

<http://doi.org/10.21555/top.v710.2835>

When the Weave of the Text Exceeds the Truth: The Plural Theory of Historical Narration in Odo Marquard

Cuando el tejido del texto excede lo verdadero: la
teoría plural del relato histórico en Odo Marquard

Nicolás de Navascués
Universidad de Navarra
España
ndenavascue@alumni.unav.es
<https://orcid.org/0000-0001-5894-7561>

Recibido: 19 - 05 - 2023.
Aceptado: 24 - 08 - 2023.
Publicado en línea: 17 - 10 - 2024.

Cómo citar este artículo: De Navascués, N. (2025). Cuando el tejido del texto excede lo verdadero: la teoría plural del relato histórico en Odo Marquard. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 71, 49-70. DOI: <http://doi.org/10.21555/top.v710.2835>.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

This paper presents an interpretation of the work of Odo Marquard, exponent of skeptical hermeneutics, based on the idea of discipline that is implicit in a strong consideration of historical truth and the claim to meaning. It is therefore a study of political philosophy focused on the problems that the philosophy of history has raised in contemporary hermeneutics. After addressing the question of truthfulness in the historical field, I argue that, for political coexistence, it is fundamental to de-imperialize history and to offer a historical practice detached from a notion of "Truth" that sweeps away political discussion.

Keywords: Odo Marquard; political philosophy; theory of history; skepticism; hermeneutics; discipline.

Resumen

El artículo desarrolla una interpretación del conjunto de la obra de Odo Marquard, exponente de la hermenéutica escéptica, desde la idea de la disciplina implícita en una consideración fuerte de la verdad histórica y la pretensión de sentido. Por tanto, es un estudio de filosofía política enfocado desde los problemas que la filosofía de la historia ha suscitado en la hermenéutica contemporánea. Después de tratar la cuestión de la veracidad en el campo histórico, defiende que, para la convivencia política, es fundamental desimperializar la historia y ofrecer una práctica histórica desligada de una noción de "Verdad" que arrase con la discusión política.

Palabras clave: Odo Marquard; filosofía política; teoría de la historia; escepticismo; hermenéutica; disciplina.

Introducción

No es mi objetivo presentar un estudio completo de la filosofía marquardiana. Existe ya en el ámbito filosófico un trabajo de estas características, la monografía de Carles Llinàs (2014), muy completa y que pone de manifiesto los debates más o menos explícitos de Marquard que se dan en el ámbito del grupo Poetik und Hermeneutik. En este sentido, no me centraré aquí tanto en el tema de la Modernidad (como Blumenberg), el politeísmo (como Taubes) o la influencia de la práctica de historia conceptual (como Koselleck) en Marquard, sino que trataré de exponer una lectura original de su obra en el ámbito de la teoría de la historiografía de lo que podemos denominar *una antropología de la historia dirigida a la filosofía política*. Mi convicción es que cómo concibamos la historia y la práctica histórica resulta sumamente determinante para cómo nos relacionamos *entre* nosotros, cómo construimos nuestra comunidad y cómo ordenamos y organizamos unas instituciones y unos debates públicos.¹

Por eso trataré de no sumergirme en los debates particulares de ciertos campos que colindan con mis objetos de estudio. Esto es: si bien hay una pregunta acerca de la forma que tiene el ser humano de relacionarse con lo histórico, no quiero llegar al terreno koselleckiano del problema de la experiencia y la recepción de los datos históricos a través de la metodología (Koselleck, 2001, pp. 43-92)² o al problema del gnosticismo entre Blumenberg y Taubes.³ Y como, por otro lado, la obra

¹ No debe confundirse mi idea con aquello que nos enseñó Pocock (2009) acerca de cómo se puede pensar políticamente, y se ha pensado políticamente, a través de la práctica histórica y de la historiografía.

² Y, por tanto, no llego aquí a matices y críticas como las que ofrece Villacañas (2020) a la postura de Koselleck, reclamando que emplear elementos de otros autores (no solo de Blumenberg, como parece indicar el título del trabajo, ni de Freud, sino también de Plessner, por ejemplo) le habrían llevado más lejos en su teoría de los estratos históricos.

³ Para una buena exposición de la polémica del gnosticismo entre Taubes y Blumenberg a este respecto, cfr. García-Durán (2019, pp. 144-148). Para Styfahls (2019, p. 124), Marquard mantuvo “un perfil bajo” en la discusión en torno a la teodicea y la teología del tercer congreso de Poetik und Hermeneutik, aunque en cierto modo lo encuentra más cercano a la posición de Taubes que

de Marquard ha sido leída ya en las tradiciones de las que bebe, tanto como representante contemporáneo de un escepticismo en la tradición de Montaigne (González, 2020), en su relación con la tradición política norteamericana (Lastra, 2016, quien lo denomina el más americano de los filósofos alemanes y el más occidental de los filósofos europeos) o el sentido contemporáneo del politeísmo marquardiano (Roaro, 2017), dejaré de lado este problema del vínculo de Marquard con su provenir. Tampoco trataré sus aportes meta-filosóficos para el papel de la filosofía (Marín-Casanova, 2017; De Mesel, 2018) y no lo haré dialogar en su escepticismo con autores como Foucault (Castro Orellana, 2018) ni lo enmarcaré en ese hegelianismo que dice *sí* al presente (Hernández Marcos, 2022).⁴ Sí estaré más cercano a las preocupaciones marquardianas que ha desarrollado Marín-Casanova (2016), que pone en el núcleo del pensamiento de Marquard la filosofía de la hermenéutica (como genitivo subjetivo y objetivo). Cabe recordar, por último, que quien recientemente ha escrito en el mismo campo del que se ocupa este artículo es Baquero (2024), que lo vincula críticamente con la noción de los regímenes de historicidad en el ámbito de la teoría de la historia.

Como uno adquiere —aunque solo sea como epígono, por desgracia— ciertos hábitos y estilos de aquellos pensadores a los que lee mucho, no presentaré mi posición de manera sistemática, sino desperdigada, a través de unas observaciones y trazando hilos sueltos, quizá no muy *trascendentales*, pero a mi juicio relevantes. Es decir, que no lo presentaré *en système* sino *en suite*.⁵ Los movimientos de esta suite consistirán en una primera exposición en torno a los problemas existentes en el pensamiento contemporáneo con el relato histórico,

a la de Blumenberg. Styfahls interpreta bien a Blumenberg, pero se equivoca con Marquard al creer que este propone el ateísmo *ad maiorem gloriam Dei*, sin comprender la dualidad marquardiana en torno a la Modernidad. Véase también, acerca de las interpretaciones schellinguianas en conexión con el gnosticismo de Taubes y Marquard, el texto de Palacio Muñoz (2019).

