


La historia frente a los tiempos de la dispersión

Antonio Annino von Duesk



 En un primer momento pensé en hablar de mis temas de investigación, pero me di cuenta del riesgo de repetirme, puesto que al momento no tengo nada nuevo para decir. Así que opté por un tema, sin duda arriesgado, pero que nos involucra a todos nosotros que hacemos esta extraordinaria profesión que es la del historiador. Me refiero a la incertidumbre que rodea a nuestra disciplina. Hay quien habla de “crisis” o hasta de “muerte” de la historia. Yo no soy tan pesimista. Creo, sin embargo, que sí estamos viviendo una etapa de cambios en todos los sentidos, más significativos de lo que podemos percibir, y tan profundos que resulta difícil definirlos. Estoy convencido de que éste es el problema principal: aclarar lo que estamos viviendo. Porque el cambio no afecta sólo nuestro saber de historiadores sino la manera de percibir el mundo. La incertidumbre del saber histórico es el reflejo de la incertidumbre del “estar en el mundo”, como hubiera dicho Heidegger. La razón de esta cita la explicaré más adelante. Por el momento me interesa aclarar que voy a hablar desde el punto de vista europeo, porque pertenezco al Viejo Mundo aunque me ocupe del Nuevo. Confieso no estar al tanto de los debates americanos acerca de la “crisis” de la historia. Espero, sin embargo, que las percepciones de un europeo resulten interesantes para los amigos michoacanos.



He hablado de incertidumbre. Entonces hay que empezar con sus síntomas. El primero es la reducción de las cátedras de historia en las universidades europeas. La justificación oficial es que falta el dinero, más ahora con la crisis económica. Sin embargo, aunque el dato es cierto, quedan algunas dudas. Las cátedras sacrificadas son las de Historia Medieval e Historia Moderna (siglos XVI-XIX), mientras que las de Historia del Siglo XX (contemporánea) son las menos perjudicadas. A la vez se asiste a una proliferación de las cátedras de ciencias sociales. Es clara la tendencia a privilegiar, a pesar de la crisis, el estudio del presente. El dato sugiere muchas reflexiones. La primera es el ocaso del gran modelo historiográfico de los *Annales* de la época de Braudel. Su conocida idea de “historia mercado común de las ciencias sociales” suponía la capacidad del pensamiento histórico de “apoderarse” de las ciencias sociales y promover así un nuevo tipo de historia total, capaz de articular entre sí todas las facetas de lo material y de lo inmaterial. Hubo un intento de renovación, con la así dicha “nueva historia” de los años setenta, muy sensible a la antropología y a la producción de los discursos, pero no se logró detener el avance de las ciencias sociales, es decir de la mirada sincrónica a expensas de la diacrónica. Así que el resultado final fue que las ciencias sociales le ganaron a la historia, ocupando el centro epistemológico de nuestro universo.

Hay un segundo síntoma empírico. El presidente Kennedy tuvo como consejero en el Comité de la Seguridad Nacional a Arthur Schlesinger, conocido historiador de Harvard. Hoy los “consejeros del príncipe” en todos los países son los politólogos. Personalmente no tengo nada en contra de la politología, que estudié en la universidad y sigo leyendo con interés. El punto es que hubo –y no sólo a mi manera de ver– una involución ilusoria de la disciplina hacia lo meramente cuantitativo, a partir de la idea de que los datos políticos tienen un valor intrínseco y que se pueden medir con números, como hacen los economistas con el dinero.

Hubo, es cierto, una reacción neoinstitucionalista en contra de lo cuantitativo en Harvard hace poco, pero todavía no sabemos si va a imponerse o no. Lo que me interesa destacar es que la “dictadura del presente” en las ciencias sociales tiene que ver con una visión neo-hobbesiana de la política. No es casual que Hobbes sea el autor de referencia de muchos politólogos, también en América Latina. Pero no el Hobbes de la soberanía absoluta, descubierta por la doctrina alemana en la época de Bismarck, sino el Hobbes que quiso aplicar a la política el método de la revolución científica de Galileo y de Newton. El Hobbes que en su obra *De cive* (1642) afirma que hay que estudiar el Estado como se estudian los relojes, porque los dos están hechos de piezas mecánicas. Gran parte de la ciencia social hoy es neo-hobbesiana porque cree que la política pone problemas “técnicos”, de ingeniería, de reglas que pueden ser calculadas. Los verdaderos sujetos de la política no son los hombres, sino que son –hobbesianamente– aquellas reglas que imponen orden en la sociedad. Repito, estamos frente a una involución. Hace cuarenta años la agenda de la politología privilegiaba todavía el estudio de las elites, un tema hoy desaparecido, a pesar de que este tema fue constitutivo del origen de la misma disciplina antes de la Primera Guerra Mundial, con las obras de Wilfredo Pareto, Gaetano Mosca, Robert Michels, Max Weber, entre otros.

