

# III Jornadas Nacionales de Filosofía y Epistemología de la Historia

## *Políticas del tiempo y políticas de la historia*

27 al 29 de junio de 2018  
Neuquén – Argentina

Centro de Investigación en Filosofía de las Ciencias Sociales y Humanidades  
Facultad de Humanidades  
Universidad Nacional del Comahue

Esteban Vedia – Mercedes Melo  
(Compiladores)

EDUCO  
Editorial de la Universidad Nacional del Comahue



Ramon O. Muñoz. Choique (Serie secuencias de la Patagonia), oleo, 150 x 165, cms, 2016.





Universidad Nacional del Comahue

III Jornadas Nacionales de Filosofía y Epistemología de la Historia : ponencias, simposios y mesas redondas ; compilado por Esteban Vedia ; Mercedes Melo. - 1a ed. - Neuquén : EDUCO - Universidad Nacional del Comahue. EDUCO - Editorial Universitaria del Comahue, 2019.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-604-526-1

1. Filosofía de la Historia. I. Vedia, Esteban, comp. II. Melo, Mercedes, comp. III. Título.

CDD 901

**Diseño de tapa:** María del Carmen Borella (IPEHCS-CONICET-UNComa).

**Ilustración de tapa:** ©Ramón Oscar Muñoz: Choique (Serie secuencias de la Patagonia), óleo, 150 x 165 cms, 2016.

**Universidad Nacional del Comahue**

Secretario de Extensión: Gustavo Ferreyra

**Editorial EDUCO**

Director: Enzo Dante Canale

Impreso en Argentina.

© 2019 – **EDUCO** – Editorial de la Universidad Nacional del Comahue, Buenos Aires 1400 – (8300) Neuquén  
- Argentina Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio, sin el permiso de EDUCO.

## **COMITÉ ACADÉMICO**

Waldo Ansaldi  
Daniel Brauer  
Alejandro Cattaruzza  
Claudio Ingerflom  
Elias Palti  
Verónica Tozzi

## **COMITÉ ORGANIZADOR**

María Emilia Arabarco  
Celeste Claudia Bustos  
César Martínez Cerutti  
Alejandra González  
Mariana Castillo Merlo  
Mercedes Merlo  
Ailin Monsalve  
Héctor Monteserín  
María Inés Mudrovcic  
Maximiliano Navarrete  
Daniel Scheck  
Esteban Vedia  
Juan Franco Vidal

## **AUSPICIOS Y SUBSIDIOS**

Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica (FONCYT)  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)  
Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Comahue  
Rectorado, Universidad Nacional del Comahue

## **AGRADECIMIENTOS**

Al personal del Departamento de Alumnos, Facultad de Humanidades, UNCo  
Al personal y a la Dirección de la Biblioteca Central, UNCo  
Al artista plástico neuquino, Ramón Oscar Muñoz quien generosamente montó parte de la Serie  
“PAISAJES” en el Hall del Salón Azul de la Biblioteca Central.

## **ABREVIATURAS**

ANPCyT: Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica.  
CEIFICSOH: Centro de Investigación en Filosofía de las Ciencias Sociales y Humanidades, Argentina.  
CIF: Centro de Investigaciones Filosófica, Argentina.  
CONICET: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.  
FONCYT: Fondo para la Investigación y Tecnológica, Argentina.  
FSOC: Facultad de Ciencias Sociales, UBA, Argentina.  
IDIHCS: Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales, Argentina.  
IIDyPCa: Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambios, Argentina.  
IIGG: Instituto de Investigaciones Gino Germani, Argentina.  
IPEHCS: Instituto Patagónico de Estudios en Humanidades y Ciencias Sociales, Argentina.  
IUPA: Instituto Universitario Patagónico de las Artes, Argentina.  
UADE: Universidad Argentina de la Empresa, Argentina.  
UAI: Universidad Adolfo Ibáñez, Chile.  
UBA: Universidad de Buenos Aires, Argentina.  
UFBa: Universidade Federal da Bahia, Brasil.  
UFG: Universidade Federal de Goiás, Brasil.  
UFRGS: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil.  
UFU: Universidade Federal de Uberlândia, Brasil.  
UNAJ: Universidad Nacional Arturo Jaureche, Argentina.  
UNC: Universidad Nacional de Córdoba, Argentina.  
UNComa: Universidad Nacional del Comahue, Argentina.  
UNCuyo: Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.  
UNIR: Universidade Federal de Rondônia, Brasil.  
UNLA: Universidad Nacional de Lanús, Argentina.  
UNLP: Universidad Nacional de La Plata, Argentina.  
UNMdP: Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina.  
UNPSJB: Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco, Argentina.  
UNQ: Universidad Nacional de Quilmes, Argentina.  
UNRN: Universidad Nacional de Río Negro, Argentina.  
UNSAM: Universidad Nacional de San Martín, Argentina.  
UNSJ: Universidad Nacional de San Juan, Argentina.  
UNSL: Universidad Nacional de San Luis, Argentina.  
UNTREF: Universidad Nacional de Tres de Febrero, Argentina.  
UV: Universidad de Valparaiso, Chile.



## SUMARIO

Presentación	11
--------------	----

### MESA REDONDA: LA IMAGEN-TIEMPO DE LA HISTORIA: ENTRE LA OBRA DE ARTE, EL ARCHIVO Y EL DOCUMENTO.

Narraciones cinematográficas recientes sobre Hitler y el Holocausto: intertextualidad, tramas y conocimiento histórico. Gilda Bevilacqua (UBA)	15
La irrupción relampagueante de la imagen en las tesis Sobre el concepto de historia de W. Benjamín. Marcos E. Cuen (UBA)	20
Imágenes y contra-imágenes verbales de la historia. María Inés La Greca (UNTREF-UBA)	25
Entre historias y archivos (audio)visuales. Natalia Taccetta (UBA-CONICET)	31

### MESA REDONDA: DEBATES EN TORNO A MARX.

Tres concepciones marxistas de la historia y una polémica en torno a Robert Brenner. Ariel Petruccelli (UNComa)	41
Psicoanálisis y marxismo hoy: entre-tiempos de la abstracción social. Omar Acha (CONICET-UBA)	49
¿Cuán (i)liberal debe ser el marxismo? Fernando Lizárraga (CONICET-UNComa)	55
El marxismo y las nuevas teorías críticas. Santiago M. Roggerone (UBA-CONICET)	61

### SIMPOSIO: REFLEXIONES SOBRE LOS LÍMITES, Y DENTRO DE LOS LÍMITES, DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA.

Testimonio judicial y testimonio histórico. Gonzalo Urteche (CEIFISOH-FAHU-UNCo) – (IPEHCS-CONICET-UNCo)	69
Lecturas de la <i>crisis</i> : intertextualidad transdisciplinar. Mercedes Melo (UNComa)	75
El rol de la filosofía de la historia kantiana como articulación práctica entre libertad y derecho. Hernán Manzi (UBA)	80
Historia y tradición en el liberalismo: una lectura crítica desde MacIntyre Cesar Martinez Cerutti (UNComa)	84
Arte e historicismo: los presupuestos temporales de una filosofía de la historia segregacionista Daniel Omar Scheck (UNComa)	89
Filosofía de la historia como una reflexión sobre la práctica Omar Murad (UNMdP-CONICET)	95

## SUMARIO

### SIMPOSIO: HORIZONTES TEÓRICOS: ACCIÓN, INTERPRETACIÓN, TEMPORALIDAD.

La acción y su reactualización. Mariano Pettarin (UBA)	103
El problema del diálogo asimétrico. Laura Solinís (UBA)	109
Hablantes e intérpretes: aportes davidsonianos para la hermenéutica en Filosofía de la Historia María Eugenia Somers (UBA)	115
El fin de los tiempos. Catastrofismo y discurso escatológico en la historia María Emilia Arabarco (UNComa)	121
¿Crítica del tiempo sin crítica del espacio? Esteban Vedia (UNComa)	128

### SIMPOSIO: DISCONTINUIDAD HISTÓRICA Y ANACRONISMO PRODUCTIVO. LO MISMO Y LO OTRO EN TRES LUGARES DE LA HISTORIA POLÍTICA: HOMBRE, EXPERIENCIA Y ACONTECIMIENTO.

Crónicas foucaultianas de la parresía. Juan Ignacio Fernández (UBA)	137
La potencia de la discontinuidad en la crítica de Walter Benjamin a la Modernidad. Lucía Pinto (IIGG-FSOC-UBA)	143
Tener lugar en la historia. Conceptos espaciales en Koselleck. Lucila Svampa (UBA-IIGG- CONICET)	147
La historia desde el punto de vista del fracaso y la idea antropológica de la finitud. Francisco Naishtat (UBA-CONICET)	153
Notas sobre la geografía kantiana para la elaboración de la cuestión ¿cómo despertar del sueño histórico? Facundo E. Casullo (UBA-UNAJ)	159

### SIMPOSIO: REFLEXIONES EN TORNO AL CONCEPTO REPUBLICANO DE LIBERTAD, EN LA TRADICIÓN POLÍTICA EUROPEA MODERNA. EN HOMENAJE A ANTONI DOMÈNECH FIGUERAS.

Homenaje a Antoni Domènech Figueras. María Julia Bertomeu (UNLP)	169
Libertad y virtud republicana en los Discursos de Maquiavelo. Héctor Marcelo J. Quiroga (UNComa)	170
Hobbes: Libertad Natural vs Libertad Republicana. Rodrigo I. S. Garay (UNComa)	177
Ensayo de una relectura conceptual de Adam Smith desde una mirada republicana. Ana Lucía Guillermina Labate (UNComa)	181
J. Locke: aportes para una relectura republicana. Fabiana Erazun (UNComa)	185



## SUMARIO

### PONENCIAS Y TRABAJOS

¿El devenir mistificador del historicismo? Sobre la vigencia crítica del historicismo en un contexto posthumanista. Pablo Aravena (Universidad de Valparaíso)	193
Lo otro de la historiografía. Rosa E. Belvedresi (IDIHCS-UNLP-CONICET)	199
Sobre o <i>lugar epistêmico</i> na Teoria da História. Ana Carolina B. Pereira (UFB - Brasil)	205
Identidad e Historia Reciente: El caso H. Myrna Bilder (IDIHCS-UNLP)	211
Cuando el humor no da gracia. Pablo Busina (UNComa)	217
El recorte histórico en la poesía épica renacentista. Federico César Cabañas (UNComa)	225
En el nombre del padre: ¿Qué dicen las hijas de represores de la última dictadura militar cuando toman la palabra? Susana Debattista (UNP- UNPSJB)	231
“No mentiras”: Análisis del Decálogo “ocho” de Kieslowski. Natalí Mariana Narváez (UNPSJB) y Nicolás Gallego Livigni (UNPSJB)	239
Algunas reflexiones sobre el concepto de “Estado terrorista”. Santiago Garaño (UNTREF-UBA-CONICET)	247
Sobre la noción de regímenes de historicidad. El caso de Michel de Montaigne. Marcelo Mendoza Hurtado (UBA-UNQ)	253
Dialéctica Monumental. Cristóbal Colón y Juana Azurduy. Luis Padín (UNLa)	258
Filosofía política y exclusión en la fundación de la Nación Argentina. Luis Padín (UNLa)	264
Performatividad, desobediencia y nuevas afiliaciones ético-políticas: hijas e hijos de represores en busca de Memoria, Verdad y Justicia. María Marta Quintana (UNRN)	269
A concepção holística e processual de tempo de Norbert Elias. Eugênio Rezende de Carvalho (UFG-Brasil)	275
A multiplicidade dos tempos da história em K. Pomian. Eugênio Rezende de Carvalho (UFG-Brasil)	281
Sobre los “usos” del concepto <i>genocidio</i> como clave explicativa/interpretativa para pensar violencias sistemáticas de Estado. Pablo Scatizza (UNComa)	287
Reflexiones filosóficas e interculturales sobre la comprensión del patrimonio material histórico y arqueológico en Norpatagonia. Maximiliano Javier Lezcano (UNComa)	295



## Presentación

El objetivo de las Jornadas fue generar un espacio de reflexión e intercambio entre investigadores de nuestro país y del exterior que vienen desarrollando sus líneas de trabajo en torno al tema de la reunión. La cuestión de la temporalidad se ha tornado central en los debates filosóficos, teóricos y epistemológicos acerca de la historia. Este tema se está discutiendo desde diferentes perspectivas: las relaciones entre tiempo e historia a partir de la crisis de la temporalidad moderna, la cuestión de la distancia histórica, la relación entre historia, memoria y pasado reciente, entre experiencia y tiempo histórico, la separación entre un pasado histórico y un pasado práctico, los usos del pasado, el problema de la continuidad o discontinuidad del tiempo histórico, la multiplicidad de temporalidades como foco de la historia académica, etc.

Dentro de este contexto, estas III Jornadas intentaron revisar y poner en debate un eje que atraviesa transversalmente a las discusiones acerca de la temporalidad y la historia: las políticas del tiempo y su relación con las políticas de la historia. Se intentó hacer foco en cómo los diferentes órdenes del tiempo o maneras de delimitar el presente, el pasado, y el futuro son resultados de acciones sobre el tiempo, es decir, formas de autoridad acerca de qué o quienes deben “habitar” o “pertenecer” al pasado, al presente o al futuro. El tema es relevante en el contexto actual pues involucra cuestiones tales como: 1) a quienes pertenece el presente y el pasado reciente, 2) el anacronismo y la heterotemporalidad en la construcción del Otro y de las identidades colectivas, 3) el poder de la historia para expulsar o incorporar al presente o al pasado como su objeto de estudio, 4) las periodizaciones en la historia, 5) la decisión de quiénes son mis contemporáneos, entre otras cuestiones. En este sentido, el eje propuesto para esta reunión ha pretendido generar un ámbito de confluencia en la discusión interdisciplinaria actual acerca de la temporalidad y la historia a partir de una perspectiva que pone en relación las políticas del tiempo *en* la historia y las políticas del tiempo *de* la historia.

Las más de ochenta ponencias, simposios y mesas presentadas giraron en torno a ejes como las políticas del tiempo y políticas de la historia; conocer el pasado, recordar el pasado, usar el pasado; conocimiento histórico y periodizaciones de la historia; la multiplicidad temporal y los órdenes del tiempo; los alcances éticos de las interpretaciones históricas; las conmemoraciones y las redefiniciones de los “pasados recientes”, los “pasados remotos” y los “pasados lejanos”; anacronismos y alocronismos; las narraciones del pasado; la presencia del pasado en el espacio público; los usos políticos de las representaciones del pasado reciente: la prensa y el Estado; y finalmente las dimensiones éticas y políticas de la historia del pasado reciente. Con esta publicación, compilada por Esteban Vedia y Mercedes Melo, cerramos el trabajo de estas jornadas y con mucha satisfacción damos a conocer al público parte de los trabajos que allí se discutieron.

Comité Organizador, Marzo 2019.



MESA REDONDA

LA IMAGEN-TIEMPO DE LA HISTORIA:  
ENTRE LA OBRA DE ARTE, EL ARCHIVO Y EL DOCUMENTO

COORDINADORA

NATALIA TACCETTA



## **Narraciones cinematográficas recientes sobre Hitler y el Holocausto: intertextualidad, tramas y conocimiento histórico**

Gilda Bevilacqua  
UBA

En las narraciones cinematográficas recientes sobre Hitler y el Holocausto, muchas veces los debates (adentro y afuera de la academia) han rondado en torno, no a los hechos establecidos, sino principalmente sobre cuál debería ser el modo adecuado de representar y tramar (ética, estética y cognoscitivamente) cuando se trata de “eventos límite” (LaCapra 2008), como la “Solución final” y el Holocausto. Estos debates se han dado alrededor de films que, en líneas generales, fueron considerados “históricos” por estar basados en ciertas interpretaciones avaladas o aceptadas por la historiografía académica, como *La lista de Schindler* (Spielberg, 1993), *El pianista* (Polanski, 2002), *La Caída* (Hirschbiegel, 2004) y *El hijo de Saúl* (Nemes, 2015), pero también en torno a aquellos clasificados como “no históricos”, a los que generalmente no se los ha considerado adecuados ni válidos para construir conocimiento histórico sobre este tipo de eventos, tales como *La vida es bella* (Benigni, 1997); *Mi Führer - la verdad más verdadera sobre Adolf Hitler* (Levy, 2007), *Bastardos sin gloria* (Tarantino, 2009) y *Ha vuelto* (Wnendt, 2015). Estas clasificaciones son problemáticas, ya que si trabajáramos solo con las películas “históricas”, podríamos no ponderar films que de todos modos pueden aportar líneas interesantes para la investigación y construir sentidos e inquietudes relevantes. Aquí intentaré mostrar entonces, tomando ciertos aportes de Hayden White y desarrollando las nociones de “intertextualidad” y “metaficción historiográfica” de Linda Hutcheon, cómo y por qué este tipo de narraciones cinematográficas “no históricas” recientes pueden contribuir a la reflexión sobre estos “eventos límite” y sus formas de abordaje, conocimiento y representación. Y presentaré como caso el film alemán *Mi Führer* (Dani Levy, 2007).

En primer lugar, considero necesario señalar brevemente de qué modo voy a entender aquí el conocimiento histórico y qué tipo de conocimiento podemos producir y acceder. Siguiendo a White, entiendo que el conocimiento histórico “es siempre conocimiento de segundo orden, lo que significa que está basado en construcciones hipotéticas de los posibles objetos de investigación que requieren un tratamiento por medio de procesos imaginativos que tienen más en común con la ‘literatura’ que con cualquier ciencia”. Así, White pregunta y sostiene: “¿la presencia en un discurso histórico de elementos ‘literarios’ vicia su pretensión de contar la verdad y sus procedimientos de verificación y falsación? Sólo si uno iguala el escrito literario con la mentira o la falsificación y niega a la literatura cualquier interés en representar la realidad de un modo realista” (White 2003, 54). Partiendo de esta perspectiva, ¿podríamos decir que nada podemos conocer sobre el pasado, por ejemplo, a través de *Austerlitz* (Sebald 2013) u otras ficciones literarias gráficas, como *Maus* (Spiegelman 2012)?<sup>1</sup> Creo que esto mismo podríamos reflexionar también acerca de las narraciones cinematográficas “no históricas”, incluso sobre aquellas que no necesariamente construyen sus relatos sobre el pasado de modo realista tradicional o clásico, como por ejemplo *Bastardos sin gloria* o *Mi Führer*.

En segundo lugar, creo que, para realizar un análisis profundo acerca de cómo estas narraciones “no históricas” pueden realizar los aportes mencionados, la noción de “metaficción

---

<sup>1</sup> Tomo aquí el análisis y valoración de ambas obras como formas legítimas de representar y decir cosas relevantes acerca del pasado que ha realizado White en distintos de sus trabajos (2010, 2012, 2014b).

historiografica” elaborada por Hutcheon resulta muy provechosa. Esta noción refiere a discursos y textos literarios que al mismo tiempo son autorreflexivos y hacen uso de personajes y hechos históricos junto con aquellos inventados o imaginarios, cuyas referencias toman (en ambos casos) de otros textos, discursos y artefactos (literarios, historiográficos, periodísticos, cinematográficos, arquitectónicos, etc.), para narrar historias sobre el pasado, el cual es objeto manifiesto de su interés. Así, esta noción nos permite complejizar el análisis mediante el trabajo con la intertextualidad que la acompaña y caracteriza, dado que esta “reemplaza la cuestionada relación autor-texto por una relación entre lector y texto, una que sitúa el *locus* del significado textual dentro de la propia historia del discurso”, y nos advierte que “todo texto deriva su significado y relevancia solo a partir de discursos previos” (Hutcheon 2014, 226-227).

Así, señala Hutcheon, las metaficciones historiográficas, mediante la parodia (otro de los aspectos clave que las caracterizan), fuerzan al lector o espectador a “reconocer no solo la inevitable textualidad de nuestro conocimiento del pasado, sino también el valor y la limitación de la forma ineludiblemente discursiva de ese conocimiento” (Hutcheon 2014, 228). Y también “cuestionan la autoridad de todo acto de escritura al situar los discursos de la historia y de la ficción dentro de una red intertextual cada vez más expansiva que se burla de cualquier noción de origen singular o causalidad simple” (2014, 231). Así, la noción de metaficción historiográfica es “manifiesta y resueltamente histórica, aunque de un modo irónico y problemático que reconoce que la historia no es el registro transparente de ninguna ‘verdad’ asegurada. (...) por lo tanto, representa un desafío a las formas convencionales (relatadas) de la escritura de historia y ficción<sup>2</sup> a través del reconocimiento de su ineludible textualidad” (Hutcheon 2014, 230), que conlleva a la vez su también ineludible intertextualidad. En este sentido, también es interesante destacar, siguiendo a White, que la ironía, tropo dominante de las tramas paródico-satíricas, proporciona “un modo de pensamiento que es radicalmente autocrítico con respecto no solo a determinada caracterización del mundo de la experiencia, sino también al esfuerzo mismo de captar adecuadamente la verdad de las cosas en el lenguaje” (White 2014a, 46).

Así, tomando estas nociones e ideas, podríamos analizar como ejemplo la representación de Hitler y el Holocausto en *Mi Führer*. Este film está tramado como una parodia-satira, cuyo tropo dominante es la ironía. Presenta una historia imaginaria que no está registrada en ningún texto de la historiografía especializada, por lo cual puede considerarse “no histórico” en los términos planteados, pero a su vez refiere irónicamente a ciertas ideas sobre Hitler, el nazismo y el Holocausto desarrolladas por ella (y por fuera). Relata así los últimos días de vida de un actor judío llamado Adolf Grunbaum, quien es trasladado desde el campo de concentración de Sachsenhausen a la Cancillería del Reich, a pedido del ministro de propaganda Goebbels, para ayudar a un Führer en plena crisis emocional a preparar un discurso para levantar la moral del pueblo alemán, en el contexto del avance aliado y su posible próxima victoria, que sería filmado para ser proyectado en los cines alemanes. Pero, tras este plan, Goebbels escondía otro secreto: aprovechar ese discurso para matar con una bomba a Hitler y poder quedarse así en el poder. Aquí tomare entonces algunos aspectos de este film que me parecen significativos para ilustrar la importancia de atender este tipo de narraciones recientes “no históricas” sobre dichos eventos: su relato paródico sobre el origen (intertextual) de Hitler; sobre la burocracia nazi, la banalidad del mal y de la imagen-figura del Führer en el contexto de la guerra; y su llamado de atención latente sobre los documentos y relatos producidos por el régimen nazi que construían una “realidad teatralizada”, y sobre el uso de estos en la investigación y representaciones pasadas, presentes y futuras.