⁴ Hegelianismo heredado de su maestro Ritter. Precisamente el trabajo de Hernández Marcos se enmarca en un volumen acerca de la escuela de Ritter. En esta misma obra, cfr. Schmieder (2022), que reconstruye el doble movimiento crítico y propositivo de Marquard: frente a las filosofías revolucionarias de la historia, el *contraprograma* de una antropología definida en su centro por el concepto de compensación. Sobre este hegelianismo, véase más adelante la nota 26.

⁵ Como hace el propio Marquard (2006, p. 71).

para después situar la labor del historiador y los peligros políticos de la historia; finalmente, concluiré los movimientos haciendo bailar a Marquard con otros pensadores que nos han hecho conscientes de las dificultades de mezclar lo histórico con el afán por *lo verdadero*.

1. A vueltas con la escritura de la historia

Erich Auerbach escribió: “Es tan difícil escribir historia, que la mayoría de los historiadores se ven obligados a hacer concesiones a la técnica de lo fabuloso” (2017, p. 26). Lo fabuloso y lo histórico, pensaba el gran filólogo alemán, se oponían, y era perfectamente posible trazar, para una mente razonable y formada, una línea divisoria entre ambos. Pero esta línea no impedía que hubiese, ante esa terrible dificultad de la que hablaba, una contaminación genérica.⁶

Esta contaminación se hizo patente en la teoría de la historiografía de los años sesenta. No cabe duda de que uno de los puntos seminales del debate acerca del relato histórico y la práctica historiográfica en las últimas décadas ha sido el artículo de Hayden White (1966).⁷ En él dinamitaba desde los cimientos la práctica contemporánea de los historiadores, defendiendo que estaban en un terreno de nadie donde no poseían ni el rigor científico ni la imaginación artística, y que eran incapaces de comprender la dinamicidad plural del mundo contemporáneo. El artículo terminaba haciendo una defensa de la pluralidad del sentido en las vidas humanas y de la necesidad del historiador de acomodarse a esta realidad, que es precisamente aquella de la que tienen que dar cuenta de manera significativa. Semi-ciencia y semi-arte, entonces; después de este artículo llegaría su *Metahistory*, donde trató de enfrentarse precisamente a la forma de construcción del relato histórico del siglo XIX. La conclusión de sus estudios a partir de entonces puede resumirse en un aforismo tan claro y distinto como este:

⁶ Es evidente en la cita que la contaminación se produce en una dirección: lo histórico contaminado de lo fantasioso. Pero ¿qué ocurre a la inversa? Es el problema de la novela histórica: lo fantasioso contaminado de lo histórico. ¿Hace falta purgar todo presunto rastro de “verdad” para mentir y así construir lo literario? Puede consultarse una interesante y erudita investigación reciente acerca del estatuto problemático de la ficción en Galván (2021).

⁷ Me ha influido para estas líneas la buena reconstrucción que hizo del tema Aurell (2006).

“The differences between a history and a fictional account of reality are matters of degree rather than of kind” (White, 1986, p. 78, nota 27).

El énfasis de White en la forma, más que en el contenido, motivó algunas reacciones sumamente interesantes para nuestro tema. Paradigmática era la posición de Momigliano (1981), que escribiría, unos años después de los textos de White, que la auténtica piedra de toque para entender la labor del historiador no podía ser ese *estilo*, como quería White al vincular la historia y la retórica, sino la búsqueda de la verdad. Podríamos decir, incluso, *the quest for truth*, entendiendo aquí un sentido caballeresco en la expresión —medieval, como el Yvain de Chrétien de Troyes, o como el Quijote, ya decidirá el lector—. Así que, entre Momigliano y White, este apartado se pregunta por la verdad de la historia. En él no voy a intentar convertir a Odo Marquard en un “posmoderno” relativista whiteano, sea lo que sea que eso pueda significar, sino que lo que quiero es mostrar las dificultades en la escritura de lo verdadero.

Por supuesto, una investigación que parta del problema del estatuto de lo histórico y de la verdad de los enunciados históricos y poéticos tiene que partir como texto original de la crítica de Platón a la *mimesis* y su papel en la pedagogía de lo político, que concluirá con la expulsión de los poetas. A esto debería seguir la *Poética* de Aristóteles. Pero me resulta más interesante —esto es: más sencillo que realizar una exégesis de textos tan profundos en un ensayo tan breve— tomar como guía originaria, muy brevemente, no la *Poética*, sino una cita de Aristóteles, correspondiente a la *Metafísica* (983a): “Los poetas dicen muchas mentiras”.

Me gustaría entender esta cita como muestra de una cierta cerrazón disciplinar que ha marcado la historia occidental en los géneros y su relación con la verdad: los poetas mienten, sí, mientras que los filósofos dicen la verdad. ¿Y los historiadores? Ocupados de antigüedades o de narraciones, nunca hemos sabido muy bien qué hacer con ellos.

La obra de Odo Marquard pone en cuestión estos planteamientos: su noción de “literatura trascendental” mezcla lo poético y lo filosófico en cuanto género de escritura y, por tanto, de pensamiento, y su práctica

⁸ No quiero más que mencionar de pasada la metáfora de la *aventura* en la reflexión y la investigación intelectual a lo largo de la historia: baste con recordar que Platón nos instó a correr el bello riesgo en la filosofía y el lema romántico: “¡Filósofos, a la mar!”.

filosófica es inherentemente histórica. Nos ha enseñado que “una cosa es la verdad, otra cómo es posible vivir con la verdad: para fines cognitivos tenemos conocimiento, para fines vitales poseemos historias” (2000a, p. 104). Por eso hay que salvar a los poetas: nos enseñan un abordaje vital y nos sirven como tablas a las que agarrarnos en nuestra condición de naufragos. Marquard declara, subrepticamente, que hace falta pensar contra Aristóteles⁹ y recuperar a los amantes de los mitos. El mito es una guía para olfatear las tendencias humanas constituidas históricamente: sus deseos, sus miedos, sus inquietudes. Gracias a esta atención al mito, no nos sorprende que Jacob Taubes dijera de Marquard que “tiene antenas para las constelaciones históricas y un don que lo distingue: lograr una determinación de la situación actual con los medios de los filosofemas normalizados académicamente” (Taubes 2007, p. 350). Recordémoslo: *la situación actual*.

En medio de esta situación actual, mi intención aquí es subrayar el carácter plural del relato histórico que, creo, es una de las enseñanzas más profundas de Marquard. Defiendo que desde el pensamiento marquardiano podemos sostener esta tesis: entre los peligros de la historia se cuenta uno muy serio que suele pasar desapercibido, y consiste en la *disciplina*¹⁰ en torno a lo acontecido en el pasado. Y esto es esencialmente marquardiano, pues creo que la disciplina es el mayor enemigo del *coraje civil*¹¹ y, en esa medida, del mundo civil-burgués que tanto defendió Marquard. Lo que hago es, entonces, una reflexión acerca de la práctica histórica, con unas lentes antropológicas, para concebir unas lecciones políticas.

