

Impostura historiográfica y desafío hermenéutico: la huella de Heidegger*

Historiographic imposture and hermeneutic challenge: Heidegger's footprint

Rubén Dario Salas

rubendariosalas@gmail.com

Profesor titular

Universidad del Museo Social Argentino

Treinta y Tres Orientales, 970/ Pb "3"

1236 - Buenos Aires

Argentina

Resumen

Trata este texto del desafío hermenéutico frente a la historiografía neopositivista hegemónica; discurso de la microespecialidad; enfoque que desconoce el «todo» del discurso y sólo se reconoce en la «parte». *Objetivo general*: plantear como opción una hermenéutica ontológica tomando como referencia el pensamiento de Martín Heidegger, para quien el objeto de estudio se entiende como un «todo» de significación. *Objetivos específicos*: atienden a mostrar la impostura intelectual de los historiógrafos oficiales, quienes, desde distintos centros de «poder-saber» académico, reproducen la fragmentación cultural de la discursividad vigente. El *método* es hermenéutico y, por ende, obliga a leer un documento como texto, avanzando así hacia su ontología. Lo vertebrata un paradigma: *Ser y Tiempo* de Martín Heidegger, que devela el vacío de historicidad de la historiografía y su renuencia al entramado del saber. La *conclusión e hipótesis* están trazadas en una clave interrogativa heideggeriana: ¿corresponderá a la historiografía la ardua tarea de desentrañar la ciencia de la historia?

193

Palabras clave

Hermenéutica; Historiografía; Paradigma.

Abstract

This text *is about* the hermeneutic challenge against hegemonic neo-positivist historiography; its discourse is that of micro-speciality (micro-history); its approach ignores the "whole" about a discourse, and only recognizes itself in its «part». *Main objective*: to raise an ontological hermeneutics based on the thought of Martin Heidegger, for whom the object of study is understood as a «whole» of significance, as an option. *Specific objectives*: it attempts to expose the intellectual imposture of the official historiographers, who, from different «power-knowing» academic centres, have reproduced the cultural fragmentation of the existing discursivity. The *method* is Hermeneutic, and requires the reading of a document as a text in order to move forward towards his ontology. This sustains a paradigm: Martin Heidegger's *Being and Time*, which unveils the historicity of historiography and his reluctance to the fabric of knowledge. The *conclusion and hypotheses* are drawn in an interrogative Heideggerian key: could the arduous task of unravelling science from history correspond to historiography?

Keywords

Hermeneutics; Historiography; Paradigm.

Enviado el: 22/4/2012

Aprobado el: 16/8/2012

* Agradezco al Dr. Víctor Tau Anzoátegui su interés por las cuestiones aquí abordadas y a la Dra. Susana Ramella por haber proyectado algunas tesis aquí sustentadas en sus trabajos sobre El derecho a la diferencia.

Confesamos desde el inicio que nuestro trabajo adolece de limitaciones respecto de la materia que trata, puesto que el examen hermenéutico responde a perspectivas teóricas diversas, de las cuales nosotros escogimos una orientación: la *ontológica*. Otra limitación proviene de haber aplicado la hermenéutica a la Historia, ámbito que ofrece resistencia a lo que observa como intromisión invasora de toda teoría de raíz filosófica (MARROU 1968, p. 37, 12; FEBVRE 1993, p. 89-90; WHITE 1992, p. 361, 374, 380) lo cual significa (para el historiógrafo) aislarse de la auténtica comprensión y, por tanto, también de toda genuina posibilidad comprensora respecto de su objeto de estudio. Se trata, por tanto, de los primeros pasos de una exploración arqueológica, o sea, por los distintos niveles del saber y, a la vez, genealógica, recalando en el cruce de los mismos.

Hasta aquí la llamada de alerta para todo eventual lector.

Plantear la voz hermenéutica como *desafío* procura rescatar a ésta del carácter de artefacto lingüístico, útil para llenar el espacio de un escrito circunstancial. «Desafío» dice de compromiso frente a algo que se quiere abrir: lo hermenéutico es la actitud consciente del humano que, frente a la procura de un objeto de estudio, no sólo lo ve, sino que también lo mira.

Como definición, hermenéutica remite a «interpretación». Al decir esto, podemos inferir que no se trata del estudio del mero parecer acerca de algo, sino de la lectura consciente de ese algo; lectura que impone preguntar sobre su ontología. Es menos método que actitud ontológica de búsqueda: es inquietud filosófica. «Hermenéutica» no habla literalmente de «interpretación» en el sentido del cotidiano y vulgar «entiendo que...», «creo que...» y de toda la variedad de potenciales «podríamos afirmar que...», expresiones que rehuyen todo compromiso y disecan el objeto que supuestamente pretenden abrir. «Hermenéutica» refiere a «exégesis», es decir, al estremecimiento anímico que procura extraer una verdad aunque ésta resista a tal intento.

194

Acotaciones para una ontología o hermenéutica histórica

«Me resulta odioso todo aquello que sólo me instruye, sin alimentar a su vez mi actividad o vitalizarme de forma inminente» (NIETZSCHE 2006, p. 9). Con estas palabras de Goethe inicia Friedrich Nietzsche su *Segunda consideración intempestiva*. Necesitamos de la historia para la vida y la acción, afirma Nietzsche (2006, p. 9-10). Este trabajo pretende constituirse en una incitación en ese sentido, en tanto se observa a la historia vacía de significatividad presente, devenida en juego de escritorio de los historiógrafos, que fatigan las imprentas con escritos estériles o apenas fértiles para su cofradía. Ya los «padres fundadores» del orden postmoderno, nacidos a poco de concluir la última Gran Guerra, ya sus herederos de oficio en la «Post-Modernidad plena» (c.1970), vegetan desvinculados de todo compromiso con la comunidad de la que forman parte. Se trata, de manera especial en nuestro medio, de aquellas erudiciones centradas en las historias americanas y argentinas; expresiones eminentes de un positivismo devaluado.

Desde aquí ofrecemos (a manera de contribución) una opción de vida escrita en clave hermenéutica (inquisidora), dirigida a una comunidad

envuelta en vanidades varias y enferma de anemia cognitiva. La *hermenéutica ontológica* que Martín Heidegger desarrolló en su obra *Ser y tiempo* constituye el eje vertebrador de este trabajo. Esta obra pertenece al denominado «primer Heidegger» y constituye una teoría y praxis hermenéutica completa. Se trata de la disciplina que adquirió autonomía con Friedrich Schleiermacher en el siglo XVIII. La obra de Friedrich Nietzsche, *Segunda consideración intempestiva*, resulta emblemática en el planteo ontológico de Heidegger, pues expresa lúcidamente el carácter historicista (temporal) del ser como existencia, esto es, del «ser ahí» (*Dasein*). «Ahí» (*Da*) es «comprensión» y, como tal, define al ser (*Sein*) (Cf. GADAMER 2002, p. 257-258). El *Da* del *Dasein* es la «abertura del ente humano al ser» (FERRATER MORA 1975a, p. 611, s.v. «Existencia»; GAOS 1971, p. 23-24). La especificidad del ser del ente humano comporta para Martín Heidegger el eje de su análisis, que no se situará en el plano de la psicología o de la antropología (que consideran al hombre como un ente más), sino que lo hará en un plano ontológico, recibiendo tal análisis el nombre de «*analítica existencial*» (*existenziale Analytik*) (Cf. FERRATER MORA 1975a, p. 618, s.v., «existencial»; GAOS 1971, p. 28-29). Para la ontología tradicional, contrariamente, el sentido del ser se entendía como un sistema de categorías válido para cualquier ente, al que no le era en absoluto inherente una comprensión de ese sentido del ser.

