

*Encarnación, empatía, rituales*  
*Qué hacer con el pasado tras el fin de la historia<sup>1</sup>*



*Embodiment, Empathy, Rituals*  
*What to Do with the Past after the End of History*

HANS ULRICH GUMBRECHT  
Universidad de Stanford  
Estados Unidos  
Correo: sepp@stanford.edu  
DOI:10.48102/hyg.vi60.442

Artículo recibido: 15/03/2022

Artículo aceptado: 03/06/2022

Versión en español de Aldo Mazzucchelli

RESUMEN

A partir de una concepción diferente, tanto de Fukuyama como de sus críticos, acerca del llamado “fin de la Historia”, se plantean dos formas de concebir este “fin”. Por un lado, que la visión histórica del mundo ha perdido su anterior centralidad institucional en el espacio de lo cotidiano; por otro, que la disciplina requiere una profunda revisión de sus premisas, por lo que ha de redefinir sus potenciales funciones, y finalmente, sustituirse a sí misma. Ante la emergencia de un nuevo “cronotopo” [o “construcción social de tiempo”], que conduciría a un concepto de “encarnación” del pasado, se proponen nuevos enfoques que enfrenten algunas de las carencias y problemas de nuestro presente.

*Palabras clave:* fin de la historia; encarnación del pasado.

<sup>1</sup> La versión original del texto ha sido publicada en inglés en la revista *Caminhos da História* ISSN (online): 2317-0875, v.27, n.2 (2022): 36-45. DOI <https://doi.org/10.46551/issn.2317-0875v27n2p.36-45>

## ABSTRACT

Based on a different conception, both Fukuyama's and his critics', of the so-called "end of history", two ways of conceiving this "end" are put forward. First, that the historical vision of the world has lost its previous institutional centrality in the space of everyday life, and, second, that the discipline requires a profound revision of its premises, so that it has to redefine its potential functions, and finally, to replace itself. In the face of the emergence of a new "chronotope" [or "social construction of time"], which would lead to a concept of "incarnation" of the past, new approaches are proposed to confront some of the deficiencies and problems of our present.

*Key words:* end of history; embodiment of the past

Pocos textos de los últimos cincuenta años han provocado tantas y tan apasionadas reacciones en las humanidades y ciencias sociales académicas como el ensayo de Francis Fukuyama "El fin de la historia", de 1989. Inspirado en una línea de pensamiento procedente de Hegel y Marx, Fukuyama argumentaba que lo que diversos sociólogos y filósofos identificaban como la trayectoria progresiva hacia una sociedad y un Estado democráticos había encontrado su cumplimiento en el final de la llamada "Guerra Fría", marcado por el colapso de la Unión Soviética como desvanecimiento de la alternativa totalitaria. La "historia" en el sentido de un desarrollo finito con una meta claramente circunscrita —de ahí la implicación del título de Fukuyama— debe llegar a su fin una vez que su visión final se convierte en realidad.

Dos tipos de críticas intentaron rechazar su posición. En primer lugar, y principalmente por motivos ideológicos, la insistencia en que las formas típicas de sociedad y política occidentales no representaban en absoluto lo que Hegel, Marx y otros habían imaginado como marcos ideales de la vida humana. Al mismo tiempo, hubo un amplio —internamente heterogéneo y frecuentemente grotesco— malentendido que confundió el punto de Fukuyama con la ciertamente impensable desaparición de la tridimensionalidad del tiempo entre el pasado, el presente y el futuro, tal como

surge de la estructura de la conciencia humana. Mi propio uso de las palabras “el fin de la Historia” es diferente tanto del de Fukuyama como del de sus críticos. Yo presupongo que la “Historia”, en tanto disciplina académica configurada desde principios del siglo XIX [primer significado], dependía epistemológicamente de la matriz de la “Historia” como “visión histórica del mundo” [segundo significado], cuyo auge alrededor del 1800 han descrito convincentemente estudiosos como Michael Foucault y Reinhart Koselleck. Sin embargo, si es cierto que la visión histórica del mundo ha perdido su antiguo lugar institucional central en nuestro día a día de principios del tercer milenio<sup>2</sup> [primer significado de “fin”], entonces la disciplina tendrá que revisar profundamente sus premisas, redefinir sus posibles funciones y, en última instancia, sustituirse a sí misma [segundo significado de “fin”].

