fuerza persuasiva,

¹² Ernst Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno* [1925], México, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 14. Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der Modernen Welt [El significado del protestantismo para el comienzo del mundo moderno].

de su inmanente y directa capacidad de impresionar”¹³. Es decir, para Troeltsch lo decisivo en este punto no es el contenido de las “verdades naturales”, sino la forma en que se producen y se legitiman entre los hombres.

Lo anterior parece ser un argumento que da cuenta suficientemente del “racionalismo” que caracteriza a la modernidad, en el sentido de que los individuos dejarán ahora, progresivamente, que sus vidas sean orientadas por verdades de razón; esto es, verdades elaboradas (al modo de hipótesis) y demostradas sirviéndose la razón de sus propios recursos “naturales”. Sin embargo, ¿ocurren las cosas así en el desarrollo de la modernidad? Lo que podría exponerse de manera suficientemente verosímil es el hecho de que la autoridad institucional eclesiástica —y las verdades que sostiene y las que la sostienen— va a ser puesta en cuestión, y que un nuevo tipo de verdad (demostrada y no revelada) surge para el juicio del entendimiento. Pero lo que de ninguna manera resulta evidente es que las nuevas verdades (“naturales”) fueran a cumplir la misma función de articulación cultural, como si lo gravitante fuese una cuestión de contenido. Por el contrario, lo que ocurrirá más bien es que precisamente por encargarse el fundamento de la verdad natural al entendimiento humano, esta se irá haciendo paulatinamente *relativa* en el mismo proceso por el que el acceso a la verdad va deviniendo racional. Porque el soporte concreto de esa racionalidad es en último término el individuo. “La autonomía introducida por el racionalismo reconoció, finalmente, la condicionalidad histórica de todo lo aparentemente racional y tropezó con la discrepancia de las formaciones pretendidamente racionales. Así, el individualismo racionalista pasaba a ser, cada vez más, un relativismo”¹⁴. Por eso es que la razón natural no podía cumplir culturalmente la misma función unificadora en relación a la institución eclesiástica, guardiana esta del sentido de la verdad revelada. Desde una perspectiva contemporánea, la emergencia de la dimensión histórica de la cultura implica, antes que la conciencia de un sentido en curso, más bien la conciencia de la *relatividad* de la verdad en general. Comentando a Weber, Giddens señala: “el crecimiento de la intelectualización científica que caracteriza al capitalismo no puede, en sí y por sí mismo, conferir sentido a las cosas. Así, el avance real de la ciencia (...) ha desautorizado el punto de vista que promovió inicialmente las empresas o tentativas científicas”¹⁵.

¹³ Ernst Troeltsch, *op. cit.*, pp. 16-17.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 18.

¹⁵ Anthony Giddens, *Política y sociología en Max Weber* [1972], Madrid, Alianza, 1976, p. 70.

Lo que se describe es el proceso por el cual en la cultura moderna, la representación de la existencia se aproxima a sus condiciones concretas y particulares de sobrevivencia. La emergencia de la individualidad como sello de la modernidad señala “la *intramundanía* de la orientación de la vida”¹⁶. Podría decirse que el sentido cristiano del pesar de la existencia es desplazado por el escepticismo moderno ante la fatalidad del orden natural de los fenómenos. Así, también una cierta idea de la bondad de la existencia se impone, *ajustada a las necesidades* del hombre en este nuevo mundo en el que, por momentos, parece arrojado en la intemperie. La intramundanía señalada por Troeltsch podría tener en cierto sentido la dirección de *la intrascendencia del mundo*. Acaso se trataría de un mundo vivido con interés, pero sin vocación. Un mundo en el que ningún llamado se hace oír. A esto denominará Weber “tradicionalismo”, y será el adversario del capitalismo en la modernidad naciente: “lo que el hombre quiere ‘por naturaleza’ —escribe Weber— no es ganar más y más dinero, sino vivir pura y simplemente como siempre ha vivido y ganar lo necesario para seguir viviendo”¹⁷. Para que la mentalidad “capitalista” aparezca, será necesario que se produzca un tipo de trabajo en que el individuo *suspende el cálculo* inmediato entre ganancia, comodidad y rendimiento necesario mínimo, cálculo por el cual la actividad laboral está siempre en relación a su mínimo suficiente. La mentalidad capitalista requiere concentración en el trabajo, de tal manera que la necesidad de este se proyecte más allá del interés inmediato. Weber señala como un poderoso antecedente el hecho de que cierta formación religiosa, especialmente pietista, favorecía esa mentalidad: “Aparecen unidas en estrecho maridaje la capacidad de concentración del pensamiento y la actitud rigurosamente fundamental de ‘sentirse obligado’ al trabajo, con el más fino sentido económico, que calcula la ganancia y su cuantía, y un austero dominio sobre sí mismo y una moderación que acrecienta extraordinariamente la capacidad del rendimiento en el trabajo”¹⁸. Es una buena ilustración de aquella concentración de la subjetividad en el trabajo, pero lo que interesa señalar es de qué manera un determinado “espíritu” se desarrolla en el mismo proceso estructural y material del capitalismo, de tal manera que en este se encontraría alojado, por así decirlo, el protestantismo, esto es, el cristianismo como patrón cultural de la modernidad.