El ámbito, el *milieu* discursivo desde el que escribo es el de los “estudios de la memoria”. De Nietzsche a Traverso, pasando por Le Goff, Ricoeur, Lacapra, White o Todorov, la relación entre (la escritura

⁹ Con matices, por supuesto. Pues, si bien tendrá que enfrentarse a su teoría de los principios metafísicos, De los Ríos (2008, pp. 296 y ss.) ha mostrado en el marco de la investigación aristotélica, de manera muy erudita y original, la importancia de la contingencia para un pensar (denominémoslo antropología filosófica) atento a la fragilidad de la condición humana, tomando como fuente, entre otros, a Marquard. La filosofía práctica aristotélica es una fuente preciosa para la hermenéutica contemporánea.

¹⁰ Me refiero a la acción y efecto de disciplinar.

¹¹ Sobre este coraje para el civismo burgués, cfr. Marquard (2012, pp. 79-83).

de) la historia, la memoria y el olvido es un problema medular. Además, esta cuestión ha excedido los límites intelectuales y académicos para permear y —literalmente— construir nuestro espacio público. No en vano Todorov hablaba, en su *Les abus de la mémoire*, del nuevo culto a la memoria, y, citando a Guillebaud, veía en Francia un “frénésie de liturgies historiques” (Todorov, 2018, p. 50). Nos ocupamos aquí, por tanto, de esa actividad tan humana como es la escritura de la memoria; de esa suerte de elaboración material de los asuntos pasados, como decía Arendt, que también se remitía a *Mnemosyne* para hablar de esa función política de la *remembrance*. No cabe duda: hay algo, en los usos y abusos de la historia que ha de pensarse críticamente desde las categorías de la disciplina y el control social.

De ahí que el corazón de este artículo consista en la tentación del uso de la historia como pretensión teodiceica en su versión absolutista¹² de singularizar lo acontecido y determinarlo unilateralmente, y para ello me sirvo de la hermenéutica escéptica de Odo Marquard. Así, mi tesis es que la disciplina histórica se encuentra, en los distintos regímenes de verdad,¹³ bajo el peligro de la negación de la posibilidad múltiple de lectura y textualidad.¹⁴ La pretensión de verdad histórica, frente a

¹² Como veremos más adelante, es relevante adjetivar siempre la Modernidad y la teodicea cuando hablamos de Marquard, pues ambas poseen un rostro dual —lo cual no es de extrañar, pues una de las tesis centrales del filósofo es que “donde hay teodicea, hay Edad Moderna; donde hay Edad Moderna, hay teodicea” (Marquard, 2000b, pp. 32-33)—. Así, cabe destacar su afirmación de que “La filosofía de la historia es la consumación de la teodicea originada por una crisis de ésta, la cual es provocada por la radicalización de la teodicea misma: la absolución de Dios por la inocencia más palmaria posible, a saber: por la inocencia debida a la inexistencia” (Marquard, 2000a, p. 60).

¹³ Baquero (2024) introduce en su trabajo el concepto de “régimen de historicidad” de François Hartog, una categoría muy interesante que aquí no hemos podido estudiar detenidamente pero que se encuentra de algún modo implícita.

¹⁴ Como bien se ve, hago un fuerte énfasis en la literariedad, en la textualidad de la historia. La historia se escribe a partir de huellas, de vestigios de acontecimientos a lo sumo (Veyne, 1984, p. 14), que se nos aparecen en forma lingüística. Inteligir el pasado, creo, es leer el pasado como un texto, y eso es el objeto de la historia. Pues, recordémoslo, en la etimología de *intelligere* está la noción de “leer”. Por tanto, en la práctica histórica, en el núcleo de la actividad del historiador, está la lectura, en tanto que comprensión, del acontecimiento pasado, que se desvelaría textualmente ante él o ella.

lo múltiple de las historias y los relatos que los seres humanos finitos tienen que esforzarse en comprender, asumir, criticar, se constituiría en mecanismo de eliminación de la conciencia de finitud y de discernimiento crítico. ¿Cuánta(s) historia(s) necesita el ser humano (para ser libre)? Muchas.¹⁵ La historia (*Historie*) ha de cuidarse de singularizar las historias (*Geschichte*), pues ese gesto implicaría decir adiós a la hermenéutica. Y, sin duda, daría la bienvenida a alguien de quien Marquard nos había pedido que nos despidiéramos: los principios. Esta tesis, construida a partir de diversos textos de Marquard y teniendo en cuenta todos sus conceptos fundamentales, se comprende mejor desde la interioridad de lo que podemos llamar el proyecto marquardiano, o el conjunto de la filosofía marquardiana.

Comencemos por la formalidad: es difícil definir la labor intelectual de Marquard. Como ya hemos visto, el propio pensador definía su obra, o por lo menos el género de escritura que practicaba, como “literatura trascendental” (Marquard, 2000a, p. 16). Sin duda, en su obra moviliza recursos de diversos ámbitos o disciplinas. Pero hay un algo nuclear en él, no de forma que deduzca sistemáticamente su filosofía de ello, sino una cierta intuición, una cierta vivencia transformada en filosofema¹⁶ que aún todo lo que Marquard nos ha podido decir sobre ese animal deficiente que somos.

Y es que, no me cabe duda, Odo Marquard era un erizo. Es cierto que tiene un hilado de conceptos que forman su entramado filosófico, y resulta ciertamente difícil situarlos jerárquicamente o de forma argumentativa en términos cronológicos. Era un erizo que sabía una gran cosa, como nos dijo Arquíloco: “Muchas cosas sabe la zorra; el erizo una sola, pero muy importante” (en Suárez de la Torre, 2002, p. 108).¹⁷

¹⁵ “Los seres humanos son sus historias; permanecen humanos gracias a la división de poderes de lo histórico, gracias a que no tienen solo una, sino muchas historias” (Marquard, 2001, p. 37).

¹⁶ No utilizo esta expresión de manera casual, pues el propio Marquard indica la relación vida-filosofía al destacar que una de las lecciones que aprendió de Ritter fue “que la experiencia —experiencia vital— es insustituible para la filosofía. La experiencia sin filosofía es ciega; la filosofía sin experiencia es vacía: en efecto, no es posible filosofía alguna sin haber adquirido la experiencia respecto a la cual el filósofo ofrece una respuesta” (Marquard, 2000a, p. 15). La paráfrasis de Kant la repite en varias de sus obras.

¹⁷ Como es bien sabido, este fragmento inspiró enormemente a Isaiah Berlin.

