

ANTONIO GÓMEZ RAMOS  
*Universidad Carlos III de Madrid*

## Una historia emocionante. La dimensión afectiva del discurso histórico

*An Emotional History. The Affective Dimension of Historical Discourse*

Recibido: 30/10/2021. Aceptado: 15/3/2022

**Resumen:** Se trata de indagar en la dimensión afectiva del uso del concepto de historia, así como del concepto mismo. Más allá de la pretensión científica de una historia escrita *sine ira et studio*, el texto se sitúa en la encrucijada del giro emocional reciente, que ha potenciado la historia de las emociones justo en el momento en que el concepto moderno de historia ha entrado en crisis. Tras un análisis de la dimensión afectiva del trabajo del historiador y de los motivos emocionales que subyacen al concepto moderno e ilustrado de historia, se interroga por la propia historicidad como objeto de deseo y móvil de las acciones humanas. Deseo que se plasma en varias formas comunitarias de emoción, variables en el tiempo. Entre ellas, se sugiere, han dominado últimamente el sentimiento de lo sublime y el duelo. Se propone, en definitiva, un “sentimiento de la historia” como elaboración cultural de la temporalidad.

**Abstract:** This essay explores the affective aspects in the use of the concept of history. Although history claims to be written *sine ira et studio*, the modern notion of history has entered into crisis precisely at the moment when the emotional turn takes place, and the history of emotions becomes mainstream. After an analysis of the affective dimension of the historian’s work and of the emotional motives underlying the modern, enlightened concept of history, I explore historicity itself as an object of desire and a motive for human actions. This desire is embodied in various communal forms of emotion, variable over time. Among them, it is suggested, the feeling of the sublime and mourning have dominated lately. It is proposed, in short, a “feeling of history” as a cultural elaboration of temporality.

**Palabras clave:** historicidad, historia conceptual, afectividad, Koselleck, comunidad emocional, entusiasmo, sublime.

**Keywords:** historicity, conceptual history, affectivity, Koselleck, emotional community, enthusiasm, sublime.

## INTRODUCCIÓN. HISTORIA CON EMOCIONES

LO MEJOR QUE SACAMOS DE LA HISTORIA es el entusiasmo que despierta.” (GOETHE 1907, 114) Goethe deja caer este juicio, casi una exclamación, en el *Wilhelm Meister*, y queda luego recogido en las *Máximas y reflexiones*, para dar lugar a una repetida cita. El tono mismo de la frase denota cierta ironía y distancia por parte de Goethe, quien no era precisamente una persona propensa al entusiasmo. Distancia respecto a la historia e ironía respecto al entusiasmo. Más que nada, la frase apunta a que el concepto de historia tenía una carga emocional muy fuerte, al menos entre sus contemporáneos en el quicio del siglo XVIII al XIX. Esos contemporáneos, habitantes de la divisoria de tiempos que Koselleck llamó la *Sattelzeit*, acababan de crear —al menos según la tesis del propio Koselleck— el concepto de historia como algo cualitativamente nuevo. En la lengua alemana, de hecho, no solo el concepto, sino la palabra, el neologismo “Geschichte” que Goethe utiliza aquí (KOSELLECK 2003). Ese concepto ocuparía desde entonces una posición global, sería una especie de marco general para la articulación política y para la orientación en el tiempo de los agentes políticos durante los siguientes doscientos años. En ese marco llamado “historia” se elaboraban las experiencias colectivas y se diseñaban las expectativas para el futuro. Un moderno es sobre todo alguien que se entiende a sí mismo actuando en un relato histórico de cuyo guion, a la vez, se esfuerza por ser el autor. En este sentido, el concepto de modernidad no puede desligarse de la historia del concepto de historia. Este ha sido el teorema principal de la *Begriffsgeschichte*, y esta, de Koselleck a Gumbrecht, ha ido determinando la intensidad de lo moderno en función de la eficacia epistémica y la potencia operativa del concepto de historia (KOSELLECK 1973; GUMBRECHT 2001). Ambas, eficacia y potencia, eran muy elevadas en la llamada era de las revoluciones, pero quedaron alicaídas desde finales del siglo XX, cuando los discursos sobre el final de la historia se hicieron temporalmente hegemónicos.

Sin embargo, en contraste con la irónica observación inicial de Goethe, la historia conceptual ha analizado predominante y exhaustivamente la *historia como concepto*. Koselleck (1973) mostró cómo los conceptos funcionan, a la vez, semánticamente como representación de la realidad —o como

instrumento para representarla—, y performativamente, como intervención transformadora de la realidad. Esto es, la historia conceptual se ha interesado por su valencia gnoseológica y pragmática. Pero la dimensión emotiva del propio concepto de historia ha estado mucho menos atendida. Curiosamente, además, el debilitamiento del concepto a finales del siglo xx ha coincidido con el llamado giro emocional en los estudios culturales y en la investigación histórica. La intención de este ensayo es apuntar también a la dimensión emotiva o afectiva que, a pesar del primado de lo conceptual, ha acompañado el discurso histórico en la Modernidad. La reflexión de Goethe nos ha servido como primer índice. Pero no es el único; pues la historia puede suscitar afectos distintos del entusiasmo. El concepto de historia, y desde luego, el vocablo “historia”, ya sea en boca de los actores políticos o en la pluma de historiadores y pensadores, ha ido acompañado de una gama diversa de connotaciones afectivas que incluye, cuando menos, aparte del entusiasmo, también la melancolía, la ira, la decepción y el duelo. Tales connotaciones no solo explican el uso del concepto de historia, sino que también lo constituyen y lo han mantenido hasta hoy.

Estrictamente, no hay ninguna novedad en la investigación que propongo. El discurso histórico<sup>1</sup>, heredero originalmente de la Retórica, ha hecho uso siempre de un profuso vocabulario emocional, que tanto historiadores como teóricos de la historia pueden reconocer. Pero ese vocabulario quedaba contenido bajo un concepto de historia cuya dimensión afectiva no se hacía visible. Tampoco ha sido así cuando la investigación historiográfica ha puesto su atención en los afectos y ha construido una historia de las emociones. Esta última se ha convertido, como es notorio, en una línea de investigación importantísima en la historiografía actual, donde las emociones se convierten en el objeto sobre el que se aplica el instrumento conceptual llamado historia. El *emotional turn* que ha invadido de modo generalizado el conjunto de las Humanidades y de las Ciencias Sociales durante los últimos decenios ha sido particularmente vigoroso en la investigación histórica (FREVERT 2009; BURKE 2005). Por un lado, para investigar la historicidad de las emociones, su variabilidad en el tiempo, la cual las hace en sí mismas difíciles de definir, o de reducir a un fenómeno natural: puede estudiarse así, por ejemplo, para la tristeza, que la acidia de un monje medieval apenas puede equivaler a la depresión que parece afectar epidémicamente a los habitantes de las sociedades contemporáneas, y esta

<sup>1</sup> La expresión “discurso histórico”, ciertamente, no carece de ambigüedad. Se utiliza tanto por filósofos de la historia como por historiadores; lo mismo se refiere a los ensayos historiográficos y de filosofía de la historia que a todos los tipos de producciones lingüísticas que den cuenta de realidades llamadas históricas, ya sean crónicas o anales, narraciones o tratados. Inevitablemente, nuestra argumentación se referirá mayormente a ensayos del primer tipo, o de filosofía de la historia, pero se tratará de mostrar que, precisamente, cualquier discurso sobre la historia está teñido emocionalmente.

depresión es distinta de la melancolía renacentista. Por otro, lado, porque los historiadores comprenden que su tarea es investigar también “la vida afectiva de épocas enteras”, como decía Lucien Febvre (1973, 12), o como se propuso hacer Huizinga para *El otoño de la Edad Media*. Lo que aquí propongo, sin embargo, es algo distinto: no es acercarse a “historia de las emociones”, sino tratar el propio concepto de historia como una “emoción”, tratarlo en lo que tiene de emocional.