La “dictadura del presente” no es por lo tanto la dictadura de una dimensión del tiempo, sino de una visión técnica del mundo, una visión que asimiló la técnica del quehacer material a una supuesta técnica del quehacer intelectual. Y la técnica no tiene tiempo porque no tiene fines sino sólo procedimientos, números, cálculos, como dijo precisamente Heidegger hace ya casi un siglo. Y, como ustedes saben, existe desde entonces un desarrollo impresionante de reflexiones acerca de este tema. El nudo crucial es que nadie que sea una persona sensata quiere deshacerse de la técnica. El problema es el gobierno mental de ella.

Si me detuve sobre este punto problemático y bien conocido de la modernidad, es para señalar que sólo hasta hace poco, y tardíamente, nuestra disciplina ha tomado plena conciencia de este desafío histórico. ¿Por qué se necesitó tanto tiempo? No es fácil contestar una pregunta que seguramente tiene muchas respuestas posibles. Como europeo, pienso que una explicación se encuentra en la caída del Muro de Berlín, un evento dramático y a la vez simbólico que a mi manera de ver marcó el ocaso de una época entera. Y como historiador encuentro fascinante vivir una experiencia que hasta ahora conocía sólo en los libros de historia: los grandes cambios epocales duran mucho tiempo y sus efectos profundos son percibidos paulatinamente y sólo en forma parcial por los actores que los viven. Hasta ahora no hemos vivido todas las consecuencias de aquel acontecimiento. Un síntoma es la paradoja en que nos encontramos: por muchas décadas se había imaginado que sin el comunismo en su versión totalitaria sería más fácil pensar nuevas soluciones al agobiante problema de la justicia y de la libertad, y ahora, veinte años después del Muro, no hay otra manera de pensar el mundo diferente de como el mundo es, *a pesar de los cambios que estamos viviendo*.

A lo largo de los dos siglos pasados pudimos pensar en alternativas viables a la pobreza, la libertad, el desarrollo, la misma "felicidad", etcétera. Hoy no. La "dictadura del presente" es también la constricción a pensar el mundo sin alternativas viables. Es la primera vez que se da una situación como ésta. Lo único que tenemos es la percepción de una transición turbulenta desde una época de estabilidad relativa hacia un futuro sin identidad cierta.

Parece que en Berlín pasó en 1989 algo parecido a lo que sucedió en Sarajevo en 1914, cuando un disparo puso fin a una época entera, y con ésta desaparecieron no sólo los sistemas políticos de la Europa imperial sino un estilo de vida, unos imaginarios y una manera de pensar el mundo que habían sido de los vencidos

pero también de los vencedores de la Primera Guerra Mundial. Por supuesto, nadie se atrevería a decir que la Moscú de Stalin sea comparable con la Viena del *Káiser* Franz Josef, ni cabe duda que la Guerra Fría no fue precisamente una *belle époque* a pesar de los *Beatles*. Sin embargo, resulta difícil escapar a la idea de que con la caída del Muro se vino abajo una manera de pensar la Historia que iba mucho más allá del comunismo.

Me refiero en particular a un dato que los revisionismos quieren borrar, es decir que el socialismo y el liberalismo tuvieron desde el siglo XIX una misma idea de Historia: los dos buscaron en el “movimiento de los hombres y de las cosas” (Marx) la legitimidad de existir como formas de pensar la sociedad. La Historia tenía en el siglo XIX la mayúscula porque fue pensada por todo el mundo como movimiento hacia una nueva sociedad. Es lo que percibieron claramente los observadores más finos del Congreso de Viena en 1815. Tras la tormenta napoleónica, por primera vez se propuso al mundo un nuevo tipo de sociedad y no sólo un nuevo tipo de forma de gobierno, al estilo del siglo XVIII. Liberales y socialistas tuvieron dos ideas diferentes de la sociedad, pero estas divisiones salieron de una misma convicción, que se encuentra en Tocqueville como en Marx, es decir, que después de la revolución francesa la crítica histórica era un instrumento para conocer los caminos hacia las nuevas sociedades.