¹⁶ Troeltsch, *op. cit.*, p. 19.

¹⁷ Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* [segunda edición, revisada y traducida, data de 1920], México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 106.

¹⁸ Max Weber, *op. cit.*, p. 110.

De lo que se trata es, pues, de encontrar las notas distintivas de aquel espíritu que permite al menos esbozar una relación interna entre, por una parte, una subjetividad que se siente a sí misma llamada a realizarse en el trabajo como su vocación y, por otra parte, un tipo de cálculo extremadamente racional que, operando autónomo con respecto al interés exclusivamente individual (localizando esa individualidad en las necesidades particulares del cuerpo), se proyecta sobre el mundo como totalidad. Porque la oposición señalada por Troeltsch entre la modernidad y la autoridad eclesiástica medieval apunta en un primer momento a subrayar una suerte de realismo peculiar a la modernidad, constituido por elementos “que pertenecen al dominio de las *circunstancias y relaciones puramente reales* y de las que es difícil decir en qué medida han determinado a ese espíritu, o al revés”¹⁹. En todo caso, cave considerar que este “realismo” sería una de las condiciones para el desarrollo del individualismo moderno, cuyos rasgos culturales distintivos exhiben su origen, por una parte, en una suerte de sustracción de la verdad que se expresa en el racionalismo y en el escepticismo que viene desde la antigüedad, pero por otra parte en lo que Troeltsch denomina un fundamento metafísico: “Se trata de la metafísica del personalismo absoluto que penetra directa o indirectamente en todo nuestro mundo y que presta un cimiento metafísico a las ideas de libertad, de personalidad, de yo autónomo, y que sigue operando aun en casos en que [esa metafísica] es discutida y negada”²⁰. Es con respecto a esta dimensión “positiva” de la crisis del mundo medieval en la modernidad europea que se considera un carácter propiamente moderno del cristianismo. Es decir, el sólo “descampado” renacentista no habría sido suficiente para generar el espíritu moderno, a la vez que el cristianismo propiamente moderno es aquel que se desarrolla teniendo como condición aquella *crisis cultural de la autoridad institucional* en general (y especialmente eclesiástica)²¹.

Lo anterior traza una posible *historia del vacío*. En el caso de Latinoamérica, podría decirse que si la consumación de la modernidad viene a significar la catástrofe de la Idea de mundo (en la globalización del capital, el “fin de las ideologías” y la informatización de la sociedad), entonces Latinoamérica siempre supo de la catástrofe moderna, y es precisamente este saber el que habría constituido a un hipotético “nosotros” latinoamericano. El ladino debió muy pronto comenzar a aprender que

¹⁹ Troeltsch, *op. cit.*, p. 21.

²⁰ Troeltsch, *op. cit.*, p. 26.