La mayoría de los historiadores profesionales, creo, han ignorado activamente este desafío, aunque es posible que concierna a las humanidades y las artes en general, que probablemente nunca se habrían puesto en marcha sin el impulso de la cosmovisión histórica. La cuestión de qué hacer hoy con el pasado parece, pues, una metonimia, y una condensación del problema, mucho más frecuente, del futuro de las humanidades en su conjunto. Pero los historiadores, mucho más que los colegas de las disciplinas vecinas, se han aislado de cualquier duda sobre sus estándares institucionales, y lo han hecho des-historizando la visión histórica del mundo, es decir, elevándola al nivel de la única y, en última instancia, verdadera forma de relacionar pasado, presente y futuro. A menudo, los historiadores denuncian con condescendencia otras formas de configurar las dimensiones del tiempo, ya sea como una falta de sofisticación académica o como puro sensacionalismo intelectual. Según mi experiencia, es difícil, si no

<sup>2</sup> He tratado de rastrear la desintegración de la visión histórica del mundo desde el segundo cuarto del siglo XX en Hans Ulrich Gumbrecht, *After 1945. Latency as Origin of the Present* (Stanford: Stanford University Press, 2013).

imposible, tratar de trascender el ámbito de la visión histórica del mundo y escapar completamente de tales acusaciones. Porque al preguntarnos “qué hacer con el pasado después del fin de la Historia”, entramos en un territorio en gran medida inexplorado, es decir, una zona en la que hay que dar pasos elementales, a veces incluso ingenuos, en lugar de comprometerse con posiciones u opiniones ya formuladas y bien afinadas. Quien entra en esa zona se vuelve académicamente vulnerable.

Al final de una vida profesional dedicada en su mayor parte a pensar en nuevas perspectivas para concebir el pasado, me encuentro en una situación lo suficientemente cómoda como para aceptar ese riesgo. Mis breves reflexiones para intentar llegar al territorio inexplorado más allá de las fronteras establecidas de la historia y las humanidades comenzarán invocando el contraste entre la visión histórica del mundo y el otro “cronotopo” [es decir, la otra “construcción social de la temporalidad”] que yo entiendo que domina casi globalmente nuestro día a día contemporáneo.<sup>3</sup> La cuestión de cómo nuestro pensamiento puede comprometerse con el pasado bajo las condiciones del nuevo cronotopo nos llevará al concepto de “encarnación”, en el sentido de una modalidad de mediación entre el pasado y el presente hasta ahora académicamente descuidada. Sobre esta base, intentaré mostrar cómo la “empatía” constituye un nivel de encarnación que ya ha empezado a impregnar nuestras relaciones con el pasado, sobre todo fuera del ámbito académico. Los “rituales”, por último, aparecerán como un posible enfoque que nos ayudará a imaginar formas en las que, en contra de las expectativas primarias, los enfoques encarnados del pasado podrían abordar al menos algunas deficiencias y problemas acuciantes de nuestro presente.

<sup>3</sup> Para una versión más extensa de la misma descripción histórica, véase el primer y último capítulo de mi libro: Hans Ulrich Gumbrecht, *Our Broad Present* (Nueva York: Columbia University Press, 2014).