Precisamente, uno de los efectos del giro emocional reciente ha sido reclamar, no solo la fuerza de los afectos y emociones frente a los procedimientos puramente racionales —lo que no ha sido infrecuente en el ámbito de la teoría y la práctica política—, sino, también, con más mesura, poner de manifiesto que todo concepto está impregnado afectivamente de alguna manera. Pues, de hecho, un concepto que no esté fijado al sujeto que lo usa por alguna potencia afectiva carece de fuerza y de valor pragmático, de engarce con la realidad. El concepto de historia no es una excepción.

Esto último es especialmente relevante porque, como apuntaba, casualmente o no, el llamado giro emocional de las ciencias humanas ha venido a coincidir en el tiempo con la crisis de legitimidad del concepto moderno de historia. La entrada de lo emocional en la esfera socio-política y en la investigación histórica ha tenido lugar a la vez que la historia universal como metarrelato legitimador ha dejado de funcionar. Los discursos sobre el final de la historia o sobre la posthistoria, sobre la entrada en un presente extendido donde el futuro desaparece y el pasado se desarticula en una masa de acontecimientos y figuras aptas para la contemplación e incluso el espectáculo, pero desconectados del presente: en definitiva, la pérdida de conciencia histórica, tan lamentada por algunos historiadores (HARTOG 2003), ha tenido lugar a la vez que lo emocional se extendía por toda la teoría humanística y socio-política, y que la “historia de las emociones” se convertía en un campo central dentro de la propia historiografía, relevando a la historia estructural e identificándose a veces con la historia social (PLAMPER 2015, 40). De hecho, la multiplicidad de historias parciales, marginales, subalternas que bajo el paraguas de la postmodernidad desafiaban a una historia unitaria hegemónica lo hacían apelando a menudo a lo afectivo como opuesto a la frialdad y racionalidad moderna. Finalmente, la competencia entre historia y memoria —una competencia no resuelta, que además se ha intensificado durante estos años— se ha planteado muy a menudo como una competencia entre la afectividad de la memoria subjetiva y el trabajo desapasionado de la objetividad histórica (HARTOG, 2003; GÓMEZ RAMOS, 2021). En definitiva, no se trata exactamente de una alternativa entre emoción y razón, sino de la propia redefinición del campo de las emociones y su estudio, tensado entre lo cultural y lo biológico.

Estos movimientos y tensiones que acabo de enumerar son suficientes para ver que la legitimidad científica y práctico-política del concepto de historia depende también de cómo se entienda su dimensión afectiva. ¿Qué queda del concepto de historia una vez que se reconoce que está cargado afectivamente, y que, por lo tanto, tiene lo que Erdmann llamaba un *Gefühlswert*, un valor emocional (MÜLLER/SCHMIEDER 2016, 758)? Si lo mejor que tiene la historia es el entusiasmo que despierta, como deja caer el olímpico Goethe, despojarle de su lado afectivo —en este caso, el entusiasmo— significaría reducir en mucho su valor puramente cognitivo. Y, por otro lado, a pesar de Goethe, puede despertar una gama de emociones mucho más rica.

Para exponer esa gama, preguntaré primero por la dimensión afectiva que atraviesa el propio trabajo del historiador, a pesar de su pretensión de objetividad y de investigar *sine ira et studio* (1. La emoción de los historiadores). Después, recurriendo a los escritos de filosofía de la historia de Kant —como epítome en el que se condensa la concepción ilustrada y moderna de la historia— mostraré en qué medida esa concepción se articula sobre un juego de intensidades emocionales que van del rechazo a la esperanza o el entusiasmo (2. Kant, por ejemplo). El contraste con su crítico Nietzsche y el “miedo al aburrimiento” nos conducirá (3. Deseo histórico y comunidad emocional) a preguntarnos por la propia historicidad como objeto de deseo y móvil de las acciones humanas. Veremos que es un deseo que, además, se expresa comunitariamente y forma parte esencial de las identidades colectivas y heridas que han puesto en cuestión la concepción moderna de historia. Con todo, la emoción que tiñe la conciencia histórica también varía ella misma en el tiempo, y sugeriré en un último apartado (4. De lo sublime al duelo) cómo la sensación histórica dominante ha transitado de la sublimidad de los modernos al duelo y la culpa contemporáneos.

## I. LA EMOCIÓN DE LOS HISTORIADORES

¿Con qué clase de emociones, entonces, se asocia el conocimiento histórico, la conciencia histórica, la relación con el pasado, la proyección al futuro o una acción presente, determinada por ciertas concepciones del tiempo histórico? En general, los historiadores han tenido la aspiración de realizar su trabajo libres de pasiones. Proverbialmente, Tácito afirmaba escribir sus *Anales*, la historia de Roma y del emperador Tiberio, *sine ira et studio*. En el siglo XIX, como no podía ser menos, Ranke hacía gala de imparcialidad y de mantenerse al margen de “pasiones e intereses”, y fijaba una norma con ello (SAXER 2008, 85). Del historiador del siglo XIX se esperaba que fuera capaz de expulsar de sí

las emociones; al estudiar el pasado, lo adecuado era ignorarlas, en sí mismo y en los otros. La historia pretendía tener el rigor de la ciencia. Tanto un Collingwood como un Marx pensaban que lo interesante del proceso histórico se encuentra en procesos objetivos reales, no en la psicología de los personajes. No era una historia de emociones lo que pretendían contar; y no consideraban que lo emocional interviniese en el proceso histórico. Marx, es verdad, solía repetir que el motor de las revoluciones es la rabia de los individuos; pero el proceso objetivo, real que la concepción materialista de la historia quiere analizar es, se supone, ajeno a las emociones individuales, y Marx no quería ejercer de psicólogo. Max Weber, ciertamente, ya era distinto. Aunque predicase una ciencia objetiva libre de valores, sabía que no podía comprender el pasado sin atender a las pasiones internas de los personajes que estudiaba, como bien prueban sus finos análisis psicológicos de los protestantes tempranos, su estudio de los sufrimientos de aquellas almas que él veía como angustiadas. Ciertamente, en Weber operaba ya una tradición historiográfica de la empatía heredada del historicismo. Al menos desde Dilthey, el historiador tenía por método suyo el congeniar con el sentimiento interior de aquellos a los que estudiaba; pero lo hacía en aras de una mayor objetividad, no de una atención real a lo emocional mismo. La emoción del personaje era su objeto de estudio. No dejaba de ser un ideal: de hecho, esa congenialidad podía muy bien estar camuflando una proyección de los propios sentimientos sobre los personajes históricos. Joachim Radkau ha mostrado cómo este era muy probablemente el caso de Weber: era su propia angustia y soledad lo que él creía ver en los protestantes del siglo XVII (RADKAU 2013, 328).