²¹ “Sin el personalismo religioso inyectado en nosotros por el profetismo y el cristianismo, hubiesen sido imposibles del todo la autonomía, la fe en el progreso, la comunidad espiritual que todo lo abarca, la indestructibilidad y vigor de nuestra seguridad en la vida y nuestro afán por el trabajo”, Troeltsch, *op. cit.*, p. 27.

las cosas carecen de nombre propios y que el poder se juega en el dominio de las metáforas. “Tras la victoria sobre el antiguo régimen —escribe Julio Ramos—, se intensificaba el caos, en la medida en que las rígidas instituciones coloniales —y el consenso antiespañol— pedían vigencia. Escribir, a partir de los 1820, respondía a la necesidad de superar la catástrofe, el vacío de discurso, la anulación de estructuras, que las guerras habían causado. Escribir, en ese mundo, era dar forma al sueño modernizador; era ‘civilizar’: ordenar el sin sentido de la ‘barbarie’ americana”²². “Llenar un vacío”, esto es, necesidad de articularse históricamente cuando la totalidad se ha “marchado”; necesidad de darse un pasado, de decidirlo, sin que sea posible borrar la huella de la misma decisión. Octavio Paz desarrolló de forma notable esta experiencia americana del vacío en *El laberinto de la soledad* (1950). La catástrofe en la que consiste la Conquista de México comienza con un hecho cósmico: los dioses abandonan a los hombres, Moctezuma cede a su fascinación por los españoles en cuya aparición creyó ver el cumplimiento de otra etapa del tiempo cíclico de su cosmovisión. Paz denomina a esto “el suicidio del pueblo azteca”²³, que —a diferencia de la catástrofe que cae sobre Roma y Bizancio, imperios entonces viejos y agotados— acaece sobre un pueblo vigoroso, recién entrando en su madurez. América no tuvo “Edad Media”; su modernidad no se inicia, pues, con el ejercicio soberano del *cogito* cartesiano, poderosa conquista de las fuentes de la representación del mundo, sino con una subjetividad individual que nace abruptamente, desorientada, en medio de las ruinas de un mundo descomunamente ajeno. El tiempo comienza extrañamente a *marchar hacia el futuro*, tiempo de modernización antes que de modernidad. Paz denomina al itinerario que la subjetividad americana recorrerá desde entonces “el laberinto de la soledad”. Pero reserva aún para ese largo y penoso viaje una utopía de impronta cristiana: “La soledad, que es la condición misma de nuestra vida, se nos aparece como una prueba y una purgación, a cuyo término angustia e inestabilidad desaparecerán. La plenitud, la reunión, que es reposo y dicha, concordancia con el mundo, nos esperan al fin del laberinto de la soledad”²⁴. Pero la inédita aceleración del tiempo pone en cuestión el itinerario de una historia cuyo dolor aguardaría un desenlace, después de todo narrativo, en la escena de una comunidad reconciliada. Aunque el lúcido texto de Paz acierta en caracterizar el horizonte cristiano de la elaboración simbólica del dolor.

²² Julio Ramos, *Desencuentros de la modernidad en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 19.

²³ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta a El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 104.

²⁴ Octavio Paz, *op. cit.*, p. 212.

3. LA MUERTE SIN RELATO

No obstante la autonomía de la aceleración del tiempo que observamos en relación a los fines humanos individuales, existe de todas maneras el presentimiento de que el tiempo del mundo se aproxima a un fin, pero ya no como un “final de la historia”, sino como clausura o *agotamiento* del sujeto que podría experimentar esa aceleración.

Establecer la posibilidad de la historia *desde la posibilidad de comprenderla* implica que la historia tiene esencialmente un sentido, y que este se encuentra contenido (cifrado) en determinados textos que —como documentos— disponen ese sentido para su comprensión en el presente de la interpretación. Pero cabe preguntarse si acaso la historia tiene “en sí misma” un sentido. Por cierto, si consideramos la historia como una concatenación de hechos que es posible articular en el trabajo con los textos, entonces hemos supuesto en el principio las condiciones del análisis que arrojarán necesariamente un sentido: la historia concreta de los hombres parece hecha de comprensión.