Para la descripción de la cosmovisión histórica como antecedente y punto de partida, utilizaré un resumen en cinco pasos de la reconstrucción de ésta que vemos desplegada en múltiples ensayos que constituyen la obra vital de Reinhart Koselleck.<sup>4</sup> Por primera vez, acaso, la cosmovisión histórica presentaba el futuro como un horizonte abierto de posibilidades entre las que los seres humanos confiaban en poder elegir y crear así nuevos mundos diferentes. El pasado, en segundo lugar, parecía retroceder detrás del presente y perder autoridad en la medida en que su distancia cronológica con el presente era cada vez mayor (así se deshilachaba el principio de la *Historia Magistra Vitae*). Entre el nuevo pasado y el nuevo futuro, el presente se encogía, desde su tradicional extensión de una generación o aproximadamente treinta años, para convertirse, según una fórmula lanzada por el poeta Charles Baudelaire, en “un imperceptiblemente corto momento de transición”. Este breve presente, sobre todo, sirvió a los primeros humanos modernos, que equipararon su ontología con la conciencia (“pienso, luego existo”) como el lugar donde, a partir de la experiencia del pasado, intentarían configurar el futuro dentro de un “campo de contingencia” (o de posibilidades abiertas) rodeado de necesidad (es decir, de condiciones sin alternativas) y de imposibilidad (imaginaciones de formas de vida no accesibles a los humanos). El tiempo en general aparecía, finalmente, como un agente inevitable de cambio, lo que implicaba que ningún fenómeno estaba exento de tales transformaciones, y también que se podían extraer reglas de ellas para predecir el futuro.

<sup>4</sup> La mayoría de ellos están accesibles en Reinhart Koselleck, *Futures Past* (Nueva York: Columbia University Press, 2004). Para un destacado encuadre histórico y reevaluación epistemológica de la obra de Koselleck, véase Thamara de Oliveira Rodrigues, “Introdução” en *Reinhart Koselleck: Uma latente filosofia do tempo*, editado por Hans Ulrich Gumbrecht y Thamara de Oliveira Rodrigues (Sao Paulo: Unesp, 2021), 13-52.

En nuestro presente sigue habiendo sectores de la sociedad y la cultura en los que impera la visión histórica del mundo. Uno de ellos, como hemos mencionado, es la disciplina de la historia en el contexto de las humanidades, con sus capas circundantes de vida intelectualmente ambiciosa. Por diferentes razones, la práctica de la política democrática también requiere que creamos que el futuro se puede determinar desde el presente. A pesar de ello, hemos llegado a pasar la mayor parte de nuestra vida contando con un futuro diferente, un futuro ocupado por amenazas que se acercan irreversiblemente al presente (el “calentamiento global” es probablemente la más mencionada entre ellas). En gran medida, pero no exclusivamente, gracias a las capacidades de almacenamiento electrónico, el nuevo pasado ya no se aleja del presente, sino que lo inunda de conocimientos, recuerdos y huellas materiales (no hay documento del pasado que no esté potencialmente accesible en la pantalla de cualquier ordenador portátil). Entre el futuro congestionado y el pasado agresivo, el presente ha entrado ahora en un proceso probablemente ilimitado de ampliación hacia la inclusión de todo lo pensable. Ahora bien, si el presente imperceptiblemente corto de la visión histórica del mundo solía estar relacionado con una imagen humana de sí mismo coextensiva con la mente, el nuevo presente ampliado puede explicar la impresión de que las dimensiones físicas de la existencia están volviendo a entrar en nuestras visiones y deseos (pensemos en el impulso de hacer ejercicio diario, así como en los nuevos proyectos intelectuales híbridos como la “Neurofilosofía”, pero también en el intento de Heidegger, a través del concepto de “Dasein”, de devolver el espacio y el cuerpo a nuestra visión de la existencia humana).

\*

Como el nuevo presente tiende a absorber e integrar gran parte de la impresión de distancia y diferencia del pasado, es posible que volvamos a considerar segmentos del pasado como posibles modelos para nuestra vida. Un cambio de este tipo devolvería

a la disciplina de la historia modos de argumentar que durante mucho tiempo han sido prohibidos por anacrónicos.<sup>5</sup> Al mismo tiempo, tanto la historia como la política, si tienen en cuenta el cambio cronotópico, ya no disponen realmente del futuro como horizonte de proyección y planificación, sino que se reducen a gestionar los retos siempre nuevos con los que nos enfrenta un nuevo futuro. De visionarios, los políticos emblemáticos de hoy se han convertido en solucionadores de problemas, cuanto más pragmáticos y flexibles mejor, lo admitan o no. Pero, sobre todo, la cambiante autorreferencia humana, con su inclusión del lado somático de la existencia, encierra nuevos potenciales de vinculación con el pasado a través de la corporeidad.