En la *analítica existencial* se trata de hallar los caracteres ontológicos relativos a aquel ente destacado precisamente por la comprensión de ese sentido del ser. Entendemos que sólo desde una comprensión ontológica del «ser» es dable arribar a la auténtica comprensión histórico-mundana del mismo. ¿Hace a la naturaleza humana el acto de interpretar? ¿Hace a su pertinencia o (contrariamente) constituye una actitud impertinente? ¿El conocimiento se abre con el acto interpretativo o se desvirtúa? ¿Puede el humano prescindir de la actitud hermenéutica o ésta se le impone porque es parte de su ser? Finalmente, de cara a la *historia*: la mirada *hermenéutica* ¿resulta propia o impropia?

En el siglo XIX (claramente en su segunda mitad), emerge la historia denominada «científica o crítica» dentro del marco del recién nacido *darwinismo*. Por vez primera se convierte en «vector de significación»: desde perspectivas distintas, tanto el Positivismo como el Materialismo dialéctico la encumbran. La Historia, asentada en el suelo de la Modernidad (triunfo de la «supremacía antropológica»), es elevada a la categoría de ciencia y, entonces, grita su nombre: *Historiografía*. Las ciencias habían delimitado su territorio y la historiografía hace lo propio. Wilhelm Dilthey, eco de su paradigma, bautiza como «ciencias» a las disciplinas que se ocupan particularmente del «espíritu». Frente a las «ciencias de la Naturaleza», nacen las «ciencias del espíritu», reservándose una región empírica exclusiva. Los textos históricos exudan erudición y, particularmente, trazos sociológicos, artísticos, literarios y filosóficos envuelven las distintas obras.

Hasta fines de la «Modernidad plena» (c. 1920), el historiógrafo decimonónico exhibirá el bagaje cultural que aún atesora su paradigma (NOIRIEL 1997, p. 150-153). Cuando ese paradigma inicie su declive, comenzará a cerrar sus fronteras (de manera contundente en el ámbito de la historiografía argentina y americana) y se replegará frente a las otras disciplinas del espíritu. La especialización del

saber, su fragmentación, influirá notablemente, de forma tal que, en pleno *paradigma postmoderno* (c.1970), lo que fuera repliegue táctico se traducirá en enclaustramiento. Ahora bien, hablar de historia es hablar de un ente amasado con tiempo. No obstante ello, los historiógrafos, aunque manipulan un ente temporal, muestran total despreocupación por una materia que entienden ajena a sus estudios. Si bien todo ser histórico es ontológicamente construcción temporal, el triunfo (en la segunda mitad del siglo XIX) de una vasta gama de materialismos ignoró el ámbito filosófico de la ontología y la metafísica y, con ello, el examen del tiempo, que es materia que las implica.

La concepción einsteniana de la relatividad del tiempo contribuyó en ese sentido en tanto se cerraba el ciclo de la física de Newton y su concepción eleática del tiempo. Los dos planos temporales de su física (el de lo inmutable y el mundano) se reducen a este último (ZUBIRI 1976, p. 7-47). Se afianza la visión puramente cronométrica del mismo definida por la «aceleración» y el «vértigo» (KOSELLECK 1993, p. 314-316; ZUBIRI 1976, p. 7-47). Como ocurriera con la Ontología y la Metafísica, el tema del «tiempo» resulta un tema menor dentro de los estudios filosóficos, objeto de la atención ocasional que algún estudioso de la Filosofía pudiera prodigarle. Sólo en el ámbito de la Física, en el siglo XX, adquiere significación (ELÍAS 1989, p. 12). En el terreno histórico, si bien se reconoce el sentido temporal de la historia, se impone la voz del paradigma de la Modernidad, que hace del tema «tiempo» materia de la región empírica llamada Filosofía.

196

Desde ese ámbito, asomará alguna voz aislada como la de Heidegger, quien retoma la cuestión ontológica, esto es, «la pregunta que interroga por el sentido del ser», aquella que «está hoy caída en el olvido», pues nadie se encuentra «perplejo por no comprenderla» (HEIDEGGER 2002, p. 11, 10). Su tesis, al plantearse como exégesis del ser y el tiempo, le lleva a atender a la cuestión del tiempo histórico-natural, que es el hombre, así como a la historia mundana, que le proyecta en el mundo, y a la historiografía, como ciencia que le aborda. Sorprende a Gianni Vattimo que Heidegger dedique un espacio relativamente amplio a la Historia, en apariencia ajena a la solución de su tesis, que se pregunta por la ontología del hombre (VATTIMO 1987). Sin embargo, puede advertirse que, si bien el centro de reflexión sobre la historia se centra en el debate entre Dilthey y el conde Yorck, este se encuentra precedido por un trayecto que alude a la *Segunda consideración intempestiva* de Nietzsche, quien «descubrió y dijo con inequívoca penetración lo esencial sobre el provecho y daño de la historiografía para la vida». El rescate de la obra de Nietzsche, quien «distingue tres formas de historiografía, la monumental, la anticuaria y la crítica», conduce al meollo del auténtico planteo historiográfico frente al pasado (HEIDEGGER 2002, § 76, p. 354); un sendero que Dilthey, desde una plataforma psicológica, no resuelve, como tampoco lo consigue la crítica de Yorck a Dilthey. Ambos no advierten que «la triplicidad de la historiografía tiene su base en la historicidad del "ser ahí"» y que «la historiografía *propia* no puede menos de ser la unidad tácticamente concreta de las tres posibilidades» (HEIDEGGER 2002, § 76, p. 354). «La división de Nietzsche no es casual», pues «en cuanto histórico,

sólo es posible el "ser ahí" sobre la base de la temporalidad». De allí «que el "ser ahí", ya antes de toda indagación temática, "cuenta con el tiempo" y se rige *por él*» (HEIDEGGER 2002, § 78, p. 360).