Mientras se muestran imágenes de archivo de los actos previos a los discursos de Hitler, la voz en *off* de Grunbaum introduce el relato sobre los orígenes del Führer que va a atravesar toda la película y a establecer su tono paródico-irónico: “Los últimos 12 años, Alemania estuvo gobernada por un hombre nacido en la idílica Austria, quien en realidad quería ser pintor. Pero, como la academia de artes lo rechazó, se hizo nacionalsocialista. Ese hombre se llama Adolf Hitler. Sin

---

<sup>2</sup> Tales como las de la historiografía moderna, la novela realista y el cine “histórico” clásico, naturalista o tradicional.



duda, el Fuhrer causaba furor en su pueblo. Millones de hombres fueron a la guerra por el. Millones de mujeres querían un hijo de él”. Estos datos e interpretaciones biográficas muchas veces han sido usados, en distintos medios de comunicación, para dar una explicación pretendidamente “psicologicista” sobre los comportamientos y decisiones del Fuhrer, pero también podemos encontrarlos en historiografías académicas “intencionalistas”, que “toman como punto de partida la premisa de que, dado que el Tercer Reich surgió y cayó con Hitler y fue dominado todo el tiempo por él, el ‘nacionalsocialismo puede ser llamado hitlerismo’. Detrás de este tipo de interpretación, se encuentra en general una filosofía que destaca la ‘intencionalidad’ de los actores centrales del drama histórico” (Kershaw 2004, 102).<sup>3</sup> Así, por ejemplo, el “Hitlercentrismo” del enfoque psichistórico “llego casi a explicar la guerra y el exterminio de los judíos por la psicopatía neurótica de Hitler, su complejo de Edipo, la ausencia de uno de sus testículos, su perturbada adolescencia y sus traumas psíquicos” (Kershaw 2004, 103). Ante este tipo de enfoques, Ian Kershaw, uno de los historiadores más importantes sobre el nazismo y aclamado biógrafo de Hitler, señala que resulta difícil ver cómo ayudan a explicar que “una persona semejante pudo convertirse en gobernante de Alemania y cómo su paranoia ideológica llegó a ser transformadora en política de gobierno por personas no paranoicas y no psicopatas, en un sistema burocrático moderno y elaborado” (Kershaw 2004, 103). Inquietud que aún no ha sido saldada entre los historiadores, dado que se siguen produciendo relatos que discuten entre sí respecto de estas cuestiones, lo cual muestra una vez más el carácter irreductiblemente controversial de la historiografía (y de cualquier narración acerca del pasado), cuyas bases y motivos ha explicado White desde *Metahistoria* (White 2014a) en adelante.

La representación paródica de este “sistema burocrático moderno y elaborado” se realiza mediante el despliegue que tuvo que atravesar el plan de Goebbels para llevarse a cabo. Se muestra a lo largo del film cómo los distintos funcionarios (de distintas jerarquías) acatan órdenes irrisorias y contradictorias a través de la maquinaria estatal, que se representa plagada de todos los materiales, artefactos y dispositivos modernos que la componen. Vemos las imágenes de sus edificios (oficinas de todo tipo y campos de concentración y exterminio), telegramas, formularios, sellos, teléfonos, archivos, ficheros, mapas, rutas, automóviles, etc. A la vez, la obediencia irrestricta de estos funcionarios, tanto para llevar adelante el plan de Goebbels como para cumplir todos los pedidos (incluso los más extravagantes) del Fuhrer, nos remite, por un lado, a la famosa tesis de Hannah Arendt acerca de la “banalidad del mal”, quien sostiene que “lo más grave, en el caso de Eichmann, era precisamente que hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron perversos ni sádicos, sino que fueron, y siguen siendo, terrible y terroríficamente normales” (Arendt 2003, 165); y por otro, a la cuestión de cómo “en la actualidad este modelo de la banalidad del mal se ha impuesto sobre otros para representar la villanía propia de los cuadros intermedios del nazismo” (Schwarzbock 2001, 141). A la vez, parte de dicho plan incluía el “entrenamiento actoral” del Fuhrer guiado por Grunbaum y supervisado por Goebbels. En él se muestra que Hitler necesita ayuda, que está indefenso, débil, y se lo representa ridículo y traumatizado. Esta figura parodiada se puede relacionar con dos tipos de abordajes sobre la imagen del Fuhrer. Primero, el abordaje de las parodias cinematográficas contemporáneas a la guerra, como *El gran dictador* (Chaplin, 1940) y *Ser o no ser* (Lubitsch, 1942), que son una referencia intertextual clave e ineludible en *Mi Fuhrer* y en muchos otros relatos paródicos posteriores a ellas. Aquí, llamativamente, parece ser primero ese cine “no histórico” el que comenzó a hacer(se) preguntas respecto del por qué este personaje tan pasible de ridiculizar tenía ese poder tan omnipotente (las fechas de estreno son significativas al respecto: 1940 y 1942) y, justamente a través de la parodia-sátira, a demostrar la falibilidad de su

---

<sup>3</sup> Ver, por ejemplo, las obras de Karl Bracher (1995) y Joachim Fest (2005). En este último libro se basó el film *La caída*, ya mencionado, al que a su vez han parodiado en una de sus escenas principales: aquella en la que Hitler se entera que Alemania está por perder la guerra. Esta escena es utilizada para representar distintas situaciones en las que Hitler personifica la ira por haberse enterado de algo X en particular, mediante el cambio de los subtítulos originales por los del problema en cuestión. Esta parodia se ha viralizado en Internet y las distintas redes sociales, siendo así una referencia intertextual ineludible en las representaciones recientes sobre la figura de Hitler.

figura. También ciertos autores han sugerido que estos films insinúan la posibilidad de la emergencia de lo inimaginable, es decir, el exterminio sistemático y planificado desde un Estado moderno.<sup>4</sup> Y, segundo, podemos relacionar esta parodia-satira del Führer justamente con el abordaje de las investigaciones historiográficas en torno a los mitos que rodean su figura, como, por ejemplo, las de Kershaw. Este historiador señala una inquietud que está en la base del argumento y planteo paródico-irónico de *Mi Führer*:

Dado que la confianza en Hitler se debía en gran parte a la creencia de que conduciría a Alemania a una rápida y gloriosa paz, dado que la pérdida de la esperanza en un pronto fin de la guerra era la principal razón de que la moral se estuviese esfumando, y dado que el fracaso de la *Blitzkrieg* en la URSS y la declaración de guerra a Estados Unidos hacía lógicamente más difícil no considerar responsable de la prolongación de la guerra a nadie sino a Hitler, vale la pena preguntarse *por que el mito de Hitler no se derrumbó con una rapidez mayor de la que evidentemente mostraba*. La primera parte de la explicación [que me interesa aquí] sería el alcance adquirido por la *fe en Hitler*, una *fe cultivada en los años anteriores a 1940* (Kershaw 2014, 225; el subrayado me pertenece).

Justamente, la frase “una realidad teatralizada”, dicha por Goebbels para referirse a su plan (no secreto), también parece sugerir esta explicación acerca de cómo fue posible que se mantuviera dicho mito y su confianza en él. Y también creo que nos advierte de la necesidad de este doble abordaje, paródico-satírico e historiográfico, para poner en cuestionamiento el carácter y valor documental de las películas nazis, como las de Riefenstahl, producidas intencionalmente como propaganda a favor del régimen. De hecho, las imágenes de archivo que aparecen a lo largo del film nos remiten a *El triunfo de la voluntad* (Riefenstahl, 1935). Esta referencia intertextual se vincula también directamente con la idea del poder que el régimen le adjudicaba a este tipo de propaganda. Esto puede notarse claramente cuando Goebbels, en este sentido, le comenta a Grunbaum los detalles de su plan: “El primero de enero de 1945, en cinco días, el Führer encabezará un desfile por Berlín y dará un histórico discurso ante un millón de personas como solía hacer. Hara llorar a todos. 15 cámaras filmarán el histórico hecho en celuloide, y unos días después, el film será exhibido en cientos de cines. Millones de personas escucharán su llamado y liberarán a Europa de sus gobiernos corruptos. ¿Que le parece?”. Además del “entrenamiento” de Hitler, Goebbels también pidió que se construyeran decorados de tamaño real para tapar los edificios destruidos por los bombardeos aliados que estuvieran en la ruta por la que iría el Führer y donde, dice Goebbels explícitamente, “Leni Riefenstahl ubicará las cámaras”; todo con el objetivo de no mostrar la destrucción de la ciudad. Aquí, vemos que el trasfondo de este plan (que todos cumplen, incluido Hitler, a rajatabla sin poner en cuestionamiento su posible efectividad) parece ser emular ese desfile imponente y el discurso del Führer que se puede ver en *El triunfo de la voluntad*. Y acá es donde *Mi Führer* habilita y reactualiza la inquietud acerca de cuán armadas estaban esas manifestaciones de apoyo e idolatría (lo cual no significa necesariamente que no los hubiese habido). Cuanto hubo de manipulación y de uso de técnicas que pudieron haber creado “una realidad teatralizada”. Entonces, las imágenes de archivo así pensadas también pueden ser cuestionadas. Si son imágenes reales de “una realidad teatralizada”, ¿que las distinguiría, como “prueba”, “documento”, respecto de las imágenes creadas por Goebbels y por Levy, el director de este film? ¿Cómo abordarlas, como evaluarlas entonces? Por último, también en los créditos finales se nos advierte respecto de la necesidad de dicho doble abordaje, paródico-satírico e historiográfico. Mediante una proyección extradiegética, aparecen personas anónimas de distintas edades (desde niños muy pequeños hasta

---

<sup>4</sup> Para un análisis profundo de ambas películas y sus relaciones con otras representaciones en distintos medios sobre Hitler y el nazismo, ver el trabajo de Annette Insdorf (2002, 59-70). Según la autora, por ejemplo, *El gran dictador* reconoce la existencia de campos de concentración y sugiere los riesgos de la situación presente en Alemania y la posibilidad de lo que vino después de 1940, es decir, la implementación sistemática de la “Solución Final” (Insdorf 2002, 61).

ancianos) que se representan “como si fueran reales”, a quienes se les pregunta “¿quien fue Hitler?”. Las respuestas y gestos de cada uno expresan que los conocimientos y opiniones sobre el Führer van aumentando y diversificandose junto con su edad. Este final parece querer advertirnos así que todo lo que se mostro anteriormente, esa “realidad teatralizada”, puede ser interpretada de diferentes formas segun los saberes y posicionamientos que se tengan sobre estos temas. Poca importancia tiene entonces si los testimonios son verdaderos o no, ya que mediante esta “representacion realista de lo real” se sugiere que es necesario poner en cuestionamiento lo representado previamente, que claramente esta en un tono completamente distinto, que es muy facil de detectar para cualquier espectador lego; lo cual asimismo conlleva la necesidad de que, tanto legos como especialistas, aborden este film como una parodia-satira para poder atender e indagar en los sentidos que construyen las referencias intertextuales (cinematograficas e historiograficas) presentadas ironicamente, que son la base de lo que en el film se narra.

Para concluir, creo que podemos ver ahora mas claramente la necesidad de incorporar al analisis sobre el problema de la representacion de la figura de Hitler, el nazismo y el Holocausto, las narraciones cinematograficas recientes “no historicas” sobre estos, dado que ponen sobre la mesa, por un lado, las redes intertextuales que conforman los distintos modos de construccion de conocimiento historico, y por otro, la importancia de prestar atencion a las tramas y tropos que estructuran los distintos relatos sobre el pasado, sean historicos o no.

#### Bibliografía

- Arendt H. (2003), *Eichmann en Jerusalem. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen.
- Bracher K. (1995), *La dictadura alemana*, Madrid, Alianza Universidad.
- Fest J. (2005), *El hundimiento. Hitler y el final del Tercer Reich*, Barcelona, Circulo de Lectores/Galaxia Gutenberg.
- Hutcheon L. (2014), *Una poetica del Postmodernismo*, Bs. As., Prometeo.
- Insdorf A. (2002), *Indelible Shadows: Film and the Holocaust*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kershaw I. (2014), *El mito de Hitler. Imagen y realidad en el Tercer Reich*, Barcelona, Crítica.
- Kershaw I. (2004), *La dictadura nazi. Problemas y perspectivas de interpretacion*, Bs. As., Siglo XXI.
- LaCapra D. (2008), *Representar el Holocausto. Historia, teoría, trauma*, Bs. As., Prometeo.
- Schwarzbock S. (2001), “La memoria frente al espectador: como representar en el cine lo que nunca debiera haber sucedido” en Dreizik, P. (comp.), *La memoria de las cenizas*, Bs. As., Direccion Nacional de Patrimonio, Museos y Arte, pp. 135-142.
- Sebald W.G. (2013), *Austerlitz*, Barcelona, Anagrama.
- Spiegelman A. (2012), *Maus I y II*, Bs. As., Emece.
- White H. (2012), “El pasado practico” en Tozzi, V., Lavagnino, N. (comp.), *Hayden White, la escritura del pasado y el futuro de la historiografia*, Bs. As., EDUNTREF.
- White H. (2003), *El texto historico como artefacto literario*, Bs. As., Paidós.
- White H. (2010), *Ficcion historica, historia ficcional y realidad historica*, Bs. As., Prometeo.
- White H. (2014a), *Metahistoria. La imaginacion historica en la Europa del siglo XIX*, Mexico, FCE.
- White H. (2014b), *The Practical Past*, Evanston, Northwestern University Press.

## **La irrupción relampagueante de la imagen en las tesis Sobre el concepto de historia de W. Benjamín: La crítica a la representación de la historiografía positivista**

Marcos E. Cuen  
UBA

### Introducción

En febrero de 1940 Walter Benjamín escribía a su amigo y colega, Theodor Adorno una carta en la que expresaba con relación al estudio de la disciplina histórica, la contraposición tajante que estaba desarrollando entre su “modo de ver” y el “modo de ver positivista”. En el mismo año, escribe el estudio *Sobre el concepto de la historia (Thesen über den Begriff der Geschichte)* donde se desarrollan estos dos modos de ver contrapuestos a los que la carta refiere.

En este trabajo, mostraremos cómo dicha contraposición se va a dar en términos de representación. Lo haremos mostrando la polarización entre las formas de concebir la imagen en su relación con la historia por parte de estos dos modos de entender la historiografía: por un lado, el radical benjaminiano; y, por otro lado, el modo al que va caracterizar como positivista, tal como lo expresa en las tesis *Sobre el concepto de la historia*.

Comenzaremos desarrollando la concepción benjaminiana de imagen dialéctica en su relación con la posibilidad de la verdad en la historia. Según Benjamin, será en su capacidad redentora, como imagen de experiencia -caracterizada en la tesis II- que obtiene su potencial veracidad. Para mostrar cómo este carácter disruptivo de la imagen en la representación del pasado como constelación -caracterizado en la tesis V- será de vital importancia para su concepción de historiografía radical.

Luego nos ocuparemos de la representación de la imagen del tiempo que surge de aquella postura que Benjamin denomina como positivista. En la tesis XII aparece esta caracterización como una imagen “homogénea y vacía”, en relación con el optimismo como matriz de progreso histórico, bajo las figuras del progresismo y el historicismo, que –como expresa en la tesis XVI- le proporciona al historiador una experiencia alienada por el uso de una imagen fija y eterna, tal como es planteada por el historicismo.

Esta polarización de “modos de ver” en relación a la representación del pasado, tiene como objetivo dar cuenta de la importancia del carácter disruptivo de la imagen en la concepción de la historiografía radical benjaminiana. Esta caracterización de la imagen ofrece herramientas fundamentales para la crítica por parte del historiador radical, al historiador positivista. Ya que será a través de esta crítica que veremos las diferentes características que adopta cada sujeto epistémico/político en su relación con la imagen en la historiografía.

### La irrupción relampagueante de la imagen dialéctica

En el resumen (convoluta N) de la Obra sobre los de los pasajes Walter Benjamín escribe: “No es lo que lo pasado arroje luz sobre el presente, o lo presente sobre el pasado, sino que la imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación.” (N3,1)

En la imagen dialéctica el tiempo queda suspendido por un instante. En relación con esta caracterización, Mariela Vargas en un artículo acerca de la imagen dialéctica publicado en la *Revista Latinoamérica de Filosofía* en 2012, retoma el comentario de Sigrid Weigel, donde sostiene que “el concepto de imagen con el que Benjamín trabaja nada tiene que ver con las imágenes materiales, ni podría homologarse tampoco a imágenes mentales. Las imágenes más bien se leen, se tornan

“vivibles” en el momento que alcanzan su legibilidad (*Lesbarkeit*).” Ese momento estaría dado por lo que la Benjamin va a llamar “índice histórico de las imágenes”. Es el tiempo que confluye en las imágenes dialécticas el que produce el movimiento o lo que es lo mismo, la constelación que las hará legibles. (Vargas, 2012: 96-97)

La historia no es solo una ciencia, sino una forma de rememoración. El *Jetztzeit*/Tiempo-Ahora será ese encuentro entre presente y pasado que produce conocimiento histórico condensado en una imagen, según Benjamín “la dialéctica, al reposar, forma una imagen.” En este caso una imagen del ahora. Como caracteriza Vargas (2012:104), las imágenes dialécticas están hechas de imágenes o citas que, superpuestas, en tensión y renunciando a toda organicidad y conciliación, generan una chispa por la que el tiempo “salta” dentro de ellas.

En la tesis II del *Estudio Sobre la historia*, encontramos al pasado expresado en imagen, entendido como rememoración. La experiencia de “la felicidad” percibe su objeto en una imagen, toma el cuerpo de una imagen de experiencia. La rememoración se expresa como “imagen de la felicidad” que se vea siempre condicionada “de parte a parte por el tiempo al que nos ha remitido” (2001:48)

Tal como afirma Benjamín en la misma tesis, la imagen de experiencia de la felicidad, será analoga a la imagen de la experiencia de la representación del pasado. En su trabajo introductorio de *Dialéctica en Suspense*, Oyarzun Robles (2002) dirá que aquí en la tesis II se trata de una imagen que solo una cierta posibilidad pasada parece poder suministrar, es decir que esta determinada por el pasado en su potencialidad. Esta determinación de la presencialidad del presente por el pasado abre en el presente una diferencia que lo constituye y de este modo hiende el presente mismo. En la imagen de experiencia como lo son la del pasado y la de felicidad, dirá Benjamín que oscila la posibilidad de redención, en su capacidad de escindir en el presente.

La capacidad de actualización de la “imagen de experiencia” es su condición de posibilidad frente a la redención. Si como Michael Lowy entiende, en su estudio sobre estas tesis, esta idea de redención puede entenderse de manera teológica y profana. La rememoración del pasado, entonces, busca la redención profana, es decir, política. Aquí tal como señala, Agamben en su libro *Profanaciones* (2017: 98), la profanación implica una neutralización de aquello que profana, allí el término teológico es desactivado y restituido al uso común, es decir que retorna a “los espacios que el poder había confiscado”.

En su aspecto político, la redención solo es posible colectivamente, como rememoración histórica de las víctimas del pasado. La redención del pasado no es otra cosa que esa realización y esa reparación, según la imagen de la felicidad de cada individuo y cada generación. La tesis II pasa de manera directa de la redención individual a la reparación colectiva. No habrá redención colectiva en el presente si hace poco caso a esa reavivación de las víctimas. Siguiendo a Lowy (2005), diremos que el poder mesiánico de la imagen del pasado, al ser político, no solo es contemplativo; en su urgencia, la redención es una tarea revolucionaria ya que esta tarea repara aquel “acuerdo secreto entre las generaciones”.

Esta esperanza es mencionada en la Tesis II como la fuerza débil. En ella se encierra la paradoja de aceptar simultáneamente debilidad y fuerza. En esta aceptación de acoger el pasado, reside la debilidad y en resistir al pasado su intervención en el instante residirá su fuerza. Aquellos quienes acaricien la historia a contrapelo, serán quienes podrán resistir a la fuerza fuerte, aquella que precisamente domina el presente, bajo su carácter de vencedor.

La tesis V comienza afirmando el carácter relampagueante de la imagen del pasado. La verdad se expresa y encandila como el flash. Representada como una veracidad imperceptible, solo determinado por el instante de su fugacidad. La potencialidad redentora de la imagen de experiencia es la condición de posibilidad de aquella historia de los vencidos que Benjamín reclama.

En la modernidad será necesaria una historiografía radical. Como dice Vargas (2012: 95), frente a un mero transcurrir de un tiempo vacío, en cuyo trazo se iría constituyendo la historia,

Benjamin plantea la idea de una “construcción” de la historia a través de imágenes donde el pasado se encuentra en un determinado momento con el presente y entran en una “constelación”.

Didi-Huberman, en su libro *Ante el tiempo* (2006), dirá que aquel modo de ver radical será una historiografía que entienda que la imagen que irrumpe en su carácter dialéctico actualiza, preconstituye un orden de conocimiento paradójico para la actividad historiográfica ya que representa al mismo tiempo la fuente de pecado y la fuente de conocimiento. El desmontaje de la historia y el montaje de la historicidad se representan en la misma operación:

“...para calificar la misma operación histórica: el montaje como procedimiento supone en efecto el desmontaje, la disociación previa de lo que construye de lo que en suma no hace más que remontar, en el doble sentido de la anamnesis y de recomposición estructural.” (Didi-Huberman, 2006: 173)

La constelación, la dialéctica en suspenso, tal como se expresa en la tesis V, nos va a permitir contraponer a una representación del tiempo como lineal y progresivo, la concepción benjaminiana que reivindica el carácter discontinuo de la historia y la potencia actual de lo efímero.

La imagen dialéctica es vista para el historiador radical benjaminiano como un proceso donde “el pasado (se ve) chocado e interpretado por el presente”. (Didi-Huberman, 2006:185) En su irrupción se hace consciente el carácter dialéctico. En la caracterización de Didi-Huberman, el choque, la violencia segadora del flash, es el valor del desmontaje que sufren las cosas y el otro valor será el de visibilidad, de conocimiento, de alejamiento en su valor de montaje.

A su vez, esta concepción insta a un aspecto activo del historiador. Benjamín hace hincapié en el ensayo *Historia y Coleccionismo: Eduard Fuchs*, escrito poco tiempo antes del estudio *Sobre la historia*, Benjamin hace hincapié en el compromiso activo del partidario del materialismo histórico en este aspecto esencial de generar constelaciones que actualicen en el estudio de la imagen histórica su potencialidad revolucionaria. (Lowy 2005: 72)

La imagen eternamente homogénea y vacía del positivismo

El sujeto histórico al que refiere el modo de ver benjaminiano es la misma clase oprimida que lucha bajo la esperanza de redención. La revolución tendrá carácter de urgencia, como lo caracteriza Lowy (2005:180) la revolución será aquello que detiene la carrera del positivismo hacia el abismo.

Siguiendo esa lectura, la historia como ciencia podría ser descrita como una “metodización” del recuerdo. Aquí el aspecto no es meramente epistemológico, sino que es también una cuestión política que preconiza la historia como campo conflictual cuya impronta indeleble es la instancia del sufrimiento. Esta condición epistemológica-política de las tesis plantean una doble crítica: a la concepción progresista y a la historicista.

En la tesis XII del estudio *Sobre el concepto de historia* afirma que, a la caracterización de la imagen del tiempo por parte de la socialdemocracia y el historicismo, le fue neutralizado su carácter dialéctico. La asignación al futuro de la capacidad de redención es lo que hizo palidecer el presente, “*cerceno el nervio de su mejor fuerza*”. La confianza en el progreso es esta escuela, donde “*la clase desaprendió lo mismo el odio que la voluntad de sacrificio*.” (2001: 58) Es decir, le quito al historiador la capacidad de experiencia del pasado.

Tal como se caracteriza en la tesis XVI, la imagen del pasado generada por el historicismo, la socialdemocracia y el positivismo se representa en una imagen estática, fija, que en su carácter eterno imposibilita la capacidad de actualización. Su carácter homogéneo, se contradice con el carácter dialéctico de la imagen.