Con un escaso desarrollo conceptual hasta ahora, todos estos nuevos ángulos confluyen en la noción de “antropoceno”. Abarcando el tiempo que transcurre entre el primer impacto perjudicial de la presencia humana en la ecosfera del planeta Tierra y el final anticipado de esta presencia, un final que probablemente sea sinónimo de la desaparición de la humanidad, es el presente más extenso que podamos imaginar. En lugar de un futuro diferente —ni pensar uno mejor— que construir, todo lo que el antropoceno nos deja abierto es la esperanza de frenar el ritmo de deterioro de las condiciones de vida dentro de su presente amplio. Y como víctimas de su propio comportamiento ecológicamente irresponsable (¿pero cómo iban a prever realmente las consecuencias las tribus de la edad de piedra, o las sociedades medievales?), los seres humanos se ven en situaciones de sufrimiento físico. Sólo la posición de observador que el antropoceno, como narrativa tendencialmente mitológica, está sugiriendo, se corresponde con la tan conocida mente crítica moderna, tal como se

<sup>5</sup> Más información sobre este cambio epistemológico y práctico en: Hans Ulrich Gumbrecht, «Instead of Comparing. Six Thoughts about Engaging with a Post-historical Past», en *On the Uses and Disadvantages of Historical Comparisons for Life*, editado por Jeffrey C. Goldfarb, Marci Shore & Stephen Naron (New Haven: Yale University Press, 2020).

desprende del juicio moral que ésta administra como si estuviera ontológicamente fuera de él. Y precisamente aquí, creo, reside el punto sensible para la Historia y para las Humanidades, si es que finalmente se atreven a pensar en un territorio desconocido. ¿Qué formas diferentes de relacionarse con el pasado humano requeriría una posición encarnada? ¿Podría convertirse, entre otras cosas, en una posición de participación (no sólo imaginada) más que de observación?

\*

La verdadera tarea filosófica que tenemos por delante, como base para una autosustitución de la disciplina de la “Historia” y de las humanidades, sería el equivalente, para un participante encarnado, de lo que hizo Michel Foucault —bajo el concepto de “epistemología”— con el desarrollo histórico y sistemático de los aspectos pertinentes a un observador basado en la mente. Los motivos de las teologías cristianas de la “encarnación” podrían ser útiles en este contexto. No hace falta decir también que se trata de un ámbito de empresa intelectual demasiado complejo y largo para ser abordado en una primera respuesta a la pregunta de qué hacer con el pasado después del fin de la Historia.<sup>6</sup>

Debo a varios ensayos de Marcelo Rangel<sup>7</sup> la idea de que la relación con las “víctimas de la Historia” descrita en las famosas “Tesis sobre la filosofía de la historia” de Walter Benjamin de 1940 puede entenderse como un primer paso, más bien práctico,

<sup>6</sup> Desde mi propio trabajo, Hans Ulrich Gumbrecht, *Production of Presence - What Meaning Cannot Convey* (Stanford: Stanford University Press, 2004), podría servir como un intento de preparar el terreno para un equivalente a la epistemología. El concepto de “presencia” se refiere a la relación espacial entre los cuerpos humanos y sus entornos tanto materiales como corpóreos.

<sup>7</sup> Marcelo De Mello Rangel, “Melancolia e historia em Walter Benjamin”, *Ensaaios Filosóficos*, vol. XIV (diciembre 2016): 126-137; Marcelo de Mello Rangel, “Historia e Stimmung a partir de Walter Benjamin: sobre algumas possibilidades ético-políticas da historiografia”, *Cadernos de Walter Benjamin*, n.º 17 (febrero 2017): 165-178; Marcelo de Mello Rangel, “Justice and History in Derrida and Benjamin”, *Sapere Aude*, v. 4, n. 7 (2013): 347-359.