¿Cómo opera la historiografía? Dando cuenta de la existencia fáctica, la cual dice del tiempo sin comprenderlo ontológicamente (HEIDEGGER 2002, § 78, p. 361). Heidegger advierte que ni Dilthey ni Yorck logran dar el paso definitivo y reconocer que el tiempo óntico (fáctico) de la historia mundana deriva del tiempo «propio» (*eigen*), ontológico, de la historicidad. De cara al Positivismo y al Materialismo dialéctico, para Heidegger no hay en ellos un auténtico y decidido deslinde respecto de dos realidades esencialmente distintas: la primacía del ser del «ser ahí» como temporalidad, y la de ese otro tiempo «en el mundo», propio de la accidentalidad humana (cf. BOURDIEU 1999, p. 41-42). El actuar hermenéuticamente se constituye en *desafío* para el historiógrafo de las certezas absolutas, porque le enfrenta a la endeblez epistémica de una disciplina forjada en el molde de la «omnipotencia antropológica» postmoderna. Se trata de un historiógrafo que no advierte que, una vez reducido el ente histórico a fenómeno (apariencia, según Kant) de conocimiento, el ente muere (NIETZSCHE 2006, p. 27). La actitud hermenéutica le enfrenta además con el tiempo, esa sustancia que no alcanza a ver (porque no «ve discerniendo») como suelo en el que todo lo fáctico tiene lugar. No ve que al tiempo cotidiano lo mismo le da envolver a un objeto que a otro, que una realidad bien pudo mostrar otro rostro, que el tiempo de los acontecimientos tiene, como Jano, dos caras: en Waterloo, la derrota *pudo haber correspondido* al duque de Wellington. Entiéndase bien, en tanto tiempo de la Existencia, el tiempo del ser del «ser ahí» es ontológico; el «*pudo haber correspondido*» es eminentemente histórico-mundano, estrictamente óntico, impropio, mera contingencia, expreso decir inauténtico. El tiempo ontológico no se mide en fechas, como tampoco en «antes», «ahora» y «luego», sino que emana de un sujeto que es éxtasis temporal, vale decir, centro de proyección de todos los tiempos.

La *historia mundana* es siempre un juego de dados. De allí que el «érase una vez» de las historias surja para recordarle al ente humano «la verdadera índole de su Existencia, que es un imperfecto siempre inconcluso» (NIETZSCHE 2006, p. 15). Interpretarla impone al estudioso tomar conciencia de la «impropiedad» o inautenticidad existencial del hecho y de su propia inautenticidad básica, que requiere de la intencionalidad de ser superada. Le impone «elegirse existencialmente» (comprometerse) (FERRATER MORA 1975a, p. 406-407, s.v. «decisión») o perderse y no conquistarse en modo alguno. El «ser ahí» (*Dasein*) se rige por el «comprender», que no es dado y requiere de vocación para construirlo como conciencia. La Existencia óntica (*existenziell*) y ontológica (*Existenz*) no habitan en mundos diferentes: ambas se definen en el mundo del existir. No se trata aquí de hablar de una Existencia platónica (intemporal, eterna), por un lado, y de una existencia «imperfecta», abyecta, por el otro. En suma, el «ser ahí» puede decidir vivir sin «hacer frente», sin comprometerse, o sea, vivir en «estado de interpretado» y no resuelto de la inautenticidad (HEIDEGGER 2002, § 34, 38, p. 154, 165).

El historiógrafo neopositivista, en tanto eco de la práctica discursiva hegemónica del paradigma postmoderno, responde a esta aserción: como no impera en él impulso vital alguno, su instinto creador se encoge y deviene un tipo de tematización historiográfica inauténtica. Ser hombre es *ex-sistir*, vale decir, es un «estar afuera que sobrepasa la realidad simplemente presente en dirección de la posibilidad» (VATTIMO 1987). Ahora bien, decir que el hombre existe, necesariamente significa afirmar que es radicalmente finito, que, saliendo de sí mismo luego de «encontrarse», surge para sí mismo (de WAEHLENS 1955, p. 54-55). El «estado de abandono» es su primer rasgo y es su obligada lucha por comprenderse y comprender el «mundo» y a los «otros» aquello que lo convierte en un continuo «siendo». Es por ello que debe interpretarse la Historia como sirviendo a la vida, pues, de esa forma, «está al servicio de un poder no histórico» que es el que esteriliza todo «poder ser» (toda Existencia) (NIETZSCHE 2006, p. 28).

La hermenéutica, como fuerza de choque contra el historiógrafo de la «omnipotencia antropológica» postmoderna, consiste en señalarle su carácter de impropio repetidor del *factum* pretérito y no de inquisitivo pesquisador del mismo. Se repliega sobre sí mismo, renunciando al desafío del comprender-interpretando que surge del *acto interrogativo* (HEIDEGGER 2002, § 37, p. 163).

198

Ser y Tiempo es un libro escrito en *clave interrogativa* y quiere constituirse todo él en la «explicación de la pregunta que interroga por el sentido del ser». En la «preeminencia de la pregunta» radica la necesidad de comprender e interpretar. «Nos movemos siempre ya en cierta comprensión del ser. De ella brota la pregunta que interroga expresamente por el sentido del ser, y la tendencia a forjar el concepto correspondiente» (HEIDEGGER 2002, § 2, p. 14). Preguntar por algo es mantenerse en cierta comprensión de ese algo. «El preguntar tiene, en cuanto conducta de aquel que pregunta, un peculiar "carácter de ser"» (HEIDEGGER 2002, § 2, p. 14). Interrogar es la guía hacia la posibilidad de desembozar el objeto que se encuentra oculto por muchas capas de tradiciones, aquellas que el historiógrafo entiende que se explican «de suyo», y acaban cerrando el conocimiento.

El ente humano que construye su época de espaldas a cualquier inquietud ontológica «cae» forzosamente en una interpretación vulgar de todo acaecer, al serle indiferente el genuino comprender. ¿Puede constituirse en auténtico comprender-interpretar quien se desconoce esencialmente como pregunta? Para el historiógrafo, el acto de investigar se lleva a cabo o como un vago preguntar, o como un verdadero preguntar. La primera forma responde al «vulgar» y cotidiano preguntar por algo como espasmo psíquico; la segunda hace frente al objeto, busca abrirle y requiere ver «a través de», desde distintas direcciones del saber.

El primer abordaje desarrolla una indiferente comprensibilidad que cierra y encubre «los entes intramundanos» (sujetos que interactúan en el mundo) (Cf. HEIDEGGER 2002, § 16, p. 74). Articular la comprensión impone ver el «todo» y no prescindir de él o entenderlo como ya «interpretado», tal como se observa en el estudio de esas partículas atómicas denominadas «microespecialidades» (NOIRIEL 1997, p. 158-161; ANKERSMIT 2004, p. 241-242) que tanto encandilan

al historiógrafo. Y decimos «encandilan» porque él sólo ve aquel *factum* como algo «a la mano» (*zuhandenes*) y «ante los ojos» (*presente = vorhandenenes*). Desconociéndose como ente interrogativo que es (como expresión histórica), o sea, como estructura temporal, no puede exigírsele que vea «a través de» (que es hacerlo del «todo»), sino que sólo vea sin perturbarse, impertérrito, lo que está «ante los ojos». Desde nuestra perspectiva historiográfica, el acto de interpretar, como cadena interrogativa que es, no puede ni siquiera iniciar el «círculo hermenéutico» del comprender, pues el historiógrafo postmoderno-tipo se encuentra huérfano de tal posibilidad: su paradigma le ha amputado su más peculiar «poder ser». La hermenéutica conforma un círculo que parte de un comprender elemental, pero genuino y lo desarrolla hasta apropiarse plenamente del «conocimiento riguroso» (HEIDEGGER 2002, § 32, p. 144-145).