Según el estudio de Oyarzun Robles (2001:33), el punto decisivo que encierran las críticas al positivismo por parte de Benjamin es que provienen de una misma matriz: la idea de continuidad. Idea que se expresa en un concepto de la imagen de tiempo como *continuum*, un progreso lineal. Que

se perpetua como “homogeneo y vacío” y hace desaparecer la capacidad de la experiencia. Volviendola mas pobre, la experiencia se aliena al hacerle carecer su mejor fuerza. Aquí la mejor fuerza es esa fuerza debil a la que remite la potencialidad redentora de la imagen, la de generar un salto en el continuum del tiempo.

La tarea de la crítica benjaminiana sera mostrar que aquello que se rescata como pasado por parte del historicismo no es genuino. Mostrando, por un lado, que la concepcion historicista intenta revivirlo desde un interes dominante del presente y, por otro lado, evidenciando que acumula los hechos historicos en un tiempo meramente continuo, haciendolos capitalizables para aquel interes.

La concepcion benjaminiana sera aquella que se nutre “del ideal de los nietos liberados”. Aquel ideal al que se le otorga un papel redentor, en la rememoracion de las víctimas podremos dar sentido a una fuente de energía moral espiritual para quienes luchan en el presente. Esta fuerza del partidario del materialismo historico se manifiesta en la tesis XVI como una experiencia unica del pasado. El historiador benjaminiano, debe aferrarse a la idea de un presente siempre actualizable, que permanece en suspenso. Sin esta concepcion, este presente resulta fijo y se detiene en su despliegue dialectico.

La tarea del historiador radical es ser creador de posibilidad de constelaciones. Su importancia reside en su caracter de urgencia, ya que en la misma tesis nos dice que esta idea de una imagen en transito “define precisamente ese presente en el cual escribe la historia” (2001:58). Esta “urgencia” constituye al sujeto del conocimiento historico como aquel sujeto que tiene una experiencia unica con el pasado para el cual conocer la historia es cuestion de vida o muerte.

La experiencia unica con el pasado del historiador radical reside en su capacidad de redencion; es decir, en la potencia de la irrupcion revolucionaria en la continuidad historica. Como lee Lowy (2005) en estas tesis, el elemento dialectico en la historiografía se valida en el hacer saltar la continuidad historica. Sera la potencia revolucionaria de la imagen del salto en el continuum de la historia por parte del presente, aquella que detiene la progresiva carrera hacia el abismo.

## Conclusion

La historiografía benjaminiana va a centrar al historiador profundamente en su actualidad. El historiador se torna agente de la historia. Al recordar Benjamin prefigura la escritura de la historia comprometida y activamente vinculada al materialismo historico que busca dar con la “constelacion critica”, enfrentandola a la actitud contemplativa del historiador convencional. (Taccetta 2017: 40)

En este trabajo hemos visto como el concepto de imagen en su caracterizacion de “dialectica en suspenso” es lo que permite a Benjamin, introducir en la imagen de experiencia historica su potencialidad politica/historico. Sera entonces, tal como lo expresa Natalia Taccetta en el primer capítulo de su libro *Historia, modernidad y cine*, “Imposible concebir la temporalidad mas que a partir de la interrupcion del orden lineal. La imagen se ubica en un lugar privilegiado para reconfigurar el sentido historico a partir de un desocultamiento de la discontinuidad y la contingencia” (Taccetta 2017: 46).

En contra de la representacion del tiempo como lineal y progresivo, Benjamin reivindica el caracter potencialmente actualizable del pasado. En la operacion de montaje por parte del historiador radical, “las imagenes esteticas dislocan el orden establecido y trastocan la vida. Irrumpen intempestivamente con nuevas consideraciones sobre el presente y elementos renovados para inteligir el pasado evitando presentarse como totalidad” (Taccetta 2017:49). En un ejercicio dialectico, el historiador desmonta el pasado para montar la historiografía. Este caracter constructivo apela a la intencion de generar una imagen que en su potente actualidad pueda hacer saltar el continuum de la historia.

En contraste a esto, en clave benjaminiana, hemos expresado la representacion de imagen entendida por el positivismo como “eterna, homogenea y vacía”. Para mostrar como va a condicionar la crítica al optimismo positivista del *continuum*, representado en la confianza en el progreso lineal de la historia. En las criticas a la imagen del tiempo pensada en el continuum de la historia como

eternamente homogénea, hay también una crítica a la historia cerrada centrada en quienes vencieron, aquellos quienes tienen la experiencia del poder.

Por último, queda por remarcar que la forma de pensar el hecho histórico por parte de la concepción radical como constelación actualizable constantemente en su carácter dialéctico, permite al historiador actualizar las formas en que la cultura expresa una época. En esta concepción radical de la historia, es ella misma quien deviene su propia crítica y cuestiona los modos de concebir y tramitar relatos (Taccetta 2017:43). La tarea del historiador será entonces la de representar las constelaciones, aun corriendo el riesgo de no ser comprendido en su época. El carácter abierto de la historiografía planteada por Benjamin ofrece herramientas para pensar esta actualización en la representación del pasado reciente, en este presente donde inundan las imágenes y cada vez es más complejo clasificarlas para pensarlas en su contexto.

### Bibliografía

Agamben, G. (2017) *Profanaciones*, traducción de Flavia Costa; Edgardo Castro, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora.

Benjamin, Walter (2001) "Sobre el concepto de historia" en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, traducción y notas de Pablo Oyarzún Robles. Santiago de Chile: Departamento de Teoría de las Artes, Universidad de Chile. pp. 47-68

Didi-Huberman, G. (2011). *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires.

Lowy, M. (2005). Walter Benjamin. Aviso de incendio. FCE, Argentina

Oyarzún, P. (2001). "Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad en Walter Benjamin". En *De lenguaje, historia y poder. Nueve ensayos sobre filosofía contemporánea*. Santiago de Chile: Departamento de Teoría de las Artes, Universidad de Chile.

Reyes Mate, R. (2009). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*. Madrid, Trotta

Taccetta, N. (2017) "La construcción del sentido histórico. Cuestiones de época" en *Historia, modernidad y cine*, Buenos Aires, Prometeo. pp. 19-51

Vargas, Mariela (2012). El problema del tiempo histórico y la imagen dialéctica en Walter Benjamin. *Revista Latinoamericana de Filosofía* 38 (1):85-108.



## **Imágenes y contra-imágenes verbales de la historia: narratividad, genealogía y escritura modernista**

María Inés La Greca  
UNTREF-UBA

En su obra tardía, Hayden White continuó reflexionando sobre la relación entre narratividad e historia en términos de la pregunta por el estilo de escritura modernista como productor de una especie de contra-imagen de la historia-narratividad. Consideró, siguiendo a Auerbach en su análisis del estilo de Virginia Woolf, que sus rasgos estilísticos fundamentales apuntan a la frustración de la expectativa de clausura narrativa y lo calificó como un estilo *anti o contra-narrativo* particularmente apropiado para la representación de los acontecimientos límite o traumáticos del siglo XX. El efecto de clausura narrativa fue pensado por White como función cultural del discurso narrativizador que respondía, según su reflexión, al impulso psicológico detrás de la necesidad aparentemente universal no solo de narrar sino de dar a los acontecimientos el aspecto de la narratividad, que satisfaría el deseo de representar lo real *como si desplegara la coherencia formal de un relato*, presentando la realidad histórica como portadora de sentido y completitud –algo que para White corresponde al orden de la imaginación, los sueños, pero no la experiencia. (White 1987, 21). El modernismo literario, en cambio, contrarrestaría esa función cultural del discurso narrativizador o directamente buscaría frustrar ese deseo o impulso psicológico dado que problematiza al menos tres de sus rasgos centrales, tal como lo ha estudiado el análisis estructural del relato.<sup>5</sup> Me refiero a

- 1) la pretensión de objetividad;
- 2) la ilusión referencial; y
- 3) el efecto de clausura.

Gérard Genette sostenía que si el relato se ofrece como un modo de hablar objetivo, frente a la subjetividad del discurso esta “objetividad” implica una producción de sentido apelando al predominio de la tercera persona, en desmedro del uso de indicadores pronominales y adverbiales (como *yo/tú, aquí, ahora, ayer, mañana*, etc.) y la preferencia por ciertos tiempos verbales como el pretérito indefinido y el pluscuamperfecto (Genette 1999, 208). Roland Barthes, ocupándose específicamente del relato histórico, ofrece un análisis semejante y coincide en que tal “objetividad” se sustenta en la carencia de signos del enunciante que no es sino “el producto de lo que podríamos llamar la ilusión referencial, ya que con ella el historiador pretende dejar que el referente hable por sí solo” (Barthes 1987, 168).<sup>6</sup> Así es posible considerar que el relato “es un modo particular (del lenguaje), definido por un cierto número de exclusiones y de condiciones restrictivas” (Genette 1999, 211), donde los acontecimientos parecen “narrarse a sí mismos”. La ilusión referencial se relaciona, a su vez, con lo que Barthes denomina el estatus asertivo o constatativo de los procesos históricos, ya que el hecho histórico “está lingüísticamente ligado a un privilegio de ser: se cuenta lo que ha sido, no lo que no ha sido o lo que ha sido dudoso” (Barthes 1987, 171). Más aún, la definición misma de *hecho histórico* no puede sino ser tautológica, en la medida en que: “lo anotado procede de lo observable pero lo observable no es más que lo que es digno de ser anotado.” (Barthes 1987, 174). Finalmente, objetividad e (ilusoria) referencialidad del relato colaboran con el efecto de clausura narrativa porque los elementos de un relato son organizados de manera tal que “los hechos relatados

<sup>5</sup> El siguiente análisis lo desarrollé en detalle en La Greca 2012.

<sup>6</sup> Genette y Barthes están trabajando a partir de la distinción entre “relato” y “discurso” de Benveniste.

funcionan irresistiblemente como índices o como núcleos cuya misma secuencia tiene un valor indicial (Barthes 1987, 173).” El punto del análisis estructural era que esa producción de significado estaría disimulada o escondida si se pretende ver en el relato un modo neutral de hablar acerca de lo real, en lugar de un código específico o modo de discurso naturalizado.

Sabemos que la solución irónica de White a esta mirada crítica es asumir que la coherencia formal de los relatos es una imposición y que no hay modo de dar cuenta del pasado que no sea mediante la opción por algún modo de figuración o entramado de los sucesos de los que el historiador quiere dar cuenta. Ahora bien, cuando White es convocado a testar su posición impositivista en el contexto del debate sobre la representación de sucesos límites del siglo XX como el Holocausto, propone que se busquen modos alternativos al discurso narrativizador que identifica con el realismo del siglo XIX. Específicamente, sostiene que tales ocurrencias tienen una “naturaleza, alcance e implicaciones [que] no podrían ni tan siquiera haber sido imaginados con anterioridad” (White 1999, 69) e incluso adquieren, para ciertos grupos o comunidades, un carácter traumático.<sup>7</sup> Al proponer su noción de *acontecimiento modernista*, White sostiene que ese carácter inimaginable de los acontecimientos del siglo XX marca su resistencia a ser procesados mediante las categorías y convenciones heredadas para asignarles significado – particularmente, si transformamos estos sucesos en el tema de una narrativa tradicional, White considera que corremos el riesgo de caer en un fetichismo narrativo, cuyo efecto indeseado sería situarlos en un universo de significado ya terminado y completo, dejándolos *intactos* y en algún *otro lugar*, proveyendo de este modo un control intelectual de la ansiedad que el recuerdo de su ocurrencia puede tener para un individuo o una comunidad.

¿Por que el modernismo literario sería una alternativa preferible? Justamente porque en la medida en que sus innovaciones estilísticas desafían la forma misma de la narrativa tradicional, podría evadir el riesgo de anular el carácter amenazante y las ansiedades que generan – es decir, esas características que hacían de ellos ocurrencias inimaginables que marcan nuestra era. El problema de la representación de los acontecimientos modernistas, para White entonces, requiere la explotación completa de las técnicas artísticas (sean modernistas o premodernistas).

¿Por que entender el estilo modernista como contra-narrativo? Porque permitiría representar lo real en un modo crítico de la convención narrativa ya que sus procedimientos representacionales parecen ser ataques puntuales a las estrategias discursivas que sostenían la supuesta objetividad del relato: el privilegio de la tercera persona y el ausentarse del narrador; la ilusión referencial y el efecto de clausura que presenta lo narrado como una totalidad coherente, completa, plena.

Siguiendo a Auerbach a partir de su análisis de un fragmento de *Al faro* de Virginia Woolf (Auerbach 1950, 493-521), el estilo modernista emplea: “la representación pluripersonal de la conciencia, estratificación del tiempo, aflojamiento de la conexión entre los sucesos externos, cambios de punto de vista desde el que se verifica el relato”, características de las cuales aclara que están “todas ellas relacionadas entre sí y [son] difíciles de separar” (Auerbach 1950, 514). De este modo, contra el enunciante ausente-objetivo y la ilusión referencial, nos encontramos con el recurso de la representación pluripersonal de la conciencia. Este procedimiento se observa cuando nos preguntamos quien habla en el relato de Woolf y la respuesta es dubitativa: es difícil identificar en todo momento quien está presentando los acontecimientos. No encontramos una “manifestación objetiva del autor sobre sus personajes. Nadie sabe exactamente lo que ocurre: todo son barruntos, ojeadas que alguien lanza sobre otra persona, sin poder descifrar su enigma” (Auerbach 1950, 501).<sup>8</sup> Auerbach explica que no hay un narrador de estados objetivos de hecho y que “tan lejos se lleva este procedimiento, que no parece existir en absoluto un punto de vista exterior a la novela, desde el cual

<sup>7</sup> Las traducciones del original inglés al castellano son mías.

<sup>8</sup> La traducción que usamos dice “autor” pero cabría preguntarse si Auerbach no haría mejor en referirse al “narrador”, como categoría intradiscursiva, mas que al autor en tanto Virginia Woolf misma (esto me lo señaló Gisele Iovine, a quien agradezco la precisión).

puedan ser observados sus hombres y los acontecimientos, como tampoco parece existir una realidad objetiva, diferente de los contenidos de conciencia de los personajes” (Auerbach 1950, 503).

Primera diferencia, entonces: se descarta la pretension de objetividad como un punto de vista exterior a (y totalizador de) el relato pero, a su vez, la ilusion referencial no es posible, dado que la enunciacion dubitativa vuelve enigmático el supuesto referente. Para Auerbach la representacion pluripersonal de la conciencia se opone a la garantía de un narrador con su conocimiento de una verdad objetiva, como una última y superior instancia, porque aparece “la intencion de aproximarse a la realidad objetiva mediante muchas impresiones subjetivas de diversas personas (y en tiempos diferentes)” (Auerbach 1950, 505).<sup>9</sup>

Segunda diferencia: la representacion pluripersonal de la conciencia se vincula con el aflojamiento de la conexion entre los sucesos externos y los cambios de punto de vista que apuntan al fracaso de cualquier pretendido efecto de clausura. Junto con la abundancia de monologo interior, predominan, por sobre los sucesos externos, los episodios aislados y menores que desatan esos procesos interiores. Se percibe así

la tendencia a aferrarse a episodios pequeños, insignificantes, arbitrariamente elegidos [...] No ocurren grandes cambios, virajes extremos de la vida, o catastrofes y, cuando ocurren, como en la novela del faro, son mencionadas rapidamente, sin preparacion ni ilacion, de pasada y, como si dijéramos, informativamente. (Auerbach 1950, 515)

Esto permite pensar que los escritores modernistas “han renunciado a representar la historia de sus personajes con pretensiones de integridad exterior, con rigurosa observacion de la sucesion cronologica y haciendo hincapie en las vicisitudes externas importantes” (Auerbach 1950, 515). Mas aun,

no tropezamos con uno o varios personajes cuyos destinos son perseguidos a la vez, ni tampoco con un conjunto de acontecimientos entrelazados, sino que se agrupan sin conexion alguna personajes varios o muchos sucesos fragmentarios, con el efecto de que el lector no pueda tener en sus manos, durante mucho tiempo, el hilo de los sucesos (Auerbach 1950, 514).

Por lo dicho, la frustracion de la clausura narrativa, apoyada en la diversidad de voces, puntos de vista contradictorios, la fragmentacion, la imposibilidad de completitud en relacion a un curso externo de acontecimientos y la prevencion frente a la imposicion de orden a lo relatado, se manifiesta en el estilo modernista en su intencion de volver problematico *el deseo de interpretacion sintetica del lector*, exactamente el mismo deseo que White consideraba satisfecho por la narrativizacion de lo real. Es así como se hace plausible la calificacion de White del estilo modernista como una contra-imagen verbal de la historia-narratividad.

Ahora bien, si se trata de pensar en una contra-imagen que apunte a frustrar el impulso o deseo de completitud de sentido que satisfaría el discurso narrativizador, el estilo de la escritura genealogica foucaultiana coincidiría con esa intervencion crítica tambien. La genealogía, segun Foucault, se constituye en enemiga de la historia-narratividad al oponer la discontinuidad al efecto de continuidad de los relatos historicos, desconfiando de toda nocion de progreso, linealidad o teleología, enfatizando lo accidental, la dispersion, lo casual, y negando que el inicio de un proceso pueda ser pensado como otra cosa que *pudenda origo*. La genealogía se constituye en una contra-imagen denunciando que toda narracion historica no es sino la imposicion de una interpretacion que se pretende suprahistorica, presuponiendo una mirada desde un punto de apoyo por fuera del tiempo. Contra esto, el genealogista se apunta a disolver toda ilusion de identidad y constancia en la historia. Foucault no temera afirmar

---

<sup>9</sup> Aquí Auerbach esta aclarando que no es exclusivo del estilo modernista el recurso de monologo interior o discurso vivido, pero que el modo en que ese recurso es empleado lo diferencia de sus anteriores usos (por ejemplo, en lo que denomina *subjetivismo unipersonal*).

que nada en el hombre –ni siquiera su *cuerpo*- es lo suficientemente estable como para servir de base para el autorreconocimiento o para entender a otros hombres. Aquí es donde reside mi interés de comparación. Si en el caso del debate sobre la representación del holocausto el estilo modernista se presenta como una estrategia estética que asume una posición ética de no fetichización ni clausura del sentido de acontecimientos que aun son traumáticos para ciertas comunidades, la función crítica de la genealogía se presenta como una estrategia crítico-política de deslegitimación de los supuestos metafísicos de la narratividad para habilitar una historia del presente que haga posible la desidentificación respecto de lo que se nos presenta como lo que somos, lo que podemos hacer y lo que podemos pensar. Ese impulso narrativizador que responde a un deseo de que la vida tenga un pleno sentido es pensado desde el marco genealógico como productor de ese mismo deseo en tanto modo de subjetivación y, por tanto, de control o normalización.

Tengo en mente para esta lectura el uso, la influencia de la perspectiva foucaultiana en el ámbito del pensamiento feminista y posteriormente queer desde fines de los años 80's en adelante. Particularmente pienso en el uso que de Foucault hacen Judith Butler y Joan Scott (Butler 1990, 1993, 1997; Butler y Scott 1992; Scott 1996, 1999, 2011). Justamente, pienso en ese contexto porque considero que si White postula que un modo estilístico crítico del discurso narrativizador se vuelve necesario ante la *resistencia* de los acontecimientos límite del siglo XX a ser procesados mediante las categorías y convenciones heredadas, en el contexto norteamericano del feminismo y la teoría queer influenciados por Foucault, lo que se presenta como “resistiendo” a las categorías y convenciones heredadas para asignarles significado ya no serán los acontecimientos sino los propios sujetos. Es aquí donde encuentro otro modo de postular *una resistencia a la narratividad relevante para pensar una contra-imagen verbal de la historia*.

Esta narratividad frente a la que se produce una resistencia consiste en una mirada de la historia en virtud de la cual determinados relatos pretenderían solo describir ciertas identidades como dadas o naturales. Esas identidades son los modos en que se habilitan sujetos, se los hace inteligibles, en el mundo social. Pero sabemos ya con White, y también con Foucault, que esa descripción de identidades es una imposición y, por tanto, una legitimación/prescripción de ciertos modos de aparecer como sujetos. O al menos es esta perspectiva la que es asumida por la teoría feminista y queer para pensar el sistema sexo-género. Mas aun, la mirada genealógica no solo aporta un modo de criticar esas identidades dadas por sentado en los relatos hegemónicos o naturalizados sobre la vida social –recordemos que en el feminismo esa crítica no apunta solamente a señalar como la mujer era pensada como otro jerárquicamente inferior o invisibilizado desde una concepción androcéntrica de la humanidad, sino también como la misma identidad de mujer reivindicada como visible, agente, como sujeto de la historia, fue horada por la misma crítica feminista en tanto se advierte el error de haberla pensado inicialmente también como una identidad universal o esencial de “la mujer”. No solo aporta eso, sino que además trae a la tematización de la relación entre identidad e historia los mecanismos de poder y cuerpo. Esa representación pluripersonal de la conciencia que atacaba en el estilo modernista la perspectiva de un narrador ausente –y por tanto producía el efecto de una relatarse los sucesos desde ningún lugar (un punto de vista suprahistórico, diría Foucault)- en el contexto de los debates teóricos feministas aparece como la necesidad de asumir el carácter situado, encarnado, de nuestra pretensión de conocimiento. No hay ojo de Dios que mira desde ningún lugar, porque además de no haber metafísica o fundamentos, aparecen una miríada de cuerpos que disputan perspectivas parciales y situadas.

Mi punto con este intento de comentario comparativo del modernismo literario y la genealogía como contra imágenes verbales de la historia es postular que las reflexiones últimas de White sobre la escritura de la historia en y del siglo XX (que el mismo enmarca en la reflexión sobre la voz media como perspectiva sobre la escritura en la cual se asume la precedencia del lenguaje a nosotros y la autoafcción del sujeto de escritura que en el escribirse se constituye contemporáneamente a su escritura, que es sujeto al interior de la práctica de escritura) pueden ser continuadas en una intersección productiva con la influencia de Foucault en el feminismo en tanto conduce a una *teoría de la formación del sujeto*. Mencionando unas ideas generales que prefiero asumir como propias a

endilgar específicamente a alguna autora en particular, esa teoría de la formación del sujeto estaría motivada o cercada por dos cuestiones que se siguen para mí de un estudio del debate narrativista en filosofía de la historia: en primer lugar, la caída de la creencia en la narratividad, es decir, la crítica del modo de discurso narrativo como modo adecuado, neutro o legítimo para representar la historicidad; en segundo lugar, la productividad crítica de la genealogía como herramienta que horada esa creencia en sus supuestos metafísicos tanto como en sus efectos normativos.<sup>10</sup> Ahora bien, la productividad de la genealogía atiende a la posibilidad de resistir, de deslegitimar las identidades que inauguran sujetos viables en el mundo social, de ofrecer vías de des-identificación como modo de resistencia o agenciamiento. Pero la cuestión que queda pendiente en esta teoría de formación del sujeto es si su objetivo político se limita a, como señalaba Foucault, ofrecernos la posibilidad de no ser, no hacer y no pensar como somos, hacemos y pensamos, o si puede asumir el riesgo de producir una concepción propositiva de las identidades que conforman sujetos a partir de esa crítica, en la medida en que la producción identitaria seguira sucediendo porque, como indica el mismo Foucault, no hay un afuera del marco de poder en el que la resistencia tiene lugar. Las perspectivas críticas que continúan la mirada genealógica de Foucault para deshacer la presentación de las identidades como fijas, naturales, dadas o universales reposan en la mostración de la contingencia de todo sistema de saber-poder como reconocimiento agenciador. Pero simultáneamente afirman la imposibilidad de ser sujetos viables fuera de ese marco, por más contingente que sea. El dilema de dar un paso más allá de la mostración de la contingencia, de la postulación del poder ya no ser lo que somos, sería afirmar, decir, que podemos ser. Esto nos presenta un riesgo y un problema: el riesgo, que probablemente, esa tarea propositiva no podría sino hacer reaparecer la sombra del discurso narrativizador y del deseo de completitud que habíamos desterrado; el problema, ¿cómo producir un relato sobre lo que lo que los cuerpos pueden ser?