No obstante, la posibilidad de un sentimiento de tantas capas como la empatía del investigador no agota todas las opciones. Estudiar sin pasiones e intereses se hace mucho más difícil cuando el historiador se ve afectado directamente por el objeto que estudia. Raul Hilberg, judío vienés huido de los nazis en el último minuto, a los trece años, cuenta en sus memorias con qué enorme esfuerzo hubo de reprimir sus propios sentimientos al escribir después de la Segunda Guerra Mundial su monumental *Destrucción de los judíos europeos*. Se había formado en la universidad norteamericana de los 40, donde eran dogma la “objetividad” y la “neutralidad libre de valores”, con lo que sus emociones apenas podían escudarse detrás de mapas y estadísticas. Su obra, al decir de sus amigos, contenía una “ironía reprimida” (*supressed irony*), o mejor aún, al decir de él mismo, una “ironía cuya supresión era reconocible”: la huella, pues, de una ironía ausente, que señalaba por eso, a distancia, el cúmulo de emociones con que se había escrito (PLAMPER 2015, 292). Hannah Arendt, sin embargo, escribiendo sus *Orígenes del totalitarismo* solo unos pocos años antes, defendía que no se podía, por ejemplo, escribir la historia de la revolución industrial

inglesa sin atender a la indignación que causa la enorme miseria que aquella produjo en los estratos proletarios. “Si describo esas condiciones [del proletariado] sin dejar intervenir a mi indignación, habré sacado este fenómeno particular de su contexto en la sociedad humana y le habré sustraído parte de su naturaleza” (ARENDR 1953, 403). Pero Hannah Arendt no era, *sensu stricto*, una historiadora, ni se había formado para ello.

El caso de Hilberg muestra ya la reflexión sobre las propias emociones a la que se ve enfrentado el historiador. No solo respecto a sus simpatías y antipatías para con el fenómeno del que se esté ocupando; estas son difícil de ocultar, y, como es obvio, aun prescindiendo de experiencias o concernimientos personales, la inclinación afectiva se hace más intensa cuanto más cercano esté el objeto en el tiempo. Es mucho más fácil mantener una neutralidad afectiva al escribir sobre el imperio romano que sobre la guerra civil española. Sin embargo, aparte de las afinidades ideológicas, a pesar de la enorme diferencia temporal, en ambos casos se da una emoción histórica profunda, peculiar del encuentro con el pasado, a la que me referiré después. Puede que sea algo asociado con la pulsión que lleva a alguien a interesarse por lo remoto: la gratificación última que se obtiene en el encuentro directo con el pasado. Daniela Saxer (2008) ha rastreado en diarios y confesiones de historiadores célebres del siglo XIX el enorme contraste que se da entre el tedio que conlleva el trabajo cotidiano del historiador en el archivo, tomando registros, ordenando, copiando —tareas aburridas, que nublan la mente— y la sensación de triunfo y de euforia que se produce con el descubrimiento de algún tesoro desconocido hasta entonces. La euforia del hallazgo, el grito “¡Eureka!”, parece ser común a todos los científicos, también a los de la naturaleza. Lo que es peculiar de los historiadores es la materialidad del contacto con el hallazgo. (PERNAU y RAMAJANI 2016). No es raro que el historiador se explaye al describir el vértigo de sensaciones que produce el encuentro con el documento original hallado en el archivo, el resto arqueológico, el fragmento material de un objeto pasado —valgan aquí, como ejemplo y elocuente caricatura, las ansias de Indiana Jones y su numeroso público por encontrar la momia o el templo antiguo que darán sentido a sus aventuras—. La futura pieza de museo provoca una reacción incluso corporal, fisiológica, que se traduce en una emoción. Algo más debilitada, experimentará esa emoción más tarde el visitante del museo, bien como investigador, bien como turista.

Por la razón que fuere, el trato con el pasado produce una emoción intensa. El pasado es un objeto de deseo. Quizá se trate del deseo de “hablar con los muertos” que, según Greenblatt, le inspira en sus estudios históricos (GREENBLATT 1988). Quizá, tal como lo interpreta Gumbrecht, lo que mueve el interés historicista contemporáneo (GUMBRECHT 2001) es el intento de en-

gañar el ansia de inmortalidad, o de disimular la propia mortalidad al tomar posesión y hacer la experiencia de algo previo a nosotros, a nuestro nacimiento. Quizá se trate, no de los muertos, sino de la vida misma. Al fin y al cabo, como recuerda Marc Bloch recordando a su maestro Pirenne, el historiador se diferencia del anticuario porque se ocupa precisamente de lo viviente (BLOCH 1949, 38). A la vez, el propio Marc Bloch, desconfiaba de las emociones, que podían nublar el estudio de los personajes y los conceptos del pasado, pero toda su *Apología del historiador* es una defensa apasionada de su oficio para la vida. Sea como fuere, en la medida en que la historia sea un instrumento para vehicular ese deseo de pasado, quizá incluso de satisfacerlo, debe contener ya en su concepto las emociones y afectos que van ligados a todo deseo.

Ankersmit ha propuesto identificar esa emoción con el sentimiento de lo sublime, y conectarlo además con una experiencia de trauma (ANKERSMIT 2005). Volveré más adelante sobre ello. Lo que estas reflexiones iniciales nos enseñan, en todo caso, es que el concepto de historia y su uso, también por parte de los historiadores —incluso los de mayor afán científico— no está exento de una significativa componente emocional. El neurólogo Antonio Damasio (2003) ha mostrado la interconexión que existe entre la razón y las emociones: el cerebro trabaja de modo que, frente a lo que han solido creer los herederos de Descartes, toda operación cognitiva necesita de una dirección emocional, del mismo modo que las emociones están en estrecha relación con procesos cognitivos, sin los que no tienen apenas lugar. Conviene, entonces, fijarse con algo de detenimiento en esta interconexión de lo emocional y lo cognitivo para el concepto de historia en el momento de su nacimiento moderno, porque ello nos permitirá entender mejor de qué manera ese concepto y ese vocablo, “historia”, se incorpora al lenguaje de la subjetividad moderna.