¿Acaso puede «ver a través de» y «en torno a» quien, padeciendo de ceguera cognitiva, entiende haber alcanzado la cima de su quehacer, acantonado en una unidad más pequeña que el átomo? ¿Puede hacerlo ese historiógrafo que, desde su «nicho académico» (antropológicamente hablando), se expresa bajo la modalidad postmoderna de las «obras colectivas»? Sirvan las siguientes como «muestras tipo»: «Las elecciones en el Estado de Buenos Aires: 1820-1840», «Las elecciones municipales porteñas de 1883» (ANNINO 1995, p. 65-105; 143-175).¹ Estas muestras reflejan a un relator escindido de las genuinas y originales relaciones del «ser relativamente al mundo» («ser-en-el-mundo» = *in-der-Welt-sein*) (HEIDEGGER, 2002, § 35, p. 159). Se trata de una «moda» en virtud de la cual varios narradores se convocan en torno a un tema único; en fin, sumatoria de parcialidades menores, cuya síntesis concluye en una parcialidad mayor: el libro; «moda» generalizada en el ámbito historiográfico inscripto en el discurso hegemónico del paradigma de la fragmentación (ANKERSMIT 2004, p. 342, 432). Se trata, en fin, de una representación de aquella otra constituida por la masa documentaria. Al atender a la «moda postmoderna» de los fragmentos documentarios, apunta Ankersmit:

En el pasado, los historiadores se ocupaban del tronco del árbol o de las ramas; sus sucesores posmodernos sólo se ocupan de las hojas de fragmentos minúsculos del pasado, que indagan de manera aislada, independientemente del contexto más o menos amplio (las ramas, el tronco) de que formaban parte (ANKERSMIT 1989, p. 143, 149-150 *apud* GINZBURG 2010, p. 386-387).

Actuar hermenéuticamente es más una actitud ante la vida que un método; el método vale si una actitud inquisitiva existencial (los modos de ser del *Dasein*) lo moviliza. De otra forma, se trata de mera técnica. La historiografía como hermenéutica impone amarrar la historia y la vida en un vínculo entre aquello *sido* y el presente desde el que está *siendo*. De la hermenéutica que hablamos es de una exégesis que se propone avanzar hacia la ontología del ente; se trata de una *hermenéutica ontológica*, que, por otra parte, supone previamente una hermenéutica «vulgar» o de la «cotidianidad» (*Alltäglichkeit*).

¹ Se trata de «muestras tipo» escogidas dentro de una variada producción historiográfica. Responden a la autoría de historiógrafos que reproducen la discursividad hegemónica postmoderna del «decir fragmentado».

Ahora bien, porque el «ser» es histórico en el fondo de él mismo es posible la historiografía. Por tanto, «la falta de historiografía no es una prueba en contra de la historicidad del “ser ahí”, sino [...] prueba de ella». Al pueblo griego en su momento de mayor esplendor le es indiferente la historiografía y eso no significa que sea *ahistórico*. «Ahistoriográfica sólo puede ser una edad por ser “histórica”» (HEIDEGGER 2002, § 6, p. 27). La prescindencia de esa historiografía impropia de cualquier inquietud ontológica descubre una patología cultural. A ese «ser ahí» postmoderno no le es dable advertir que no sólo tiene la propensión a «caer» en su mundo e interpretarse reflejamente desde él, sino que además lo arrastra en su caída y, como entiende su tradición comprendida «de suyo», se afianza en su ignorancia, perdiendo «la dirección de sí mismo, el preguntar y elegir». Nunca se concilia un posible regreso intelectual al pasado, en el sentido de una creadora apropiación, con quien persigue hacerse sólo del «aspecto del mundo» (HEIDEGGER 2002, § 6, p. 27-28; § 36, 161).

El desafío hermenéutico

¿Por qué planteamos este trabajo dentro del ámbito historiográfico bajo la forma de *desafío hermenéutico*?

(1) Porque la ortodoxia historiográfica neopositivista (aquella gestada al mediar el siglo XX) marginó toda historiografía de base hermenéutica en su sentido «propio», «auténtico», repudiada con silencio cómplice. Al hacerlo, la efectiva comprensión, que se define en términos de «círculo hermenéutico», queda invalidada (cf. GADAMER 1997, p. 577-578).

200

Calificamos como «neopositivistas» a esas verdades de certeza absoluta que emanan de una abundante producción historiográfica. De manera alguna remite esta voz a la filosofía neopositivista surgida en el siglo XX (FERRATER MORA 1975b, p. 455-457, s.v. «Positivismo»). Con la voz «neopositivismo» remitimos a una característica que entendemos atraviesa el paradigma postmoderno caracterizado por la «plebeyización» cultural,² aquel que conduce al absolutismo antropológico («el hombre es la medida de todas las cosas») y al dogmatismo cientificista. Ese «neopositivismo», identificado con la «generación auténticamente postmoderna», se emparenta con una modalidad del «relativismo» que pretende ser «un punto de referencia absoluto» y que brota de una actitud escéptica ante la vida. Es un escepticismo que la conciencia histórica (al decir de Dilthey), descartándolo en nombre del mentado conocimiento absoluto, disuelve dentro de sí misma.

En suma, en nuestro trabajo, decir «Neopositivismo» es hacerlo a un tiempo de Relativismo y Escepticismo absolutos como «concepción del mundo» en su sentido más primario (Cf. FERRATER MORA 1975b, 272; 557-558, s.v., «neopositivismo», «relativismo»; FERRATER MORA 1975a, p. 544-546, s.v., «escepticismo»). Al referirnos a la «generación auténticamente postmoderna» como abanderada del neopositivismo, lo hacemos respecto

² «La «plebeyización» significa [...] una vasta ampliación de la base social de la cultura moderna, pero en el mismo acto también una enorme disminución de su sustancia crítica» (ANDERSON 2000, p. 154).

de aquella que reproduce la práctica discursiva hegemónica del paradigma postmoderno. Se trata de la generación que adopta como propio el discurso académico esclerotizado y no de aquella que «hace frente» y, por tanto, resulta silenciada e ignorada por los historiógrafos «consagrados».

(2) Quien, en contra de la ortodoxia, opera con perspectiva hermenéutica, quien busca interpretar preguntándose avanzando ontológicamente hacia el objeto de estudio, actúa, para los historiadores acantonados en la «historia de los anticuarios», con actitud desafiante. «Interpretar hermenéuticamente», para los historiógrafos neopositivistas, forma parte de un léxico de herejía historiográfica (en el mejor de los casos) o a mero divague extravagante, para el séquito del alto mando historiográfico (cf. NOIRIEL 1997, p. 253; ECHEVERRÍA 1997, p. 317-326). Hablamos de quienes detentan el «poder-conocimiento» de su respectiva región empírica a través de una variada gama de instituciones (entiéndase el nivel escolástico universitario) (cf. NOIRIEL 1997, p. 43-50). Se trata, pues, de una rigurosa impostura intelectual (cf. FOUCAULT 199, p. 55-56; NOIRIEL 1997, p. 118, 222).

Respecto de la «Historia de los anticuarios», ésta remite a aquellos historiógrafos devotos del «fetichismo del archivo», instancia en que «la Historia sirve a la vida del pasado hasta el punto de momificarla antes de conservarla». El «historiógrafo anticuario» es aquel al que no le es dado «medir su entorno» y para quien «las cosas del pasado no tienen valores y proporciones que se correspondan entre sí», sino únicamente proporciones y valores que responden al sujeto que mira hacia atrás (NIETZSCHE 2006, p. 44-45).