#### Bibliografía

- Auerbach E. (1950), *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, Mexico, FCE.
- Barthes, R. (1987), “El discurso de la historia” en *El susurro del lenguaje*, Barcelona, Paidós.
- Butler, J. (1990), *Gender Trouble, Feminism and the Subversion of Identity*, New York & London, Routledge .
- (1993), *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of “Sex”*, New York & London, Routledge .
- (1997), *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, Stanford, Stanford University Press.
- (2015), *Senses of the Subject*. New York. Fordham University Press.
- Butler, J. y Scott, J. W. (eds.) (1992). *Feminists Theorize the Political*, New York & London, Routledge.
- Genette G. (1999), “Fronteras del relato” en Barthes R. y otros, *Análisis estructural del relato*, 4ª edición, Mexico, Ediciones Coyoacán.
- La Greca, M. I. (2012), “El valor de la narratividad en Hayden White: Crítica, ambivalencia y escritura de la historia” en Tozzi V. y Lavagnino N. (comps.), *Hayden White, la escritura del pasado y el futuro de la historiografía*, EDUNTREF, Saenz Peña, pp. 227-241.
- Scott, J. W. (1996) *Feminism and History. Oxford Readings in Feminism*, New York, Oxford University Press.
- (1999), *Gender and the Politics of History. Revised Edition*, New York, Columbia University Press.
- (2011), *The Fantasy of Feminist History*, Durham & London, Duke University.

---

<sup>10</sup> Parto de Butler 2015. aunque no pueda desarrollarlo aquí por razones de espacio.

III JORNADAS NACIONALES DE FILOSOFIA Y EPISTEMOLOGIA DE LA HISTORIA.  
PONENCIAS, SIMPOSIOS Y MESAS REDONDAS.

White, H. (1999): *Figural Realism. Studies in the Mimesis Effect*, Baltimore, The John Hopkins University Press.

## **Entre historias y archivos (audio)visuales. Tensiones e intervalos alrededor de la infancia**

Natalia Taccetta  
UBA-CONICET

I. Griselda Pollock es una historiadora del arte de las más radicales e influyentes del siglo XX. Inscribiéndose en una línea que intenta responder a la pregunta que Linda Nochlin formuló en 1971 –“¿Por qué no hubo grandes artistas mujeres?”-, repiensa el hacer de la historia del arte en función del lugar de las mujeres en la disciplina y el modo en que las obras de arte hechas por mujeres han sido sistemáticamente obliteradas del canon o deformadas en relación con ciertas ideas en torno a lo femenino como categoría atemporal, relativa a la sensibilidad, la intuición y la intimidad. El objetivo de Pollock consiste, entonces, en desnaturalizar, pensar motivos visuales menos convencionales y reivindicar el lugar de las mujeres como sujetos de la mirada, productoras de arte y espectadoras a partir de una noción de diferencia ausente de la modernidad artística a la que dedicó parte de sus primeros trabajos. En este marco se inscribe, precisamente, su propuesta de trazar nuevas colecciones y reescrituras para explorar aristas y reflexiones imposibles de hacer de otro modo. En una clave que se reconoce en la línea de Aby Warburg y que, por lo mismo, se inscribe en una suerte de reescritura de la historia *à la* Walter Benjamin, Pollock plantea dos cosas: en primer lugar, pensar las obras de arte como espacios para analizar la experiencia y los afectos; en segundo lugar, concebir al arte como una disciplina con preceptos disputables, que reescriben de modo no-mítico consideraciones sobre la mujer en el espacio público. La búsqueda de Pollock se centra en el motivo de la mujer, pensada como espectadora, objeto representado y agente dentro del arte. En estas páginas intentaremos pensar un motivo iconográfico distinto –la infancia- en relación con el cual explorar la potencia de algunas consideraciones de la autora para proponer un archivo de infancia en dictadura.

El doble desafío de Pollock implica el gesto de la relectura como una operación historiográfica (como la que ella misma produce en clave feminista) y también el cuestionamiento a las cronologías convencionales en la configuración de nuevos cánones y colecciones. En este último sentido, la noción de archivo –un concepto que irriga la teoría y la práctica del arte desde hace al menos dos décadas– constituye una herramienta fundamental para comprender la operación epistémica y política que se produce en la selección e intervención de las obras.

En lo que propone como un “museo virtual” en su libro *Encuentros en el museo feminista virtual* (2010), Pollock indaga sobre el modo en que las mujeres se comprometen con las herencias del arte occidental en relación con la propia elaboración de su condición femenina. Esta propuesta se funda en asumir que la práctica artística constituye un espacio en el cual discutir y subvertir los sentidos asignados desde el androcentrismo y la heterosexualidad obligatoria. El arte se comprende como un entramado en donde se configuran caminos emancipatorios como en otros aspectos de la vida social y política, y el vector a partir del cual desvelar el sesgo androcéntrico que ha tenido no solo la teoría, sino también la práctica.

II. “Archivo” es, como propone Andrea Giunta (Giunta 2010, 29-53), un concepto que penetra en las prácticas artísticas contemporáneas como uno de los rasgos más sobresalientes. No se trata de la sacralización de un conjunto, sino de la plataforma para la aparición de posibles decibles, que constituye un repositorio desde el que escribir las historias no-escritas. El archivo se conforma a través de las fisuras que permiten un acceso al pasado. Se caracteriza por la grieta, la cesura visible entre presente y pasado, siempre amenazada con su desaparición, pero que se conserva entre fugas que preservan el acontecimiento. Georges Didi-Huberman considera que lo propio del archivo es ser

horadado. Son precisamente los vacíos entre los documentos los que problematizan incluso dicotomías al habilitar el espacio rizomático del intervalo.

En lo que Pollock denomina, por ejemplo, la “sala 1” de su museo virtual es posible partir de “Las tres Gracias” de Antonio Canova de principios del siglo XIX para ir a fotografías contemporáneas como Melanie Manchot o artistas plásticas como Jenny Saville a fin de problematizar las operaciones marcadas por la heteronorma o la diferencia. Tal como concibe la “sala” virtual, Pollock propone una noción de documento o imagen de archivo que no es nunca un retrato tranquilizador; por el contrario, se inscribe en una época para cuestionarla.

Es buscando también esta estrategia de lectura que en *Mal de archivo* (1995) Jacques Derrida insta a renovar el concepto de modo tal que de cuenta de su carácter construido y disputable siempre en presente, de ser testimonio de “algo” difuso, a desentrañar, en un movimiento cuyo tiempo es estratificado y amenazado de modo inexorable por una potencia de destrucción. Didi-Huberman parte de la productividad de estos desplazamientos para asumir como premisa de construcción de la historia que su escritura se configura en torno a los intersticios y las conexiones lábiles como los movimientos culturales que definen –como principio ético– el derrotero de la figura del “dominado” o “el vencido”.

Estas reflexiones podrían plantearse en torno al documento de archivo en general. Pero la obra de arte supone además un problema de legibilidad mayor. La imagen no estabiliza su sentido ni sus usos: no se reduce a un significado ni ocupa un lugar en el espacio sin proyectarse sobre el tiempo. Incorpora otra dimensión en la que se distribuyen las relaciones de coexistencia y en la que las fuentes del archivo conforman un artefacto que se propone compensar las ausencias de las historias convencionales. En este sentido, Pollock se comporta como archivista insolente. Por un lado clasifica, selecciona y conserva para describir; por el otro, vuelve disponible y desacraliza para quitar el peso de la signatura canónica a fin de profanar las historias tradicionales y arrojar una mirada sobre los vacíos y los olvidos.

A la luz de estas operaciones, el archivo construido sobre estas intensidades –es decir, sobre estas imágenes cuya energía configura una acción o habilita un sentimiento– constituye un cuestionamiento a la historia a causa de su doble naturaleza: se trata de un repositorio real –aunque sea virtual en la propuesta de Pollock (improbable –según afirma– por las usuales políticas curatoriales)–, es decir, una colección de obras que sobreviven a la clasificación y la selección; y su “olvido” constituye la trama de un acontecimiento –el de la obturación, el silenciamiento–, la figuración de una serie de sucesos o un período. En una línea que sigue la estela de Aby Warburg y Walter Benjamin, el archivo, entonces, pretende controlar una aprehensión del tiempo a través de una operación soberana que es el montaje a través del cual es posible deconstruir la historia para señalar sus injusticias armando, en efecto, “salas” en las que es posible plantear viejos problemas desde nuevas perspectivas y nuevas cuestiones sin temer a la impugnación ni de la disciplina ni del canon. Pollock lo hace volviendo “disponibles” las imágenes para ofrecer otros análisis específicos. Es siguiendo este movimiento que es posible replantear esta idea de reescritura en el motivo (iconográfico) de la infancia. No porque la representación de la infancia exija justicia, sino porque pensar una colección de imágenes de infancia en dictadura permitiría revelar motivos y submotivos que solo un entramado particular –el archivo– permite realizar.

La propuesta de Pollock propone una legibilidad política de las imágenes en la que la interrupción y la discontinuidad hacen aparecer verdades –siempre provisionales– de cada “sala” del museo virtual. Así, configura un contra-archivo que valora la potencia de la imagen para asumir el carácter performativo de toda apropiación del pasado. En este movimiento, asume que las operaciones de montaje constituyen modos de combatir estético-políticamente las miradas convencionalizadas sobre la historia del arte. De aquí su credibilidad, cuyo estatus es epistemológico en primer lugar y ético en segundo. Por un lado, construye conocimiento; por otro, el conocimiento desvela relaciones de poder o autoridad que signan el acceso a la información y los recursos que configuran la vida.

Es por eso que revisar el “Museo feminista virtual” de Pollock supone un trabajo con el archivo y la colección. Archivo, pues la propuesta exhibe un principio arcontico y una lógica de



identificación y clasificación, la asignación de un lugar y una propuesta de lectura; colección, en la medida en que –como el historiador de Walter Benjamin– permite recoger los detritos de la historia hegemónica para “salvarlos” y volverlos disponibles en nuevos entramados.

De acuerdo con la propuesta de Pollock, una obra exhibe su potencial político cuando, apareciendo en una red que la contiene, desvela las lógicas de poder que la motivaron, poniendo en cuestión las formas de lectura y significación en función de un discurso social determinado, “cuando problematiza y subvierte las formas en que un texto o sistema de significación específico operan dentro de un orden social dado produciendo hegemonía u opresión” (Pollock 2010, 19).

Revisar la noción de archivo a la luz de esta aspiración de reescritura de la historia desde el arte conlleva, además, el trazado de temporalidades que desvelan problemáticas intergeneracionales, que ponen de manifiesto rastros particulares de la dominación. En las obras hechas por hijos e hijas de desaparecidos, aparece la necesidad de exhibir la infancia como una producción del horror, el dolor y las consecuencias que no siempre aparecen en las historias más conocidas, el rechazo a veces a cualquier identificación en la lógica de la herencia, o simplemente acercamientos al pasado en claves más o menos distanciadas, melancólicas o experimentales.

En el archivo de Pollock, el tiempo cronológico es reemplazado por los ritmos de una experiencia que se vive a la luz de las luchas por el reconocimiento (de la diferencia sexual). Este énfasis es frecuente en la autora: con sus relecturas propone la inscripción de la diferencia en la historia y piensa un proceso de diferenciación que haga justicia a la otredad (de las mujeres, en su caso). Así, se nos permite imaginar un dispositivo que “niegue” el orden social existente para producir significados críticos, que experimenten con una práctica abierta a la diferencia, es decir, a la desestabilización de los significados que refieren a imaginarios sobre la infancia solo como pasiva y sufriente, como enmudecida y frágil.

III. Produciendo un desplazamiento y solapando con otro motivo iconográfico, podríamos imaginar otro museo virtual a partir de la figura de la infancia; específicamente, de la infancia en dictadura en relación con la producción artística –cinematográfica y plástica– de hijos e hijas de desaparecidos. Este archivo estaría formado por una serie de dispositivos que desafían las cronologías y las configuraciones normativas y hegemónicas del pasado reciente desde la transición democrática. *Infancia clandestina* (2011) de Benjamin Avila consolida con un sofisticado trabajo de animación un archivo en sí mismo. En diversos tramos del film, las secuencias de mayor aridez dramática están representadas por imágenes animadas superpuestas que, con gran rapidez, sintetizan la trama afectiva que la estrategia ficcional de la película quiere poner en funcionamiento. Por su parte, dos films de Albertina Carri –la transitada *Los rubios* (2003) y la más reciente *Cuaterros* (2016)– consolidan estrategias que dan a este archivo virtual la potencia del trabajo sobre la infancia. En *Los rubios*, la representación con muñecos Playmobil pone en escena no solo el secuestro de los padres de la cineasta, sino también las fantasías infantiles más monstruosas y las estrategias irónicas de presentación del pasado más sofisticadas; en *Cuaterros*, por su parte, la infancia queda enmarcada en un infinito encadenamiento de preguntas que parecen responderse no con sus propios recuerdos del pasado, sino con la referencia al propio hijo y la trama de maternidades que se teje alrededor de él. Es así como una hija –la misma cineasta– reclama vacíos que multiplica en otro hijo –el propio. Las imágenes monstruosas del pasado –de platos voladores y noches cerradas– se solapan con la escorzada figura de un niño saltando alegremente.

En *El (im)posible olvido* (2016) de Andrés Habegger, hay un evidente intento de encontrar un *punctum* en el arcon de los recuerdos. Más rigurosamente, que algo de un viejo cuaderno y unas fotografías venga a punzar al cineasta en su intento –siempre orgullosamente vano– de recuerdo. Los espacios y la memoria se solapan en este museo virtual con las imágenes mentadas y las mostradas de los testimonios a partir de los cuales Virginia Croatto estructura su film *La guardería* (2015) sobre la infancia compartida en Cuba durante la contraofensiva de Montoneros. Finalmente, este museo virtual se completa con algunas imágenes de la serie de María Giuffra de *Los niños del proceso*. Allí

se produce una suerte de traducción de las paternidades fantasmales donde el propio recuerdo y el propio relato se yuxtaponen con otros que son a veces parecidos, a veces vividos de modo radicalmente opuestos. En todos los casos, la experiencia es apenas recordada.

Estos dispositivos –que funcionan como archivos- conformados por documentos propios y ajenos, y de recuerdos inventados en muy variables poseen la virtud de generar la sensación de acceso o contacto con los hechos de los que dan cuenta. En efecto, tal como propone Jaimie Baron, “el pasado parece volverse no solo cognoscible sino también *perceptible* en esas imágenes” (Baron 2014, 1). Nos ofrecen una *experiencia* del pasado. De que experiencia se trata es la pregunta central, además de que tipo de acceso posibilitan y de que modo habilitan afectos que, como Baron sugiere, son “afectos de archivo”. El documento de archivo se comprende como una experiencia de recepción más que como el índice de una locación o domiciliación. Se entiende, entonces, el desplazamiento que las aproximaciones teóricas actuales producen desde el archivo como lugar o *index* al archivo como una superficie en la que percibir.

El efecto de archivo es para Baron aquel que se produce o resulta evocado como un particular tipo de consciencia en el espectador que, aunque nunca puede ser garantizada, conlleva el reconocimiento de que el efecto se desplaza hasta un afecto que no permanece solo en el pasado, sino que establece un vínculo emocional con el presente. Así, el documento de archivo tiene menos que ver con una reflexión sobre los hechos o el lugar que representa que con la experiencia que suscita en su evocación.

El afecto archivístico no se vincula solamente con la curiosidad de la imagen pasada, sino con el modo en que se teje con la búsqueda actual que irrumpe en una cronología, busca producir contrahistorias –y no solamente expandir el canon- que estén “basadas en *prácticas expandidas de lectura y escritura* que generen formas de diferenciación de la estructura burguesa, despolitizada y ahistórica que el discurso del canon representa” (Trafi-Prats 2010, 25).

IV. En su ejercicio, Pollock lee las obras de arte como textos en el sentido barthesiano, esto es, como espacios no computables en el espacio y no atravesados por la lógica de filiación, noción cara a la idea de autor; como campos metodológicos donde se producen significados y afectos a través de producciones poéticas, signos y operaciones visuales. Como el museo feminista virtual, el archivo de infancia en dictadura es la propuesta de un contra-archivo que traza una espacio-temporalidad por fuera de las crono-normatividades.

El dispositivo-archivo desafía la presentación convencional –la filmica incluso, por ejemplo- haciéndose eco tal vez de paradigmas archivísticos que no se vinculan con la ley sagrada de la procedencia, sino con la ubicuidad de la discontinuidad. Como en el *Atlas Mnemosyne* de Warburg o en *Libro de los Pasajes* de Benjamin, Pollock construye un archivo a través de una lógica que escapa a la clasificación museal. Como en Warburg, se superponen las fórmulas antiguas con las *Pathosformeln* modernas. Como en Benjamin, el archivo se arma a partir del shock del montaje que exige la disrupción anti-catártica de la memoria como espectáculo.

La vocación narrativa historiadora es de algún modo reemplazada por una necesidad de ver; donde los recuerdos determinan una temporalidad, que no es la de la disciplina, sino la del historiador que decide volver sobre sus pasos para re-examinar la historia y sus actores. El pasado, entonces, ya no es un momento irrecuperable en el tiempo, sino un lugar de recuerdo donde la historia recomienza. El aura en Benjamin y el intervalo en Warburg son los *topoi* donde cristalizan el espacio y el tiempo, donde los momentos del pasado, presente y futuro se convierten en lugares de tránsito y habitación como en las salas del museo virtual cuya espacialización inmaterial desvía la expectación produciendo extrañeza: la de la lectura, la visión y el pensamiento. Se conforma de este modo una historia que, como la de Warburg, no se lee, sino que se mira; y que, como la de Benjamin, no *dice* nada, solo expone retazos. Warburg le permite a Pollock detectar nuevas posibilidades para el pensamiento, es decir, otro modo de enfrentar el límite de la experiencia del pensar y con ello

“enfrentar la historicidad y la otredad, con consecuencias para la escritura e investigacion historica, que permiten tambien [...] deconstruir el concepto de archivo” (Nava Murcia 2015, 76).

¿Como pensar una epistemología de estas diferencias? ¿Como resolver la pugna entre disciplina (artística) y conocimiento? La construccion de archivos desafiantes –personales y políticos– podría resultar un modo renovado de responder a la vieja pregunta sobre la representacion del horror en Argentina. Mas específicamente, sobre la infancia como produccion del terrorismo de Estado. Sobre la infancia sin palabra fundadora que encuentra, eventualmente, en el arte una superficie a partir de la cual inscribirse políticamente; sobre la infancia plagada de huecos y olvidos, que figura una fantasia de ciencia ficcion; sobre la adultez que se enfrenta a un pasado que no le pertenece nunca del todo, como versiones de una historia improbable, cuya verdad esta en el la forma y plasticidad de la imagen, la musicalidad del tiempo, la cadencia del montaje.

El archivo de Pollock pretende hacer justicia. El museo virtual de los “hijos” e “hijas” instauran otros modos de hacer historia, de capturar al niño que esta solo, que tiene miedo, que se sumerge en el desorden que queda en la casa revuelta por los militares, que ve como extraterrestres le desaparecen a la familia, que fantasea figuras de autoridad que confirman que la captura de huellas es tambien una invencion y que el arte es un terreno privilegiado para ordenarlas.

Bibliografía:

Baron, J. (2014), *The Archive Effect. Found Footage and the Audiovisual Experience of History*, Londres y Nueva York, Routledge.

Giunta. A. (2010), “Archivos” en *Objetos mutantes. Sobre arte contemporaneo*, Santiago de Chile, Palinodia, pp. 29-53.

Nava Murcia, R. (2015), “La escritura, el signo y le juego de la diseminacion” en *Deconstruir el archivo: la historia, la huella, la ceniza*, Mexico, Universidad Iberoamericana, pp. 71-120.

Pollock, G. (2010), *Encuentros en el museo feminista virtual*, Madrid, Catedra.

Trafi-Prats, L. (2010), “Introduccion” en Pollock, G., *Encuentros en el museo feminista virtual*, Madrid, Catedra, pp. 7-38.



Fotograma de *Infancia clandestina* (Benjamin Avila, 2011)

III JORNADAS NACIONALES DE FILOSOFÍA Y EPISTEMOLOGÍA DE LA HISTORIA.  
PONENCIAS, SIMPOSIOS Y MESAS REDONDAS.



Fotograma de *El (im)posible olvido* (Andrés Habegger, 2016)



Fotograma de *Los rubios* (Albertina Carri, 2003)



Fotograma de *Cuaterros* (Albertina Carri, 2016)



Fotograma de *La guardería* (Virginia Croatto, 2015)

III JORNADAS NACIONALES DE FILOSOFÍA Y EPISTEMOLOGÍA DE LA HISTORIA.  
PONENCIAS, SIMPOSIOS Y MESAS REDONDAS.



*Muñeca, niño, niña*, imagen de la serie *Los niños del proceso* (María Giuffra, 2005)  
Acrílico 60x140cm



MESA REDONDA  
DEBATES EN TORNO A MARX  
COORDINADOR  
ARIEL PETRUCCELLI





## Tres concepciones marxistas de la historia y una polémica en torno a Robert Brenner

Ariel Petruccelli  
UNComa

En su interesante reconstrucción panorámica de las polémicas entabladas en el mundo anglo parlante en torno a la teoría marxista de la historia, Vivek Chibber concluye que el materialismo histórico, entendido como una teoría determinista tecnológica del desarrollo de las fuerzas productivas, ha sido debilitado tanto -procurando defenderlo- que se ha tornado insostenible. Sin embargo, a juicio de Chibber, de esos mismos debates emergería una interpretación marxista alternativa sobre el curso histórico, basada en la lucha de clases (Chibber 2011).

El presupuesto subyacente -y ampliamente compartido por otros estudiosos- es que existen dos interpretaciones generales sobre la historia de raigambre marxista. Aquella que hace hincapié en el desarrollo de las fuerzas productivas y encuentra su fundamento textual esencial en el famoso Prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1859; y aquella que prioriza la lucha de clases y se ampara en el famoso *dictum* del *Manifiesto Comunista*: “la historia de la humanidad es la historia de la lucha de clases”. La primera concepción tuvo ilustres y tempranos defensores -como Plejanov y Kautsky- pero fue sistematizada con todo rigor por Gerald Cohen en *Teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*; la obra que, desde su aparición, ha estado en el centro de las discusiones marxistas en torno a la teoría de la historia. La segunda interpretación, por el contrario, nunca fue objeto de un desarrollo sistemático equiparable -hecho que por sí mismo amerita alguna explicación-, aunque persistentemente rondó como la contra-cara del “objetivismo determinista tecnológico”, con apelaciones muchas veces “subjetivistas” o “idealistas” en pos de conceder crucial importancia a la acción política.

Aquí sostendré, sin embargo, que no existen dos, sino tres, interpretaciones generales marxistas sobre la historia. Al margen de la dicotomía entre primacía de las *fuerzas productivas* o primacía de la *lucha de clases*, existe un *tertium quid*: la *primacía de las relaciones de producción*. Todas estas perspectivas encuentran algún tipo de respaldo textual en la obra de Marx, y todas poseen -en mayor o menor medida- defensores o sostenedores.