En este sentido, tuvo razón Benedetto Croce cuando afirmó que la Historia es siempre historia del presente, pero un presente que, al igual de su pasado, se podía pensar en formas diferentes. A un presente con problemas corresponde un pasado con problemas. La “Historia como forma abierta de pensar el presente” podría ser una definición sencilla de la cuestión. Creo que recordar estas cosas no es necesariamente un acto de eurocentrismo. Si leo el *Facundo* de Sarmiento o la *Historia de Belgrano* de Mitre, o las obras del mexicano Justo Sierra, o del chileno Alberto Edwards,

o las de tantos historiadores latinoamericanos del siglo XIX, encuentro el mismo universo, la misma visión de las relaciones entre presente y pasado.

En fin, no quiero detenerme más sobre estos puntos conocidos. Lo que me interesa es señalar *cómo se reprodujo* el vínculo orgánico entre la idea de historia y la de una nueva posible sociedad. Porque no estaba escrito en ninguna parte que aquella visión de las cosas iba necesariamente a durar más de dos siglos. El primer momento de crisis, duro y bastante largo, se dio en el ocaso del siglo XIX, cuando apareció el desafío de las “masas” y de las ideologías totalitarias, que en un primer momento tuvieron un gran éxito. En Europa fue aplastante, mientras que en América Latina no fue tan clamoroso pero se hizo sentir. Me parece, por ejemplo, que los libros de Tulio Halperin Donghi sobre el siglo XX argentino, y sus “memorias”, dejan entender la simpatía que ciertas ideologías tuvieron también en la Argentina de los treinta.

Entre las dos guerras mundiales las relaciones entre democracia y sociedad de masas parecían imposibles. La crisis de la Historia como instrumento para pensar una sociedad más libre se expresó por una parte en el rechazo del concepto mismo de razón, y por la otra en el papel de gran legitimadora de los mitos de los totalitarismos. Fue en este contexto en el que se desarrolló la obra refundacional de aquella pequeña elite intelectual que no aceptó ni el rechazo de la razón ilustrada ni las sirenas de los totalitarismos, y se lanzó en la difícil empresa de conciliar –intelectual e históricamente– las masas con una democracia posible del futuro. Me refiero a los Max Weber, a los Kelsen, a los Keynes, a los Croce, y luego al joven Bobbio, y a otros más. Ellos lograron construir un nuevo paradigma historiográfico que tuvo un gran éxito después de la segunda guerra, y que transformó la fragmentaria y difícil historia del liberalismo decimonónico en una Historia de larga duración, que empezaba con la revolución inglesa (o por algunos hasta con la reforma).



En el marco de esta larga historia, las dos guerras mundiales fueron pensadas como etapas de crisis y a la vez de tránsito hacia una nueva democracia, que supuestamente logró lo que el siglo XIX no había alcanzado por los "límites" del liberalismo. Con este paradigma la democracia de masas tuvo finalmente una legitimidad histórica: ser hija de la revolución francesa y del liberalismo. Así se pudo recuperar en un nuevo contexto lo que supuestamente se había perdido tras la Primera Guerra Mundial. Forzando un poco las cosas –y pido disculpas–, se podría decir que la Conferencia de Yalta (febrero de 1945) fue el equivalente del Congreso de Viena. Las dos se enfrentaron con el desafío de una nueva sociedad pero siguieron compartiendo la misma idea de Historia. Si hubiera ganado Hitler, es muy probable que "nuestra" idea de Historia hubiese desaparecido en Europa, sustituida por la teorizada por Alfred Rosenberg, el mejor y más sofisticado teórico del nazismo: la Historia como autoconciencia del espíritu de la raza germánica, la Historia como recuperación de algo perdido por culpa del judeo-cristianismo. Digo: de la obra principal de Rosenberg se vendieron, entre 1930 y 1944, 2.5 millones de copias (!) y no sólo en Alemania.

La Guerra Fría consolidó "nuestra" idea de Historia porque los dos campos la compartieron: por supuesto no me estoy refiriendo a los manuales de historia soviética, sino a la dialéctica entre la historiografía marxista y la no marxista. Si fue posible este pluralismo de visiones y de problemas es porque –con una paradoja sólo aparente– el Muro de Berlín lo mantuvo vivo. Mantuvo viva la idea de que, al igual que en el pasado, también el presente y su futuro podían pensarse con opciones distintas, de diversa índole: no sólo la contraposición frontal entre comunismo y capitalismo, o entre totalitarismo y democracia, sino también el "reformismo" político o económico, el *welfare state*, el antiimperialismo democrático, y no sólo marxista, el anticolonialismo, etcéte-



ra. Conceptos todos que por cierto no pertenecieron a la tradición liberal del siglo xix.