(3) La dimensión humana es histórica, es decir, está «amasada con tiempo». De allí que pueda hablarse, hermenéuticamente, de la historicidad del ente humano. Importa no confundir la voz «*historicidad*» (*Geschichtlichkeit*) con el vocablo «*historicismo*». La primera refiere a la estructura del ser, arraigada en la temporalidad (*Zeitlichkeit*), tal como es empleada por Heidegger. La segunda sólo incluye marginalmente la visión heideggeriana de la historia.

No es de incumbencia de este artículo atender al *historicismo*, cuyas posiciones fueron sustentadas, entre otros, por la denominada «escuela filosófico-antropológica» en la que se inscriben posiciones tan disímiles como las de Dilthey, Marx, Troeltsch y Mannheim (Cf. FERRATER MORA 1975a, p. 851, s.v., «Historia»; FERRATER MORA 1975a, p. 857, s.v., «Historicidad», «Historicismo») Como la voz posee una semántica borrosa, habremos de sugerir con cautela que el historicismo influido «por las ciencias históricas» es «el historicismo antropológico, que adscribe la historicidad al hombre y a sus producciones» (FERRATER MORA 1975a, p. 858, s.v., «Historicismo»; PÉREZ AMUCHÁSTEGUI 1979, p. 30-34).

Consignemos ahora algunas conclusiones parciales de estos *desafíos hermenéuticos*. El *desafío hermenéutico* parte de entender que resulta imperativo para el historiógrafo plantearse la original pregunta por el «ser». Esta pregunta, axial para la filosofía, no puede quedar fuera del círculo comprensor-hermenéutico de éste, lanzado como se encuentra a la búsqueda de realidades que acontecieron en determinado momento del pasado. Se trata de una pregunta

filosófica de raíz histórica, pues el ser se define como *historicidad*, o sea es histórico en lo más profundo de su ser; es temporalidad original. Pero resulta una contundente realidad que tal pregunta quede fuera del ámbito de estudios del historiógrafo aun cuando le atañe hacer frente a un objeto pretérito.

La posibilidad de la búsqueda de tal objeto pretérito hace a su «poder ser» (*Sein-können*), que necesariamente se mueve dentro del «círculo hermenéutico», que es la manera de operar del comprender. Pero sucede que el historiógrafo no se reconoce como ser al que *le va* este mismo (*dem es in seinem Sein um dieses Selbst geht*) en su hacer. Por tanto, no podría exigírsele que reconozca las honduras del auténtico pesquisar pues sólo le es dable advertir el caparazón de la materialidad histórica. Al *comprender propio* sólo podrá acceder en tanto se reconozca como ente al que *le va* su ser en dicho acto; ese *le va* (ese comprometerse) se define como *comprender*.

El análisis de la HISTORICIDAD del «ser ahí» trata de mostrar que este ente no es «temporal» por «estar dentro de la historia», sino que, a la inversa, sólo existe y puede existir históricamente por ser temporal en el fondo de su ser (HEIDEGGER, 2002, § 72, p. 337, énfasis en el original).

Hablamos de «desafío hermenéutico» porque el «historiógrafo-intérprete» no persigue encontrar (al enfrentar una realidad pasada) una sola fuente de conocimiento. Busca lo tematizado de la realidad en una *genealogía* que (por ser tal) es discontinua y recorre las distintas regiones del saber empírico, caprichosamente divididas. Hace del saber una *arqueología*.

202

Michel Foucault introdujo la voz «arqueología» para referir a una forma de análisis del saber que define los discursos bajo la forma de pensamientos, representaciones, imágenes, temas, «en tanto prácticas que obedecen a unas reglas». La *arqueología* pretende «definir los discursos en su especificidad», o sea, precisar los distintos órdenes del conocimiento: reconocer el suelo donde se entrecruzan esos órdenes (FOUCAULT 1997, p. 233-234; 265). La voz «genealogía», dentro del lenguaje filosófico, es de autoría de Nietzsche. Mientras la voz «origen» parece evocar siempre una «procedencia» única (*Ursprung*) sin fisuras, la «genealogía» habla de una «procedencia» donde pululan «mil sucesos perdidos hasta ahora» (*Herkunft*) (FOUCAULT 1969, p. 12). Atiende a una «procedencia» en la que todo es disperso, percibe los accidentes ínfimos. Opera como el «rizoma», metáfora que dice de raíces que se cruzan, que se confunden entre ellas, «de articulación de lo múltiple», como lo hace el cerebro a través de «todo un sistema aleatorio de posibilidades», de discontinuidad, de ruptura y de multiplicidad (cf. DELEUZE; GUATARRI 2010, p. 16, 30, 35-36).

La genealogía «remueve aquello que se percibía inmóvil; fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de aquello que se imaginaba conforme a sí mismo» (FOUCAULT 1969, p. 13). A la «genealogía» le cabe perfectamente el interpretar, porque busca en lo intrincado para extraer alguna conclusión transparente, persigue ir al «fondo del fondo» (FERRATER MORA 1975a, p. 747, s.v. «genealogía»). Nietzsche designa, a veces, la «genealogía como la Historia real o efectiva (*wirkliche Historie*)» (NIETZSCHE 2002, § 7,

p. 272; FOUCAULT 1969, p. 18). «Verdadera historia» porque se trata de una «genealogía de los distintos modos posibles del ser», algo que es anterior «al preguntar óntico de las ciencias positivas». Se trata de retroceder hacia «una fuente más esencial» y el verdadero progreso hacia esa fuente esencial no lo proporciona la ingenua y rudimentaria investigación científica que sólo da cuenta de lo que cabe en su propia región científica. La indagación genealógica «tiene que ser anterior a las ciencias positivas», de allí que no sea «lo primario filosóficamente una teoría de la formación de los conceptos en la historiografía, ni la teoría del conocimiento historiográfico [...], sino la exégesis del ente peculiarmente histórico, en punto justamente a su historicidad» (HEIDEGGER 2002, § 3, p. 18-19). Proceder genealógicamente dice de avanzar hacia el objeto tematizado, unido el estudioso de conocimiento *propio*, esto es, abarcativo de sus distintas perspectivas y no acotado a una región empírica específica.

Hablamos de «desafío hermenéutico», por entender que la estructura del gestarse histórico supone adquirir una comprensión «ontológica» de la *historicidad*, que es hacerlo de la temporalidad original. En estos «orígenes» reside el lugar del problema de la historia, que ésta no debe buscar en la historiografía como ciencia de la historia (HEIDEGGER 2002, § 72, p. 336). «¿Cómo puede la historia venir a ser *objeto en general* de la Historiografía?» El cómo «es cosa que sólo cabe sacar de la forma de ser de lo histórico, de la historicidad, en cuanto arraigada en la temporalidad» (HEIDEGGER 2002, § 72, p. 336). De allí que toda posible tematización historiográfica encuentre su raíz en la historicidad. Es un *desafío hermenéutico*, porque exhibe las limitaciones del saber historiográfico y señala que el lugar de la auténtica historia reside en la *historicidad* y no en el *factum* cotidiano.