Koselleck afirma: “la Histórica debería tener, desde el punto de vista epistemológico, un *status* que le impida ser tratada como un subcaso de la hermenéutica”²⁵. El tema en cuestión no es sólo la especificidad de una disciplina, sino la existencia de su objeto. Si la historia no se diferencia de los textos que sirven a su articulación en el presente, entonces lo que se escapa a la comprensión es precisamente el *acaecer* de los hechos, pues la historia no es sólo sentido temporal del devenir, sino acontecer del sentido. De hecho, nos planteamos la dimensión del sentido como la condición de posibilidad de comprensión de *lo que ha acontecido*. Por lo tanto, la autonomía de la Histórica respecto a la hermenéutica plantea el problema real de una esfera del “sin sentido” de la facticidad, muchas veces olvidada en el trabajo de su comprensión. El *acaecer* mismo de lo que acontece es de naturaleza esencialmente distinta del *sentido* que la comprensión hermenéutica puede encontrar en ello²⁶. ¿Cómo es que se produce esta aproximación casi llega a identificar el acontecimiento y su representación?

Koselleck propone una explicación a la cuestión planteada a partir de la fenomenología de la existencia de Heidegger y su concepto de *Dasein* y el “ser-para-

²⁵Troeltsch, Loc. Cit.

²⁶ “Cuanto más convergían la *Geschichte* como acontecimiento [Ereignis] y como representación [Darstellung], tanto más se preparaba lingüísticamente el viraje trascendental que debía conducir a la filosofía de la historia del Idealismo”. Ibid, p. 71 (n).

la-muerte". "Tensada entre nacimiento y muerte —escribe Koselleck—, la estructura fundamental del *Dasein* humano es su maduración: brota de la experiencia insuperable de aquella finitud que puede ser experimentada sólo en el precursar la muerte [im Vorlauf sum Tode]"²⁷. La maduración se refiere a la temporalidad vivida por el *Dasein*, que existe temporalmente y no sólo "en" el tiempo, es decir que la existencia del *Dasein* humano está hecha de tiempo, que es en el presente lo que *ha vivido*. Para el *Dasein* humano, la historia acontecida es la historia vivida (y no al revés), y por lo tanto implica esencialmente una forma de *comprensión*, porque es así como el existente humano se constituye en el tiempo. Nietzsche y Freud podrían en cierto modo contribuir a la tesis: soy la vida que he interpretado, tengo la existencia que he comprendido, padezco existencialmente la interpretación que hice del mundo antes de poder decir "yo".

Ahora bien, el error es proyectar sobre la temporalidad de la historia esta temporalidad-vivida del *Dasein* humano. La clave está en el concepto de lo *contemporáneo*, pues, señala Koselleck: "Los tiempos de la historia no son idénticos y ni siquiera derivables enteramente de las modalidades existenciales desarrolladas en el hombre como *Dasein*"²⁸. La contemporaneidad entre los hombres pone en relación "espacial" existencias que en sentido estricto no son contemporáneas entre sí; se trata de la contemporaneidad de lo que no es contemporáneo. Se podría decir, incluso que las relaciones entre los *Dasein* "humanos" tiene lugar precisamente a partir de su no contemporaneidad, desde temporalidades distintas que se enfrentan en una especie de exterioridad, en la intemperie de un no-mundo. "Sin la capacidad de poder matar a sus semejantes, sin la capacidad de poder abreviar violentamente el lapso posible de vida de cada uno de los otros, no existirían las historias que todos conocemos"²⁹. Es decir, el *poder matar* se nos aparece aquí como la condición de la historia, en cuanto que implica en lo esencial interrupción del tiempo aún por vivir del otro. "Las historias que todos conocemos" son relatos, las narraciones que organizan los acontecimientos en un texto. Ahora bien, el cuerpo narrativo del devenir borra precisamente ese momento de desatada facticidad en el que ha tenido comienzo ese tiempo que ahora se articula conforme a un sentido en curso. En

²⁷ Koselleck, *op. cit.*, p. 71.