En fin, la historia de nuestra idea de Historia está vinculada a tres fechas simbólicas: 1815, 1945, 1989. Nótese un dato: las primeras dos fechas son de conferencias internacionales, que articularon en forma nueva el pasado con el futuro, la última no. ¿Será un caso? Lo que quiero decir con esta por cierto simplista reflexión, es que no fueron los historiadores sino la Historia la que salvó una idea de sí misma que no necesariamente tenía que sobrevivir. Y es con base en estas reflexiones que me pregunto si con el Muro se vino abajo también aquella visión de la Historia que conocemos y que se mantuvo porque fue compartida por los dos enemigos, a pesar y gracias a la existencia de aquel Muro.

Sin embargo, entre las tantas críticas que se podrían hacer a mis argumentaciones, una es muy sólida: el debate acerca de una supuesta crisis de la historia empezó ya antes de 1989. Lo cual es cierto. Sin embargo, el debate estuvo limitado a los especialistas y no tuvo realmente un gran impacto sobre el modo de producir historia. Después de 1989 sí hubo un impacto difundido y percibido, que empezó a cambiar la producción historiográfica. De manera que la caída del Muro aceleró y socializó la incertidumbre, y le agregó –ni más ni menos– la certeza del fin de una época histórica.

La cantidad de libros que desde 1989 han tratado la crisis de la historia es impresionante, y es una lástima no tener todavía un estudio sistemático sobre este fenómeno. Así que cada uno de nosotros puede sólo dibujar un mapa personal: una tarea al menos útil para orientarse en la dispersión conceptual de nuestra disciplina. Si tuviera que dibujar mi mapa personal dibujaría, entonces, un triángulo: por un lado Francis Fukuyama, por el otro Roger Chartier, y en último término Pierre Rosanvallon. Para mí no son autores referenciales sino simbólicos, en el sentido en que cada uno *representa* una cara significativa de la incertidumbre actual.



Fukuyama es el caso límite, puesto que es el más provocativo y radical. No por casualidad ha hecho escándalo y fue condenado al silencio. *The End of the History and the Last Man* fue publicado en 1992. Francamente me quedé sorprendido por el escándalo. El hecho de que Fukuyama dedique –a fin de cuenta– sólo la parte introductoria al controvertido tema, y que en las demás partes exponga su teoría acerca de lo que podría ser un posible desarrollo político tras la caída del Muro, enfatizando que no existe alternativa a la democracia *tal como está*, muestra la verdadera apuesta del escándalo; es decir, la recuperación por parte de un neoconservador de un gran tema olvidado precisamente a lo largo de la Guerra Fría, que sin embargo desde Hegel fue fundacional de la modernidad política y complementario a su evolución intelectual.

Fue siempre un tema “universal”, en el sentido en que no fue ni patrimonio exclusivo de la derecha ni de la izquierda, y no estaba escrito en ninguna parte que tuviera que ser recuperado por un conservador. Hubiera sido casi más lógico que fuera alguien de la izquierda a medirse con él, puesto que el concepto se encuentra también en Marx, y no en sentido negativo.

El silencio y el escándalo muestran sólo que la cultura –llamémosla de izquierda o progresista– tiene todavía una actitud de remoción freudiana frente a ciertos temas del pasado. Para ridiculizar a Fukuyama se satirizó el concepto mismo de “fin de la Historia”, como si su sentido fuera proponer como posible el fin del “movimiento real de los hombres y de las cosas”. Lo cual es evidentemente absurdo. Pero ésta y no otra fue la idea en contra de la cual se lanzó la gran mayoría de los críticos. Se quedó así en un segundo plano, totalmente descuidada, la “verdadera” tesis de Fukuyama, es decir que el “triunfo democrático” fue tan aplastante que ya no deja para el futuro más que la democracia misma, sin necesidad (éste es el punto) de pensarla más.



Para sustentar su tesis, Fukuyama extrema a Heidegger afirmando: primero, que a pesar de todo existe una “direccionalidad” en la época pos-ideológica gracias a la ciencia y a la tecnología, y segundo, que las dos desencadenan cambios similares en todos los países, a pesar de las diferentes culturas. Las argumentaciones de Fukuyama son en realidad más sofisticadas, pero lo que me interesa subrayar aquí es que el concepto de “fin de la Historia” no es una extravagante idea del autor, como se ha dicho. Cualquier lector del libro sabe perfectamente que Fukuyama cita abundantemente a Hegel y a otros autores, aclarando sus deudas y sus referencias culturales. Lo verdaderamente neoconservador de Fukuyama no es la recuperación del concepto de “fin de la Historia” en sí, sino su lectura, que borra la identificación hegeliana y luego marxiana entre Historia y Libertad y la sustituye con la Técnica, que no es Libertad. A pesar de todo lo que se puede criticar de este autor, se queda el hecho de que Fukuyama fue el único que planteó, sin tergiversar, una cuestión razonablemente aceptable: sencillamente si podemos pensar la Historia como un movimiento hacia la Libertad.