### El materialismo histórico canónico

La concepción “tecnológica” del curso histórico en clave marxista puede ser abordada sucintamente. Fue expuesta por el propio Marx en el famoso texto de 1859, y es la teoría que aparece expuesta en cualquier manual. Presupone la distinción entre una base y una superestructura. La base es fundamentalmente económica e incluye a las fuerzas productivas y a las relaciones de producción. Las primeras son fundamentalmente, aunque no exclusivamente, la tecnología disponible. Las relaciones de producción son relaciones de “propiedad” sobre la fuerza de trabajo, los medios de producción y el producto del trabajo. Las relaciones de producción se organizan en términos de modos de producción característicos: feudal, esclavista, capitalista, etc. La superestructura, por su parte, es jurídico-política e ideológica. En este modelo las fuerzas productivas actúan como principio motor: tienden universalmente a crecer. Cuando este crecimiento sobrepasa determinado límite, las relaciones de producción en cuyo marco se habían desarrollados las fuerzas productivas hasta allí se convierten en una traba para su crecimiento. Se produce así un “choque” (o contradicción, como suele decirse) entre las viejas relaciones de producción y la necesidad perenne de crecimiento productivo; lo que conduce a antagonismos que, a la corta o a la larga, habrá de saldarse con el triunfo de nuevas

relaciones de producción, capaces de relanzar el desarrollo productivo aminorado o temporariamente detenido. Mas tarde o mas temprano, la alteración de las relaciones de producción provocara cambios en los sistemas jurídicos y en las creencias sociales. Con este esquema general de fondo, se podía postular un proceso evolutivo: modo de producción asiático – esclavismo – feudalismo – capitalismo – comunismo.

Expuesta de esta manera simple y cruda, esta concepción puede ser fácilmente rechazada. Sin embargo, puede ser expuesta de una manera mucho mas sutil y sofisticada, como lo hiciera Gerald Cohen. En otros lugares he sometido a un minucioso examen crítico la reconstrucción propuesta por Cohen. Aquí quisiera hacer dos puntualizaciones que no siempre son tenidas suficientemente en cuenta. La primera es que, aun en su forma mas simple, determinista y unilineal, cuando Marx expuso esta concepción del curso histórico la misma resultaba un avance considerable en relación a las representaciones existentes: ya sea el unilateral positivismo de la historia política, ya sea el idealismo especulativo de raigambre hegeliana. Colocada en su contexto, una concepción como la expuesta tenía la enorme virtud de destacar la importancia de los procesos económicos en el curso histórico, así como hacernos ver que todos los seres humanos -y no solo los grandes hombres- son agentes productores de la sociedad y de la historia.

La segunda puntualización se relaciona con el arraigo de esta concepción en los marxismos militantes. Un arraigo, a mi juicio, debido a determinaciones político-ideológicas, antes que estrictamente teóricas. Marx mismo, en sus estudios específicos tanto como en una serie de tajantes afirmaciones hacia el final de su vida, mostro lo poco que se atenía a esta visión, a la que llego a rechazar explícitamente. Sin embargo, casi todos los marxismos militantes del siglo XX y finales del siglo XIX se mostraron reacios a rechazar sin atenuantes que las fuerzas productivas y su desarrollo son la clave de la historia; incluyendo aquellos que mas insistían en la acción política y mas críticos se mostraban del determinismo estructural: aunque sea en última instancia, la historia y su resultado estaba dirigido por el desarrollo productivo. No es difícil hallar la razón de esto. La teoría del desarrollo de las fuerzas productivas proporcionaba la certeza del triunfo final del socialismo. El advenimiento de la nueva sociedad estaba garantizado por las leyes de la dialéctica histórica (así se lo creía), cuyo principio e indetenible motor es el crecimiento productivo. El socialismo, de tal cuenta, era concebido como una inevitabilidad histórica. Ciertas coyunturas, circunstancias y acontecimientos podían acelerar o retardar, facilitar o dificultar, su triunfo. Pero en última instancia el mismo estaba garantizado, al menos a largo plazo. Circunstancialmente las cosas podían presentarse políticamente poco favorables, pero, por así decirlo, los marxistas luchaban con el as de espadas en la manga: a la larga no podían perder. Dicho esto, es necesario comprender la importancia política, subjetiva, incluso psicológica de esta concepción. La militancia marxista, sobre todo la militancia revolucionaria, implicaba usualmente grandes sacrificios, no pocos sufrimientos (incluyendo la cárcel y las torturas) y graves riesgos (incluso de vida). En tales condiciones, es indispensable poseer convicciones sumamente fuertes. Bastantes mas fuertes, en todo caso, de las que son necesarias en condiciones mas relajadas. Las personas no se exponen voluntariamente a correr serios riesgos sin motivos profundos. Tampoco realizan voluntariamente sacrificios que otros miembros de su sociedad consideran elevados sin darse cuenta, como por error. Al contrario: en todas estas circunstancias son indispensables profundas convicciones. La repulsa a rechazar completamente el determinismo por parte de muchos marxistas, pues, tuvo determinantes políticos, antes que teóricos.

Con todo, y como muy bien muestra Chibber, el determinismo tecnológico, incluso en sus versiones mas débiles es altamente vulnerable a la crítica, y pocos son los marxistas que hoy en día estarían dispuestos a defenderlo.

#### Lucha de clases

Al margen de las antedichas razones políticas para negarse a tirar por la borda la teoría de la primacía de las fuerzas productivas, desarrollar el marxismo como una pura teoría de la lucha de

clases presentaba una serie de problemas estrictamente teoricos. Si el elemento clave para explicar y comprender el curso historico fuera la lucha, entonces resulta dificil eludir dos consecuencias: la "accidentalizacion" y la "subjetivacion" de la historia. Veamos por que. Si los procesos historicos dependieran fundamentalmente de las victorias y derrotas en la lucha de clases, entonces resulta dificil especificar un patron o pauta historica: los inciertos resultados de las luchas determinarían el curso general. Esta conclusion no puede ser evitada argumentando que los resultados no son tan inciertos, debido a que habría ciertas causas mas "profundas" que favorecerían a una u otra de las clases en lucha, ya que, de ser así, entonces la primacia de la lucha de clases no sería tal: habría otras causas con mayor capacidad de influencia a largo plazo. Y si la marcha a largo plazo de la historia dependiera del resultado no muy fuertemente condicionado por causas estructurales, entonces la astucia tactica de los jefes, la moral de las masas y las perspectivas estrategicas de las fuerzas en pugna (todos elementos mas "subjetivos" que "objetivos", mas políticos que economicos, mas coyunturales que estructurales) pasan a primer plano, con lo cual no habría muchas razones para denominar a una teoría tal "materialismo historico": parecería ser, mas bien, una concepcion "idealista". A esto hay que sumar que una concepcion tal no puede dar cuenta de la dinamica de las sociedades no divididas o estructuradas en clases sociales -las cuales han abarcado la mayor parte de la historia humana-, con lo que se resiente la pretension del materialismo historico de ser una teoría de la historia, salvo que se asuma la discutible distincion convencional entre historia y pre-historia (ausente por lo demas en Marx). Todo esto explica muy bien por que, a diferencia de la interpretacion basada en la primacia de las fuerzas productivas, la concepcion que prioriza la lucha de clases nunca fue objeto de una exposicion mimimamente sistemática. Sin embargo, su "fantasma" rondo siempre en la tradicion marxista, y cada vez que una exposicion sonaba demasiado determinista tecnologica, alguien se encargaba de recordar que, despues de todo, la historia es la historia de la lucha de clases.

*Tertium quid*: la primacia de las relaciones de produccion

Existe, sin embargo, una interpretacion alternativa en la tradicion marxista. Una interpretacion que encuentra sustento en *El Capital* (o al menos en cierta lectura del mismo habilitada por el propio Marx) y en muchos otros pasajes de la extensa obra de su autor. Se trata de la prioridad analítica concedida a las relaciones de produccion. Sucede, sin embargo, que muchas veces no se aprecia que la primacia de las relaciones de produccion no es lo mismo que la primacia de la lucha de clases, con lo que es usual que se utilicen estos terminos como intercambiables. Chibber no es una excepcion. Y, sin embargo, en modo alguno se trata de lo mismo. ¿Por que?

En primer lugar, porque solo algunas sociedades humanas se hallan divididas en clases y, por consiguiente, hay o puede haber dentro de ellas lucha de clases. En cambio toda sociedad humana posee relaciones de produccion, entendidas como la totalidad de las relaciones de apropiacion (de medios de produccion, fuerza de trabajo y medios de consumo) y de relaciones de trabajo.

En segundo lugar, porque las relaciones de clase son solo una -por mas importante que sea- entre varias formas posibles de relaciones de produccion: hay o puede haber una division del trabajo segun el genero, segun la etnia, etc. Incluso parte del Estado puede integrar el universo de las relaciones de produccion, con lo cual deja de ser concebido como una institucion total y completamente superestructural: el sistema fiscal o las empresas publicas son parte de la estructura economica, de las relaciones de produccion.

En tercer lugar porque es perfectamente argumentable teoricamente y altamente observable en terminos empiricos que las relaciones de produccion proporcionan las coordenadas objetivas sobre las que se desarrolla la lucha de clases, con lo que su resultado -si bien posee un componente de incertidumbre y en parte estara determinado por factores "subjetivos"- se halla muy fuertemente determinado por los límites y las presiones que ejerce la estructura economica como tal. Es esta estructura de relaciones -antes que las virtudes de los jefes, los accidentes imprevisibles o las perspectivas estrategicas operantes en la lucha- lo que explica fundamentalmente el curso historico a largo plazo.

Por consiguiente, habría que distinguir muy bien a las relaciones de producción de la lucha de clases. Colocando el eje en las relaciones de producción el resultado es una concepción del curso histórico que -pudiendo conceder en determinadas circunstancias una gran importancia a elementos políticos, subjetivos y/o contingentes- no es estrictamente “política” ni “idealista”. Por el contrario, es razonablemente materialista y concede prioridad a tendencias estructurales de largo plazo, con lo que no es ni “subjetivista” ni accidentalista (aunque pueda reconocer la importancia de ciertos accidentes en circunstancias excepcionales).

Lucha de clases o relaciones de producción: polémica en torno a Brenner

Robert Brenner es indiscutiblemente uno de los más importantes intelectuales marxistas contemporáneos. Su obra ha generado una gran cantidad de polémicas, comenzando por el temprano “debate Brenner” sobre la transición al capitalismo (Aston y Philpin 1976). Y es habitual que se considere a Brenner como un exponente de la primacía de la lucha de clases y, por consiguiente, que se vea en sus tesis una forma de marxismo político o “politicista” para el que las estructuras materiales tendrían poca relevancia. Se trata de una lectura que juzgo equivocada.

La saga la inició Guy Bois en 1976, cuando en su artículo “Contra la ortodoxia neomalthusiana” afirmó que “el marxismo del profesor Brenner es un 'marxismo político' como reacción a la ola de tendencias economicistas de la historiografía contemporánea”. A lo que agregó:

Esto lleva consigo una gran visión voluntarista de la historia en la que la lucha de clases está separada de todas las demás contingencias objetivas y, en primer lugar, de aquellas leyes de desarrollo que pueden ser peculiares a un modo específico de producción. (Guy Bois 1976, 140).

Esta lectura, condenatoria en Bois, fue aceptada entusiastamente por Ellen Meiksins Wood. La misma interpretación de la obra de Brenner sería luego aceptada por Eduardo Sartelli, Paul Blackledge y, más recientemente aun, por Razmig Keucheyan (Sartelli 1998-1999, Blackledge 2008, Keucheyan 2013). Y, sin embargo, considero que es una lectura equivocada. Al margen de algunas ambivalencias terminológicas, una ponderación atenta de los argumentos esgrimidos por Brenner a lo largo de todas sus obras muestra bien a las claras que, si bien no desdena en absoluto la lucha de clases, la misma es concebida siempre como muy fuertemente constreñida por las relaciones de producción vigentes. La clave explicativa, para Brenner, no es la lucha de clases sino la *estructura de las relaciones de producción*. De hecho, aunque hasta donde conozco Robert Brenner nunca desarrolló una crítica explícita a las interpretaciones que le adjudican a él una cierta primacía de la lucha de clases (acaso porque siguiendo una dilatada tradición el mismo no distinguió claramente, en términos teóricos, “lucha de clases” de “relaciones de producción”), una lectura atenta del conjunto de su obra muestra que el peso explicativo se halla en las relaciones de producción, y que sistemáticamente crítico a autores a los que (hayan o no empleado el término) razonablemente les podemos imputar una teoría basada en la primacía de la lucha de clases.

En su merecidamente celebre artículo «Estructura de clases agraria y desarrollo industrial en la Europa preindustrial», Brenner sometió a crítica las concepciones mercantilistas y demografistas del cambio económico. Su hipótesis fundamental es la siguiente:

... las «relaciones de propiedad» o de «extracción del excedente», una vez establecidas, tienden a imponer posibilidades y límites estrictos, verdaderos modelos de larga duración del desarrollo económico de una sociedad. Por otra parte, pretendo argumentar que las estructuras de clase tienen una gran propensión a la elasticidad a causa del impacto de las fuerzas económicas, puesto que por regla general no están determinadas, ni tampoco sufren alteración alguna, por cambios en los comportamientos demográficos y/o comerciales. Por consiguiente, puede

deducirse que los cambios economicos de larga duracion, y mas especialmente el crecimiento economico, no pueden analizarse convenientemente en funcion del surgimiento de cualquier constelacion definida de «factores relativamente escasos», a menos que las relaciones de clase hayan sido previamente especificadas; claro esta, que los hechos opuestos pueden conducir al impacto de condiciones economicas aparentemente similares. En resumen, para comprender en su conjunto el desarrollo economico a largo plazo, el crecimiento y/o el atraso del período que vamos a estudiar, creemos necesario analizar el proceso relativamente autonomo que origina estructuras de clase concretas, en especial las relaciones de propiedad o de extraccion del excedente, y de forma mas precisa los conflictos de clase que se originan (o no) en el seno de dichas estructuras. (Brenner 1976 a, 23-24).

En el argumento de Brenner la primacia es otorgada a la *estructura* de clases, vale decir, a las relaciones de produccion. La *lucha* de clases, pues, no opera en un vacío y “separada de las contingencias objetivas” (como dice Bois), sino dentro de un marco estructural. Segun Brenner, en distintos lugares de Europa la lucha de clases arrojó diferentes resultados, pero todos fueron consecuencia de procesos seculares, no de accidentes fortuitos. Por ejemplo escribio:

... la estructura de clases servil o feudal ofrecio modelos de desarrollo limitado, ocasiono crisis predecibles y sobre todo produjo el estallido del conflicto de clases latente. La duda surge cuando uno compara el caracter y los resultados de estos conflictos: diferentes segun las regiones. Esto no significa que tales resultados fueran incongruentes, sino que es preciso vincularlos con modelos *historicamente especificos* del desarrollo de los conflictos de clases agrarias, así como con el grado de asimilacion en las diferentes sociedades europeas: su nivel de solidaridad interna, su autoconciencia y organizacion y recursos políticos generales, especialmente su relacion con las clases no agrarias ... y con el Estado, especialmente si este actuaba o no como un competidor de clase frente a los señores feudales en lo referente a la extraccion del excedente campesino. (Brenner 1976 a, 52).

En un artículo posterior fue aun mas explícito. Recapitulando sinteticamente su posicion, afirmaba: “yo defendía la importancia de definir y analizar sistematicamente los *procesos seculares divergentes de formacion de clase*, específicos de varias regiones europeas en la epoca feudal”. Brenner 1988 b, 256). No se trata pues de atribuir a la lucha política una capacidad incondicionada, ni tampoco de concebir el proceso historico como sustancialmente accidental. El acento esta puesto en procesos seculares de formacion de clases, vale decir, en las relaciones de produccion.

Para que la etiqueta de “marxismo político” le sea justamente endilgada habría que probar que para Brenner los resultados de las luchas constituyen no solamente la clave explicativa, sino tambien que los mismos dependen primordialmente de factores políticos. Ejemplos típicos y extremos de “politicismo” pueden ser hallados en algunos analisis marxistas partidarios: por caso cuando se atribuye el resultado (incluso a largo plazo) de la lucha de clases a traiciones de los dirigentes, errores políticos o aciertos tacticos. Esta primacia de la lucha de clases puede ser hallada tambien en obras academicas. Michael Hardt y Antonio Negri, por citar una obra relevante, han explicado el desarrollo tecnologico bajo el capitalismo y la crisis del keynesianismo como esencialmente un sub-producto de la lucha de clases. La llamada “escuela de la regulacion” posee tambien un enfoque que, en el fondo, podríamos considerar como sustentado en una concepcion de la historia “política” que concede primacia a la lucha (o a la conciliacion) de clases. Pasajes como los siguientes de Negri y Hardt atestiguan fehacientemente lo que apuntamos:

El poder del proletariado le impone límites al capital y no solo determina las crisis sino que tambien dicta los terminos y naturaleza de la transformacion. El proletariado realmente inventa

las formas sociales y productivas que el capital se vera forzado a adoptar en el futuro. (Hardt y Negri 2000, 236).

Los mecanismos Keynesianos y pseudo-imperialistas de Bretton Woods entraron eventualmente en crisis cuando la continuidad de las luchas de los trabajadores en los Estados Unidos, Europa y Japon elevaron los costos de la estabilizacion y el reformismo, y cuando las luchas anticapitalistas y antiimperialistas en los países subordinados comenzaron a socavar la extraccion de superganancias. (Hardt y Negri 2000, 234).

No es esta, sin embargo, la concepcion de Brenner, para quien el desarrollo tecnologico bajo el capitalismo es el resultado directo de la puja competitiva entre capitales a la que los empuja la estructura misma de las relaciones de produccion, antes que la lucha de los obreros contra el capital (como proponen Negri y Hardt). Desde la optica brenneriana:

la accion de los trabajadores puede ciertamente reducir la rentabilidad en lugares específicos pero por regla general no puede producir una crisis porque no puede provocar una disminucion de la rentabilidad espacialmente generalizada (que abarque todo el sistema) y temporalmente extensa". (Brenner 1999, 36).

A lo que agrega:

El hecho de que ninguna de las economías capitalistas avanzadas fuera capaz de escapar de la larga fase descendente es una realidad digna de ser evocada. Ni siquiera las economías mas debiles con los mas fuertes movimientos obreros, como Gran Bretaña, ni las economías mas fuertes con los mas debiles movimientos obreros, como Japon, permanecieron inmunes. ¿Es plausible que la explicacion de la fase descendente sea que los trabajadores de todas partes acumularon suficiente poder como para restringir las utilidades? (Brenner 1999, 37).

En el mismo sentido va su profunda y extensa crítica a la escuela de la regulacion, para la cual una serie de instituciones (el llamado modo de regulacion) que serían el resultado de un acuerdo entre las clases (mas que de la lucha entre las mismas) serían capaces de imponer una serie de pautas de desarrollo con independencia de las relaciones de propiedad. Críticamente Brenner apunta:

en la medida en que los regulacionistas aluden a los efectos de un conjunto específico de instituciones capitalistas para explicar como pudo frenar el modo competitivo de regulacion el crecimiento de las fuerzas productivas estructurando un modelo de acumulacion predominantemente extensiva –y por que fue necesaria la regulacion monopolista para posibilitar una acumulacion intensiva estable–, sus argumentos estan viciados precisamente por su olvido sistematico de los efectos dominantes desplegados en la estructura generica de las relaciones sociales de propiedad capitalistas, y en especial de la constriccion competitiva que le es inherente. (Brenner y Glick 1991, 77).

Ejemplos de este tenor se podrían multiplicar con facilidad en las paginas de los textos citados. Ellos son muestra cabal de que el eje analítico de Brenner son las relaciones de produccion (o de propiedad), antes que la lucha de clases. Conclusion a la que tambien se arriba luego de la lectura de la ultima de sus grandes obras de historia, *Mercaderes y revolucion*, en la que Brenner restablece una *interpretacion social* (basada en la estructura de clases) de la revolucion inglesa, diferente y mas sofisticada que la interpretacion social tradicional (marxista y no marxista), pero desarrollada en contrapunto con el revisionismo que había insistido en el caracter fuertemente accidental -basado en componentes políticos y religiosos- del proceso revolucionario. (Brenner 2013).

El enfoque de Brenner, dicho sea para concluir, además de no convalidar una altamente subjetivista perspectiva de la primacía de la lucha de clases, proporciona un adecuado marco materialista de intelección histórica basado en la primacía de las relaciones de producción. Permite a mi juicio comprender el curso contemporáneo y, además, proporciona claves para explicar la presente impotencia de las clases explotadas ante el desarrollo socialmente catastrófico del capital. El indispensable pensamiento estratégico sobre la lucha de clases que todo marxismo comprometido políticamente debería esforzarse por desarrollar, no puede basarse en mitologías autocomplacientes.

Bibliografía citada:

- Aston, T. y Philpin, C. H. E. (1988), *El debate Brenner*, Barcelona, Crítica.
- Blackledge, P. (2008), "Political Marxism", en Bidet J. and Kouvelakis S., *Critical Companion to Contemporary Marxism*, Leiden – Boston, Brill.
- Brenner, R. (1976 a), "Estructura de clases agraria y desarrollo económico en la Europa preindustrial", en (1988) Aston, T. y Philpin, C. H. E. (1988), *El debate Brenner*, Barcelona, Crítica.
- Brenner, R. (1976 b), "Las raíces agrarias del capitalismo europeo", en Aston, T. y Philpin, C. H. E. (1988), *El debate Brenner*, Barcelona, Crítica.
- Brenner, R. (1999), "El desarrollo desigual y la larga fase descendente: las economías capitalistas avanzadas desde el boom al estancamiento, 1950-1998", *New Left Review*.
- Brenner, R. (2011), *Mercaderes y revolución*, Madrid, Akal.
- Brenner, R. y Glick, M. (1991), "La escuela de la regulación: teoría e historia", *New Left Review*.
- Bois, G. (1976), "Contra la ortodoxia neomalthusiana", en Aston, T. y Philpin, C. H. E. (1988), *El debate Brenner*, Barcelona, Crítica.
- Cohen, G. (1978), *Teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*, Madrid, Siglo XXI / Pablo Iglesias.
- Chibber V. (2012/13), "Que vive y que ha muerto de la teoría marxista de la historia", *Políticas de la memoria*, Nro. 13.
- Keucheyan, R. (2013), *Hemisferio izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*, Madrid, Siglo XXI.
- Petrucelli, A. (2010), *Materialismo histórico: interpretaciones y controversias*, Buenos Aires, Prometeo.
- Sartelli, E. (1998/99), "Las fuerzas productivas como marco de necesidad y posibilidad. En torno a las tesis de Gerald Cohen y Robert Brenner", Buenos Aires, *Herramienta*.





## **Psicoanálisis y marxismo hoy: entre-tiempos de la abstracción social**

Omar Acha  
CONICET-UBA

1.

Agradezco al comité organizador la invitación para compartir algunas ideas en torno a un problema de actualidad, o más bien un problema para la actualidad. Mi intervención en estas Jornadas versa sobre la presencia (es decir, cuál es su “presente”) del marxismo en el escenario intelectual y conceptual contemporáneo. Adelante en estas palabras el argumento de un libro de próxima publicación.