²⁸ Koselleck, *op. cit.*, pp. 72-73.

²⁹ Koselleck, *op. cit.*, p. 75.

cierto modo, podría decirse que “las historias” nacen precisamente para borrar ese acontecimiento que no pueden incorporar en la memoria³⁰.

La historia se presenta así como un trabajo de duelo, en que se repara en (con) la dimensión del sentido aquello que “no se puede reparar” en la existencia. Por eso es que el origen se escapa siempre, porque la historia está hecha de “olvido”, pero no como un olvido en el sujeto, sino el olvido que hace posible el nacimiento de la subjetividad. Esta condición es precisamente una clave para comprender el hecho de que la facticidad de la historia no puede ser reducida a los textos que el trabajo hermenéutico examina para reconstruir una época y al devenir que trama su sentido. La historia –en cuanto que no subordinada a la hermenéutica– no puede reparar narrativamente este “sin sentido”, esta interrupción que, como señalábamos, tiene lugar en la intemperie de lo que cabría denominar propiamente como *acontecimiento*. En esta apertura de la existencia de los hombres a la facticidad radica en último término la posibilidad concreta del acontecimiento; y, a la vez, aquella apertura es en el extremo la exposición del hombre a *la posibilidad de morir por obra de la mano de otro*. Los hombres como agentes de la muerte de los otros no pueden ser considerados, sin embargo, en sentido estricto, como “causa” de los acontecimientos. O, dicho más precisamente, la existencia misma de “causas”, particulares, es puesta en cuestión en la medida en que la comprensión de los acontecimientos exige remitirse a la realidad de los *procesos*, cuya temporalidad de “larga duración” ejerce una fuerza deshumanizadora sobre las existencias concretas de los hombres. Este es un saber que “el siglo de los campos de concentración” (la expresión es de Eric Hobsbawm) generó para la comprensión de la historia.

Como se sabe, el pensamiento filosófico fundamental de la técnica en el siglo XX fue desarrollado por Martin Heidegger. En la famosa entrevista concedida en 1966 a la revista alemana *Spiegel*, Heidegger señaló: “El imperio de la ‘im-posición’ significa: el hombre está colocado, requerido y provocado por un poder, que se manifiesta en la esencia de la técnica. Precisamente en la experiencia de que el hombre está colocado por algo, que no es él mismo y que no domina, se le muestra

³⁰ El historiador Elías Palti ha desarrollado la tesis de que tanto la idea de nación como la de Estado se inscriben en un proceso histórico que consiste en dotar de sentido originario al núcleo de irracionalidad que se encuentra a la base de cualquier ordenamiento institucional. “La nación –escribe Palti– ofrece un plus que brinda el marco posible dentro del cual la voluntad puede articularse. El estado, por su parte, borra el residuo de facticidad que impediría a la nación imaginarse como una comunidad. De allí que ambos permanezcan siempre conceptualmente atados”. *La nación como problema. Los historiadores y la “cuestión nacional”* [2003], Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 145. Siguiendo esta tesis, diríamos que la nación es aquella idealidad que debía generarse como originaria desde la realidad política del Estado.

la posibilidad de comprender que el hombre es necesitado por el ser. En lo que constituye lo más propio de la técnica moderna se oculta justamente la posibilidad de experimentar el ser necesitado y el estar dispuesto para estas nuevas posibilidades. Ayudar a comprender esto: el pensamiento no puede hacer más. La filosofía ha llegado a su fin³¹. Fue este pensamiento el que condujo al filósofo más importante del siglo XX a militar en el nacional-socialismo. Hoy se considera esta militancia un elemento clave para una adecuada comprensión de su filosofía. Se trata de la vinculación de Heidegger con un movimiento cuya “realización” histórica fueron los *campos de muerte*. Es cada vez más claro que no es posible reflexionar su pensamiento sin ocuparse de esta difícil cuestión.