Nadie –aparte de Fukuyama– ha dicho claramente que no; sin embargo creo que todos tenemos serias dudas al respecto. De manera que el “verdadero” escándalo es que Fukuyama tocó un punto muy sensible de nuestro imaginario democrático, porque la caída del Muro pareció asegurar un “triunfo” de la libertad, como lo fue el “triunfo” sobre el nazifacismo. Sin embargo no fue así y ésta es la novedad que justifica medirse con el concepto clásico de “fin de la Historia”. Es decir, de aquella idea según la cual la Historia podía ser pensada como la necesidad teórica del movimiento del mundo hacia su liberación, material y cultural. En la Guerra Fría se luchó argumentando que este *paradigma* del movimiento histórico tenía dos opciones: la renovada democracia liberal o la revolución marxista. Después de 1989 –a dos siglos exactos

de la *Grande Revolución*– y tras un momento de euforia neo-liberal, el mundo se encuentra precisamente sin este paradigma y frente a la evidencia de no saber hacia dónde va.

La mejor definición de esta nueva condición del historiador se encuentra en el título de un libro de Roger Chartier, *Au bord de la falaise*; una palabra –*falaise*– que pertenece a la geología, una altísima y vertical pared de rocas sobre el mar. Algo que existe en Normandía y Cornovaglia. Una imagen inventada por Michel de Certeau para definir el trabajo intelectual de Michel Foucault. La condición del historiador sería caminar por encima pero al borde de esta pared peligrosa, difícil, inestable, que pone en discusión constantemente las prácticas discursivas y sus vínculos con las prácticas sociales y políticas. Porque frente a la *unidad* del pasado, que permitía trabajar con grandes modelos explicativos, ahora nos encontramos con la *dispersión*. Es más –diría yo– nos encontramos con *el tiempo de la dispersión*, es decir con un proceso donde todas las grandes tradiciones historiográficas producen constantemente proposiciones diferentes y a veces contradictorias, donde se han multiplicado los objetos, los métodos, las “historias”. Nótese de paso la paradoja: estamos forzados a pensar el mundo sin opciones, y la historiografía está repleta de opciones, como nunca antes, y como si fuera un *supermarket* donde cada historiador escoge *su* historia. No casualmente existe una tendencia a nivel internacional, la *ego-historia*, que reivindica la subjetividad del historiador, el *yo* epicentro del discurso historiográfico.

Chartier publicó su libro en 1998, y la obra recoge una serie de ensayos escritos entre 1994 y 1998, al umbral de la caída del Muro. En este sentido es un libro que perfila la coyuntura crucial y permite entender en qué medida lo que se pensaba *antes* cobra más sentido *después*.

No sorprende que Chartier nos ofrezca un diagnóstico brillante. Chartier trabaja sobre las prácticas discursivas, y la incerti-

dumbre de la historia tiene que ver también con este campo de análisis. Un campo por supuesto diferente del de Fukuyama, pero que lo cruza. ¿Por qué? En mi opinión, porque el *antes* de Chartier es el *antes* de Fukuyama, aquel *antes* del Muro cuando autores como Paul Ricoeur, de Certeau, Michel Foucault –y cito sólo algunos– reflexionaron sobre la Historia como productora de textos, de saberes, de “formaciones discursivas”; en fin, sobre la Historia como saber que se discute a sí misma buscando en los eventos su genealogía, que no coincide con las cronologías canónicas de los eventos.

Por mucho tiempo todos estos autores no fueron reconocidos como historiadores. Ahora sí. Este es el *después* de Chartier. Es decir, que se acepta la idea de que aquella Historia que Fukuyama considera acabada se reprodujo gracias a un artificio: *la coincidencia* entre los hechos y los discursos que los explicaban. Ahora hay pocos historiadores que creen todavía en esta coincidencia. Este dato pone otra pregunta. La primera, como dije, se refería al atraso en tomar conciencia del desafío de la técnica. La segunda se refiere a la demora en tomar conciencia de este nudo discursivo del quehacer historiográfico. ¿Cómo explicar este segundo atraso?