Esa gran cosa que sabía Marquard era la finitud humana. Más allá de su repetida adscripción a la “generación escéptica” (Schelsky), más allá de su noción filosófica del *homo compensator* y de su sabiduría del “en vez de”, de las segundas opciones, de las vicesoluciones, Odo Marquard sabía que el ser humano es un animal finito.¹⁸

En conclusión, la cuestión de la verdad en la historia no aparece aquí como epistemología, es decir, como las condiciones de posibilidad de alcanzar un estatuto veritativo relevante en la práctica histórica, sino en su dimensión de *conveniencia política*.

2. Los peligros políticos de la historia. Sobre verdad y mentira en sentido existencial

El animal humano es un ser voraz de verdad. El animal humano es un ser voraz de funcionalidad. Estas dos tesis se oponen y se alimentan una de la otra. Se devoran, pues el ser humano es un ser hambriento.

Stefan Zweig lo entendió bien: “Cualquier obra de arte alcanza únicamente su grado más elevado en cuanto se olvida su gestación artificial y se siente su existencia como una realidad” (2008, pp. 246-247). Se trata de la experiencia antropológica de que en el encuentro con el texto desaparezca lo falso, o mejor, la *impresión de falsedad*, y se convierta la tinta en una realidad. Los antiguos lo caracterizaban en su admiración por el realismo: es la historia de Zeuxis y Parrasio que narra Plinio, o los contempladores enamorados de la Venus de Cnido. Son experiencias del borrado de las fronteras entre la imagen, la representación, y el objeto real, la vivencia.

La historia, como hemos visto, no parece pertenecer simplemente al ámbito de lo objetivo y lo “verdadero”: nos muestra que lo objetivamente verdadero decae y que la verdad debe complementarse con el estilo y la funcionalidad. El lector del libro histórico debe abandonar sus pretensiones de comprensión absoluta para entender qué pudo ocurrir de alguna forma, sin por eso alcanzar una vivencia absoluta en un tiempo-otro.

Para comprender esta experiencia de la historia, volvamos al erizo de aquella profunda sabiduría de una gran cosa. Marquard se centró

¹⁸ Es decir, es la condición de posibilidad del resto de análisis y conceptos marquardianos. De no ser finito, no tendríamos que aceptar la contingencia; no seríamos el animal del “en vez de”; podríamos construir el Cielo en la Tierra sin provocar el Infierno.

en la finitud y su ámbito privilegiado de estudio fue la Modernidad. En este sentido, creo que es necesario comprender cómo el abuso de la historia es un gesto (pre)moderno¹⁹ anclado en una hermenéutica singularizadora que, en lugar de actuar bajo la regla de “¡lee y deja leer!” —es decir, con el ser del lector estético que se abre al placer de la lectura sabiendo que el texto carece de un sentido autónomo o en sí—, se enfrenta a la letra escrita bajo la atenta mirada de Dios —de aquel Dios del libro de Job (7,19): “¿Cuándo has de cesar de espiarme / cuándo, al menos, me dejarás tragar saliva?”—. ²⁰ Es decir, se encuentra frente a un texto con un sentido determinado unívocamente desde un alguien que no es él mismo.

Esto último nos pone ante una cuestión bien relevante para nosotros, los modernos. Si Antoine Compagnon tiene razón cuando escribe que “La subjetividad moderna se ha desarrollado gracias a la experiencia literaria, y el lector es el modelo del hombre libre” (2015, p. 39), ¿no es esta determinación externa del sentido del texto una forma de alienación? Si nuestro ser se ha construido a partir del texto, nosotros, los modernos, nosotros, los lectores, somos alienados ante la imposición del sentido textual.²¹ Como el Hegel de la *Estética* (2021, pp. 190 y 758), que detectaba la alienación moderna del mundo de la producción y los objetos comparándolo con Aquiles y su armadura, y la forja de sus armas de guerra, podemos decir del hombre moderno que quien le roba la posibilidad de leer destruye su posibilidad de ser alguien en el mundo. Y quizá aquel *il n’y a pas de hors-texte* no significa otra cosa que

¹⁹ O moderno, demasiado moderno. Se podría decir que Marquard encuentra una Modernidad buena, legítima (Blumenberg), aquella por la que él se declara “tradicionalista de la modernidad” (2000b, p. 33; 2006, p. 104) o, mejor aún, un “escéptico tradicionalista de la modernidad” (2003, p. 15), y otra, que es una radicalización que vuelve al gnosticismo.

²⁰ Cito la traducción de Trebolle Barrera y Pottecher (2010).

²¹ En esta línea, Raffaele Pinto (2018) defiende que la única forma de construir una identidad europea es una extensión pedagógica de la *Weltliteratur* que deje de ser simplemente una suma de literaturas nacionales. La identidad se configura a través de los poetas de las diversas lenguas, pero no debe mantenerse en la excepcionalidad de la lengua, sino en las ideas, imágenes y valores que expresa cada poeta como poeta europeo (y universal).

una constatación antropológica del ser del lector: alma que se construye mediada por la lectura.²²

En definitiva, en la óptica de la historia conceptual marquardiana, cuando se pretende monopolizar el sentido seguimos a vueltas con lo absoluto y con la guerra por el sentido único del texto. Desde este punto de vista, nos encontramos ante el fin de la hermenéutica y, por tanto, muy cercanos a una forma de disciplina de la ciudadanía que podría derivar, trágicamente y con la expresión de Koselleck (2020, p. 68), en el “ser para matar”. Es a esta conclusión a la que estamos abocados si revivimos los principios; si cortamos la conversación de forma teodiceica; si creemos que, realmente, hay un final; si presentamos el *trump* que es la escatología con una garantía absoluta de sentido. Y con Marquard reclamamos que nada debe acabar, que hay que vivir en la sin-conclusión: el filósofo alemán nos repite, una y otra vez, la belleza de la conversación infinita.²³

No es gratuita la repetida insistencia en la idea del “sentido”. Pues la Edad Moderna no es otra cosa que neutralización de expectativas de sentido, neutralización de escatología, frente a la que Marquard aparecería con una contraescatología escéptica.²⁴ Pero ¿qué significa

²² Otro modelo de caracterización de lo que hablamos aquí es la *polisemia del sentido*. Que Marquard lo vincula con el Libro de los libros es evidente, pero no tanto que quien ha tenido claro esto desde hace tiempo es la tradición judía rabínica (talmúdica). De hecho, probablemente el mejor ejemplo para entender esta cuestión es Emmanuel Levinas. Véase lo que dice acerca de la exégesis del texto: “Polysémie du sens : le verbe est comme ‘le marteau qui frappe le rocher en faisant jaillir d’innombrables étincelles’ ; les diverses époques et les diverses personnalités des exégètes, c’est la modalité même sous laquelle cette polysémie existe” (2021, p. 204). Para una buena práctica levinasiana en la lectura de los textos, y especialmente del Talmud, cfr. Ouaknin (1986).