Matar a otro es una acción que en cierto sentido alcanza su finalidad plenamente en aquella ejecución, pero el sentido de la misma exige responder a la cuestión de por qué la existencia del otro llega a ser un límite cuya superación sólo puede alcanzarse con su destrucción. ¿Cómo es que la resistencia u oposición que pueden significar las ideas o creencias de un hombre pueden llegar a consistir simplemente en la existencia de quien las detenta?, un “obstáculo” que sólo será superado con la aniquilación de esa existencia. ¿Cómo es que la muerte llega a ser fatalmente un recurso en la historia? Este es el problema que desarrolla Arturo Pérez-Reverte en su novela *El pintor de batallas* (2006). En esta un fotógrafo, ex corresponsal de guerra, ocupa su tiempo pintando en su habitación un mural, cuyo motivo es el crimen del hombre contra el hombre que cruza toda la historia de la humanidad. Se trata de una reflexión sostenida sobre la historia desde la perspectiva de la guerra como constante. El problema es precisamente la imposibilidad de registrar en una fotografía o de representar en una pintura la destrucción total (absurda en este sentido) del hombre por el hombre: “imposible fotografiar el bostezo indolente del universo”³². En la reflexión estética que expone Pérez-Reverte, el pensamiento del protagonista se conduce hacia lo que podríamos denominar como una temporalidad de proceso, universal desde el punto de vista de la “barbarie”³³, sin embargo, a la vez, realizándose históricamente en una dimensión que no corresponde a la escala humana de los hechos: “el origen microscópico de la irreversibilidad”³⁴. Nos interesa

³¹ Traducción y notas de Ramón Rodríguez, Madrid, Tecnos, 1996. La entrevista fue concedida por Heidegger con el compromiso que fuese publicada recién *después de su muerte*. Esta acción el 26 de mayo de 1976; la entrevista se publicó el 31 de mayo de 1976.

³² Arturo Pérez-Reverte, *El pintor de batallas*, Buenos Aires, Alfaguara, 2006, p. 230.

³³ “Lo que iba a ocurrir venía sucediendo desde hacía cuatrocientos cincuenta millones de años. Algo tan común como la vida y el universo mismo”. Arturo Pérez-Reverte, *op. cit.*, p. 298.

³⁴ Arturo Pérez-Reverte, *op. cit.*, p. 209.

mentonar la “tesis” de la novela, según la cual la “deshumanización” del hombre se proyecta finalmente sobre la historia misma, expresada en la guerra como situación límite. “La guerra como sublimación del caos. Un orden con sus leyes disfrazadas de casualidad. (...) Es casi una ciencia exacta. Como la meteorología. (...) Podía preverse un huracán, explicó Faulques, pero no el punto exacto. Una décima de segundo, una gota de humedad aquí o allá, y todo ocurría a mil kilómetros de distancia. Causas mínimas, inapreciables a simple vista, daban paso a espantosos desastres”³⁵. El tiempo de larga duración es todo lo contrario de un “tiempo universal”³⁶, que tendría por sujeto abstracto a la “Humanidad”, pues implica una microtemporalidad material de los procesos.

4. “HISTORIAS”

Consideremos lo que ha ocurrido con lo que podríamos denominar el “fenómeno Wikileaks”: la idea de una poderosa agencia de difusión despolitizada de la información, a escala planetaria. No decimos que esto sea literalmente así, sino que se trata de una idea que nos entusiasma, y que en cierto modo tiene que ver con una experiencia en la que está implicado el sentido de la historia. Kant denominó “entusiasmo” precisamente al sentimiento que provocaba en los contemporáneos –incluido él mismo– el inicio de la Revolución Francesa: la Razón aconteciendo (como autonomía y progreso moral) en la historia, entusiasmo que era independiente de las consecuencias inmediatas del proceso que recién se iniciaba. Después de la caída del Muro de Berlín, en 1989, se asumió que el orden mundial era fundamentalmente económico, con énfasis en la globalización de las relaciones de mercado. Después del ataque a las Torres Gemelas, el 2001, la percepción creciente fue que el orden mundial tendría un importante y progresivo soporte militar. En ambos casos, las personas han tenido la sensación de que las fuerzas y las lógicas que mueven al mundo exceden en mucho lo que sería una escala individual de percepción y comprensión de los procesos. A esta “sensación” es inherente el hecho de que *la realidad ha devenido información en redes*. Pues bien,

³⁵ Arturo Pérez-Reverte, *op. cit.*, p. 202.