También en este caso hay varias respuestas. Una que tuvo bastante éxito es la de la así llamada *Linguistic Turn*, una definición que sintetiza el nudo del pensamiento de Hayden White acerca de la Historia como mero género narrativo, sin nada en sí de verídico. Una tesis que tiene casi treinta años. La *coincidencia* entre las “palabras” y las “cosas” se explicaría con el artificio ilusorio de la narratividad. Las sirenas de Hayden White son muy encantadoras, pero a pesar del encanto no consideran que la narración histórica sea un instrumento y no un fin, como en la literatura. Carlo Ginzburg ha aclarado brillantemente la cuestión. La narración histórica no tiene nada que ver con la literatura, a pesar de que sí utiliza –¿y por qué no?– ciertas formas retóricas de la narratividad. La gran diferencia, según Ginzburg, es que la narración

histórica es parecida a la de la justicia y no a la del arte. Al igual que el juez, el historiador trabaja sobre indicios (los documentos), los examina con los instrumentos críticos que tiene, y sólo al final presenta los resultados de la investigación en forma narrativa. Lo narrativo literario empieza con lo narrativo; lo narrativo histórico no empieza con lo narrativo. Y éste me parece el punto crucial.

Creo, sin embargo, que hay algo más, o hasta mucho más, que puede explicar la fuerza alcanzada a lo largo de dos siglos por el artificio de la *coincidencia* entre “palabras” y “cosas”. El debate acerca del binomio Historia-Libertad se ha concentrado en el primer concepto y no en el segundo. No obstante, es este último el que nos ofrece una clave para entender la genealogía de la *coincidencia*. El concepto de Libertad moderna, o de Liberación como camino, tiene desde su origen en el siglo XVIII una naturaleza fuertemente *prescriptiva*. El hombre, para ser feliz, es decir para realizar plenamente su *yo*, su “estar en el mundo”, *tiene* que emanciparse de sí mismo. Tiene que salir de su estado de “minoría” para alcanzar el de “mayoría”, como dijo Kant en un célebre artículo (1784). Fue este “imperativo categórico” –*tienes que ser libre para ser feliz*– el que dio la pauta a la idea de Historia como movimiento hacia la Libertad.

El movimiento histórico de los hombres y de las cosas fue imaginado lleno de reglas, de requisitos, de leyes históricas. No casualmente hemos definido como “teleológica” esta visión de la Historia. Pero la teleología no admite la narración. Los Diez Mandamientos no son una narración, son un texto de normas éticas. Cada palabra es un comportamiento. Romper esta *coincidencia* lleva al arbitrio y a la pérdida del *yo*. Justamente Foucault, desmantelando analíticamente las relaciones históricas entre las “palabras” y las “cosas”, acaba teorizando “la muerte del sujeto”.

La *coincidencia* entre hechos y discursos historiográficos no provino del concepto ilustrado-romántico-liberal-antitotalitario-

democrático de Historia, como piensan sus críticos, sino del concepto de Libertad que tuvimos a lo largo de dos siglos. Este es el nudo crucial de la incertidumbre que nos obliga a caminar al borde de la *falaise*. Porque si no es un problema renunciar a la teleología de la Historia, es mucho más complejo renunciar a la idea de Libertad prescriptiva, es decir, a la idea de que mi libertad necesita de garantías y por lo tanto de normas jurídicas y a la vez éticas.

Ahora bien, la “cuestión prescriptiva” tiene todavía mucho peso en las historiografías de nuestros días, no en todas, pero sí en la historiografía política que se ocupa de los últimos dos siglos, y que estudia los dos grandes universos: el liberalismo del siglo xix y la democracia del siglo xx. Como intenté explicar, los dos universos fueron articulados entre ellos en un único y largo proceso histórico entre las dos guerras mundiales. De manera que tenemos una herencia que, a pesar de todo, se mantiene viva, más viva aún porque, como dijo Fukuyama, la democracia se queda como la única manera de ser y pensar la política y la libertad. Lo cual quiere decir que el paradigma prescriptivo genera una historia de la democracia como historia de su *realizabilidad* –si me perdonan este término *italian-spanish*–, es decir, de lo que *se tuvo* que realizar, de lo que se hizo, de lo que no se hizo, o de lo que se podía hacer, etcétera.