## 2. KANT, POR EJEMPLO

En aras de la brevedad, Kant puede servirnos como ejemplo en este sentido. En los años ochenta del siglo XVIII, él ya operaba con un concepto de Historia universal —que se acababa de formar—, y buscaba unos esquemas para comprenderla como progreso y como orientación “cosmopolita”. En la *Idea para una historia universal* (KANT 1783), su interés es, a primera vista, meramente cognitivo; la argumentación en favor de esa “Idea” se basa, de hecho, explícitamente, en la recién nacida ciencia de la Estadística. Esta le sirve de modelo en su proyecto de buscar un hilo conductor que articule de modo coherente el anárquico curso de los asuntos humanos, de modo que en su aparente desorden pueda determinarse una lógica e incluso preverse el futuro. El texto

no tiene la carga pasional, ya casi romántica de un Schiller en su lección sobre *¿Qué es y para qué se estudia la historia universal?*, solo unos años posterior. Tampoco destila la emoción contenida que insufla un Turgot en su *Cuadro de los progresos del espíritu humano*. Y, sin embargo, esas páginas de Kant son algo muy distinto de un frío registro y conceptualización de los hechos de los hombres. A lo largo de los nueve principios y sus explicaciones que estructuran el ensayo, Kant aprueba y desaprueba, juzga del género humano, lamenta los abismos que se abren entre la civilización y la moral, entre el progreso civilizatorio y el estancamiento moral. Son emociones, ciertamente, contradictorias: *deplora* que la civilización haga a los hombres menos inteligentes y más mediocres; no oculta una *esperanza* por la mejora futura del género humano como ser racional; alaba los efectos beneficiosos de la guerra y el egoísmo, pero no oculta su *confianza*, incluso esperanza de que su intento filosófico de “elaborar la historia universal conforme a un plan de la naturaleza contribuya de hecho a alcanzar la plena y perfecta unificación civil del género humano” (KANT 1783, 47). En efecto, a pesar del tono mesurado, y hasta cierto punto irónico del escrito, todo él está movido para evitar el enojo, el desagrado, la indignación (*Unwillen*, escribe él) con que apartamos nuestros ojos del espectáculo de las acciones humanas, y para evitar también la *desesperación* (*Verzweiflung*) de tener que *esperar* (*hoffen*) la intención perfectamente racional en otro mundo y no en este. Es, pues, para evitar esas emociones negativas para lo que Kant propone una narración, una *novela* que articule emotivamente ese terrible espectáculo.

En el *Conflicto de las facultades*, escrito diez años después, en 1793, apela ya a una emoción concreta. La experiencia del Terror revolucionario había sido precisamente de uno de los episodios que más podría provocar ese *Unwillen*; ante ese espectáculo, Kant recurre directamente a una emoción bien significativa, para justificar la noción moderna de historia (KANT 1793). Pues, dice, hay un único signo que permite entender y relatar a esta como un curso de progreso del género humano hacia lo mejor, y ese signo es el *entusiasmo* que, a pesar de la sangre derramada, la revolución francesa había despertado en las mejores cabezas de la época. Se trata, probablemente, del mismo entusiasmo al que Goethe se refería; pero ahora, no es solo que la emoción se apodere del espectador y le dé la mayor satisfacción, sino que *la emoción misma del entusiasmo es la que justifica la historia como relato global y coherente del género humano*. La historia universal, en el sentido más amplio, pero también en el más denso, se descompondría en una multitud de atrocidades inconexas si no fuera por el entusiasmo del espectador ante uno de sus momentos más intensos y terribles.

Puede ser productivo releer conjuntamente las dimensiones afectivas de estos dos ensayos fundacionales de la noción moderna de historia. Puede que, en ellos, más que un concepto o una idea de historia, lo que se exprese sea ya

un “sentimiento de la historia”. Está, en primer lugar, la necesidad de ordenar el caos de los acontecimientos. Si los humanos inventan conceptos para “protegerse del caos”, como decía Deleuze (1991, 164), el concepto de historia universal que Kant propone —y lo hace, presupongamos, en representación de todo el siglo XVIII—, es probablemente una operación defensiva para ordenar y estructurar con un hilo conductor ese caos de las acciones humanas. Que introdujera una teleología naturalista, o que secularizara la providencia en un “plan oculto de la naturaleza”, como se le ha reprochado más o menos justificadamente luego, es algo secundario aquí al lado de la reacción defensiva que producen otras emociones con las que sustituir el pánico y la desazón que, alternativamente, le suscitan a la conciencia ilustrada los “la locura y vanidad infantiles”, “la maldad y afán destructivo” que aparecen en el “absurdo decurso de las cosas humanas” (KANT 1783, 75). Estas emociones sustitutivas varían en una amplia gama que va del entusiasmo a la melancolía, de la ironía al placer de la narración, incluso de la intensidad narrativa. Todas ellas le sirven al sujeto para reconstituirse, encontrar un lenguaje y un tono con el que integrarse dentro del tiempo colectivo al que llama historia. Sin ellas, sin la interconexión con ellas, el valor cognitivo del concepto de historia sería nulo.

No es casual que Kant recurra a la imagen de la novela para justificar su apuesta por un hilo conductor. Las emociones tienen siempre un carácter narrativo (PLAMPER 2015, 286): van asociadas a una historia que las produce, excita o apaga. El entusiasmo del espectador kantiano, que se asocia con una historia universal de progreso, con las expectativas que una narración despierta, es el ejemplo más obvio. Pero también lo es el consuelo que el propio Kant encuentra en su idea de historia, la cual, al menos, dice, “inaugurará una perspectiva consoladora para el futuro” (KANT 1783, 49). Es un motivo al que recurrirá con gusto Hannah Arendt posteriormente, citando a Isak Dinesen: “All sorrows can be borne if you put them into a story or tell a story about them” (ARENDR 1958, 175). Es cierto que Kant, tras sugerir la idea de la novela, trata de despejarse de ella —se entiende que por poco filosófica— y apela a la construcción filosófica de un plan original de la Naturaleza para que la semilla racional de lo humano se despliegue en el tiempo. Pero, aún así, aún distanciándose de la narración, Kant entendió que lo histórico como tal tiene que ver con una intensidad particular de los momentos y que, por eso, es la cronología la que tiene que regirse por la historia, y no la historia por la cronología (KOSELLECK 1973, 58). En virtud de esa intensidad, los momentos que adquieren la cualidad de históricos son distintos de una mera cronología, de puntos repartidos en la línea del tiempo. El motivo se repetiría más adelante en la Modernidad. “Escribir historia significa darles su fisonomía a los números de los años”, diría Benjamin (1983, 595). O, todavía a finales del siglo XX, un Bruno Latour: “El tiempo del

calendario puede muy bien situar los acontecimientos en una serie regulada de fechas, en una cronología, pero lo que hace la historicidad es situar esos mismos acontecimientos respecto a su intensidad” (LATOURE 1993, 68).