³⁶ Como aquella temporalidad que refiere Kant cuando en *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* habla de la necesidad de considerar el curso de los asuntos humanos “en grande”, para que –lejos de las miserias que se imponen a la vista en una excesiva cercanía a las repugnantes anécdotas del acaecer– el devenir exhiba la presencia de la Razón en la historia como progreso moral.

en este contexto, podría pensarse que Wikileaks ha sido valorado hoy por la opinión pública como una especie de presentación –por el momento tal vez sólo simbólica– de una escala humana de percepción de los acontecimientos. Se ha señalado que la mayor parte de la información que se ha puesto en circulación resulta más bien intrascendente en relación a las expectativas de desentrañar los “secretos del poder”. Sin embargo, pensamos que ha sido en buena medida esa misma “intrascendencia” – en que no se han verificado las conjeturas que sirven a una comprensión conspirativa del orden mundial– lo que ha contribuido a esa especie de “entusiasmo” (la “verdad” en este sentido será siempre apocalíptica y se refiere al fin de la diferencia entre ser y representación).

Nos referimos a que la información que Wikileaks difunde acerca del poder, viene a operar como una restitución de la escala ética de los acontecimientos y de las decisiones, allí en donde ha sido creciente la idea de que la historia ya no la hacen los individuos. El “fenómeno Wikileaks” nos devuelve saludablemente a una evidencia: que en el comienzo y en el final de los procesos políticos, bélicos y económicos que rigen los órdenes en el planeta, hay siempre acciones humanas individuales que los hacen posible.

Podemos esbozar en grandes rasgos el itinerario que describe un cierto *agotamiento del tiempo histórico*. Primero. Concepción ilustrada de la historia: lo universal como patrón de comprensión ético-individualista del devenir y sus acontecimientos. Segundo. La emergencia de la racionalidad instrumental y de la dinámica del capitalismo: borradura del individuo y de sus propósitos divinizados, fin del metarrelato ético de comprensión teleológica de la historia. Tercero. Las redes de información hacen emerger otra dimensión ética del acaecer de lo Real, ya no vinculado al sentido teleológico del cambio, sino precisamente –en la diseminación del “gran acontecimiento”– a los actos particulares y contingentes de los individuos (aparición de la “micro historia”, las historias de lo cotidiano, el fenómeno Wikileaks, etcétera). Se produce, aparentemente al menos, una restitución de la existencia de los individuos y con ello de la *dimensión ética* de los acontecimientos y procesos que dan lugar a la realidad. Las historias a escala individual se articulan entonces como ficciones, narraciones que “novelan” la realidad para, de esa manera, lograr dar lugar al valor de los afectos, de las percepciones y de las identidades.

Hoy el horizonte de comprensión del curso de los acontecimientos parece hacerse interno al discurso mismo, y constituirse en el curso del orden significativo de la escritura, al punto de que la discusión crítica en teoría historiográfica ya ha comenzado a incorporar como propios los temas de la *tropología*, la historia

como *artefacto literario*, la filosofía hermenéutica, la teoría de la temporalidad, etcétera. Recientemente los historiadores Luis G. de Mussy y Miguel Valderrama han publicado el libro *Historiografía posmoderna* (2010), en el que exponen el denominado “giro lingüístico” en historiografía, incluyendo bajo el título de “Manifiestos” cuatro textos fundamentales para la discusión (Frank Ankersmit, Grupo de Estudios Subalternos, Walter Mignolo y Hayden White). “Aquí —señala White— crítica no significa sólo buscar discernir los límites de nuestras ideas actuales sobre la historia, sino el giro de una conciencia histórica así criticada hacia la crítica de las relaciones de la historia con otras disciplinas de las artes y las ciencias humanas”³⁷. En el medio nacional chileno los historiadores —especialmente entre los académicos más jóvenes—, a la hora de discutir la posibilidad de desarrollar desde la actualidad una comprensión de nuestro pasado reciente, han comenzado a considerar como un problema fundamental precisamente la crisis del discurso historiográfico, generando una comprensión meta-discursiva acerca de los límites de misma disciplina historiográfica. Esto aproxima la reflexión historiográfica al campo de la teoría literaria y de la filosofía, y especialmente al arte contemporáneo que reflexiona críticamente las condiciones de producción de subjetividad.