De esto derivan dos consecuencias. La primera es la tentación continua de dividir las experiencias del pasado en casos “fisiológicos” y “patológicos”, y sabemos que en el caso de América Latina es más bien la última imagen la que ha sido dominante. La segunda consecuencia es que se hizo la historia del liberalismo y de la democracia con categorías liberales y democráticas. Es más, se hizo con categorías democráticas del siglo xx, reproduciendo exactamente el paradigma inventado entre las dos guerras mundiales. A mis estudiantes les digo siempre que nadie hoy estudia

historia medieval con categorías medievales, y sin embargo en el caso de la historia de la democracia ocurre esto. La epistemología de la *realizabilidad* impone sus clasificaciones a la historia como a la politología.

En este sentido, Pierre Rosanvallon representa un intento muy llamativo de salir de la uniformidad de lo prescriptivo. Rosanvallon es el único crítico de la democracia actual que no la piensa en términos normativos sino históricos y a partir de un dato muy específico: la crisis del símbolo, como consecuencia del ocaso de lo "social", es decir de aquella categoría inventada a comienzos del siglo xx, que permitió articular en ciertas coyunturas la imagen de los intereses colectivos con la representación de los números. Fue ésta una clave de la reconstrucción democrática tras la segunda guerra y a lo largo de la Guerra Fría. La sociabilidad política colectiva, de los sindicatos, partidos, corporaciones modernas, etcétera, permitió dar "sustancia" a los números. En otras palabras, estas grandes formas de sociabilidad participativa fueron como unos "cuerpos intermedios" que articularon lo "social" con lo "político", vía representación numérica. Sin ellos, la representación se vuelve un mero procedimiento. Y me acuerdo de mi decepción hace ya un par de décadas, cuando escuché a Norberto Bobbio definir la democracia como un conjunto de reglas "mínimas". No fue éste el pensamiento de Bobbio *antes*.

A fin de cuentas, toda la obra de Rosanvallon gira alrededor de un gran problema: cómo conciliar la autonomía de los individuos con la autonomía colectiva ubicada en la soberanía de la representación política. Dicho sea entre paréntesis: el diagnóstico de Rosanvallon nos muestra una paradoja. Tras dos siglos, la democracia se encontraría frente al mismo desafío de 1789: aquella distancia entre ciudadano y representación que llevó a la dictadura jacobina y a la de Napoleón. No por casualidad fue éste el gran tema de Benjamin Constant y de Tocqueville, pero también

de Marx, quien lo resolvió teorizando la emancipación frente al Estado. El “triunfo” de la democracia de Fukuyama es por lo tanto el “logro” neo-hobbesiano de las reglas de los politólogos. De allí la afirmación tajante de Rosanvallon: “la democracia es una historia” sin valores universales, y sin racionalidad de los actores, es decir sin el principio del *rational choice*, tan querido por la ciencia política norteamericana, que produce 80 por ciento de las obras en circulación. No se trata de un rechazo de la racionalidad por parte de Rosanvallon, sino de reivindicar su uso analítico frente a la naturaleza indeterminada y problemática de la modernidad, que no puede ser reducida a la mera prescripción de raíz ilustrada. Sin embargo, también Rosanvallon camina al borde de la *falaise* de Chartier, porque su crítica a la democracia normativa corre el riesgo de ubicarlo cerca de la tradición de Karl Schmitt, que deconstruyó la imagen dominante de la sociedad moderna y del Estado para “develar” la naturaleza artificial y vacía de sus instituciones políticas.

Creo que este es un riesgo real, no sólo de Rosanvallon, sino de todos aquellos que estamos convencidos de que se puede hacer la historia del liberalismo y de la democracia sin sus categorías, pero a la vez sin negarlas como valor en sí. Es un riesgo que no obstante vale la pena correr. En mi caso, la apuesta de caminar al borde de la *falaise* es reubicar el siglo XIX latinoamericano en el contexto de los demás siglos XIX occidentales. No para homologarlo, sino al revés, para especificarlo aún más. En este sentido, el ocaso del gran paradigma inventado entre las dos guerras mundiales abre una oportunidad. Ahora podemos pensar que la experiencia liberal y nacional en este continente no fue tardía sino precoz, y que por lo tanto tuvo que enfrentarse con un sinnúmero de incógnitas compartidas también por otras experiencias.