Asumo que las circunstancias del discurso que desarrollare son históricamente particulares. No pueden sustraerse a la clausura del siglo XX con una derrota generalizada de las políticas de izquierda y, dentro de ella, de un derrumbe del lugar del marxismo entre los repertorios de los instrumentos conceptuales de la política anticapitalista. Es lo que usualmente se denomina la “crisis del marxismo”, cuyos alcances no es sencillo calibrar. En todo caso, esa es una condición de la pregunta por la condición contemporánea de la relación viable entre una reconstrucción del marxismo en el seno de la teoría crítica y el psicoanálisis teórico.

Al nombrar el psicoanálisis las dificultades se incrementan también por ese aspecto de la cuestión. En primer lugar porque el propio psicoanálisis se halla en una propia configuración sociocultural y económica donde su posición en el tratamiento de las afecciones del cuerpo están severamente cuestionadas por la decadencia de la productividad teórica de la tradición inaugurada por Sigmund Freud y por la emergencia de las pastillas de la felicidad dentro del consumo de la sociedad capitalista avanzada. En efecto, a la vez que no detectamos una recomposición de la problemática psicoanalítica desde la muerte de Jacques Lacan, la oferta de alternativas químico-farmacológicas desplazan la relevancia del psicoanálisis práctico, lo que involucra efectos en lo teórico.

2.

Con todo, el tema “marxismo y psicoanálisis” eleva las dificultades al cubo. Porque a las crisis del marxismo y el psicoanálisis añade la práctica desaparición de su conexión más perdurable que fue la identificada con el marxismo freudiano o freudomarxismo. Tal como aconteció con otras interrelaciones del marxismo y el psicoanálisis, como el positivismo marxista segundointernacionalista o la crítica literaria freudiana en el segundo, el freudomarxismo fue un artefacto específico, caracterizado por una operación legítima de constitución de un objeto propio de análisis y por una expectativa práctica de derivaciones concretas. En otras palabras, fue otra cosa que una yuxtaposición arbitraria.

Ese proyecto nacido en la estela de la revolución rusa de 1917, que coincidente con la crisis de las ideologías occidentalistas generadas por la Gran Guerra que concluye en 1918, y el nacimiento de los fascismos, comenzó a clausurarse desde 1970. El agotamiento del programa crítico del marxismo freudiano tuvo un contexto decisivo: el del fracaso de la idea de una “revolución sexual”. Esto es, la confianza en que una vida sexual más “libre” y “múltiple” conduce a la generación de individuos revolucionarios, antisistémicos, heréticos ante la represión estimulada por la primacía de la familia tradicional burguesa. Las diversas formulaciones del freudomarxismo coincidían en destacar el monto de represión de la sexualidad exigida por la familia nuclear y patriarcal de las sociedades industriales. Hacia fines de la década de 1960 los resultados radicales de una modificación

de las costumbres sexuales de la segunda postguerra revelaban que la hipótesis sobre la efectividad antisistémica de otro ejercicio de la sexualidad era inadecuada.

Por otra parte, la concepción “hidráulica” de la libido tendió a ser esencializada como una fluencia presocial, una idea que no está presente de ese modo en Freud, al sustraerla de lo social y de lo histórico creó un objeto de sencilla impugnación en los años en que el ambiente intelectual estaba fuertemente inclinado a las explicaciones estructuralistas. La filosofía social del psicoanálisis y del freudomarxismo se reveló pronto incapaz de soportar la presión crítica del antihumanismo. La impugnación foucaultiana de la hipótesis represiva y la propuesta de otra vía para conectar la teoría del sujeto con la apertura de la contingencia, esclareció conceptualmente un agotamiento del vínculo entre marxismo y psicoanálisis que todavía no ha sido recompuesto.

Desde luego, este diagnóstico se podría cuestionar desde el surgimiento de una conexión entre el marxismo (y en parte del postmarxismo que emerge de una autocrítica en el seno del propio marxismo) y el psicoanálisis lacaniano. Es evidente que el análisis lacaniano no agota los esfuerzos por dinamizar el psicoanálisis en una deriva distinta, como en Cornelius Castoriadis. ¿Hallamos en sus escritos, o en los de Félix Guattari, una opción convincente al análisis “estructuralista” de Lacan? Estimo que en ambos casos, sea en la teoría de lo imaginario como en la noción de un inconsciente maquínico nos hallamos antes recomposiciones de la misma concepción de una fuerza presistémica que involuntariamente cuestiona la reproducción de lo mismo. Ese esencialismo diferencialista no se separa de las concepciones centrales del freudomarxismo ni elude, en mi opinión, sus dificultades. Esas perspectivas permanecieron datadas en sus enunciaciones, sin eficacias mayores en las décadas subsiguientes. Como en lo que dire sobre el freudomarxismo más adelante, tales investigaciones son canchales de trabajo futuro por desarrollar.

3.

La objeción principal respecto del marxismo lacaniano, cuyos orígenes teóricos pueden ser rastreados hasta el artículo althusseriano de 1964, “Freud y Lacan”, consiste en que define una relación de paralelismo entre el marxismo y el psicoanálisis. Esto no significa que ese marxismo lacaniano no desarrolle una respuesta significativa a la impugnación foucaultiana de la “hipótesis represiva” característica del freudomarxismo. En efecto, Althusser capta adecuadamente que el deseo en Lacan no es una fuerza presocial atenazada por el edipismo burgués, sino la eficacia involuntaria de las identificaciones que una lógica objetiva del significante opera produciendo al sujeto de deseo. Lacan esclarece que el sujeto no se constituye como víctima de la represión sino gracias a las incertidumbres de la misma. No es difícil percibir hasta qué punto la teoría lacaniana, si podemos denominarla así, se torna inmune a la crítica genealógica de Foucault. Sin embargo, el paralelismo entre la noción plusvalor y el plus de goce en que se configura la dimensión deseante del sujeto del psicoanálisis nunca es plenamente elaborado por Lacan. Su desarrollo mayor reside en la teoría de los discursos.

Las dificultades provienen entonces de los dos términos en interacción en la problemática “marxismo y psicoanálisis”. Esas dificultades conciernen a cada uno de los ámbitos conceptuales y en lo emergente en la conjunción. Voy a abordar de manera concisa una reconstrucción de las reinterpretaciones del marxismo y del psicoanálisis.

4.

Comienzo por el marxismo. Una esquemática revisión de la literatura marxista sería inviable, incluso si la limitamos a las versiones más conocidas. Me restrinjo entonces a una delimitación de la lectura general de la que pienso es crucial destacar el entendimiento propuesto más abajo. Me refiero al “materialismo histórico” forjado después del fallecimiento de Marx, entre otros por Franz Mehring y Friedrich Engels, quienes situaron el pensamiento marxiano en el fundamento de una teoría general y transhistórica de las transformaciones históricas, en cuyo contexto ubican las investigaciones sobre la sociedad capitalista. Ese materialismo sigue las líneas atribuidas a la filosofía especulativa de la historia desarrollada a lo largo de los siglos 17 y 18: (1) detecta una historia universal como conjunto

unico [la historia de las sociedades]; (2) destaca un principio movil comun a todas sus fases [el desarrollo de las fuerzas productivas y/o la lucha de clases]; (3) define un sentido general [la complejizacion creciente y la exacerbacion de las contradicciones]; (4) establece un sentido de la historia [el desenlace comunista en la sucesion de los modos de produccion].

Existen textos marxianos que avalan leerlo como un teorico general de la historia. Es lo que se lee en el "Manuscrito Feuerbach" incorporado por David Riazanov a *La ideología alemana*, en pasajes de *La miseria de la filosofía* y por supuesto en *El manifiesto comunista*. Ahora bien, al respecto adhiero a la tesis de Jose Sazbon segun la cual la "primera crisis del marxismo" advenida con posterioridad a la derrota del movimiento revolucionario europeo de 1848. Segun Sazbon, Marx reemprende sus investigaciones, ya exiliado en Londres. Me interesa enfatizar en ese reinicio del trabajo, cuyos resultados primeros de gran extension son los cuadernos de trabajo de 1857-1858 conocidos como *Grundrisse*, el abandono del proyecto juvenil de oponer a la filosofía idealista de la historia una "inversion" materialista que conserva, sin embargo, la estructura general del planteo. Esto es, que donde se encontraba el Espiritu constituyendose a lo largo del transito entre los pueblos historico-mundiales, se halla la contradiccion social entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de propiedad o de produccion, las que proveen los terminos de una historia universal realmente universalizada en la concrecion revolucionaria del comunismo. En el esfuerzo por desplazarse del ambito de la filosofía en que de acuerdo a Engels y Marx continuaba prisionera la "crítica crítica" de la nueva generacion intelectual posthegeliana, los autores del texto preservaban la estructura argumentativa donde lo espiritual era sustituido por lo material.

Todavía en 1857 Marx se encuentra distanciado de los planteos filosoficos, cuyo horizonte teorico continua identificado, para el, con Hegel. En los *Grundrisse* no emprende una elaboracion conceptual de rango filosofico. Su trabajo es crítico-negativo: procede de una lectura de los textos de la "economía política". No supone principios o fundamentos creados teorica o politicamente. Los extrae de los desarrollos y contradicciones habitantes en los discursos de la economía política como territorio intelectual en el que la sociedad burguesa atisba sus elementos decisivos y donde la identificacion de los límites ideologicos habilita construir conceptos reveladores de la condicion y posibilidad del modo capitalista de produccion. Pero es la relectura de la *Ciencia de la logica* hegeliana, la que conduce a Marx a profundizar las dimensiones formales en los conceptos descubiertos dentro de las discursividades de la economía política. En ese retorno a la realidad del concepto, Marx comienza a construir un conjunto heterogeneo de conceptos que despliegan un peculiar "sistema" que conduce a identificar seis grandes topicos interrelacionados: el capital, la renta de la tierra, la fuerza de trabajo, el Estado, el comercio mundial y el mercado mundial. Afirmando el caracter sistematico de la investigacion, luego solo en parte desarrollada por Marx, pues desde su punto de vista todas ellas poseen una logica de derivacion. Las conexiones entre los grandes terminos de la indagacion no son "historicos". Sin embargo, revelan el despliegue de una logica contradictoria presente en el capital como sujeto, esto es, como una interrelacion dinamica en despliegue.

Sucede como si la idea hegeliana se hubiera concretado historicamente como espíritu universal autoconsciente y absoluto, esto es, incondicionado, en la figura historicamente singular del capital. La eficacia de esa logica es estudiada por Marx en profundidad a proposito del capital, pero no es claro que ese "sujeto" no lo sea sino el que emerge en los textos producidos en los escritos analizados de la economía política. Los diferentes ambitos de realidad del sistema capitalista, diferenciados en los seis tramos de la investigacion hace poco señalados, remite sin embargo a un mismo sistema de dominacion y de contradiccion.

5.

El pensamiento crítica de Marx carece entonces de un fundamento, sea el desarrollo de las fuerzas productivas, el conflicto de clases o las relaciones sociales de produccion. El alcance efectivo de una logica historica esta delimitado a la sociedad capitalista. Indudablemente, la definicion de un programa de investigaciones crítico no puede siquiera ser enunciable sin el uso de categorías o alcances conceptuales transhistoricos. Marx, que se mantiene incolume en su resistencia a hallar una

definición apriorística de lo transhistórico, se ampara en lo histórico en el pensamiento crítico-negativo. Estimo que esa ausencia teórica facilitó la interpretación posterior del “materialismo histórico”.

Pero también impidió al propio Marx definir de una manera más precisa esa lógica histórica que configura una sociedad como sujeto, la sociedad capitalista. Esa sociedad no descansa en una materialidad social a la que corresponderían formaciones derivativas, sean las políticas, religiosas, jurídicas o ideológicas. No hay una escisión ontológica entre una base material “más real” y una superestructura “menos real” generada por las contradicciones inherentes a la base.

Entiendo que la noción de abstracción social captura adecuadamente el descubrimiento conceptual y material de los textos marxianos posteriores a 1850. Desde luego, mi propuesta reinterpretativa dialoga con la noción propuesta hace siete décadas por Alfred Sohn-Rethel, la “abstracción real”. Lo que Sohn-Rethel se esfuerza por representar con la abstracción real es la generación de las categorías del pensamiento como partícipes de una plasmación concreta en la experiencia cotidiana regida por la “forma mercancía”, gracias a la eficacia de la universalización del intercambio mediado dinerariamente. Las categorías universales y ahistóricas de la filosofía trascendental kantiana son en verdad las expresiones formales de objetos históricamente mediados en la sociedad burguesa. La abstracción real supera las escisiones propias de la filosofía trascendental (sujeto/objeto, fenómeno/noumeno, representación/cosa, etc.) al remitir su genealogía a una lógica de dominación social. El concepto de abstracción social posee dos rasgos que lo distinguen del concepto emparentado forjado por Sohn-Rethel. En primer lugar no se dirige a revelar las deudas históricas de la abstracción solo en el plano de la epistemología, sino de la experiencia social como tal. En segundo lugar, al extenderse a lo social revela las restricciones históricas de su validez como concepto crítico: mientras la abstracción de Sohn-Rethel, al explicarse por la generalización del intercambio mercantil se prolongaba en los ámbitos históricos donde existe la moneda, la abstracción social es exclusiva de la sociedad capitalista. Por otra parte, la abstracción social no es una potencia solo inhibidora de capacidades humanas. Es sobre todo, en tanto principio constitutivo en lo material e ideal, la precondition de toda posibilidad emancipatoria. La abstracción domina pero también libera. Ella misma no conduce a una auto-resolución de sus contradicciones ni de las heterogeneidades de la experiencia propias de la sociedad capitalista constituida como mercado mundial.

El carácter incondicionado de la abstracción social no la representa como una función infalible. Como término central de una teoría social de la sociedad capitalista, la abstracción social clausura con un argumento histórico-conceptual la fractura moderna sujeto/objeto.

El “todo” (capitalista) ha incorporado al mundo a través de la conquista del mismo en un “modo de producción” que genera mercancías y subjetividades, relaciones y crisis. La fenomenología de la abstracción social es a la vez de una riqueza descriptiva extraordinaria y una simplicidad mediadora inédita. El modelo explicativo de base económico-social y superestructura político-jurídica-ideológica pierde sentido. Ningún aspecto de lo existente es “más real” que otro. Todas las dimensiones de la realidad social capitalista poseen el mismo principio de mediación –el ser producidas con vistas a la valorización del capital– de alcance histórico preciso.

La afirmación de un viraje en el pensamiento de Marx hacia 1850 no impone un corte arbitrario a la continuidad de algunas nociones caras a su formación intelectual. Así las cosas, todavía Marx piensa de manera un tanto confusa su definición de la abstracción social como una inversión de la abstracción idealista hegeliana, dejando irresuelta su “lógica”. Además, la efectividad de una abstracción que es más que una operación intelectual, pues tiene efectos en el todo global del movimiento masivo del mercado mundial, es concebida como una dinámica “enajenada”. Esa *Entfremdung* ya no es ciertamente ni la hegeliana de la objetivación como paso en la automediación del espíritu, ni la inversión feuerbachiana que hace a la naturaleza humana subordinarse a sus creaciones ideales.

La relectura de la enajenación en el marco de la abstracción social es la condición teórica de posibilidad de un replanteo del lazo crítico entre marxismo y psicoanálisis. En efecto, la enajenación posibilitadora y creativa de la abstracción social es eficiente en el plano económico como en el

político y en el ético, en los grandes grupos sociales y en la interioridad psico-individual. Regresare en breve al tema.

6.

Es tiempo de introducir que lectura del psicoanálisis es viable para una reconexión en el proyecto del vínculo marxismo y psicoanálisis. Lo desarrollado a propósito de la abstracción social marxista guía la búsqueda conceptual en el horizonte teórico-práctico fundado por Freud. Lo inconsciente freudiano es una potencia enajenada e interior a la constitución del sujeto deseante, es también individual y social, además de situarse históricamente. El psicoanálisis no podría ser una teoría social general aplicable (por caso a propósito del conflicto edípico) en cualquier formación social en la que habiten individuos relacionables a una formación psicoica, con todas las flexibilidades que podamos reconocer en ella. Como el marxismo, el psicoanálisis teórico posee un lugar específico en la sociedad capitalista. Sin embargo, en contraste con Marx, Freud establece una coexistencia de temporalidades interhumanas irreductibles a la era moderna o postmoderna. Una manera adecuada de concebir a la eficacia “enajenada” de lo inconsciente consiste justamente en establecer la colisión entre una temporalidad individual-biográfica y una temporalidad simbólica remitente a la historia de la formación de la cultura humana. Si bien la pulsión freudiana no puede ser confundida con las funciones genitales ni con el ejercicio de una sexualidad regida por instintos, las eficacias de la corporalidad humana, o más precisamente, su constitución en ámbitos sociales a lo largo de milenios, repercute en la tramitación del deseo sexual en contextos históricos específicos, en formas de “alianza” y relaciones intergeneracionales particulares. Algo similar ocurre con la decisiva importancia del lenguaje en la estructuración de las formaciones inconscientes, en la constitución de las figuras social-individuales que interrogan al “ser” del sujeto. El lenguaje tiene también historias, temporalidades, que no comenzaron con la sociedad capitalista ni concluyeron con la modernidad del capital.

El psicoanálisis es, desde el punto de vista teórico, una conceptualización de la experiencia alienada del sujeto respecto de las matrices simbólicas e imaginarias en que se dirime su subjetividad deseante. Es claro que el lacanismo hizo un enorme servicio a una lectura del psicoanálisis apto para una reconexión con el marxismo de la abstracción social: desarrollo un retorno de Freud según el cual el significante (es decir la materialidad de las huellas social y subjetivamente significativas) funciona en una lógica objetiva condicionante de la deriva subjetiva. La calculabilidad del sujeto psicoanalítico lacaniano remite entonces más allá de cualquier esencialismo o humanismo que debe ser emancipado para reconquistar sus potencias mutiladas. El sujeto psicoanalítico es también un sujeto de la abstracción. ¿Pero de la abstracción en general?

En este momento es necesario retornar a Freud, y más específicamente a su noción de temporalidad múltiple y conflictiva, la *Nachträglichkeit*, a mi juicio simplificada con la noción lacaniana de *après-coup*. Las debilidades teóricas del romanticismo lingüístico de Freud coexisten con una muy precisa claridad conceptual respecto del formalismo de las construcciones de lo inconsciente. Lacan ilumina ese formalismo pero lo entiende en sus efectos retroactivos que crean la ilusión de una “historia” de larga duración. La temporalidad *nachträglich* de Freud admite la actualidad de la construcción de una temporalidad de representaciones inconsciente en la transferencia de la clínica con la vigencia de tradiciones de otra duración. Josef Hayim Yerushalmi argumenta esa vigencia en la judeidad freudiana. Como destacó Jacques Derrida a propósito de la intervención de Yerushalmi, esa tradición no es solo la pasada o arcaica, sino también el futuro de posibilidades abiertas. En todo caso, Freud piensa una coexistencia de abstracciones, que junto a la *social* de raigambre marxista puede incorporar la intelectual (largamente analizada por la filosofía) y la simbólica que pensaron las teorías del lenguaje y el psicoanálisis se apropió para sus metas particulares.

7.

Mi propuesta contemporanea de un replanteo del vínculo entre psicoanálisis y marxismo en el proyecto de una reconstrucción de la teoría crítica se organiza alrededor del concepto de abstracción. Es lo que reintroduce a la filosofía en el seno de esa teoría, pues el pensamiento y la formalización no son ajenos a la dominación social. Por otra parte, esa teoría crítica es inviable en términos de una conceptualización de las dimensiones inconscientes de la dominación sin considerar los aspectos liberadores de las relaciones sociales inciertas vigentes en la sociedad capitalista. El concepto de lo inconsciente, a diferencia del de capital, no puede ser limitado a la temporalidad intracapitalista. Remite a una diversidad de temporalidades en coexistencia, por lo que antes que una abstracción simplificada nos encontramos ante el entrelazamiento de diversas temporalidades totalizadas por la mediación general de la forma mercancía y el dinero. En ella surgen las fantasmagorías completamente reales de la sociedad actual, su virtualidad y globalidad. Soy optimista respecto del futuro del vínculo entre marxismo y psicoanálisis. Ya no es, como en el freudomarxismo e incluso en el marxismo lacaniano, una relación de yuxtaposición. Sus problemas centrales son elucidables gracias al modo en que en cada caso se lidia con la abstracción de lo inconsciente, del lenguaje, de las tradiciones simbólicas (entre ellas la dominación masculina, el patriarcado y el monoteísmo), en el mundo regido por la abstracción social capitalista.

#### Bibliografía

- Acha, Omar (2018): *Encrucijadas de psicoanálisis y marxismo. Ensayos sobre la abstracción social*. Buenos Aires: Teseo.
- Althusser, Louis (1996): *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*. Mexico: Siglo Veintiuno.
- Dahmer, Helmut (1973): *Libido y sociedad: Estudios sobre Freud y la izquierda freudiana*. Mexico: Siglo Veintiuno, 1983.
- Finelli, Roberto (1987): *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo. Saggio su Marx*. Roma: Bulzone.
- Foucault, Michel (1976): *Historia de la sexualidad, I. La voluntad de saber*. Mexico: Siglo Veintiuno, 1989.
- Freud, Sigmund (1908): "La moral sexual 'cultural' y la nerviosidad moderna", en *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu, t. IX.
- Goux, Jean-Joseph (1973): *Ensayo sobre los equivalentes en el marxismo y en el psicoanálisis*. Buenos Aires: Ediciones Calden.
- Jameson, Fredric (2010): "Lacan y la dialéctica: un fragmento", en S. Žižek (ed.), *Lacan. Los interlocutores mudos*. Madrid: Akal.
- Jappe, Anselm (2013): "Sohn-Rethel and the Origin of 'Real Abstraction': A Critique of Production or a Critique of Circulation?", en *Historical Materialism*, vol. 21, n° 1.
- Lacan, Jacques (1966): *Écrits*. París: Seuil.
- Marcuse, Herbert (1953): *Eros y civilización*. Madrid: Sarpe, 1985.
- Marx, Karl (1857-1858): *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*. Mexico: Siglo Veintiuno, 1973.
- Milner, Jean-Claude (1995): *La obra clara. Lacan, la ciencia, la filosofía*. Buenos Aires: Nueva Vision.
- Sazbon, Jose (2002), *Historia y representación*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Tomišić, Samo (2015): *The Capitalist Unconscious*. Londres: Verso.
- Tomba, Massimiliano (2013): *Marx's Temporalities*. Leiden: Brill.
- Žižek, Slavoj (1989): *El sublime objeto de la ideología*. Mexico: Siglo XXI, 1992.

## ¿Cuan (i)liberal debe ser el marxismo?

Fernando Lizarraga<sup>11</sup>  
CONICET-UNComa

El liberalismo puede definirse, muy rapida y ampliamente, como aquella doctrina filosofica, política y economica que otorga prioridad a la libertad individual por sobre cualquier otro valor. Mas específicamente, esta prioridad debe entenderse, en contraste con la tradicion republicana, como la primacia de las libertades negativas, es decir, las libertades de no interferencia. Tal como ha señalado Philip Pettit (2004), la diferencia crucial entre las libertades negativas liberales y republicanas reside en que las primeras aluden a la estricta prohibicion de interferencias arbitrarias sobre el espacio individual, mientras que las segundas aluden a la no dominacion por parte de un poder arbitrario. Esta diferencia ya fue insinuada por Benjamin Constant (1998) a principios del siglo XIX como una distincion entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos. Esta ultima, la libertad liberal de los modernos consiste en la delimitacion de una esfera individual, ferreamente protegida contra irrupciones externas –tales como las decisiones de mayorías circunstanciales– a traves de un sistema de derechos. La libertad moderna supone, asimismo, la aceptacion de que no existe una unica concepcion de la vida buena ni un criterio unico de excelencia humana, y la subsecuente afirmacion del derecho a llevar adelante el plan de vida que cada quien escoja, como individuo singular, como miembro de un grupo, de una asociacion, etcetera.