“Crítica significa *historizar*”, señala Hayden White, parafraseando a Jameson. White interpreta la exigencia crítica en relación al presente: Historizar significa “tratar tanto al presente como al pasado como historia, lo que significa tratar al presente históricamente, como una condición adecuada a su posibilidad, pero también como algo de lo cual escapar”³⁸. En efecto, el presente, nuestro presente, nos cerca hoy como una situación en la que *no tenemos opción*. ¿No es de esta manera que se hace sentir el agotamiento del tiempo histórico por obra de la técnica? Para los modernistas, el presente en lo que tiene de inédito es intraducible al pasado, y en ese sentido es posible buscar en el presente una salida desde el pasado. Podríamos considerar, pues, *el presente como un pasaje hacia el futuro*. Para la historiografía posmoderna, en cambio, es necesario buscar una salida desde el presente, lo cual implica dejar de pensar que la historiografía pueda contribuir en el presente a la solución de problemas históricos. De Mussy y Valderrama sancionan la nueva tarea: se trata de “interrumpir y alterar la práctica historiográfica de la representación histórica”³⁹.

³⁷ Hayden White, “Tiempo de manifiestos”, en Luis G. de Mussy y Miguel Valderrama, *Historiografía posmoderna*, Santiago de Chile, 2010, p. 242.

³⁸ Luis G. de Mussy y Miguel Valderrama, *op. cit.*, p. 243.

³⁹ Luis G. de Mussy y Miguel Valderrama, “Historiografía posmoderna. Un manifiesto”, *op. cit.*, p. 35.

Un signo del agotamiento del tiempo histórico es la insoslayable emergencia de los códigos narrativos que traman la presentación de los acontecimientos. La vocación del historiador, en la obra de los autores de la denominada historiografía posmoderna, se conduce hacia un cuestionamiento de toda pretensión de verdad que quisiera verse expresada de manera apodíctica en un *relato*. Pero no se malentienda: es precisamente una insobornable vocación por la verdad la que se ocupa hoy de reflexionar las poéticas del tiempo histórico. Hegel concluye el Prefacio de su *Principios de la Filosofía del Derecho* con la frase: “El búho de Minerva sólo levanta el vuelo a la caída de la noche”. Se refiere a que el pensamiento comienza cuando un mundo se agota: emergen las retóricas, las escenografías, las máscaras de la verdad. Hoy la historiografía posmoderna, correspondiendo a una vocación por la historia, por la verdad de la historia, reflexiona las historias. El tiempo de la desorientación es el tiempo del pensamiento.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Fernand Braudel, “Las responsabilidades de la historia” [lección inaugural leída el 1 de diciembre de 1950 en el Collège de France, Cátedra de Historia de la civilización moderna], en *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza, 1986.
- Anthony Giddens, *Política y sociología en Max Weber* [1972], Madrid, Alianza, 1976.
- Luis Gueneau de Mussy y Miguel Valderrama, *Historiografía posmoderna*, Santiago, RIL Editores-Universidad Finis Terrae, 2010.
- Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-Textos, 2003.
- Karel Kosik, *El individuo y la historia* [1968], Buenos Aires, Almagesto, 1991.
- Milan Kundera, *La lentitud*, Barcelona, Tusquets, 1995.
- Elías Palti, *La nación como problema. Los historiadores y la “cuestión nacional”* [2003], Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Octavio Paz, *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta a El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

- Arturo Pérez-Reverte, *El pintor de batallas*, Buenos Aires, Alfaguara, 2006.
- Julio Ramos, *Desencuentros de la modernidad en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Ernst Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno* [1925], México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.