Es una cuestión, pues, de intensidad. La intensidad por la que se excita, por caso, el entusiasmo, pero también la decepción o la esperanza; e igualmente, la intensidad por la que el tiempo adquiere su cualidad de histórico. La intensidad, pues, por la que se percibe emocionalmente que ha pasado algo y ese algo alcanza por ello la calificación de histórico, ya no es simplemente pasado. Con esto, estoy ligando la historicidad con la intensidad, con la coloración emocional —o la fisonomía, que decía Benjamin— que puede tener un momento, o incluso una época concreta del tiempo. Desde luego, la intensidad la pone el espectador, el que contempla y juzga lo que está pasando, y vuelca sobre ello sus emociones; un espectador que puede ser lo mismo el historiador que el lector, el turista que contempla unas ruinas, o también el agente histórico en cuanto espectador de sus propias acciones y las de sus oponentes o aliados. Los años de la Revolución francesa fueron de una intensidad extraordinaria para quienes participaron en ella y para espectadores como Goethe y sus coetáneos. Lo han seguido siendo hasta hoy, sobre todo para quienes se adhieren a posturas progresistas que se remiten a ella. Hay todo un elenco de símbolos y creaciones artísticas, de la *Marsellesa* a la *Heroica* de Beethoven o los lienzos de Delacroix, que vehiculan esa adhesión. A la vez, sin embargo, la intensidad puede quedar muy relativizada desde otras perspectivas. Tocqueville mostró que, si se prescinde de la perspectiva institucional y se adopta, por ejemplo, la perspectiva de la historia económica, o la del reparto de la propiedad en Francia, esa revolución no tuvo tanta transcendencia. No digamos, ya, si se mira desde una perspectiva de *deep history* que tuviese en cuenta factores como la naturaleza, el medio ambiente y la evolución. Entonces, la revolución francesa resulta un episodio insignificante. Tampoco hace falta ir tan lejos en el afán de relativizar. Para Nietzsche, por ejemplo, había sido toda ella una farsa, donde la sangre era lo de menos (NIETZSCHE 1888, 48): puede que tuviera alguna intensidad emocional, pero más suscitadora de aburrimiento que de entusiasmo.

Nietzsche es aquí un interesante contrapunto a Kant, a la vez que abona aún más la tesis del carácter emocional del concepto de historia. No tanto porque él mismo fuera un emotivista como porque, al reclamar, en su *Segunda Intempestiva*, que la historia se usase para la vida, era la intensidad de la experiencia de lo histórico lo que él estaba buscando. De hecho, como propone Henning Trüper en este mismo número, es posible plantear que la *Segunda intempestiva* está concebida como una crítica a la concepción kantiana de la *Historia universal en sentido cosmopolita*. Pues la historicidad que esta última diseñaba resultaba para Nietzsche simplemente “aburrida”. El plan oculto de

progreso y creciente racionalidad que la naturaleza, según Kant, habría trazado para el ser humano equivalía a un mecánico programa civilizatorio que anulaba la posibilidad de que realmente pasase algo. Dando un salto al Benjamin de las tesis —salto que Nietzsche no da directamente—, el programa moderno de progreso exige ese tiempo homogéneo y vacío donde todo está ya previsto. Frente a ello, Nietzsche, en su indagación sobre usos de la historia, realza el valor de la grandeza por la que algo merece ser “historizado”: esta grandeza abre, además, la posibilidad de programas de investigación y realización histórica alternativos a la planificación ilustrada de progreso. El momento culminante de la revolución podía producir entusiasmo en Kant o en todos sus simpatizantes, pero la visión de conjunto de una historia universal entendida como progreso continuo del género humano hacia lo mejor, la acumulación de conocimiento del pasado como parte de ese progreso, le producía a Nietzsche, más que nada, aburrimiento. Un tedio parecido al que han encontrado en ella tantos críticos de la modernidad, empezando por Baudelaire. En realidad, Nietzsche sigue apegado a la frase inicial de Goethe, o de Wilhelm Meister. En la historia, él busca, en primera línea, si no entusiasmo, desde luego, sí la intensidad vital que desbordase y destruyese si hacía falta la mera planificación inherente al concepto moderno de historia. La grandeza que reclamaba era para él uno de los modos de alcanzar la intensidad. Por medio de lo que Nietzsche entiende por grandeza parecía posible quedar historizado, entrar en la historia; pero en una historia valiosa por sí misma, no sujeta al plan englobante de la Historia Universal. Mientras que Kant, al contrario, no buscaría realmente el entusiasmo, sino la mejora del género humano, que es —al menos para Nietzsche— algo bastante más tedioso. El entusiasmo del espectador era para el de Königsberg solo un posible signo de que tal mejora puede estar teniendo lugar, a pesar de todo.

### 3. EL DESEO DE LO HISTÓRICO Y LA COMUNIDAD EMOCIONAL

Resulta preciso detenerse, en definitiva, en cómo la historia, o la historicidad, la cualidad de lo histórico, puede ser para sus actores y espectadores un objeto de deseo. Los actores tendrán unos u otros móviles para su acción, móviles que serán más o menos ideológicos, o nacerán de su propio interés; pero el impulso de entrar en la historia, pasar a la historia, hacer historia, convertirse en su protagonista siempre está mezclado entre ellos. Paul Veyne hace notar que una explicación posible para las conversiones masivas de miembros de la alta sociedad romana al Cristianismo en los primeros siglos de nuestra era podía estar en el aliciente que presentaba para ellos entrar a formar parte de una

vasta historia divina de salvación. Frente a una cultura pagana en decadencia, “su existencia [la del individuo] adquiriría de golpe una significación eterna en el interior de un plan cósmico, algo que no le daban ni las filosofías ni el paganismo.” (VEYNE 2007, 37). Digamos que, comparada con el tiempo cíclico e inmanente de una cultura pagana que, además, ya daba señales de agotamiento, la perspectiva de convertirse en protagonista de una historia única e irrepetible, sostenida además en la espera de algo trascendente, la perspectiva de un tiempo final, había de tener un gran atractivo para el romano culto. No es descabellado aventurar la analogía de que, bajo este mismo patrón, una porción significativa de la aristocracia y la alta burguesía de la sociedad occidental, particularmente la británica, se afilió al partido comunista en el período de entreguerras del siglo xx. Aunque Veyne no llegue a hacer esa analogía, él mismo describe (2007, 64) su afiliación al Partido Comunista en 1952 como una conversión que le sometía a una disciplina semejante a la del nuevo cristiano ante su obispo. Se trataba, en definitiva, de decisiones existenciales, conversiones. Podían estar movidas por la conciencia social y la compasión hacia los oprimidos; pero, en una u otra medida —mayor en ciertos personajes novelescos enredados en la actividad revolucionaria o en el espionaje—, era importante la excitación de actuar como protagonistas en el guion de una historia universal que estaba a punto de alcanzar su momento culminante en la revolución planetaria. Ésta, como el apocalipsis, como todo quiliasmo, tensionaba la acción y conectaba el concepto más abstracto de historia (ya fuera la redención teológica, el plan oculto de la naturaleza o el materialismo histórico) con las emociones de quien entraba en acción gracias a ese concepto. Por eso, las evocaciones de este —la historia salvará, juzgará, decidirá— son tan frecuentes en todas las zonas del espectro político a partir del *Sattelzeit*, según ha registrado Koselleck (2003).

De todos modos, no como perspectiva de trascendencia, sino justamente como consuelo en un mundo que ha perdido dicha perspectiva, la figura de la historia ha jugado un papel especial desde los albores del mundo moderno. Hannah Arendt ha sugerido que, en el Renacimiento italiano, la promesa de inmortalidad, de ser conocido y recordado por generaciones venideras, era el verdadero motivo de acción para el condotiero que se lanzaba a la guerra en un mundo donde la acción ya se entendía de modo secularizado. La grandeza y la gloria dependían de ser acogido en el relato histórico (ARENDRT 1954). Lo cual, por cierto, queda muy cerca del planteamiento de Nietzsche.