El liberalismo clasico experimento una suerte de renacimiento desde los años 1970, cuando autores liberales produjeron teorías sobre la igualdad y la justicia social con un nivel de sofisticacion que estaba “vergonzosamente ausente en las tradiciones comunista y socialdemocrata” (Kymlicka 2006, 11). En efecto, mientras la tradicion socialista –entendida de manera muy amplia– se contentaba con sus logros explicativos y la presencia de un mundo autodenominado socialista, sus avances en materia de teorías distributivas eran escasos. Confiados en la capacidad predictiva del materialismo historico, los teóricos marxistas habían omitido la necesidad de argumentar sobre valores constitutivos del mundo socialista, sobre la deseabilidad de un orden post-capitalista en el cual se hubiesen erradicado los males de la sociedad de mercado. Mientras tanto, el liberalismo tomaba ventaja teorica recobrando para sí la discusion sobre conceptos como justicia social, igualdad y fraternidad, también negados por el economicismo de la segunda mitad del siglo XX.

A los clamorosos silencios teóricos del socialismo, hay que añadir que en nuestro país (y en el resto de America Latina) la palabra liberalismo suele ser una *mala palabra*, ya que nuestros liberales no han sido, por lo general, otra cosa que conservadores de paladar negro. Por eso, el liberalismo del que aquí hablaremos es aquel que para la tradicion anglosajona (no así para la continental europea o latinoamericana), representa el costado progresista –por así decirlo– del pensamiento político. Entre este liberalismo igualitario y el socialismo hay puntos de contacto que, como veremos, no pueden ser menospreciados a la hora de abordar teóricamente los valores constitutivos de la tradicion que principia en los socialistas utopicos y que llega a nuestros días bajo la forma de muchos marxismos y un numero nada despreciable de socialismos.

### Elementos de una utopía mínima

Teniendo presente la definicion amplia de liberalismo, la especificacion de su acepcion anglosajona, y consciente de los costados menos luminosos del socialismo real del siglo XX, el

---

<sup>11</sup> [falizarraga@gmail.com](mailto:falizarraga@gmail.com) v [falizarraga@conicet.gov.ar](mailto:falizarraga@conicet.gov.ar)



filosofo marxista britanico Norman Geras sostiene, en su ensayo *Minimum Utopia: ten theses* (2000) que una “utopía mínima debe ser concebida no solo como socialista sino tambien como liberal” (Geras 2000, 46). Para comprender esto, el primer desafio consiste en romper la habitual, e historicamente inescindible, relacion entre liberalismo y capitalismo. Por eso, Geras sostiene: “el objetivo de la utopía mínima es [...] anticapitalista pero en la medida en que hay elementos del liberalismo que no estan indisolublemente unidos al capitalismo, no debería ser anti-liberal” (2000: 46). Geras advierte que esta tesis puede inquietar a personas de convicciones socialistas, por varios motivos: (a) porque puede leerse como un intento de presentar al socialismo como un capitalismo reformado, o capitalismo “con rostro humano; o (b) porque puede verse, en el peor de los caos, como una concesion a las peores formas del liberalismo existentes: lo que conocemos como neoliberalismo o el libertarismo de derecha, ambos profundamente anti-igualitarios.

Conviene citar a Geras *in extenso* para luego desgranar los puntos de contacto entre este liberalismo y la tradicion socialista y así comprender la tesis de por que el socialismo no debería ser, en una utopía mínima, anti-liberal. Sostiene Geras:

historicamente, el liberalismo ha tenido que ver con fijar límites a la acumulacion y abuso del poder político, con proteger el espacio fisico y mental de los individuos frente a invasiones indebidas, y con la evolucion de las instituciones y practicas, políticas y jurídicas, que contribuyen a tales fines. El hecho de que incluso aquí un interes por la propiedad capitalista haya figurado entre los objetivos motivadores no lesiona el valor mas general de estas instituciones y practicas, y no deberían ser descartadas a la ligera [...]. No deberían descartarse, en particular, sobre la base de una confianza presente en una futura armonía espontanea. Los grandes males que esperamos remediar incluyen precisamente males contra los cuales las instituciones liberales han brindado alguna proteccion (Geras 2000, 47).

La proteccion contra el abuso de poder y la preservacion del espacio fisico y mental frente a intrusiones indebidas puede ser sostenido sin mayores problemas por los socialistas. A menos que se pretenda defender el colectivismo totalitario que se erigio en nombre del socialismo, hoy resulta inadmisibile la ausencia de protecciones “liberales” contra tales tendencias. Nacido en las luchas contra el absolutismo monarquico, el liberalismo –de viejo cuño y el contemporaneo– puede exhibir esto como una de sus imitables fortalezas. En efecto, uno de sus impulsos originarios ha sido afirmar la soberanía del individuo sobre sí mismo, poniendo límites a la intervencion del Estado y garantizando un conjunto de libertades basicas (Nagel 2003, 64). John Stuart Mill, uno de los clasicos del liberalismo decimononico –que termino abogando por instituciones socialistas como mejor forma de realizar el ideal liberal– sostiene en su clasico *On Liberty* (2010) que la opresion de las mayorías sobre las minorías es temible porque opera “mediante los actos de las autoridades publicas” (Mill 2010, 46-47). Pero el problema mayor, advierte Mill, emerge cuando “la sociedad misma es el tirano” ya que no precisa operar mediante los funcionarios políticos. Esta tirania social es “mas tremenda que muchas clases de opresion política [...] al penetrar mucho mas profundamente en los detalles de la vida y esclavizar el alma misma” (Mill 2010, 47). Este espíritu liberal de Mill, mas alla de su elitismo en otros aspectos, señala uno de los rasgos mas atractivos del liberalismo: el anti-perfeccionismo, esto es, el rechazo a la imposicion de un unico criterio de excelencia humana, de un unico canon sobre la vida buena. Los resguardos contra las intrusiones indebidas sobre los cuerpos y las mentes es un rasgo crucial del liberalismo, que el socialismo teorico no tiene problemas en abrazar pero que no parece integrado en todas las practicas que se autodenominan socialistas.

Ademas de los aportes señalados por Geras, es posible identificar otras conquistas liberales que no deberían descartarse irreflexivamente y de las que el socialismo debería apropiarse (aunque nunca a libro cerrado). Voy a referirme a tres aspectos mas, que titulare rapidamente como: (1) la secularizacion y la muerte del “Dios legislador”; (2) la anti-meritocracia basada en el rechazo de la autopropiedad, y (3) la recuperacion de la igualdad como valor compatible con la libertad.



La secularización y la muerte del “Dios legislador” es uno de los más significativos aportes del liberalismo. Uno de los rasgos característicos del cambio de subjetividad entre el Medioevo y la Modernidad fue, como se sabe, el surgimiento de interioridad y la reflexividad del sujeto, producto en buena medida de la Reforma Protestante. Heredero de esta corriente, John Locke, considerado padre del liberalismo moderno –y promotor de la esclavitud en las Colonias dependientes de la corona británica, como nos lo recuerda con insistencia Losurdo (2014)– fue quien, de algún modo, sentenció la muerte de lo que Hugo Seleme llama “el Dios legislador”. Mucho antes de que Friedrich Nietzsche proclamara la muerte de Dios, sin haberla perpetrado el mismo, ciertas formas de la divinidad venían siendo eliminadas. Auspiciosamente, según Seleme, una de estas formas de Dios, que murió bajo el embate del liberalismo, fue el Dios legislador (Seleme 2017, 21-24). Este dios fue concebido como “fundamento de la unidad política” (Seleme 2017, 21), especialmente desde tiempos en que el Imperio Romano hizo del cristianismo religión oficial, fundamento de un ideal de vida y código moral obligatorio.

La Reforma Protestante –argumenta Seleme– lanzó dos versiones de este Dios legislador una contra la otra en sangrientas guerras religiosas. Cada bando intentaba imponer su propio Dios legislador, su propio fundamento de la unidad política. Pero en vez de la destrucción de uno de los bandos, “la solución a la que se arribó [...] fue más radical. La propuso el liberalismo y no consistió en matar al Dios legislador católico o protestante, sino en matarlos a ambos” (Seleme 2017, 23). Fue principalmente John Locke quien en su *Carta sobre la Tolerancia* argumentó que ningún gobierno puede imponer una religión y que tampoco las religiones pueden imponerse coactivamente sobre sus miembros (Seleme 2017, 23). Así, alega Seleme, “el logro del liberalismo fue, pues, mostrar que podía garantizarse la unidad y la convivencia política en un contexto de pluralismo religioso [...] El Dios políticamente útil, el Dios legislador, murió a manos del liberalismo del mismo modo que el Dios diseñador murió a manos del darwinismo y la ciencia” (2017, 24). La muerte del Dios legislador es una precondition fundamental para la existencia de una esfera pública en la cual el debate pueda darse sin apelación a lo que John Rawls (1995) denomina doctrinas comprensivas. Para este liberalismo político contemporáneo, el debate público debe excluir las razones fundadas en creencias religiosas o filosóficas; el consenso en una democracia plural depende en buena medida de que se utilicen razones que toda la ciudadanía pueda aceptar. Así, en su máxima expresión contemporánea, el liberalismo se funda en nociones como el consenso –diferente de la tolerancia–, el anti-perfeccionismo y la noción de razón pública. El marxismo podría perfectamente coincidir en que la religión es un asunto privado o, si se quiere, identitario, que puede alojarse perfectamente en una sociedad comunista. El pluralismo y el consenso entre doctrinas y creencias no es algo que este reñido con las aspiraciones democráticas de las mejores versiones de la tradición socialista.

#### Anti-meritocracia

El segundo elemento liberal que el socialismo necesita mirar con atención es la combinación de la anti-meritocracia y el rechazo de la autopropiedad. Se atribuye correctamente a Locke la noción de que las personas son propietarias de su cuerpo y, en consecuencia, pueden decidir sobre su este y sus capacidades de manera casi ilimitada. De hecho, la propiedad privada, como es fama, se origina en la mezcla de trabajo (autopropiedad) con los recursos naturales poseídos en común por toda la humanidad. Ahora bien, esta noción lockeana no fue utilizada en todo su potencial por la tradición liberal sino hasta la irrupción del denominado libertarismo de derecha, a mediados de los años 1970. Esta forma extrema del liberalismo sostiene que la autopropiedad es un derecho absoluto: cada quien posee sobre sí mismo el mismo derecho de propiedad irrestricto que un amo tiene sobre su esclavo o cualquier persona sobre una propiedad física (Cohen 1990, 25). Los postulados derivados de este principio son formidables: pagar impuestos significa una forma de semi-esclavitud, puesto que implica ser explotado por aquellos que no trabajan (por ejemplo, los beneficiarios de planes sociales); las personas pueden venderse en esclavitud voluntaria si así lo desean; solo el Estado mínimo esta

justificado (esto es, aquel que funciona como Estado gendarme); no hay límite alguno a las desigualdades sociales; la vida es un derecho limitado por el derecho de propiedad; todas las posesiones legítimas pueden ser transferidas voluntariamente, incluso, como argumenta Tristram Engelhardt, los organos humanos.

En contraste, el rechazo de la autopropiedad es uno de los fundamentos de la profunda anti-meritocracia del liberalismo igualitario contemporaneo. En rigor, a partir de la obra de Rawls, la justicia social comienza a ser vista en funcion de la nocion de que, en principio, “nadie merece una mayor capacidad natural ni tampoco un lugar inicial mas favorable en la sociedad” (Rawls 2000, 104), lo cual se combina virtuosamente con la idea –negadora de la autopropiedad– de que los talentos individuales son parte de un “acervo comun” (Rawls 2000, 104). El igualitarismo liberal, contra el que reacciona el libertarismo de derecha, sostiene la autonomía personal pero rechaza el derecho absoluto de propiedad sobre uno mismo. Para esta corriente teorica no es legítimo que alguien pueda reclamar para sí el fruto íntegro de su trabajo, invocando que es dueño de sus capacidades o de su propension al esfuerzo productivo. Esto es así porque los talentos naturales son arbitrarios desde el punto de vista moral; es decir, sus poseedores no han hecho nada para merecerlos ya que vienen dados por el azar del nacimiento o la lotería genética. Tampoco puede invocarse el esfuerzo, porque este, al igual que los talentos naturales, puede haberse originado en un entorno social afortunado y nada mas. En efecto, una intuición fundamental es que “las desigualdades en las perspectivas de vida asignadas a las personas por la estructura básica de la sociedad y por las cuales no son responsables son, *prima facie*, injustas” (Nagel 2003, 71). Por eso, como señala Kymlicka, en una sociedad igualitaria-liberal, “los ciudadanos con un sentido de la justicia no intentarían extraer beneficios extra a partir del accidente de sus talentos naturales”, del mismo modo que no se les reconocieran “reclamos de justicia por subsidios a sus gustos caros, y que no deberían pedir que otros paguen por el costo de sus decisiones” (Kymlicka 2006, 21).

De este modo, el liberalismo igualitario pretende, en primera instancia, no premiar doblemente a los mas favorecidos por la (buena) suerte ni penalizar doblemente a los menos favorecidos por el azar. Dado que las ventajas o desventajas iniciales son contingentes, las instituciones deben corregir o neutralizar sus efectos distributivos. Así, los mas talentosos pueden obtener ventajas solo en la medida en que beneficien a los menos favorecidos, tal como exige el famosísimo Principio de Diferencia de John Rawls. A nuestro juicio, el marxismo puede convivir perfectamente con la anti-meritocracia y el rechazo de la autopropiedad. Si bien en sus principios distributivos clásicos permite cierta autopropiedad y el correspondiente merito en el momento de la distribución según la contribución laboral, lo cierto es que el principio “de cada quien según su habilidad, a cada quien según su necesidad” supone un quiebre radical entre la contribución y la retribución. El merito no puede ser invocado como fuente de ingresos especiales. Los talentos especiales aportan al fondo comun, y no son recompensados como tales (negando así la autopropiedad). Solo las necesidades generan derechos en el momento del reparto de los bienes de consumo. Marx, explícitamente, condeno los “privilegios naturales” que influyen en la primera etapa distributiva, perfectamente en línea con lo que muchas decadas despues vinieron a postular los liberales igualitarios.

## Libertad e igualdad

El tercer elemento liberal que nos interesa poner en dialogo con el socialismo es la idea de que libertad e igualdad pueden convivir sin excluirse mutuamente. El saber convencional sostuvo durante mucho tiempo que la libertad solo podía conseguirse a expensas de la igualdad, y que la igualdad solo podía lograrse sacrificando libertades. Esta sigue siendo la posición del libertarismo de derecha. Pero el liberalismo originario tuvo como impulso clave el rechazo de la imposición de desigualdades de estatus por parte del estado (servidumbre, casta, esclavitud, etc.), lo cual –pese a sus contradicciones prácticas iniciales– pudo evolucionar hacia “requerimientos mas positivos como la igual ciudadanía para todos los grupos” (Nagel 2003, 64). El liberalismo igualitario actual, mas refinado, por cierto, afirma la igualdad en varios aspectos. Primero, la igualdad es tomada como

criterio de disfrute de las libertades, esto es, que las libertades deben ser iguales para todos. Segundo, como resultado de la justa igualdad de oportunidades (y no de la mera igualdad formal de oportunidades), emerge la posibilidad efectiva de que las personas realicen elecciones genuinas, no determinadas por su posición social o su suerte en la lotería natural. Tercero, las elecciones personales legítimas para llevar adelante planes de vida autónomos están limitadas, institucionalmente, por la condición de que, por lo menos, dichas decisiones deben contribuir a que mejore la situación de los menos afortunados.

En este sentido, como señala Thomas Nagel (2003), “lo que Rawls ha hecho es combinar los fuertes principios de justicia social y económica asociados con el socialismo europeo con los igualmente fuertes principios de tolerancia pluralista y libertad personal asociados al liberalismo norteamericano” (2003, 63). El aspecto más liberal se traduce en la prioridad de la libertad por sobre los beneficios económicos y en la apuesta por el pluralismo razonable de sociedades democráticas, en el cual puedan convivir –en base a un consenso profundo– diversas concepciones comprensivas de la vida buena. Este liberalismo político, claro está, viene asociado a la idea de justa igualdad de oportunidades y al principio de que debe garantizarse, cuanto menos, un mínimo social que asegure las necesidades básicas. Además, hay una clara noción de sociedad fraterna en el liberalismo actual, a tal punto que Rawls llega a sostener que “en la justicia como equidad las personas acuerdan compartir el destino de unos y otros” (en Nagel 2003, 80). El aporte decisivo aquí, incluso desde el individualismo, es que el liberalismo contemporáneo toma nota del hecho de que hay desigualdades injustas que se originan en desigualdades de talentos (no elegidas) y de preferencias (elegidas). Y es aquí, como señalo en un texto ya clásico G. A. Cohen, donde el liberalismo logra integrar en la escena igualitaria un problema que era solo patrimonio de la derecha anti-igualitaria: el problema de la responsabilidad. La igualdad, entonces, es un asunto que compete al campo institucional, pero también al ámbito de las decisiones personales. Por eso, “podemos incluso decir el igualitarismo liberal es fundamentalmente una teoría de la virtud cívica” (Kymlicka 2006, 22). Al interior de la tradición marxista existen posiciones encontradas sobre los valores tales como la libertad, la igualdad e incluso la fraternidad. De todos modos, si se coincide con Marx en que por lo menos hasta el momento del comunismo pleno habrá de perdurar el “estrecho horizonte del derecho burgués”, vale considerar que tipo de igualdad es más congruente con el socialismo y si las formas políticas, por ejemplo, habrán de respetar las libertades básicas defendidas por el liberalismo.

#### Consideraciones finales

A esta altura, es claro que coincidimos con Geras en cuanto a que una utopía mínima para el socialismo no debe ser anti-liberal y que un horizonte socialista debe asumir, con carácter propio, algunos de los valores y principios sostenidos por el liberalismo. En primer lugar, el socialismo haría bien en considerar las oportunidades que se abren con la muerte del “Dios legislador” para impulsar una sociedad plural, donde puedan coexistir diferentes concepciones de la vida buena, incluso aquellas basadas en creencias religiosas. En segundo término, el socialismo debe despejar toda duda sobre su rechazo categórico de la autopropiedad porque, en última instancia, este concepto es la roca madre del liberalismo conservador. Peor aun, el insuficiente rechazo marxista de la autopropiedad impide pensar esquemas distributivos igualitarios y anti-meritocráticos. Por último, cualquiera que haya sido el valor fundamental para Marx, el punto es que, el marxismo tiene mucho por ganar si sigue involucrandose en el debate contemporáneo sobre la posibilidad de superar la relación de mutua exclusión entre libertad e igualdad, y sobre la correcta especificación de estos valores –aunados a la fraternidad– para una sociedad postcapitalista.

#### Bibliografía:

III JORNADAS NACIONALES DE FILOSOFIA Y EPISTEMOLOGIA DE LA HISTORIA.  
PONENCIAS, SIMPOSIOS Y MESAS REDONDAS.

- Cohen, G. A. (1990), "Self-ownership, communism and equality", *Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary Volumes*, vol. 64, pp. 25-61.
- Constant, B. (1998 [1819]), *Sobre la libertad en los antiguos y en los modernos*, Madrid, Tecnos.
- Geras, N. (2000), "Minimum utopia: Ten theses" en Panitch, L. y Leys, C. (eds.), *Necessary and Unnecessary Utopias. Socialist Register 2000*, Suffolk, The Merlin Press, pp. 41-52.
- Kymlicka, W. (2006), "Left-liberalism Revisited" en Sypnowich, C. (ed.), *The Egalitarian Conscience. Essays in honour of G.A. Cohen*, Oxford, Oxford University Press, pp. 9-35.
- Losurdo, D. (2014), *Liberalism. A Counter-History*, London, Verso.
- Mill, J. S. (2010 [1859]), *Sobre la libertad*, Buenos Aires, Prometeo.
- Nagel, T. (2003), "Rawls and Liberalism" en Freeman, S. (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, pp. 62-85.
- Pettit, P. (2004), "Liberalismo y republicanismo" en Overejo, F., Martí, J.L. y Gargarella, R. (comps.), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Barcelona, Paidós, pp. 115-135.
- Rawls, J. (2000 [1971]), *Teoría de la Justicia*, Mexico, Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (1995 [1993]), *Liberalismo Político*, Mexico, Fondo de Cultura Económica.
- Seleme, H. (2017), *Puro cristianismo*, Mexico: Coyoacán.

## El marxismo y las nuevas teorías críticas

Santiago M. Roggerone  
UBA-CONICET

Siguiendo a Daniel Bensaïd, podría decirse que el marxismo no es «una filosofía especulativa de la historia», ni «una sociología empírica de las clases» (Bensaïd 2003, 21) ni mucho menos «una ciencia positiva de la economía acorde al paradigma [...] de la física clásica» (ibídem, 22) –jamás podría él implicar algo de esto, pues ante todo se distingue por suponer un tajante rechazo tanto de la razón histórica y sociológica como de la positividad científica. Tampoco es, más en general, una filosofía decimonónica, como gustaba pensar, por ejemplo, Michel Foucault (S/F). Siguiendo a Herbert Marcuse, podría decirse más bien qué lo que el marxismo entraña es «la culminación final de la filosofía», «su abdicación», el pasaje a «otra cosa» (Marcuse 1971, 32). Y bien, ¿qué es esta *otra cosa*? Si no es nada de lo evocado, ¿qué es el marxismo entonces?

El marxismo es, ante todo, una *ciencia*. Ahora bien, al no revestir la forma de ningún tipo de sistema doctrinario, a causa de que no mantiene vínculo alguno con la lógica subyacente a la razón instrumental y el positivismo, a esta *otra cosa* que el marxismo *es*, a esta peculiar ciencia *hecha de otro modo*, sólo puede caberle el estatuto de «una teoría crítica de la lucha social y de la transformación del mundo» (Bensaïd 2003, 22).

Pero para ser verdaderamente *científica*, verdaderamente *crítica*, toda ciencia debe estar dotada de un *objeto*. ¿Cuál es el *objeto* del marxismo, por ende? *La complejidad real de la sociedad existente*, «el modo de producción capitalista y las relaciones de producción e intercambio a él correspondientes» (Marx 2002, 6).