en esta dirección. Frente al dibujo del “Angelus Novus” de Paul Klee, Benjamin hizo que el “ángel de la historia” diera la espalda al futuro, lo que se lee como una versión temprana de la impresión de que el futuro ya no parecía un horizonte abierto de posibilidades entre las que los humanos podían elegir. En efecto, Benjamin debió morir con el trauma de haber perdido el futuro abierto de la visión histórica del mundo a partir del momento en que la Unión Soviética, cuyo futuro había adoptado como propio, se convirtió en un aliado de la Alemania nazi que lo había excluido como judío nacido en Alemania. Ahora la única mirada posible del ángel se remontaba al pasado y se convertía en una mirada de empatía con las “víctimas de la historia”, una mirada encarnada, una mirada que convertía en presente el dolor de otros humanos, en lugar de atribuirle un sentido.

Al desencadenar un impulso de dolor físico en el participante emocional, esta mirada le devuelve tímidamente al entorno físico que le infligió el sufrimiento individual y físico. A diferencia de las especulaciones del propio Benjamin que partían del concepto de una dimensión “mesiánica”, no intentaré conectar directamente la empatía con ninguna visión del futuro. Por supuesto, podemos esperar que alguien que haya compartido con empatía el sufrimiento físico de los humanos en el pasado esté menos inclinado a causar dolor entre los humanos en el presente y en el futuro. Pero este argumento me parece demasiado funcional y pedagógico. Lo que me parece más productivo desde el punto de vista existencial e intelectual son los aspectos de igualdad espacial y de vuelta atrás en las nuevas formas de relacionarse con el pasado, los cuales desempeñan un papel importante, sobre todo, fuera de las instituciones académicas. Deberíamos preguntarnos por qué visitar el lugar de un campo de concentración de la Segunda Guerra Mundial como Auschwitz deja, sólo a medias, una cicatriz en nuestras almas, en nuestras almas en el sentido medieval de la palabra, es decir, en la intersección entre nuestra existencia espiritual y física. Soy consciente de que haber estado expuesto a las reconstrucciones, a partir

de restos materiales reales, de un campo de concentración local alemán y de un campo de concentración local soviético construidos durante la década de 1940 en Riga, la capital de Letonia, me ha cambiado para siempre, aunque todavía me faltan conceptos para captar este particular efecto empático. ¿Podrían los lugares donde el sufrimiento ocurrió realmente tener un impacto más fuerte en nuestra imaginación que cualquier lectura y escucha desde lejos, un impacto más fuerte en nuestra imaginación, en tanto dimensión que nunca deja los cuerpos sin tocar?

\*

Ciertamente suena mal decir que “aprendemos” de esos momentos de relación encarnada con el sufrimiento en el pasado. Pero, por otro lado —y volviendo a la intuición de que “aprender del pasado” puede ser posible de nuevo dentro de nuestro presente amplio—, podemos preguntarnos si existen problemas o carencias específicas en nuestro presente amplio que podrían y, de hecho, deberían abordarse mediante gestos de relación encarnada con el pasado. Para empezar, señalaré algunas consecuencias no resueltas procedentes del uso de la tecnología electrónica (que por otra parte aprecio) para abordar esta cuestión.

Habíamos dicho que dentro de la visión histórica del mundo la configuración (o la confrontación) del futuro solía tener lugar en un “campo de contingencia”. Ahora es evidente que los polos de “necesidad” e “imposibilidad” que delimitaban este campo se han ido derritiendo bajo el impacto de las nuevas herramientas electrónicas que pueden procesar cantidades de datos antes abrumadoras. Dos ejemplos. Si siempre ha habido seres humanos que sabían que pertenecían a un sexo diferente al que indicaban los genitales con los que habían nacido, la única reacción disponible era recordarles el sexo como una “necesidad” física. Pero con el desarrollo de la cirugía transexual en marcha, esa necesidad será sustituida cada vez más por la elección. Si, igualmente, teníamos la costumbre de atribuir a los dioses y a otros seres trascendenta-

les aquellas visiones de comportamiento que podíamos imaginar pero no asociar a los humanos, como la omnipresencia o la omnisciencia, la comunicación electrónica y el manejo electrónico del conocimiento han hecho que esas habilidades tradicionalmente “divinas” formen parte de nuestra vida cotidiana. Ahora bien, el aumento sustancial de la libertad y el alcance individuales, resultante de la fusión de la “necesidad” y la “imposibilidad”, tiene el precio de transformar nuestro campo existencial de contingencia en un universo de la contingencia, una condición que nos abruma con más posibilidades de las que sentimos que nuestro intelecto y nuestros afectos pueden manejar.