Pero no se trata solo de la grandeza que garantiza inmortalidad individual por ser incorporado al relato histórico. Más que de inmortalidad, que es cosa de héroes, se trata de una cuestión de supervivencia. Para los individuos y los grupos sociales que luchan por sus derechos y tratan de incorporarse al escenario político y social, la historicidad se convierte en un preciado objeto

de deseo porque es también un “potente factor de reconocimiento.” (TRÜPER 2019, 26). Lo que no tiene historia, lo que no es algo más que simple pasado informe, lo que no llega a adquirir algún tipo de estatuto histórico, no existe. No se olvide aquí el desprecio hegeliano hacia los “pueblos sin historia”: aquellos que, como los siberianos, los africanos, los de la América precolombina, según él, solo tenían pasado, pero nada digno de ser estudiado por la historia, menos aún un papel en la historia universal: quedaban, por eso mismo, en los márgenes de la geografía y del tiempo, a merced de los pueblos realmente históricos. A la inversa, la paulatina y costosa incorporación de nuevos agentes previamente marginados a la vida pública y política, su reconocimiento, — la clase obrera, las mujeres, los negros, las diversas minorías racializadas, los pueblos colonizados— ha ido acompañada siempre de la constitución de su respectiva historia e historiografía particular. Esta se ha planteado como una contrahistoria que deconstruía la historia eurocéntrica moderna. La descomposición del gran metarrelato moderno viene acompañada, si no provocada, por la eclosión de historias de grupos en lucha por su reconocimiento. Son historias, además, que están ya escritas e investigadas con una fuerte carga emocional: *cum ira*. Opera aquí, entonces, una historicidad emocional inversa a la frialdad emocional que predicaban un Tácito o un Ranke. Se trata de la emoción de verse reconocido en la historia, acogido por ella; es la emoción que sostiene en gran parte la acción y la lucha socio-política. Otra cosa es la emoción concreta que pueda identificarse en esa historicidad: la gama puede ser muy amplia, desde la esperanza cristiana de redención, hasta la rabia de quienes han sido humillados y linda con el ansia de libertad o con el deseo de venganza. Sin descartar, al otro lado, generalmente entre los grupos dominantes, el tedio del que se hace preciso huir.

Posiblemente, hay una correspondencia entre la emoción dominante en el grupo, el género de lucha que lleven a cabo y el tipo de discurso histórico que construyen. Pero, por eso mismo, cabe preguntarse si esa reivindicación conjunta de una historia compartida afectivamente no acaba por constituir lo que Barbara Rosenwein ha denominado una “comunidad emocional” (ROSENWEIN 2002). Para esta medievalista, ciertas instituciones sociales y comunidades forman “sistemas de sentimiento” (*systems of feelings*) específicos. Se estructuran en base a unas matrices o estándares emocionales que es posible encontrar si se analizan prácticas, rituales, gestos, imágenes. Esos estándares tienen, a su vez, un carácter normativo, prescribiendo a sus miembros la emoción que deben sentir en ciertas circunstancias, e incluso el modo en que cierta emoción tiene que expresarse y vivirse. Rosenwein pudo estudiarlo para las sociedades medievales, y su tesis es que el mismo esquema seguía vigente en las sociedades modernas. A pesar de que, con frecuencia, se

ha querido entender la Modernidad como un proceso de enfriamiento afectivo —Rosenwein se refiere a Huizinga, con su *Otoño de la Edad Media*, y a Norbert Elias con su *Proceso de civilización*—, también la sociedad moderna se constituye en torno a “comunidades emocionales”. En los grupos, a veces llamados subalternos, que luchan por el reconocimiento, también existen hoy estándares normativos que prescriben emociones, actitudes, comportamientos con los que dar visibilidad a su herida, su sufrimiento y sus aspiraciones. El lenguaje llamado políticamente correcto o la exigencia de discriminación positiva, la reivindicación de un orgullo propio, por ejemplo, forman parte de esos estándares tanto como la urgencia de sacar a la luz y escribir una historia de sufrimiento silenciada durante siglos por el relato histórico hegemónico. Por lo menos para cada uno de esos grupos y para quien esté dispuesto a simpatizar con ellos, su historia particular, el desvelamiento de un pasado infame y la condena de ese pasado, con la rabia, el resentimiento o el lamento que la puedan acompañar, son elementos fundantes con los que constituir una comunidad emocional. Ninguna historia se sostiene sin un grupo numeroso de individuos que la comparten afectivamente, o que se adhiera a ella por los afectos tanto como por la vía cognitiva. Y, recíprocamente, ninguna comunidad emocional se constituye sin una historia, sin reivindicar su propia historicidad.

En este punto, podríamos limitarnos a admitir que este sentido de la historicidad, propio de cada “comunidad emocional”, es otro elemento constitutivo más de todas las comunidades humanas; los seres humanos, al fin y al cabo, son seres dotados de un sentido narrativo, gracias al cual se encuentran y se entienden. O bien, dando un paso más, podríamos afirmar que ese sentido de la historicidad deseada denota una dimensión afectiva que es propia de lo histórico mismo; algo así como un *sentimiento de la historia*, entendida esta ya en el significado más amplio y abstracto de conocimiento articulado del pasado. De lo que hemos venido repasando se desprende más bien lo segundo. Se trata de un sentimiento de la historia que afecta, no ya solo a los actores que requieren de la historia para su acción —ya fueran los conversos al cristianismo, los revolucionarios comunistas de entreguerras o los grupos marginalizados de hoy en busca de reconocimiento—, sino también a los espectadores. Situados del otro lado de los actores —y también, como sugeriré en seguida, dentro de cada actor—, también para ellos es la historicidad un objeto de deseo. Los textos de Kant a los que me he referido hacen patente que el principal interés en una historia coherentemente narrada lo tiene el espectador. Es este último quien hace la experiencia de la historia al juzgar sobre algún acontecimiento o estado de cosas pasado o presente. En cierto modo, tal como Hannah Arendt leía a Kant (ARENDR 1992), dentro de cada

actor político hay un espectador que opera con la capacidad de juzgar, y esa capacidad se dirige sobre todo a hechos del pasado para otorgarle un significado general a acontecimientos particulares y a las acciones presentes. La comunidad emocional es, en el caso de la historia que juzga, una comunidad de espectadores. Cabría preguntarse, finalmente, si hay un sentimiento primario de la historia que liga a los miembros de la comunidad emocional de espectadores; y si ese sentimiento varía en el tiempo. Esto nos llevará a una última consideración.