Comprender-interpretando es abrirse a las posibilidades del ente. Avanzar con esa intencionalidad permite hacerlo hacia el conocimiento auténtico del ente. Contrariamente, avanzar a través del vulgar y cotidiano constatar datos enhebrados unos con otros contribuye a cerrar toda posibilidad comprensora. Apuntar que este comprender *impropio* (*vulgar*) dice de operar «objetivamente» supone negar al sujeto como ente. Quien, frente a una sumatoria de «testamentos» pretéritos, los ve como simples presencias «ante los ojos» sin «ver en torno» sólo ha procedido a desenterrar fragmentos de un pasado cuyas cláusulas se cierran como fuentes quedando los mismos como testigos mudos de un tiempo *sido*. Nada se dice del por qué de la cuestión relevada, del para (qué) de la misma, del «mundo» construido por los entes que dejaron inscriptas determinadas voces. Sucede que sólo le importa al historiógrafo «tematizar» algo, ensamblar el conjunto y parafrasear alguna conclusión. Se trata, en fin, de clausurar toda posibilidad de auténtica comprensión.

El dominio empírico de la historia se impone, prescindiendo de los otros dominios: la realidad, al recortarse, deriva en algo impertinente, pues carece de pertinencia la exhibición de un tema donde el historiógrafo se desconoce como ente histórico; y esto dice aún más: desconoce que es un «ser» que se juega en su decir y en su hacer. «Ser yo no es ser objeto, sino ser aquello para lo que algo es objeto» (HUSSERL 1949a, p. 317).

Esa «cuestión testamentaria», convertida en tema de investigación, merece para este historiógrafo considerarse histórica por el simple hecho de constituir un tejido de fragmentos de legajos de archivo. A quien se lanza a ese trabajo viendo sólo lo que se encuentra «ante los ojos» fuera de todo «mundo», se le oculta por tanto que «aborda un mundo que ya no es» y, en consecuencia, que aquello tematizado resulta apenas un ente flotante. Ignora que lo tematizado (el *factum*) vale en tanto proyectado sobre un *fondo de mundo* al que no se puede obviar con el pretexto de la «especialización»; «especialización» que no resulta otra cosa que la mutilación del objeto abordado, a la vez que dice de mutilación de quien la aborda. Desconoce que un ente «es histórico porque pertenece a un mundo» y que ese ente es *comprensión* en su base. De allí que previo a todo pesquisar se le imponga al historiógrafo renunciar a su omnipotencia antropológica y «encontrarse», o sea, sentirse que es (GAOS 1971, p. 44; HEIDEGGER 2002, § 29, p. 128). Luego podrá (en conciencia) comenzar la tarea de «abrir» el objeto de estudio en una apertura que lo lanzará primero hacia ese mundo *sido* reducido a conciso esbozo temporal y, entonces, comenzar la exégesis de ese objeto que la tematización ocultó (HEIDEGGER 2002, § 69, p. 325-326). Se advierte, en fin, que el «ente mundano y el mundo pasado» no es dable rescatarlos preñados de sustantividad de manera alguna y que la tarea emprendida por ese historiógrafo no se salva en aras de la «objetividad» (cf. NOIRIEL 1997, p. 307) o «ilusión referencial» (BARTHES 1971, p. 16).

204

La tesis «el ser ahí» es histórico no mienta sólo el *factum* óntico de que el hombre represente un «átomo» más o menos importante en el tráfago de la historia del mundo, no pasando de ser el juguete de las circunstancias y los sucesos, sino que equivale a plantear este problema: *¿hasta qué punto y en razón de qué condiciones ontológicas es inherente a la subjetividad del sujeto «histórico» la historicidad como cuestión esencial?* (HEIDEGGER 2002, § 73, p. 341, énfasis en el original).

«Desafío hermenéutico» es desafío a la «objetividad». Con esa última palabra se denomina un estado en el que el historiador, distanciándose, observa un acontecimiento, así como a todos sus móviles y consecuencias, con tal pureza que deja de surtir un efecto sobre el sujeto (NIETZSCHE 2002, p. 82). Ese distanciamiento intencional resulta ofensivo debido a la vanidad del historiógrafo que ve en esa actitud de indiferencia la mentada objetividad (CF. NIETZSCHE 2002, p. 88; cf. GAY 1990, p. 177-180). Hablamos ya de «círculo hermenéutico», lo cual indica comprender sobre la base de un «tener previo» y un «ver previo», que concluye en un «concebir previo». Esta plataforma de «pre-conocimiento» constituye el comienzo del *abrir del objeto*, que deberá concluir con el arribo a la *genealogía* del mismo, es decir, a una instancia en la que comienza a abrirse desde distintas perspectivas del saber (cf. HEIDEGGER 2002, § 32, p. 142).

En suma, es esa interpretación «auténtica» de *algo como algo* la que le permite al intérprete avanzar ontológicamente hacia el objeto, abrirlo existencialmente. Eso es tanto como decir que ese objeto no se define en una

unidad histórica, sino dentro de un plexo de conocimientos que no pueden ser soslayados ni apartados (Cf. HEIDEGGER 2002, § 32, p. 141). Cuando los entes son «descubiertos, decimos que tienen sentido». Pero «lo comprendido no es el sentido, sino los entes». Ese sentido *por el que algo resulta comprensible como algo es el «sobre el fondo de qué» se encuentran proyectados el «tener», el «ver» y el «concebir» «previos»*. Sin ese «previo» nada resulta comprensible. El sentido es el «estado de abierto» inherente al comprender (HEIDEGGER 2002, § 32, p. 143). El ente es lo que comprendo y «la interpretación es el desarrollo del comprender». Interpretar es apropiarse de lo comprendido (HEIDEGGER 2002 § 32, p. 140; § 34, p. 150-151). Ese *desafío es desafío* de la comprensión e indica que algo debe ser comprendido de determinada manera. El simple «ver» es ya «en sí mismo interpretativo-comprensor» y ese «ver» «previo» es anterior a toda proposición temática. Sobre un cierto «documento» (antes de cualquier acercamiento explícito) hay lanzado un «previo» «ver» que luego se convertirá en base para la estructuración temática (HEIDEGGER 2002, § 32, p. 141).

La estructuración temática del historiógrafo debe contemplar el «documento» como una fuente discontinua, donde conviven regiones de saber que fueron arbitrariamente separadas y a las que debe *abrir*. En el simple «ver», que significa «dirigir la vista» a un cierto «contenido fáctico», éste ya aparece concebido como tal. Luego vendrá la interpretación articulada que supone el «ver a través de» y «en torno a», que impone aguzar la percepción dirigida a las distintas perspectivas del saber que reclaman sus derechos al acto de «apertura» del ente. Distintas capas de «ver», que alcanzan la forma de mirada, de comprensión, van acercando al historiógrafo al objeto que se propone abrir. Para que tal estado de apertura se produzca, él debe dejarse llevar por el acto comprensor que va más allá de sus herramientas metódicas, pues, librado sólo a ellas, lejos de abrir el objeto, contribuye a cerrarlo doblemente.

Se trata de un *desafío hermenéutico* que impone no regocijarse por el comprender «rigurosamente especializado» que adviene del recorte intencional sobre el «todo» de la especialidad que le ocupa. Atrincherarse en torno al objeto dice de la negación misma del comprender que interpreta y que lo hace «viendo a través de» y «en torno a», es decir, buscando abrir caminos que orienten ontológicamente. Impone también, y fundamentalmente, *hacer frente* al goce por sumergirse en la llamada «subespecialidad»: saber fragmentado, por un lado, por la región empírica llamada «historia»; por otro, por la «especialidad» dentro de ella y, como expresión suprema, por la «subespecialidad» y, aún más, por la «microespecialidad».