²³ Concepto que emplea contra Habermas y Apel, proponentes del discurso libre de dominio. Parece que Habermas definió el planteamiento de Marquard como “una filosofía sin mí [sin Habermas]” (cfr. Marquard, 2006, p. 84). En su magnífico “Pregunta por la pregunta cuya respuesta es la hermenéutica”, Marquard hablaba del descubrimiento de Schleiermacher de “*la sociabilidad dialógica de la conversación infinita*” (2000a, p. 144).

²⁴ En definitiva, la Modernidad para Marquard significa: neutralización de expectativas de sentido y división de poderes. Neutralización de la escatología, judeocristiana y gnóstico-moderna. Es en este sentido en el que Antonio Lastra (2016) explica que su politeísmo parte de la literalización tras la pérdida de gracia

concretamente neutralizar la historia? A mi juicio, consiste en *desactivar* la pretensión de verdad histórica que se impone con una asombrosa pesadez desasosegante.²⁵ Cada vez que se da la radicalización de motivos teodiceicos, lo que aquí llamamos teodicea en su versión absolutista, como en el caso de la “autonomía”, nos encontramos ante la “contra-Edad Moderna” (Marquard, 2000b, p. 38) y el “antimodernismo futurizado” (Marquard, 2006, 106).

Y es que la consideración acerca del significado de lo histórico juega un rol central en sociedades en que la conciencia histórica se ha desarrollado incluso de manera exacerbada. En el centro de la mesa, la apuesta es la libertad. La propuesta marquardiana, como indica Castro Orellana, “se trataría de un arte de vivir que renuncia a toda forma de pensamiento que tenga la intención directa de ofrecer un sentido unilateral. Pero lo hace no para entregarse a esa otra modalidad de absoluto que consiste en afirmar la carencia de todo sentido” (2018, p. 103). Pero la condición de ello es asumir nuestra finitud, es decir, nuestra contingencia. No en vano Marquard dice, en “Apología de lo contingente”, que vivir reconociendo la finitud es hacer una apología de lo contingente, pero eso implica enfrentarse a la tradición filosófica, eminentemente representada por Hegel, que afirmaba que “la consideración filosófica no tiene otra intención que alejar lo contingente” (2000b, p. 127).²⁶

y el fracaso de la filosofía de la historia revolucionaria y la teodicea; politeísmo como “una genealogía espiritual diversa” (Lastra, 2016, p. 72).

²⁵ Es este miedo al poder —datable biográficamente en Marquard— lo que constituye el escepticismo, y es esta sospecha y prevención lo que permite, por ejemplo, establecer un diálogo entre Marquard y Foucault, como ha hecho Castro Orellana (2018). Veyne, el autor de la expresión de la historia como “novela verdadera”, consideraba precisamente a Foucault un pensador sustancialmente escéptico.

²⁶ Hace falta recordar que Hegel tiene, en Marquard, un rostro positivo de manera general, salvo precisamente en el fragmento citado y en pocas ocasiones más. Siempre se considera un hegeliano en cierto sentido, y su *Dificultades con la filosofía de la historia* parte de una defensa del hegelianismo y la crítica al deber en Kant (aunque en esta obra sí que reconoce que Hegel, en la historia de la oposición disciplinar antropología-filosofía de la historia, trató de subsumir la antropología en la historia; Marquard, 2007, p. 143). Esta línea la prosigue en diversos textos cuando considera que la crítica hegeliana al deber se corresponde con su propia idea de la dietética de expectativas (2001, p. 104;

¿Qué propongo, entonces, con Odo Marquard? Se trataría de aplicar la noción de “descarga de lo absoluto” como contra-propuesta frente al retorno de la infinitud a la política contemporánea en su relación con lo histórico. Esta noción,²⁷ que en Marquard aparece siempre ligada a la

2000, p. 66). Además, cuando habla de las filosofías revolucionarias de la historia, tiende a salvar a Hegel. Así en (2001, p. 84), donde destaca que Hegel había perdido la ingenuidad de Schiller; en (2006, p. 109) lo considera una “variante promodernista de la filosofía de la historia burguesa”, no revolucionaria, como Voltaire, que afirma el mundo moderno como algo distinto de los anteriores; su teodicea contra Marción, que acepta como motivo teodiceico pero no radicalizado en una utopía futurizada (2000, p. 32). Una última versión sería el intento de rearistotelizar la ética moderna a través de la ética de la eticidad hegeliana (2012, p. 57). Pero creo que es perfectamente razonable encontrar críticas a Hegel desde la filosofía marquardiana; por ejemplo, recordando aquí al Löwith que quedaba aterrado con la justificación teodiceica de los actos históricos de los “grandes hombres”. Tómense como indicativo no solo los conocidos pasajes acerca del fin último a que obedecen los sacrificios de la historia en la “Introducción general” a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, sino un fragmento como este: “Alejandro ha dejado en nosotros una grandiosa y rotunda imagen de su individualidad, harto frecuentemente empañada por mezquinas reflexiones. No debemos censurarle porque haya derramado la sangre y la guerra por el mundo. A guerra y sangre hay que llevar a cabo la obra, cuando se trata de la historia universal; lo que importa aquí es el concepto” (Hegel, 2022, p. 491). Creo que Marquard se niega a ver los motivos como meramente teodiceicos positivos, de contemplar la rosa en la cruz del presente; los ve también como capaces de justificar toda atrocidad histórica en función de la astucia de la razón. No puedo más que citar aquí el sucinto diálogo en *Del diario de un caracol* de Günter Grass: “—¿Quién es Hegel? —Alguien que impuso a los hombres la Historia como una sentencia. —¿Sabía muchas cosas, o todas? —Gracias a su sutileza, toda violencia estatal se ha explicado como históricamente necesaria” (1993, p. 45).

²⁷ Una vez más, conviene indicar que la idea de “descarga” también tiene un uso marquardiano negativo: es el que aparece con la “filosofía de la absoluta legitimación”, vinculada a la repetida idea de la “hipertribunalización de la realidad” y la “huida del tener conciencia al ser conciencia”; cfr. Marquard (2006, p. 81). También lo utiliza al hablar de la utopización de la naturaleza por parte de la vanguardia revolucionaria contemporánea, que descarga de lo negativo en el bienestar del mundo moderno (2006, p. 114). En *Las dificultades con la filosofía de la historia* (2007, pp. 147-148) aparecía, pero como término técnico de Arnold Gehlen.

de “pluralidad”, constituye la condición de posibilidad de la libertad.²⁸ Odo Marquard, reescribiendo —una vez más— la undécima tesis sobre Feuerbach, defiende que “los filósofos de la historia no han hecho sino transformar de modo diverso el mundo, pero ahora importa preservarlo; pero la forma modificada de la preservación es la labor interpretativa” (2000a, p. 129). Sin duda, es necesario realizar una defensa de la descarga de lo absoluto en lo que a la *determinación de lo acontecido* se refiere. Dicho de otra manera: es necesario volver a hablar de historias y de ficciones, de la multiplicidad de la(s) historia(s) y de la era de las neutralizaciones (positivas) frente a la era de las singularizaciones (negativas). De no ser así, y jugando con una expresión que Marquard recoge de Geldsetzer, estamos amenazados: la Facultad de Historia se acabará convirtiendo en una Facultad de Teología. “Originalitas, non veritas, facit interpretationem” (Marquard, 2000a, p. 144).