#### 4. DE LO SUBLIME AL DUELO. VARIACIONES DEL SENTIMIENTO HISTÓRICO

Para el Kant del *Conflicto de las Facultades*, el espectador de la historia podía serlo porque estaba embargado por la emoción del entusiasmo. A su vez, podía sentir este entusiasmo porque contemplaba la tormenta de los acontecimientos históricos desde la seguridad de un país extranjero —para su caso, el Terror francés desde Alemania—; era una posición análoga a la de quien, según la célebre figura de Virgilio, contempla, con una mezcla de horror y placer, un barco debatiéndose en la tempestad desde un refugio en tierra firme. Y eso lo describe él, precisamente, como sentimiento de lo sublime. Podríamos decir, entonces, que este último sería más primario que el entusiasmo. Es Frank Ankersmit (2007) quien ha argumentado, por eso, que la experiencia histórica, o de lo histórico, la experiencia del pasado, debe entenderse como una experiencia de lo sublime. El pasado como tal es inaccesible, no entra en el campo de experiencias de quien no lo haya vivido. Pero, en los objetos históricos, adquiere una realidad accesible a un “empirismo intelectual” cuando se experimenta como sublime, en la “paradójica unión de los sentimientos de amor y de pérdida, esto es, de la combinación de dolor y placer en la que nos relacionamos con el pasado” (ANKERSMIT 2007, 9). Es el sentimiento de lo sublime lo que se experimenta ante la historia. Demasiado grande, terrible y amenazadora para nosotros; pero, a la vez, lo bastante lejana para no aniquilarnos efectivamente. En definitiva, acaba por describir Ankersmit, este sentimiento es la forma estética de superar la herida o el trauma de un mundo pasado que se ha perdido de manera irrevocable. No se refiere él a las víctimas directas de las violencias históricas, en las cuales, ciertamente, no puede haber ninguna disposición para lo sublime. Este último consiste en situarse al otro lado del trauma, contemplándolo como algo ajeno. Se trata de la sensación, placentera y dolorosa a la vez, que se tiene ante la pérdida de un pasado irrecuperable mientras se lo contempla. La tienen, en primer lugar, los derrotados en las luchas históricas, los cuales

alcanzarían gracias a ella una notable lucidez: Tucídides, Tácito, Guicciardini, Maquiavelo, Tocqueville (ANKERSMIT 2007, 142). Pero, luego, de modo general, es la sensación de pérdida que se experimenta ante un fenómeno del pasado del que las rupturas del tiempo nos han separado definitivamente, con lo que el pasado se convierte en elegía (ANKERSMIT 2007, 263). La ruptura y su trauma se curan en lo sublime histórico. Sería posible explorar las muchas vertientes en que este sentimiento de lo sublime, mayormente romántico, se ha desarrollado como sentimiento de la historia por antonomasia de los modernos. Se trataría de ver si es el afecto con que espectador ha teñido su concepto de historia y su experiencia de ella. Ankersmit rastrea su recorrido a partir del Huizinga que redescubre melancólicamente el final de la Edad Media holandesa; desde ahí, viene a describir la sensibilidad (e incluso sensorialidad) histórica del turista culto y del erudito postmoderno. De esta manera, el lector de Koselleck que fue Ankersmit trasciende explícitamente el marco teórico-político de la historia conceptual en favor de una emoción directamente estética a la que presenta, a la vez, como la emoción histórica por antonomasia: la inmensidad del tiempo humano frente a la finitud de la existencia individual, que puede derivar emocionalmente lo mismo en el entusiasmo que en la melancolía.

Enlazando con las tesis de Rosenwein sobre la comunidad emocional, podemos colegir, entonces, que, en la medida en que este sentimiento de lo sublime —con las emociones que lo acompañan— es un sentimiento compartido comunitariamente, tiene también cierto carácter normativo. Como en todo juicio estético, se espera que sea compartido por los demás espectadores, de modo que todos ellos reconozcan el carácter sublime del objeto histórico que lo produce, lo compartan y se rindan a él. Ello implica, a su vez, adoptar disciplinadamente ciertas actitudes y prácticas materiales, variables también en el tiempo y en las sociedades que reconocen el valor de lo histórico: el silencio en el museo, el respeto a la palabra del historiador, el asentimiento a que se destine un presupuesto público nada desdeñable a la conservación del patrimonio llamado histórico o a la investigación arqueológica. Nada de esto podría tener lugar sin una afectividad profunda ligada a la noción de lo histórico. No en vano, durante toda la Modernidad, tanto la escuela como los medios han trabajado para cultivar esa afectividad en los ciudadanos.

Se espera que todo el mundo —desde luego, que todo el mundo “culto”— asiente al valor de determinado hecho histórico —la revolución—, u objeto histórico —un monumento o una institución—; y con ello, al valor de la historia en general. Ese asentimiento tiene un fundamento emocional. También se explica así la frecuencia con que, desde los comienzos del mundo

contemporáneo, con el nacimiento de la noción moderna de historia, hasta hoy mismo aún, en todos los segmentos del espectro político se evoca el concepto abstracto de historia como personificado en una jueza. Ella misma no se comportaría emocionalmente, al menos según la imagen de Michelet al compararla con una magistrada imparcial; pero sí inspira cierta emoción a quienes se someten a ella<sup>2</sup>. Todos cuantos la evocan —(ver KOSELLECK 2003 para repasar una simple lista)— forman parte de una enorme comunidad emocional de los modernos: la que exigía mostrar veneración al pronunciar la palabra historia o acceder con recogimiento a los vestigios reconocidos del pasado. Recogimiento que, durante gran parte de la modernidad, resultaba del sentimiento de lo sublime por la grandeza histórica.

Más recientemente, sin embargo, en un cambio de perspectiva sin precedente, el giro hacia la memoria traumática de los últimos decenios ha hecho que el sentimiento de lo sublime ceda ante el duelo por la barbarie pasada. La atención a las víctimas y a los crímenes pasados, las posibles culpas, reclaman la atención de la mirada histórica (ASSMANN 2020, 213).

Hoy día, es difícil que nadie sienta el entusiasmo sobre el que Goethe ironizaba; quizá sí el horror. O, sobre todo, el duelo. Duelo por la barbarie reciente y no tan reciente. La resonancia de las imágenes de Benjamin o las reivindicaciones de la memoria hacia la historia colocan al historiador actual, o a quien contemple la historia, más bien ante una tarea de reconocer deudas y culpas pasadas de los actores históricos —en el colonialismo, por ejemplo, o en las múltiples formas de discriminación y daño que han marcado la historia—; no tanto ante el encanto sublime o, menos aún, el entusiasmo. Finalmente, los desarrollos recientes, el entrecruzamiento de historia humana, historia geológica y evolución que se presenta como catástrofe ecológica produce también una sensación de dolor frente a la naturaleza perdida. La llamada *deep history*, toda la inmensa historia natural, de la tierra y de las especies, con la cual se entrecruza la breve historia humana de modo inesperado, puede producir admiración o sorpresa, como se ve, por ejemplo, en las obras de Jared Diamond (1997). Pero, más que eso, al espectador histórico presente de la catástrofe ecológica, a comienzos del siglo XXI, le domina más bien algo así como un “*climate-grief*” (PINKALA 2020): el decurso entrecruzado de la naturaleza y de la historia no se contemplan sin un agudo sentimiento de culpa y nostalgia. La sublimidad y el entusiasmo dejan sitio al duelo.