Ahora bien, esa llamada hacia lo microscópico encuentra una explicación biológico-cultural. Ese refugio en la «microespecialidad» dice menos de una vocación por el examen exhaustivo de «algo» y más del temor al riesgo que supone adentrarse en las vías sinuosas del conocimiento que conduce al «todo» que integra la «parte» que examina. El «especialista» sólo es posible en tanto habitante de un paradigma que proyecta entes fragmentados sin fibra humana. Conocer el «todo» no se reconoce como posibilidad, como «poder ser» que dice de poner en juego el «ahí» comprensor. Operar desde

las trincheras de la «microespecialidad» guarda sentido para sujetos que desconocen el «hacer frente a».

La *interdisciplinaridad* no resulta una opción, puesto que su raíz es resultante de la misma patología individualista. Lo interdisciplinario es una sumatoria de «partes» en la que cada parte puja con la otra en la lucha por el dominio empírico. Se trata del encuentro entre eruditos de un sólo tema, cuando el progreso del conocimiento impone conquistarse como «poder ser» que se «proyecta» hacia una visión holística del conocimiento. ¿Podríamos preguntarnos si ese historiógrafo menosprecia como irrelevante esa referencia al «todo»? La respuesta nos diría que no hay tal menosprecio, sino desconocimiento de las esencias, de la sustantividad del conocimiento en tanto interpretativo-comprensor. El paradigma que ha creado la subjetividad del discurso unívoco es deriva ontológica y, por tanto, el «especialista», hablado por su paradigma, sólo se reconoce en las «partes». Nada de miradas «rizomáticas», nada de «hacer frente» al «saber-poder» de la variopinta especie de académicos y altos mandos de las cátedras que, con ojo amenazador, vigilan desde sus «nichos» privilegios adquiridos. Nunca se advierte, desde el discurso hegemónico postmoderno de la «omnipotencia antropológica», que

el no poder «existir-por sí» *una parte no-independiente* quiere decir que los objetos no-independientes son objetos de especies puras respecto de las cuales existe la ley de esencia que dice que esos objetos, si existen, sólo pueden existir como *partes de todos* más amplios de cierta especie correspondiente .

¿[Acaso] fragmentar la duración de un proceso concreto [no] es fragmentar el proceso mismo? (HUSSERL 1949a, p. 257; 1949b, p. 283, nuestro énfasis).

206

¿Podrá objetarse esta reflexión? En el ámbito de la obturación del pensamiento como expresión del ser sí puede objetarse. Se dirá que tales afirmaciones pertenecen a otro campo, vale decir, al filosófico, y bastará el sinsentido (y lo academicista lo es por antonomasia) para ahuyentar y desmerecer cualquier mirada hereje. Pero: ¿acaso no se encuadra ese accionar historiográfico dentro de las llamadas por Husserl «ontologías regionales» (ya «reales», ya «ontológicas» o «problemáticas»?) No, pues las «ontologías regionales» son precisamente esas ciencias de las que dependen los hechos en virtud de su región respectiva y todas las ciencias de hechos dependen también de una ciencia ontológica que no se limita a ninguna región, sino que las abarca a todas.

¿Por qué? Porque Husserl da el nombre de «región» a cada ámbito que tiene por límite superior un género y por límite inferior las diferencias ínfimas de ese género. Así, pues, sostener que tal individuo pertenece a cierta región, significa que es un caso individual de alguna de las esencias universales que integran la región de que se trate (v. gr., historia) (Cf. HUSSERL 1949b, p. 30-32).³ ¿Qué le dice esto al historiógrafo? Debería decirle que conocer es avanzar sobre el «todo» y que debe leer los documentos proyectados sobre un contexto.⁴

³ Cf. (HUSSERL 1949b, p. 32-35) para una visión más completa de la voz «región» y su carácter esencial y material o fáctico, § 10. Región y categoría. La región analítica y sus categorías. Véase también (CHAUÍ 1997, p. 238).

⁴ Cf. sobre Husserl (NOIRIEL 1997, p. 80).

Echando mano libremente de las palabras de Deleuze y Guatarri, es dable afirmar que el discurso hegemónico es aquel que responde a la imagen del «árbol» o pensamiento único: «sistemas jerárquicos [que] implican centros de significancia y de subjetivación, autómatas centrales como memorias organizadas». Nos encontramos, pues, avanzando sobre un campo más amplio que el del historiógrafo, hacia la «“imagería de las arborescencias de mando” (sistemas cerrados o estructuras jerárquicas)» (DELEUZE; GUATARRI 2010, p. 37-38).

La *interpretación cotidiana y vulgar* siempre rehúsa una ontología enderezada a dar al ente fáctico la base adecuada. Actuar desde una *hermenéutica ontológica* importa poner en libertad al ser original del «ser ahí», o sea, a la comprensión. Pero «esto es algo que más bien ha de *arrancársele* a éste, *marchando contra* la tendencia a la interpretación [puramente mundana]». Para la *interpretación cotidiana*, con sus pretensiones de suficiencia y de ser algo tranquilamente comprensible «de suyo», el análisis existencial tiene constantemente el carácter de algo «violento» (HEIDEGGER 2002 § 63, p. 281). Desde la «mirada hermenéutica» que se aparta del simple «ver ante los ojos», la tematización obsesiva bajo la forma de «subespecialidad» o «microespecialidad» lejos se encuentra de acercar luz al objeto de estudio, y sólo una «mirada comprensora» ontológicamente orientada puede desplazar la tematización de su eje de privilegio para formar parte de un plexo más amplio. Ahora bien, avanzar por el camino del «saber propio o auténtico» impone necesariamente aceptar la «previa» turbiedad de la «mirada impropia».

Avanzar ontológicamente no dice que vaya a recuperarse análogamente el ente pasado («sido»), aquel que el historiógrafo que sólo «ve ante los ojos» contempla en la única dimensión de lo «impropio» y «vulgar». Importa sí «avanzar ontológicamente hacia el objeto». Para ello debe entenderse que «la construcción ontológico-existencial de la historicidad tiene que conquistarse en contra de la encubridora interpretación vulgar de la historia del ser». De allí que la premisa de toda investigación debe centrarse en los *factores que pasan comúnmente por esenciales para la historia*. La exégesis que «exige una mirada puramente ontológica» es el hilo conductor para llevar a cabo la «construcción existencial de la historicidad» (HEIDEGGER 2002, § 34 B., p. 156; § 72, p. 336). El *desafío hermenéutico* deja en evidencia que el operar del historiógrafo ve al ente histórico sólo «ante los ojos» y no «a través de» ni «en torno a». Esto dice que al apresar la «parte» emboza el «todo» (el «mundo») y, como entiende que el «todo» se explica «de suyo», la «parte» también se le escurre. En suma, el *desafío hermenéutico* propone desconfiar de la veneración «histórico-antiquaria»; propone «dejar de huir ante el pensar».

207

A manera de conclusión

Todo pueblo necesita [...] cierto conocimiento del pasado con vistas a la construcción de su futuro. Sin embargo, no lo necesita como esa bandada de pensadores puros que sólo asisten a la vida desde fuera, o como aquellos individuos ávidos de sabiduría que se contentan con el mero conocimiento, y que hallan en su acumulación un objetivo en sí (NIETZSCHE 2006, p. 50).