El historiador, en su práctica, en el *initium* de su consideración disciplinar, ha de hacer, entonces, una dietética de expectativas. El historiador moderno (recordemos una vez más que la caracterización marquardiana de la Modernidad es la de la época de las neutralizaciones, de la limitación de la expectativa de sentido, etc.) no puede volver a los principios. Por eso es necesario, en definitiva, introducir en el cóctel de la investigación histórica una buena dosis de escepticismo. Y no hace falta remitirse a la tradición escéptica:²⁹ basta con repetir, con Alcmeón de Crotona, que “Respecto de las cosas no evidentes, los dioses tienen certeza respecto de las mortales, pero a nosotros, en cuanto que hombres, solo nos es dado conjeturar” (en Bernabé, 2019, p. 122). O, como dijera Lessing, “que cada uno diga lo que le parece verdadero, y que la verdad

²⁸ Es decir, “una licencia para ser un individuo” (Marquard, 2012, p. 69). Rodrigo Castro Orellana lo define sucintamente así: “el *ethos* del escéptico: cuidar de la libertad descargándose de lo absoluto” (2018, p. 102) a través de una dietética del sentido.

²⁹ Recordemos que Marquard escribió el artículo sobre el “Escándalo de la filosofía” en el diccionario de Ritter. En esta medida, cuando afirma que su escepticismo es “el virtuoso punto medio entre dos vicios: el saber absoluto y el no saber absoluto” (2000b, p. 22), subyace ahí la idea del Kant que se pregunta qué podemos conocer. No es solo la tradición escéptica y moralista. Pero el qué podemos conocer marquardiano no es meramente epistemológico, y esto creo que es importante subrayarlo: es también ético y político. Son gestos teodiceicos, de filosofía de la historia revolucionaria, los que afirman la desmesura del conocimiento. Son los principios.

misma sea encomendada a Dios” (en Arendt, 1968, p. 31). No es que la historia sea demasiado importante para dejársela a los historiadores, ni a los filósofos:³⁰ es demasiado importante para dejársela a nadie.

Conclusión: un sentir compartido

Por supuesto, Marquard no es el único pensador que nos enseña que el porvenir necesita provenir —esto es, la importancia del vínculo con la tradición del ser finito— sin que por ello demos una importancia desmesurada a lo histórico. Encuentro una cercanía entre las tesis marquardianas y las de otros dos pensadores contemporáneos: Hannah Arendt y Michael Oakeshott.³¹ Para terminar, lo que quiero mostrar es cómo estos tres autores, desde perspectivas filosóficas y tradiciones ciertamente diferentes, han podido defender la necesidad de rebajar nuestras expectativas de verdad y conceder un mayor peso a la opinión, el relato, las costumbres, la tradición.³² Hay un pensamiento contemporáneo que nos insta a rebajar las expectativas de sentido. Tómese esta conclusión como apunte de este latir compartido.

³⁰ El ensayo “Historia universal e historia multiversal” comenzaba diciendo “La historia es una cosa demasiado importante como para dejársela solo a los historiadores” y concluía, de manera muy propia en Marquard, subrayando que “la historia es, sobre todo ahora, una cosa demasiado importante como para dejársela solo a los filósofos” (2000b, pp. 69 y 88). Creo que el tema no es solo una cierta defensa de la interdisciplinariedad, evidente en un intelectual del grupo *Poetik und Hermeneutik*, sino que tiene que ver precisamente con su defensa de la historia multiversal: con los peligros de la historia unívoca y con la disciplina al que nos aboca una teoría de la historia de este corte.

³¹ La cercanía en muchos puntos entre Arendt y Oakeshott ha sido apuntada por Stuart Isaacs (2006, pp. 99, 150 y 192), especialmente en lo que se refiere al *pensar lo que hacemos*, el objetivo, recordémoslo, que se planteaba Arendt (2018, p. 5) al inicio de *The Human Condition*. No obstante, radicalmente diferente es la perspectiva que una y otro tienen sobre la Revolución americana. Cfr. Arendt (1990, pp. 31 y ss.) frente a la perspectiva de Oakeshott (1991).

³² Otros autores a los que cabría remitirse, o tradiciones intelectuales, son la moralística inglesa y francesa, como diría Marquard, y la tradición política norteamericana, como es evidente en el caso de Arendt y, también, en el de Marquard, como pone de manifiesto Lastra (2018). En general muchas de las corrientes críticas con la tradición romántica tienden al escepticismo. El vínculo entre racionalismo y romanticismo lo explicita Oakeshott: “The odd generation of rationalism in politics is by sovereign power out of romanticism” (1991, p. 11).

En el caso de Oakeshott,³³ para el lector de Marquard se hace imposible no pensar en las “vice-soluciones” del *homo compensator* al leer el *Rationalism in Politics* del pensador inglés. La crítica al perfeccionismo del racionalismo y del racionalista, apostando, en lugar de por “lo mejor” —aquella respuesta que se da porque es una política de la perfección—, por lo mejor en las *circunstancias* que hay (Oakeshott, 1991, pp. 5-6). La figura del *ingeniero* (social), en la que Oakeshott encuentra el paradigma del pensamiento racionalista europeo post-renacentista y eminentemente ilustrado, es amiga de Habermas y el acuerdo razonable, no de Marquard y la conversación infinita. Además, la gran conversación que sugería el pensador inglés y la conversación infinita indicada por el filósofo alemán tienen un parecido de familia, aunque se puedan desplazar en direcciones diferentes.