Como reacción prerreflexiva, sentimos el deseo de “aferrarnos a algo”, y este sentimiento, supongo, tiene algo más que una mera connotación corporal. Es un anhelo de puntos físicos de apoyo en nuestra existencia. Pero mientras que el impulso de tener algo a lo que agarrarse no hace más que crecer, nuestro contacto físico, especialmente el háptico, con el mundo material, desaparece progresivamente. Una plétora de diferentes conexiones físicas con el entorno material en el que solíamos vivir se ha condensado ahora en el objeto multifuncional, único y asible, del teléfono inteligente. Y aunque el sueño de “tener todo el mundo en la mano” parece haberse hecho realidad, nuestros cuerpos, como consecuencia paradójica, están más aislados que nunca. Incluso el nuevo estatus dominante del conocimiento del mundo agrava esta situación de carencia existencial, porque experimentamos el mundo material y disponemos de él a través de una gruesa capa de estadísticas. Esta capa hace que algunos consejos (como los informes meteorológicos) sean más fiables que nunca, mientras que disuelve la concreción individual y la palpabilidad de una mañana de primavera o de una tarde de verano en un paisaje específico.

Si queremos recuperar capas de un mundo al que podamos aferrarnos, debemos volver a aprender a habitarlo. Pero, ¿cómo es posible que esto ocurra? Habitar el mundo significa estar en una relación de presencia con sus componentes, en una relación

en la que nos experimentamos como parte física del mundo en lugar de observarlo e interpretarlo desde fuera. Dado que esta posición exterior se ha convertido en habitual desde la Modernidad temprana, podemos suponer que contribuyó a la tendencia de percibir el mundo en un flujo de transformación permanente en el que los seres humanos podían tratar de influir e incluso controlar, lo que explicaría, al menos en parte, el surgimiento de la visión histórica del mundo como futuro abierto. Habitar el mundo, por el contrario, es una forma de vida que adquirimos principalmente a través de la mediación de los rituales, definidos como coreografías que asignan posiciones y movimientos a nuestros cuerpos en coordinación con otros cuerpos y objetos. Los rituales preservan la continuidad dentro de la variación.

Por eso, partiendo de nuestro deseo actual de aferrarnos y habitar el mundo, un nuevo enfoque del pasado que haga hincapié en la corporeidad debería tratar de volver a poner de relieve los rituales. Podemos simplemente señalarlos como una dimensión de la vida, ahora demasiado coherentemente abandonada, pero también podemos intentar llenarlos y activarlos con nuestra propia presencia física, como actores dentro de sus estructuras y sus reglas, por así decirlo, y no como observadores espirituales externos. Se me ocurren tres ejemplos. El esfuerzo de reconstruir los espacios, de re-presentar los roles interactivos y de recitar los discursos de los primeros rituales de la democracia parlamentaria podría convertirse en una alternativa a las esferas físicamente vacías de la política contemporánea. Podría convertirse en el contraste de una esfera en la que asistir a los debates parece haberse convertido en una molestia, y en la que las decisiones se toman dentro de una “nube” electrónica desconectada de la concreción de nuestra vida física.