No sólo esto, sino que la perspectiva imperial que ahora se maneja para estudiar las emancipaciones permite ubicar el caso latinoamericano en una específica perspectiva de comparación: la

del tránsito de un imperio muy *compósito* a un conjunto de naciones, cuyo camino no fue nunca fácil. El presente nos ayuda en este caso a contextualizar el tema. La caída del Muro no cerró sólo la historia del comunismo sino que abrió una nueva etapa de la “cuestión nacional”, por la naturaleza imperial de la ex Unión Soviética. Sin embargo, la caída de los imperios y las transiciones a las naciones modernas no constituyen un campo estratégico para la historiografía, a pesar de que algunos de los más graves conflictos internacionales se dieron y se están dando entre “naciones” que antes eran parte de los imperios, como en el caso de los Balcanes o del Cercano Oriente. Es más, si regresamos por un momento a la mirada clásica, la de los casos “patológicos” y “fisiológicos”, nos percatamos de que gran parte de los países “sureños” pertenecieron a un imperio, lo cual plantea no pocas interrogantes acerca de las posibles relaciones entre esta condición y los difíciles caminos de la Nación moderna.

Un dato merece atención: si tomamos en cuenta el tamaño demográfico del imperio hispánico, lusitano, otomano, austrohúngaro y del ruso-soviético, y lo comparamos con los países de la Europa occidental –donde la transición a la Nación moderna se dio en el marco de una continuidad territorial o de una unificación (Alemania e Italia)–, tenemos que reconocer que la mayoría de los pueblos del mundo occidental, y de sus cercanías, inventaron la Nación en condiciones totalmente distintas de las que se dieron en los países que la historiografía utiliza como modelos de interpretación dominante. Existe entonces un desfase entre el referente historiográfico y el referente histórico, en el sentido de que el primero no es adecuado al segundo. Empezando por el dato, crucial en los ex imperios, de una discontinuidad entre territorio pre-nacional y territorio nacional, por efecto de una desintegración del sistema político que empezó en la metrópolis.

La invención de la Nación moderna en el mundo iberoamericano adquiere así un interés extraordinario por su precocidad

casi anormal, por ser la última y agónica etapa de la “decadencia” de las dos metrópolis peninsulares y, a la vez, por constituir el primer caso de la caída de imperios en la época moderna. En el caso de Hispanoamérica, esta doble cara tiene un papel crucial en la invención de la Nación. En primer lugar porque –como ahora sabemos– las independencias no fueron la causa sino el producto de la crisis de la monarquía. En segundo lugar –y a diferencia de los casos que siguieron–, porque no existía antes de 1808 una “cuestión nacional” en el mundo iberoamericano. La razón es que no existía en ningún país de aquel entonces una idea clara de lo que iba a ser la Nación moderna, tal como se fue luego consolidando a lo largo del siglo XIX. Lo que se estaba discutiendo en la Europa continental era cómo escapar a la idea “despótica” de Nación salida de la experiencia jacobina y napoleónica. De manera que no hay nada de extraño si no encontramos en la América hispana antes de 1808 una idea de Nación ya pujante y compartida por las elites, mientras sí encontramos una prensa y unas formas de sociabilidad política modernas que luego se lanzaron a la invención de la Nación.

La originalidad de los casos hispanoamericanos no reside por lo tanto en la ausencia de unas naciones constituidas al estallar la crisis, sino en el hecho de que apelar a la Nación moderna –aún sin un perfil claro– fue el único recurso para legitimar los poderes constituyentes que se implantaron en los territorios tras la acefalía del imperio. Con una paradoja sólo aparente, este proceso fundó el gran dilema del siglo XIX entre una idea de Nación entendida como una “comunidad de comunidades” (los pueblos), y la otra idea de Nación mono-identitaria, “centralista” y/o “unitaria”, como fue definida por el idioma político sudamericano. La primera tenía sus antecedentes en la monarquía hispánica, la segunda fue inventada para solucionar las luchas civiles, combatir la fuerza de las viejas corporaciones, consolidar sistemas federales



que de hecho fueron por largo tiempo confederales. Sin embargo las dos ideas nunca estuvieron en antítesis completa, más bien se articularon entre sí legitimando una antítesis abierta entre la sociedad local y la nacional, lo cual representa quizás la herencia más fuerte y significativa de la transición a la modernidad en el área.

Ahora bien, si ésta es –en muy resumidas cuentas– mi apuesta personal como investigador al borde de la *falaise*, es cierto también que como historiador que soy me quedo con dos obligaciones fundamentales: por una parte, proponer un marco de inteligibilidad de mi objeto de estudio y, por la otra, dialogar con otros saberes (la filosofía, la misma politología, hasta la literatura, etcétera), con el fin de plantear nuevas interrogantes. Me pregunto, para finalizar, si la *dispersión* no nació también de un exceso de autonomía de la historiografía, que se volvió demasiado autorreferencial y se fragmentó frente a la *aparente* unicidad del mundo salido de la Guerra Fría.