En cuanto a Arendt, y recordando aquello que ya hemos citado de Lessing, hay que destacar su apuesta por la *doxa* frente a la *episteme* en el campo de los asuntos humanos.³⁴ Es este tema el que puso tantas dificultades a la pensadora enzarzada en ir hasta el fondo de los problemas, y que le llevó a pensar la paradoja de que la mentira, la posibilidad de mentir, es una facultad política mayor que la de decir la verdad, pues permite imaginar *otras* formas de convivir, aunque sea en una deformación de la realidad.³⁵

Hannah Arendt abogó toda su obra por un modelo de racionalidad de lo político que diese cuenta de la finitud humana y partiese intelectualmente de ella. De ahí su consabido rechazo al filósofo que piensa lo político, pues eterniza cada objeto que toca y pretende convertirlo en *lo verdadero*. Su propuesta política, por tanto, estaba

³³ He tomado como punto de referencia su *Rationalism in Politics* (Oakeshott, 1991). Sobre el pensador conservador británico, cfr. Isaacs (2006) y Franco (1990) como indicadores generales. Hay trabajos más concretos, como la interesante reconstrucción de la relación de Oakeshott con la izquierda que hace O’Sullivan (2014), pero, para no multiplicar las referencias, limitémonos a estos trabajos.

³⁴ Ana Carrasco Conde lo resume bien al explicar que Lessing es un modelo de resistencia en tiempos oscuros por “hacer ver de un modo fraterno que mil opiniones valen más que una verdad y enarbolar la importancia de la convivencia pacífica frente a la imposición violenta de una verdad” (2018, p. 77).

³⁵ En dos ensayos que deben leerse conjuntamente, contenidos en Arendt (2020). Es importante recordar la lectura de Derrida (2012) de estos textos.

fundada bajo la consciencia de las condiciones de imposibilidad —y también de no deseabilidad— de la omnipotencia y la omnisciencia: “Power under the condition of human plurality can never amount to omnipotence, and laws residing on human power can never be absolute” (Arendt, 1990, p. 39). Y también así consideró y trató de poner en la brecha entre el pasado y el futuro —la brecha del “Él” de Kafka, que Arendt trató desde su *Between Past and Future* hasta el póstumo *The Life of the Mind*— problemas contemporáneos, como la mentira de los papeles del Pentágono.

La conclusión de estos autores es que lo importante políticamente es qué hacemos, hoy, con lo verdadero y el pasado. Son problemas nucleares para la labor del filósofo y del historiador. Como bien ha criticado Mark Lilla (2017) de los reaccionarios, lo que hay que pensar son los asuntos presentes, no mirar Edades de Oro. Esta sí es la gran lección de Hegel: captar el tiempo, el propio mundo, en pensamientos.

En definitiva, es fundamental destacar que, si la verdad ofendiese a la vida, deberíamos arrojar al bátraco a la verdad. O quizá sería mejor decir que no la debemos arrojar a condena alguna, sino incluirla en el círculo de lo significativo desactivando simultáneamente su pretensión de omnipotencia. Habría que recordarle que su jurisdicción no cubre el conjunto de lo real. Habría que sentenciar que ella misma forma parte del sistema ontológico de la división de poderes. *Divide et impera*, como la división de poderes de Montesquieu, no tienen un significado político, sino ontológico;³⁶ por tanto, la verdad no debe ser condenada, sino recluida a un ámbito de opinión, como todos los demás. Pues condenarla sería no recordar la enseñanza de Marquard: “Quien cava una fosa a los demás, corre el riesgo de sepultarse él mismo” (2000a, p. 72). Por tanto, si bien no duda ni un segundo en que hay que desechar todo *fiat veritas/iustitia/utopia, et pereat mundus*, no las condena (2001, p. 86). Y, si tiene razón Tito Livio cuando escribe “Veritatem laborare nimis saepe, ajunt, extingui nunquam” (“La verdad a menudo es sometida a duras pruebas, pero jamás se extingue”) (*Ab urbe condita libri*, XII, 39, 18), entonces no debe tener problema con ser sometida al mismo proceso de reclusión al que sometemos a los sentimientos, las emociones, las creencias subjetivas, nuestra fe, o cualquier otro tipo de enunciado y vivencia.

³⁶ Subrayado especialmente por Marquard (2012, p. 11).

Un último apunte: quizá el género más apropiado para hablar del monopolio del sentido sea el mito. Pero la reflexión sobre el mito debe quedar en el umbral de este ensayo: postulo, y esta es mi conclusión, que es necesaria la convivencia con el mito, y que ese estar-con la narración —que también es Otro, el Otro, un tejido narrativo que me apela— es fundamental para integrar positivamente lo histórico en el cuerpo político. ¿Exige esta idea una reflexión completa en torno al mito, una mitosofía, una filosofía de la mitología? Sin duda. Me propongo estudiarlo, desde la sombra que deja este final filosófico-político, en un próximo trabajo.

Bibliografía

- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. T. Calvo (trad.). Gredos.
- Arendt, H. (1968). *Men in Dark Times*. Harcourt Brace Jovanovich.
- ____ (1990). *On Revolution*. Penguin Books.
- ____ (2018). *The Human Condition*. Chicago University Press.
- ____ (2020). *Verdad y mentira en la política*. R. Ramos (trad.). Página indómita.
- Auerbach, E. (2017). *Mímesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. I. Villanueva y E. Ímaz (trads.). Fondo de Cultura Económica.
- Aurell, J. (2006). Hayden White y la naturaleza narrativa de la historia. *Anuario Filosófico*, 39(3), 625-648. DOI: <https://doi.org/10.15581/009.39.29285>.
- Baquero, R. (2024). “El pasado que debemos llevarnos al porvenir”: Compensación, modernidad y recuerdo en la filosofía de Odo Marquard. *Daimon*, 91, 69-83. DOI: <http://dx.doi.org/10.6018/daimon.479471>.
- Bernabé, A. (2019). *Fragmentos presocráticos*. Abada.
- Carrasco Conde, A. (2018). Oscuras figuras de tiempos oscuros: Hannah Arendt y las formas de la irresponsabilidad hacia el propio tiempo. En D. Sánchez Meca, R. Herrera Guillén y J. L. Villacañas (eds.), *Totalitarismo: la resistencia filosófica. 15 estudios de pensamiento político contemporáneo*. (pp. 75-91). Tecnos.
- Castro Orellana, R. (2018). Resistencia escéptica y pluralización del poder en Foucault y Marquard. En D. Sánchez Meca, R. Herrera Guillén y J. L. Villacañas (eds.), *Totalitarismo: la resistencia filosófica. 15 estudios de pensamiento político contemporáneo*. (pp. 93-108). Tecnos.