¿Se puede ser culto y prescindir de «cultura histórica»? Enfáticamente: sí. La cultura historiográfica, tal como solemnemente se impuso en el siglo XIX, conformó un saber rotundamente «impropio», «inauténtico» en tanto representado como «cosa-en-sí». Al doblar el siglo XX, la historia ya no se encontraba en el centro del saber. No obstante, dejó como herencia la convicción de que en los retazos del pasado se podía hallar siempre alguna respuesta a las inquietudes del presente. El pensamiento evanescente y dietético postmoderno, con su «daltonismo cognitivo» y hábilmente orientado desde las usinas del «saber-poder», encontró en la historia «vulgar», en la apariencia ilusoria de las representaciones historiográficas (HEGEL 1983, p. 49-50) una valiosa herramienta.

Importa siempre insistir: los rasgos de la subjetividad inscripta en el discurso hegemónico se caracterizan por la «pérdida del sentido activo de la historia, sea como esperanza o como memoria» (ANDERSON 2000, p. 79). Otra discursividad opera dispersa en las sombras: ¿surgirá de allí una nueva subjetividad que se muestre «perpleja por no comprender la expresión “ser”»??

Bibliografía general

ANDERSON, Perry. **Los orígenes de la posmodernidad**. Traducción: Luis A. Brelow Barcelona: Anagrama, 2000, 195 p.

ANKERSMIT, F. R. **Historia y tropología**: ascenso y caída de la metáfora. Traducción: Ricardo M. Rubio Ruiz. México: Fondo de Cultura Económica, 2004, 470 p.

ANNINO, Antonio (coord.). **Historia de las elecciones en Iberoamérica, siglo XIX**: de la formación del espacio político nacional, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1995, 482 p.

BARTHES, Roland. El discurso de la historia. En: SARLO, B. (comp). **Barthes-Todorov-Dorfles**: ensayos estructuralistas. Traducción: Beatriz Sarlo. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1971, 96 p.

BOURDIEU, Pierre. **Meditaciones pascalianas**. Traducción: Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 1999, 365 p.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. 8ª ed. Buenos Aires: Ática, 1997, 440 p.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. **Rizoma (Introducción)**. Traducción: José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta. Valencia: Pre-Textos, 2010. [1976]

ECHEVERRÍA, Javier. **Introducción a la metodología de la ciencia**: la Filosofía de la Ciencia en el siglo XX. Madrid: Cátedra, 1997, 343 p.

ELIAS, Norbert. **Sobre el tiempo**. Traducción: Guillermo Hirata. Madrid-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1989, 217 p.

FEBVRE, Lucien. **Combates por la historia**. Traducción: Francisco Fernández Buey y Enrique Argullol. Barcelona: Planeta-De Agostini, 1993, 246 p. [1953].

FERRATER MORA, José. **Diccionario de Filosofía**. 5ª ed. T. 1. Buenos Aires: Sudamericana, 1975a.

- _____. **Diccionario de Filosofía**. 5ª ed. T. 2. Buenos Aires: Sudamericana, 1975b.
- FOUCAULT, Michel. **La arqueología del saber**. 3ª ed.. Traducción: Aurelio Garzón del Camino. México: Siglo XXI, 1997, 355 p. [1969]
- _____. **Microfísica del poder**. Traducción: Julia Varela. Madrid: La Piqueta, 1969, 94 p.
- _____. **El orden del discurso**. Traducción: Alberto González Troyano. Barcelo: Tusquets, 1999, 76 p.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método I**. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 2. ed. Tradução: Flávio P. Meurer. Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____. **Verdade e método II**. Tradução: Enio P. Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002, 621 p.
- GAOS, José. **Introducción a El Ser y el Tiempo de Martín Heidegger**. México: Fondo de Cultura Económica, 1971, 151 p.
- GAY, Peter. **O estilo na história**: Gibbon, Ranke, Macaulay, Burckardt. Tradução: Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, 239 p.
- GINZBURG, Carlo. **El hilo y las huellas**: lo verdadero, lo falso, lo ficticio. Traducción: Luciano Padilla López. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010, 492 p.
- HEGEL, George W. F. **Estética**: introducción. Traducción, estudio, prólogos y notas: Alfredo Llanos, tomada de la segunda edición de 1842. Buenos Aires: Leviatán, 1983, 173 p.
- HEIDEGGER, Martín, **El Ser y el Tiempo**. Traducción: José Gaos. Barcelona: Biblioteca de los Grandes Pensadores, 2002, 396 p. [1927]
- HUSSERL, Edmund. Investigaciones para la Fenomenología y Teoría del conocimiento. En: _____. **Abreviatura de Investigaciones lógicas**. Prólogo y Traducción: Fernando Vela. Buenos Aires: Revista de Occidente Argentina, 1949a, pp. 141-507, 507 p. [1900]
- _____. **Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica**. Traducción: José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1949b, 528 p.
- KOSELLECK, Reinhart. **Futuro pasado**: para una semántica de los tiempos históricos. Traducción: Norberto Smilg. Barcelona: Paidós, 1993, 368 p.
- MARROU, Henri-Irenne. **El conocimiento histórico**. Traducción: M. García de la Mora. Barcelona: Labor, 1968, 270 p.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda consideración intempestiva**: sobre la utilidad y los inconvenientes de la Historia para la vida. Traducción: Joaquín Etorena. Buenos Aires: del Zorzal, 2006, 157 p. [1874]

- _____. **Genealogía de la moral**: un escrito polémico. Prólogo de Agustín Izquierdo. Traducción: José Mardomingo Sierra. Barcelona: Biblioteca de los Grandes Pensadores, 2002, 197 p. [1887]
- NÓIRIEL, Gérard. **Sobre la crisis de la Historia**. Traducción: Vicente Gómez Ibáñez. Valencia: Frónesis. Cátedra Universitat de València, 1997, 313 p.
- PÉREZ AMUCHÁSTEGUI, Antonio J. **Algo más sobre la Historia**: teoría y metodología de la investigación histórica. Buenos Aires: Ábaco, 1979, 192 p.
- VATTIMO, Gianni. **Introducción a Ser y Tiempo de Heidegger**. Traducción: A. Báez. México, D.F.: Gedisa, 1987. Disponible en: www.heideggeriana.com.ar/comentarios/introduccion_heidegger.htm. Acceso en: 10 de marzo 2010.
- WAEHLENS, Alfonso de. **Heidegger**. Traducción: Carlos A. Fayard. Buenos Aires: Losange («Colec. Filósofos y Sistemas» 2.), 1955, 79 p.
- WHITE, Hayden. **Metahistoria**: la imaginación histórica en la Europa del Siglo XIX. Traducción: Stella Mastrangelo. México: Fondo de Cultura Económica, 432 p.
- ZUBIRI, Xavier. El concepto descriptivo del tiempo. **Realitas II**: 1974-1975. Trabajos del Seminario Xavier Zubiri, Madrid: 1976, pp. 7-47. Disponible en www.zubiri.org/works/spanishworks/Conceptodescrip.htm. Acceso en: 3 de sept. 2011.