De forma similar, podríamos reaprender a habitar los espacios de la universidad. Los años del coronavirus han proporcionado a las administraciones académicas y a sus superiores políticos un poderoso ejemplo de lo mucho más barata que resulta la enseñanza a

distancia en comparación con la presencial, y esta evidencia da impulso a las promesas de una inclusión más amplia y, por tanto, más democrática de los estudiantes. Por el contrario, resulta mucho más difícil precisar y demostrar empíricamente cuánta energía intelectual, agudeza y potencial de innovación pueden perderse en la transformación institucional en curso. Este podría ser el momento, para quienes aprecian y creen en la función insustituible de la tradición universitaria occidental, de revisar y reactivar algunos de sus rituales fundamentales. Reactivar y abrir a la participación las coreografías de los seminarios en grupos reducidos, de las “defensas” públicas de las tesis doctorales, o de las ceremonias colectivas de graduación, es algo que puede hablar de forma más convincente que los números acerca de la base presencial de las instituciones académicas y de sus actos. Además de su concreción y palpabilidad, los rituales tienden a desarrollar formas y sabores locales específicos. En lugar de imponer denominadores comunes globales a nuestras formas de vida, hacer hincapié en una relación encarnada con el pasado podría implicar un proceso de re-habitación de edificios, paisajes y climas específicos. Esto podría ayudarnos a redescubrir cómo el efecto abrumador y necesariamente frustrante de un mundo convertido en un universo de contingencia puede ser domado sin ningún sentimiento de pérdida, si dejamos que la vida encarnada ocurra en circunstancias locales.

\*

No hay manera de que tal experimento de pensamiento hacia la auto-sustitución parcial de la disciplina de la Historia haciendo hincapié en las modalidades encarnadas en nuestra relación con el pasado pueda evitar la habitual crítica académico-política de ser conservadora y potencialmente estrecha de miras. Un posible rechazo de tales acusaciones suena igualmente convencional: podemos decir, por supuesto, que ser local y conservador —en el sentido literal de estas palabras— se ha convertido, tanto por razones ecológicas como intelectuales, en una condición de super-

vivencia colectiva. Pero éste, espero, no será el tipo de debate que decida sobre el valor de dar primeros pasos en nuevas direcciones dentro de las humanidades y las artes. Deberíamos reclamar obstinadamente el derecho a diseñar y emprender proyectos que nadie haya emprendido antes, y deberíamos poder hacerlo sin prometer que tendrán éxito. El derecho a iniciar algo nuevo, incluso algo nuevo con la connotación de ser “conservador”, no debería depender de juicios políticos. Su momento y el de las evaluaciones llegará cuando veamos a dónde nos lleva realmente la energía de los pasos innovadores. ☒

#### BIBLIOGRAFÍA

- De Oliveira Rodrigues, Thamara. “Introdução”. En *Reinhart Koselleck: Uma latente filosofia do tempo*, editado por Hans Ulrich Gumbrecht y Thamara de Oliveira Rodrigues, 13-52. Sao Paulo: Unesp, 2021.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. *Production of Presence – What Meaning Cannot Convey*. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. *After 1945. Latency as Origin of the Present*. Stanford: Stanford University Press, 2013.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. *Our Broad Present*. Nueva York: Columbia University Press, 2014.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. “Instead of Comparing. Six Thoughts about Engaging with a Post-historical Past”, en *On the Uses and Disadvantages of Historical Comparisons for Life*, editado por Jeffrey C. Goldfarb, Marci Shore & Stephen Naron. New Haven: Yale University Press, 2020.
- Koselleck, Reinhart. *Futures Past. On The Semantics of Historical Time*. Nueva York: Columbia University Press, 2004.
- Rangel, Marcelo De Mello. “Melancolia e história em Walter Benjamin”, *Revista Ensaios Filosóficos*, v. XIV (Diciembre 2016): 126-137. En: [http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo14/11\\_RANGEL\\_Ensaios\\_Filosoficos\\_Volume\\_XIV.pdf](http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo14/11_RANGEL_Ensaios_Filosoficos_Volume_XIV.pdf)
- Rangel, Marcelo de Mello. “Justiça e História em Derrida e Benjamin”. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 4, n. 7 (2013): 347-359. En: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/4929>
- Rangel, Marcelo de Mello, “Historia e Stimmung a partir de Walter Benjamin: sobre algumas possibilidades ético-políticas da historiografia”, *Cadernos de Walter Benjamin*, nº 17 (febrero 2017): 165-178. En: [https://www.gewebe.com.br/pdf/cad17/texto\\_10.pdf](https://www.gewebe.com.br/pdf/cad17/texto_10.pdf)