<sup>2</sup>“Sí, cada muerto deja un pequeño patrimonio y exige que se cuide de él. Para quien no tiene amigos, es necesario que los supla el magistrado. Pues la ley y la justicia son más seguras que todas nuestras ternuras olvidadizas y nuestras lágrimas secan tan pronto. Esa magistratura es la historia, y los muertos esas *miserabiles personae*, para hablar como en derecho romano, de las que debe preocuparse el magistrado.” (BARTHES 1954, 112)

#### 4. CONCLUSIÓN

Podemos concluir. Mi argumento era que el concepto de historia, a pesar de haber surgido con el aura de la objetividad del conocimiento, particularmente a partir del tiempo que la historia conceptual denominó la *Sattelzeit*, a pesar de su pretensión científica, contiene también una dimensión emocional o afectiva que atraviesa tanto su vertiente epistémica como pragmático-política. Hay un sentimiento de la historia que resulta de la elaboración cultural de la temporalidad y la socialidad propias de lo humano. Las variaciones de esa elaboración acompañan también las de ese sentimiento.

En un sentido preciso, la historia de las emociones, tan en boga hoy, es la historia conceptual aplicada en el campo de los afectos: trata de estudiar la historicidad por igual de afectos y de conceptos. Pero si los conceptos tienen una historia, también la tienen las emociones asociadas a ellos, incluso los más puramente cognitivos. A menudo, la emoción asociada varía según una dinámica que es independiente del concepto correspondiente.

No se trata, por ello, de entregar el conocimiento histórico a la pura afectividad, de convertir la teoría de la historia en psicohistoria del historiador, como si, en el paroxismo del giro emocional, la historia de las emociones se convirtiese en la emocionalidad de la historia. Pero sí de tomar conciencia respecto a esa dimensión emocional que atraviesa el conocimiento histórico. Sobre todo, porque el sentimiento que sostiene el interés por la historia también es variable históricamente, y condiciona de modo decisivo el modo en que se mira y conoce el pasado. Como hemos visto, puede tener la coloración del entusiasmo, de la melancolía, de la rabia, del trauma, de la huida del tedio. Lo sublime puede ser su forma más noble y, para los modernos, su forma más primaria. Pero la conciencia presente del tiempo tiende a sustituir lo sublime por el duelo e incluso por la culpa. Algunas de estas emociones fuerzan un compromiso con el pasado; otras permiten tomar una distancia que favorece la ironía, operan con unas dimensiones temporales que relativizan la historia escrita y reinterpretan el significado de la acción humana. En definitiva, el concepto de historia no puede disociarse de un valor afectivo, que debe ser discriminado en cada caso. Solo aclarándolo y siendo conscientes de él, de su potencia y operatividad, es posible también aclarar la legitimidad del concepto de historia y de su uso en la práctica política, en la estética o en el conocimiento.

## BIBIOGRAFIA

- ANKERSMIT, F. 2005, *Sublime Historical Experience*, Stanford, Stanford UP.
- ARENDT, H. 1953, "A reply to Eric Voegelin", *Essays in Understanding (1930-1954)*, Nueva York, Schocken, 1994.
- ARENDT, H. 1958, *The human condition*, Chicago, Chicago UP.
- ARENDT, H. 1954, *History Ancient and Modern*, en *Between Past and Future*, Londres, Penguin.
- ARENDT, H. 1992, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, (ed. By Roland Beiner), Chicago, Chicago UP.
- ASSMANN, A. 2020, *Is Time out of Joint? On the Rise and Fall of Modern Time Regime*, Cornell, Cornell UP.
- BARTHES, R. 1954 [1988], *Michelet*, México, FCE.
- BENJAMIN, W. 1983, *Das Passagenwerk*, Frankfurt, Suhrkamp.
- BLOCH, M. 1949 [1952], *Introducción a la historia*, México, FCE.
- BURKE, P. 2005, "Is There a Cultural History of the Emotions?", GOUK, P. y HILLS, H., *Representing Emotions: New Connections in the Histories of Art, Music and Medicine*, Aldershot, Ashgate, 35-48.
- DAMASIO, A. 2003, *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow and the Feeling Brain*, Nueva York, Harcourt.
- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. 1991 [1993], *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama.
- DIAMOND, J. 1997 [2013], *Guns, Germs & Steel. The Fate of Human Societies*, Londres, Vintage.
- FEBVRE, L. 1973, *A New Kind of History. From the Writings of Lucien Febvre*, Londres, Routledge.
- FREVERT, U. 2009, "Was haben Gefühle in der Geschichte zu suchen?", *Geschichte und Gesellschaft*, 35: 183-208.
- GOETHE, W. 1907 [1952], *Maximen und Reflexionen*, Leipzig, Insel.
- GÓMEZ RAMOS, A. 2021, "Koselleck, la memoria y la historia. Sobre la dificultad de entender el tiempo presente", Antonio GÓMEZ RAMOS, Manuel OROZCO (ed.), *Koselleck y la configuración del mundo moderno. Revista de Historiografía*, 137-62. /doi.org/10.20318/revhisto.2020.5828
- GREENBLATT, S. 1988, *Shakespearean Negotiations*, Berkeley, U. of Berkeley Press.
- HARTOG, F. 2003 [2007], *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, México, Ed. Iberoamericana.
- GUMBRECHT, H-U. 2001, 1926. *Ein Jahr am Rande der Zeit*, Frankfurt, Suhrkamp.
- KANT, I. 1783 [1996], "Idea para una historia universal en sentido cosmopolita", *Idea para una historia universal y otros escritos de filosofía de la historia*, Madrid, Tecnos.

- KANT, I. 1793 [1998], “Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei”, *Werke in sechs Bänden*, Darmstadt.
- KOSELLECK, R. 1973, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt, Suhrkamp.
- LATOUR, B. 1991 [1993], *We Have Never Been Modern*, Harvard, Harvard.
- MÜLLER, E. y SCHMIEDER, F. 2016, *Begriffsgeschichte und historische Semantik*, Frankfurt, Suhrkamp.
- NIETZSCHE, F. 1988, “Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben”, *Kritische Studienausgabe*, Bd.2, München, De Gruyter, 243-335.
- PERNAU, M. y RAMAJANI, I. 2016, “Emotional Translations. Conceptual History Beyond Language”, *History and Theory*, 55: 46-65.
- PLAMPER, J. 2015, *The History of Emotions. An Introduction*, Oxford: Oxford UP.
- RADKAU, J. 2005, *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens*, München, Hanser Verlag.
- ROSENWEIN, B. 2002, “Worrying about Emotions in History?”, *American Historical Review*, 107/3: 821-45.
- SAXER, D. 2008, “Geschichte im Gefühl. Gefühlsarbeit und wissenschaftlicher Geltungsanspruch in der historischen Forschung des späten 19. Jh.”, JENSEN & MORAT, *Rationalisierungen des Gefühls. Zum Verhältnis von Wissenschaft und Emotionen*, (1880-1930), München, Fink Verlag.
- PIHKALA, P. 2020, “Anxiety and the ecological crisis. An Analysis of ecoanxiety and Climate-anxiety”, *Sustainability*, 12, 7836, doi:10.3390/su12197836
- TRÜPER, H. 2019, “Flat Historicity”, *History and Theory*, 58, 1: 23-49.
- VEYNE, P. 2007, *Quand notre monde et devenu chrétien*, Paris, Albin Michel.