- Compagnon, A. (2015). *El demonio de la teoría. Literatura y sentido común*. M. Arranz (trad.). Acantilado.
- De los Ríos, I. (2008). *La experiencia griega del azar y el concepto de týche en la filosofía de Aristóteles*. [Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid]. Biblos-e Archivo. URL: <http://hdl.handle.net/10486/1337>.
- De Mesel, B. (2018). Competence in Compensating for Incompetence: Odo Marquard on Philosophy. *The Pluralist*, 13(2), 50-71.
- Derrida, J. (2012). *Histoire du mensonge. Prolégomènes*. Galilée.
- Franco, P. (1990). *The Political Philosophy of Michael Oakeshott*. Yale University Press.
- Galván, L. (2021). From *poiesis* to Fiction. En L. Galván (ed.), *Mímesis, acción, ficción. Contextos y consecuencias de la Poética de Aristóteles*. (pp. 118-139). Reichenberger.
- García-Durán, P. (2019). El mito como concepto polémico. El trasfondo político del debate sobre el mito en 'Poetik und Hermeneutik'. *Conceptos Históricos*, 5(7), 128-155.
- González, C. (2020). Modern Skeptical Disturbances and their Remedies. En V. Raga Rosaleny y P. Junqueira Smith (eds.), *Sceptical Doubt and Disbelief in Modern European Thought. A New Pan-American Dialogue*. (pp. 87-104). Springer. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-030-55362-3_6.
- Hegel, G. W. F. (2021). *Lecciones sobre la estética*. A. Brotons (trad.). Akal.
- ____ (2022). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. J. Gaos (trad.). Alianza.
- Hernández Marcos, M. (2022). 'La rosa en la cruz del presente'. La teoría de la civilidad de Odo Marquard. En J. de Dios Bares Partal y F. Oncina Coves (eds.), *La escuela histórico-conceptual de Joachim Ritter y el protagonismo sociocultural de la filosofía*. (pp. 99-124). Comares.
- Isaacs, S. (2006). *The Politics and Philosophy of Michael Oakeshott*. Routledge.
- Koselleck, R. (2001). *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. D. Innerarity (trad.). Paidós.
- ____ (2020). *Modernidad, culto a la muerte y memoria nacional*. F. Oncina (trad.). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Lastra, A. (2016). *Sképsis e hypólepsis*. Sobre dos conceptos de Odo Marquard. En F. Oncina y J. M. Romero (eds.), *La historia sedimentada en los conceptos. Estudios sobre historia conceptual y crítica de la ideología*. (pp. 65-74). Comares.
- Levinas, E. (2021). *L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques*. Les Éditions de Minuit.

- Lilla, M. (2017). *La mente naufragada. Reacción política y nostalgia moderna*. D. Gascón (trad.). Debate.
- Llinàs, C. (2014). *Escatologia i modernitat. El pensament d'Odo Marquard*. Cruïlla.
- Marquard, O. (2000a). *Adiós a los principios. Estudios filosóficos*. E. Ocaña (trad.). Alfons el Magnànim.
- ____ (2000b). *Apología de lo contingente*. J. Navarro (trad.). Alfons el Magnànim.
- ____ (2001). *Filosofía de la compensación: escritos sobre antropología filosófica*. M. Tafalla (trad.). Paidós.
- ____ (2003). *Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen*. Wilhelm Fink Verlag.
- ____ (2006). *Felicidad en la infelicidad. Reflexiones filosóficas*. N. Espinosa (trad.). Katz.
- ____ (2007). *Las dificultades con la filosofía de la historia. Ensayos*. E. Ocaña (trad.). Pre-textos.
- ____ (2012). *Individuo y división de poderes. Estudios filosóficos*. J. L. López de Lizaga (trad.). Trotta.
- Marín-Casanova, J. A. (2016). Experiencia y finitud: la hermenéutica escéptica de Odo Marquard. *Utopía y praxis latinoamericana*, 72, 27-39.
- ____ (2017). La filosofía como descarga de la sobrecarga de innovación. *Quaderns de Filosofia*, 4(1), 27-45. DOI: <https://doi.org/10.7203/qfia.1.1.9209>.
- Momigliano, A. (1981). The Rhetoric of History and the History of Rhetoric: On Hayden White's Tropes. En E. S. Shaffer (ed.), *Comparative Criticism: A Yearbook. Volume 3*. (pp. 259-268). Cambridge University Press.
- Oakeshott, M. (1991). *Rationalism in Politics and Other Essays*. Liberty Fund.
- O'Sullivan, L. (2014). Michael Oakeshott and the Left. *Journal of the History of Ideas*, 75(3), 471- 492.
- Ouaknin, M-A. (1986). *Le livre brûlé. Lire le Talmud*. Lieu Commun.
- Palacio Muñoz, M. D. (2019). Mitología y Revelación. Las interpretaciones de Schelling en "La querella por el politeísmo" entre Marquard y Taubes. *Studia Hegeliana*, 5, 47-68. DOI: <https://doi.org/10.24310/Studiahegelianastheg.v5i.11399>.
- Pocock, J. G. A. (2009). *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*. Cambridge University Press.

- Roaro, J. (2017). Elogio del politeísmo, en la visión de Odo Marquard. *Disputatio. Philosophical Research Bulletin*, 6(7), 581–592.
- Schmieder, F. (2022). La crítica de Odo Marquard a la filosofía de la historia y su contraprograma de una filosofía de la compensación. En J. de Dios Bares Partal y F. Oncina Coves (eds.), *La escuela histórico-conceptual de Joachim Ritter y el protagonismo sociocultural de la filosofía*. (pp. 81-98). Comares.
- Pinto, R. (2018). Identidad europea y literatura europea. *La Maleta de Portbou*, 32, 5-11.
- Styfahls, W. (2019). Modernity as Theodicy: Odo Marquard Reads Hans Blumenberg's *The Legitimacy of the Modern Age*. *Journal of the History of Ideas*, 80(1), 113-131. DOI: <https://doi.org/10.1353/jhi.2019.0006>.
- Taubes, J. (2007). *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*. S. Villegas (trad.). Katz.
- Todorov, T. (2018). *Les Abus de la Mémoire*. Arléa.
- Trebolle Barrera, J. y Pottecher, S. (2010). *Job*. Trotta.
- Veyne, P. (1984). *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*. J. Aguilar (trad.). Alianza.
- Villacañas, J. L. (2019). Verdad y rigorismo de la verdad. *Soft Power. Revista Euro-americana de Teoría e Historia de la Política y del Derecho*, 6(2), 171-186. DOI: <https://doi.org/10.14718/SoftPower.2019.6.2.10>.
- (2020). *Ein altes menschliches Bedürfnis*. Temporalidad y mundo de vida, o por qué a Koselleck le viene bien Blumenberg. *Revista de Historiografía*, 34, 101-119. DOI: <https://doi.org/10.20318/revhisto.2020.5827>.
- White, H. (1966). The Burden of History. *History and Theory*, 5(2), 111-134. DOI: <https://doi.org/10.2307/2504510>.
- (1986). *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Johns Hopkins University Press.
- Suárez de la Torre, E. (2002). *Yambógrafos griegos*. E. Suárez de la Torre (ed.). Gredos.
- Zweig, S. (2008). *Tres poetas de sus vidas. Casanova, Stendhal, Tolstói*. J. A. Campos (trad.). Planeta.