La determinación del marxismo como ciencia crítica del capitalismo es ciertamente la mejor de todas las que se hallan a la mano. El sentido tradicional de crítica, unido al presupuesto ilustrado de la *Mündigkeit* y que en lo fundamental procede del griego *κρίνειν* –neologismo éste que evoca la acción de distinguir, discernir, analizar o separar–, tiene poco que ver con ella, pues en Marx la ciencia crítica no trata –como sí lo hace por ejemplo en Kant– de un esclarecimiento trascendental de las condiciones de posibilidad del conocimiento, un develamiento ético del imperativo categórico del actuar o una tematización estético-teleológica de la facultad de juzgar. Si bien el sentido de ciencia que posee es el de ciencia alemana, si bien es dialéctica, abierta, la crítica marxista no guarda tampoco un vínculo en demasía estricto con Hegel. Por lo que se encuentra determinada es por una peculiar *promesa*, por el «sueño de algo» que el mundo posee desde tiempos inmemoriales y que, evidentemente, sólo necesita «llegar a poseer la conciencia para poseerlo realmente» (AA. VV. 1982, 460). En Marx, en el marxismo, ese sueño persiste como *crítica* de un estado de cosas en crisis que niega a éste el derecho a ser; vale decir, como la *imposible posibilidad y desesperanzada esperanza* de una realidad finalmente racional; como un canto de guerra –un *grito*, por qué no– oído recurrentemente desde hace mucho tiempo: *¡justicia!*

Ni acomodación, ni consuelo, ni resignación. De lo que siempre se ha tratado para los marxistas es de solidarizarse con los derrotados de la historia, de ofrecer resistencia al rumbo de los tiempos, de adoptar un punto de vista realista e intransigente, de poner en cuestión con ferocidad todo lo que *es*, de guardar fidelidad a la invariante promesa de justicia y redención que acompaña a la humanidad desde siempre –pues se trata, nos dice Jacques Derrida (1998), de lo único que *no se puede deconstruir*. En breve, de *criticar y soñar* y de *soñar para seguir criticando*.

El principal legado que Marx ha hecho a la posteridad es el del establecimiento de la piedra angular no de un sofisma, no de una filosofía, sino, tomando lo que el mismo dijera en carta a Arnold Ruge en septiembre de 1843, de una crítica, de una «*crítica implacable de todo lo existente*» (AA. VV. 1982, 458). Una crítica de sí mismo o una *autocrítica*, por tanto también; una verdadera teoría *crítica y radical* de lo que ha sido, es, y probablemente, si no actuamos a tiempo, *continuará siendo*. Un *acto*, un «movimiento *real*», por que no, «que anula y supera al estado de cosas actual» (Marx y Engels 1985, 37).

Crítica de los tiempos pero también de lo que se halla a destiempo, arte del tiempo y el contratiempo, el marxismo, más allá de lo que pudieran establecer las fetidas ortodoxias petrificadas, se articularía en su devenir vívidamente, como una intervención en la actualidad, como un pensamiento en movimiento –como un pensamiento de la «*revolución permanente*» (Marx 2005, 221) y los desarrollos desiguales y combinados; como un pensamiento de la «discordancia de los tiempos» (Bensaïd 2003, 49) y la «no contemporaneidad» (ibídem, 50).

*Poner en crisis lo que de por sí ya lo está, manteniendo abierto el lugar utópico de la alternativa global*: he aquí en pocas palabras lo que el marxismo *es*. Para una determinación más acabada, sin embargo, siguiendo a Maurice Blanchot habría que agregar que en él se hallan en juego «tres clases de palabras, las cuales son necesarias, pero están separadas y, más que opuestas, yuxtapuestas» (Blanchot 2006, 124); esto es, que en el marxismo coexisten tres proyectos u objetivos específicos –tres «fuentes» o «partes integrantes», como decía Lenin (1961, 31) en referencia al socialismo utópico francés, la economía política inglesa y la filosofía clásica alemana– que si bien se encuentran entrelazados *borromeamente* y responden a un único propósito u objetivo general –a saber: *la crítica radical del estado de las cosas que se lleva a cabo como apuesta emancipatoria*–, en lo esencial son relativamente autónomos. Se trata de *fuentes* pero no, como alguna vez precisó Althusser, *de fuentes que confluyen en un mismo río*; de una práctica, una teoría y una técnica (o método) que, si bien componen un «conjunto orgánico» (Althusser 1988, 74), estructuran solo *formalmente* aquella ciencia crítica que tiene por objeto al modo de producción del capital. Nos referimos al proyecto político de la consecución del socialismo y el comunismo, el proyecto teórico del materialismo histórico y el proyecto filosófico –o más bien, como ha sugerido Étienne Balibar, el proyecto de «una *no filosofía* e incluso una *antifilosofía*» (Balibar 2000, 6) – del materialismo dialéctico.

El marxismo, entonces, es la resultante de la «“triangulación” entre estos tres polos, con lados de longitud variable en función de las “corrientes” y de las experiencias históricas» (Mezzadra 2015, 15-16).

El marxismo ha sido, y a su manera continúa siendo, *la* teoría crítica de la sociedad. No obstante, después de él –e incluso tal vez antes– han existido otras. El florecimiento de «miles de marxismos» –la expresión pertenece a Immanuel Wallerstein (1998, 195) – que tuvo lugar a partir de la segunda mitad de la década de 1950 como consecuencia del comienzo del «fin del marxismo-leninismo» y la merma de las esperanzas depositadas en un único y «verdadero marxismo» (Tosel 2008, 44), ha dado paso, recientemente, al surgimiento de *nuevas teorías críticas*. Hijas de la llamada nueva izquierda, herederas directas del fenómeno más amplio del marxismo occidental y el quiebre suscitado entre la teoría y la práctica que aconteció en el contexto del Terremoto estalinista, en términos generales constituyen ellas un producto de la derrota de la política radical y el pensamiento emancipatorio. Se trata, por consiguiente, de teorías *de* la derrota –esto es, teorías determinadas *por* y que se despliegan *a partir de* la experiencia de la derrota.

*Curiosa crisis la del marxismo, que ha ocasionado la proliferación de miles de versiones tuyas y, últimamente, la emergencia de nuevas teorías críticas de la sociedad. Si ha habido y todavía hay algo así como una crisis del marxismo, ella no equivale tanto a un final como a un nuevo comienzo. Mas que una muerte, un recomienzo*. Pero bien, ¿que es y en que consiste este nuevo comienzo? ¿Cuáles son las características que una teoría crítica debe reunir para que pueda ser considerada *nueva*? ¿Que es lo que une y separa a estas del marxismo y los miles de marxismos que se diseminaron con anterioridad?

Ha sido Razmig Keucheyan el primero en proponer la expresion *nuevas teorías críticas*. En lo fundamental, la emplea «en un sentido mucho mas amplio» (Keucheyan 2013, 9-10) que el tradicionalmente asociado con la Escuela de Frankfurt y el *Institut fur Sozialforschung*. Lo hace, ademas, «siempre en plural» (ibídem, 10), de modo tal que apelando a la misma consigue abarcar problemáticas bien disímiles.

Basicamente, las obras y producciones intelectuales en las que piensa Keucheyan emergen tras la caída del Muro de Berlín y se consolidan entre mediados y finales de la década de 1990. Son *nuevas*, representan un *recomienzo*, puesto que se hallan vinculadas a «la renovacion de la crítica social y política» (ibídem, 10) que es impulsada en ocasion del *retorno* de conflictos que, en el marco de la instauracion del neoliberalismo como *unica alternativa* y la celebracion del *fin de la historia*, se creían *enterrados para siempre*. Ahora bien, la gestacion de las mismas es bastante anterior a los años noventa: los pensamientos críticos contemporaneos se remontan a lo acaecido durante las décadas de 1960 y 1970 a nivel político y filosofico. Otra característica importante de estos nuevos pensamientos es que, si bien su centro de produccion por excelencia es el mundo anglosajon y particularmente la academia norteamericana, en lo esencial son forjados por intelectuales provenientes de diversas regiones del globo.

Como en el caso del marxismo, se trata de trabajos de reflexion científica que tienen por proposito u objetivo general la *crítica implacable del estado de cosas existente*. Tambien como en el caso del marxismo, las nuevas teorías críticas de la sociedad articulan ese objetivo general al que guardan fidelidad a traves de tres proyectos entrelazados pero relativamente autonomos: un proyecto teorico, un proyecto filosofico y un proyecto político.

Esto entonces es lo que une a las mismas con *el marxismo*. Lo que las vincula con la nueva izquierda y los miles de marxismos reverberantes a partir de la segunda parte de los años cincuenta del siglo pasado es la reescritura –no importa como ni de que manera– de los tres objetivos específicos mediante los cuales el proposito crítico del marxismo tomaba cuerpo. Hacen esto de formas y maneras distintas a las de sus antecesores porque las condiciones teoricas, filosoficas pero sobre todo políticas que terminan de instalarse en los años noventa ya no son las que imperaron durante la década de 1960 y la primera parte de la de 1970. Lo hacen, ademas, tomando multiples direcciones y siguiendo caminos que resultan divergentes y contrastantes aun para sí mismas, pues en lo fundamental el campo de fuerzas de las nuevas teorías críticas de la sociedad constituye una realidad compleja, plagada de todo tipo de tensiones. Ahora bien, las nuevas teorías críticas *hacen algo* con la herencia y los espectros del marxismo. Este es el rasgo principal que en mayor o menor grado todas y cada una de ellas comparten. Se trata de un verdadero trabajo de duelo desplegado a nivel teorico, filosofico y político que recoge los desafios planteados al marxismo por otras corrientes de pensamiento, buscando hacer con (y de) los mismos algo productivo.

Hemos dicho que lo que ante todo determina al marxismo es detentar el estatuto de una crítica radical del estado de cosas existente. Es importante reiterar, sin embargo, que este no es el unico saber o cuerpo de pensamiento que goza del estatuto en cuestion. Existen, en efecto, otras teorías críticas que rebasan o simplemente van mas alla del horizonte del marxismo.

Como en el caso del marxismo, las actuales teorías críticas constituyen trabajos científicos que estructuran el objetivo general al que rinden denodada pleitesía –la impugnacion y consecuente militancia por la abolicion de lo que *es*– mediante tres objetivos específicos que, si bien se encuentran entrelazados, poseen autonomía relativa. Nos referimos, claro esta, a los proyectos teorico, filosofico y político por los que toda reflexion científico-crítica autentica ha de verse articulada.

Las contemporaneas son teorías críticas *no-marxistas* porque dan cuerpo al proposito basico que comparten con el marxismo a traves de teorías, filosofías y políticas que, en la mayoría de los casos, ya no son las de este. En otras palabras, por lo que se distinguen las nuevas teorías críticas de la sociedad es por poner en practica una reescritura de al menos *uno* de los objetivos específicos que son propios del marxismo.

Ahora bien, las teorías críticas del presente no han sido las primeras en apelar a una reescritura de esta clase. Ciertamente, en el pasado ya han existido ejercicios de renovacion teorica, filosofica

y/o política del marxismo. Los mismos, sin embargo, fueron siempre hechos sin trascender o ir más allá del horizonte marxista –fueron realizados, vale decir, al interior o en el contexto mismo del marxismo.

Tanto estos ejercicios como los que hoy efectúan las nuevas teorías críticas se desplegaron (y continúan desplegándose) en el marco de lo que, de acuerdo a lo sugerido por Wallerstein, constituye la tercera de las «eras marxistas» (Wallerstein 1998, 194). La primera de estas eras sería la de Marx y en lo fundamental se habría extendido desde la década de 1840 hasta 1883; la segunda, desarrollada a partir de entonces y prolongada hasta los años cincuenta del siglo XX, habría sido la del marxismo ortodoxo; la tercera, iniciada desde ese momento y aun no concluida, sería la de los mil marxismos, «la era en que el marxismo “hizo explosión”» (idem).

En el contexto de esta tercera era del marxismo, los últimos intentos reconstructivos de la teoría, la filosofía y la política marxistas que fueron propuestos intentando eludir explícitamente el traspasamiento del horizonte del marxismo, tuvieron lugar durante las décadas de 1960 y 1970. Desde entonces, los ejercicios renovadores de los proyectos del marxismo han mudado su piel. Esto a causa de que las condiciones teóricas, filosóficas pero sobre todo políticas que terminan de instalarse en los años noventa ya no son las que imperaron en las décadas de 1960 y 1970. Principalmente, los mismos no cuentan ya con una de las que era «sus características previas más importantes –el vínculo con fuerzas políticas y actores sociales identificables» (Tosel 2008, 41). Efectivamente: hasta finales de los años setenta las iniciativas de reescritura de la teoría, la filosofía y la política marxistas tienen casi siempre como interlocutor directo al comunismo oficial. La llegada de los ochentas implica una suerte de trastocamiento de la situación, pues las organizaciones tercero-internacionalistas de Europa occidental pasan a encontrarse borradas del mapa. No habrá más, a partir de entonces, un interlocutor eminentemente *valido*.

Ahora bien, contra todo pronóstico,

Marx continuó siendo objeto de relecturas vivaces y siguió representando una referencia para los intentos de revivir una teoría crítica acorde con los nuevos tiempos, los cuales diferían de los esfuerzos reconstructivos aventurados por los grandes herejes comunistas del período anterior (ibídem, 42).

Lo que en definitiva esto significa es que, pese a todo, los ejercicios de renovación continúan. Ya no pueden ser desplegados al interior del marxismo, pero *persisten*. Por supuesto: esta circunstancia no implica que la experiencia histórica del marxismo haya concluido. En efecto, «*aun entre las ruinas de los estados comunistas, el marxismo no está muerto; un marxismo ya no triunfante [...], sino crítico, quizá también [...] críptico, renacido como una reflexión, amarga pero [no] resignada, sobre una gran derrota y como un desafío para los vencedores*» (Bobbio 1999, 268). Lo que en todo caso ha llegado a su término es el marxismo-leninismo. De ninguna manera *el marxismo*. En lo esencial, hoy en día este recomienza tomando una decidida distancia de la ortodoxia comunista y las mañas de las organizaciones partidarias de antaño, tratando de ese modo de enlazar nuevamente la teoría con la práctica.

Es claro entonces que la tercera de las eras marxistas «aun no termina»: en lo fundamental, «apenas ha comenzado» (Wallerstein 1998, 197). Pues los miles de marxismos que en la actualidad las nuevas teorías críticas de la sociedad evocan, «representan la frágil forma de la quebrada y discontinua continuidad de la tradición marxista» (Tosel 2008, 45).

Las nuevas teorías críticas –es decir, los miles de marxismos del presente– son hijas *del proceso de reflujo de las izquierdas comenzado a mediados de los setenta y que alcanza su punto algido en 1989-1991, con la caída del Muro de Berlín y la desintegración de la URSS. El ciclo podría haber empezado tanto con el surgimiento de la nueva izquierda en 1956 como con la Primera Guerra Mundial y la Revolución Rusa o, incluso, con la Revolución Francesa: «Tres comienzos –1789, 1914-1917 y 1956 para un único final, es decir, 1989» (Keucheyan 2013, 19). En cualquier caso, lo que importa es que las nuevas teorías críticas son teorías de la crisis –esto es, teorías que se encuentran*



*condicionadas por y que reflexionan a partir de la vivencia de la crisis. Una consecuencia inmediata de la relacion de inmanencia que los pensadores críticos contemporaneos mantienen con la crisis es la busqueda de referencias teoricas por fuera del marxismo.*

*La aparicion del cuerpo de pensamientos críticos en cuestion no implica, desde ya, que haya conseguido ponerse punto final a la experiencia de la crisis. Como subraya Keucheyan, «en el momento actual, la izquierda radical continua estando, muy evidentemente, a la defensiva» (ibídem, 50). En lo fundamental, las nuevas teorías críticas constituyen iniciativas «de intelectuales formados durante un ciclo político pasado», a traves de las que se busca comprender «el comienzo de un nuevo ciclo» –a saber, el «que nacio en algun momento entre la insurreccion zapatista de 1994, las huelgas de diciembre de 1995 y las manifestaciones de Seattle de 1999» (ibídem, 51). Efectivamente: «quienes elaboran las nuevas teorías críticas son “veteranos” del pensamiento crítico, es decir, pensadores cuyas características sociologicas y cuyas ideas se originaron en el periodo anterior» (ibídem, 51-52).*

*Keucheyan examina «las tradiciones teoricas de donde provienen estos autores» para, precisamente, determinar el vínculo que existe «entre las nuevas teorías críticas y las antiguas» (ibídem, 52). Lo que basicamente advierte es que las coordenadas teorico-políticas de la llamada nueva izquierda –el reemplazo de la idea de explotacion por la de alienacion, la reconsideracion de la cuestion del poder, la irrupcion del estructuralismo y su consecuente evolucion hacia el posestructuralismo, etc.– continuan siendo las de los los teoricos críticos de la actualidad. Como bien lo pone el autor, «el muro cayo y los movimientos sociales han sufrido profundas derrotas, pero, subterranamente, los problemas planteados en los años sesenta han persistido y reaparecen hoy mas candentes que nunca» (ibídem, 74).*

*Ahora bien, ¿que decir del lugar o del sitio donde son forjadas todas estas nuevas teorías críticas de la sociedad? Si bien el centro de produccion por excelencia de ellas es el mundo anglosajon y particularmente la academia norteamericana, en lo esencial son puestas en pie por intelectuales provenientes de diversas regiones del globo como dice Keucheyan, «las nuevas ideas surgen allí donde se plantean los nuevos problemas» (ibídem, 12).*

En relacion a los contenidos, existe, como bien sugiere Tosel (2008, 61), «un acuerdo teorico mínimo en la gama de desacuerdos legítimos» que los mil (y un) marxismos del presente mantienen entre sí. Este peculiar «consenso que permite el disenso» depende de «dos factores» (ídem). Por un lado,

un acuerdo sobre la posibilidad teorica (vuelta practicamente urgente a causa de la persistencia de una inhumanidad innecesaria, injustificable) de un analisis del capitalismo globalizado y sus formas, inscritas en, mas no directamente derivables del sometimiento real del trabajo al capital (ídem).

Por otro,

*un acuerdo en torno a la esperanza historica depositada en la posibilidad real de eliminar dicha inhumanidad (ya sea que se entienda a esta como alienacion, explotacion, dominacion, sometimiento o manipulacion de los poderes de la multitud) y la construccion de determinadas formas sociales que expresen el poder o la libertad de esta multitud (ídem).*

Las teorías críticas o miles de marxismos de la actualidad se mueven entonces entre «el polo de un analisis basado en una relectura de los conceptos clave de Marx» y «el polo de un buen utopismo» (ibídem, 63). En otras palabras, las cuestiones que ocupan a estas son, por un lado, «la naturaleza y la evolucion del sistema global desde el ultimo cuarto del siglo XX», y, por otro, «los sujetos de la emancipacion» –es decir, «los actores» que hoy en día se presentan como «candidatos potenciales [par]a ocupar el rango de “operadores” de la transmision social» (Keucheyan 2013, 109).

Si hay algo así como un peligro, este consiste en que los miles de marxismos que hoy día, habiendo traspasado ya el horizonte estrictamente marxista, están siendo encarnados por las nuevas teorías críticas de la sociedad, «coexistan amablemente en un paisaje apacible en donde la necesidad de crear lo diferente aparezca extranamente ausente» (Bensaïd 2003, 14). Se trata, por lo demás, de un peligro que «iría a la par de la rehabilitación institucional de un Marx ajustado a los buenos modales de una marxología académica carente de miras subversivas» (*idem*).

*Como sea, el futuro aún no llega. La historia permanece abierta y el final aguarda ser escrito. Mas que un epílogo, las teorías críticas del presente suponen el nuevo comienzo de un marxismo que ha sabido multiplicarse mil (y un) veces. Volviendo a empezar desde el principio, manteniéndose en la inmanencia de la crisis, se renueva así entonces una realidad teórica, filosófica y política que ya no cesa. Pues, como Perry Anderson (2008, 13) ha sabido sugerir, «no es lo mismo ser derrotado que doblegado».*

### Bibliografía

- AA. VV. (1982), «Cartas cruzadas en 1843», en: K. Marx, *Escritos de Juventud*, Mexico, Fondo de Cultura Económica.
- Althusser, L. (1988), *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Buenos Aires, Nueva Vision.
- Anderson, P. (2008), *Spectrum*, Madrid, Akal.
- Balibar, E. (2000), *La filosofía de Marx*, Buenos Aires, Nueva Vision.
- Bensaïd, D. (2003), *Marx intempestivo*, Buenos Aires, Herramienta.
- Blanchot, M. (2006), *Escritos políticos*, Buenos Aires, Libros del Zorzal.
- Bobbio, N. (1999), *Ni con Marx ni contra Marx*, Mexico, Fondo de Cultura Económica.
- Derrida, J. (1998), *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta.
- Foucault, M. (S/F), *Nietzsche, Freud, Marx*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto.
- Keucheyan, R. (2013), *Hemisferio izquierda, Madrid Siglo XXI*.
- Lenin, V. I. (1961), *Obras escogidas*, Tomo I, Moscú, Progreso.
- Marcuse, H. (1971), *Razon y revolucion*, Madrid, Alianza.
- Marx, K. (2002), *El capital*, 1/I, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Marx, K. (2005), *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*, Buenos Aires, Luxemburg.
- Marx, K. (2011), «Sobre la cuestión judía», en AA.VV., *Volver a la cuestión judía*, Barcelona, Gedisa.
- Marx, K. y Engels, F. (1985), *La ideología alemana*, Buenos Aires, Pueblos Unidos.
- Mezzadra, S. (2015), *La cocina de Marx*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- Tosel, A. (2008), «The Development of Marxism: From the End of Marxism-Leninism to a Thousand Marxisms – France, Italy, 1975-2005», en J. Bidet y S. Kouvelakis (eds.), *Critical Companion to Contemporary Marxism*, Leiden y Boston, Brill.
- Wallerstein, I. (1998), *Impensar las ciencias sociales*, Mexico, Siglo XXI.

SIMPOSIO

REFLEXIONES SOBRE LOS LÍMITES, Y DENTRO DE LOS LÍMITES,  
DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

COORDINADORES

OMAR MURAD Y MARIANA CASTILLO MERLO



## **Testimonio judicial y testimonio histórico. Una reflexión a propósito de la Historia reciente.**

Gonzalo Urteneche  
CEIFISOH-FAHU-UNComa  
IPEHCS-CONICET

### Introducción

Este trabajo tiene por objetivo indagar en la relación entre testimonio judicial y testimonio histórico en el marco de la Historia Reciente. Teniendo en cuenta que en los últimos treinta años la escritura de la historia se ha modificado por la coexistencia del tiempo de la justicia y el tiempo histórico a partir de la aplicación del principio de imprescriptibilidad a los crímenes contra la humanidad (Rousso 2003, 79), resulta relevante explorar cuáles son las implicancias epistemológicas y éticas de entender al testimonio como “prueba”, sea en el contexto judicial o en el de una investigación histórica. En Argentina, sobre todo a partir de la indagación de la historia del pasado reciente, historia y justicia ha entrado en contacto en las últimas dos décadas en el contexto de las investigaciones sobre la década de los setenta, la última dictadura militar y los delitos de lesa humanidad. En este sentido, intentaremos explicitar la importancia de la oralidad a partir de la noción de diálogo en la historiografía y del análisis de *Algo parecido a la felicidad...* de Federico Lorenz, obra en la que historia y justicia se entrecruzan (Lorenz, 2013).

El testimonio entendido como diálogo lo tomo de la propuesta de Paul Ricoeur del desarrollada en *La memoria, la historia, el olvido* (Ricoeur, 2013). Esta concepción implica el abandono del “enigma de la semejanza”, es decir, de la verdad entendida como correspondencia asociado a la prueba, y su reemplazo por la relación fiduciaria de la credibilidad o fiabilidad del testimonio, relacionada con la noción de atestación.<sup>1</sup> El testimonio se produce en la articulación entre la aseveración de la realidad factual y la autenticación de la declaración por la experiencia de su autor. En este sentido, la autodesignación del sujeto, que se sitúa en los acontecimientos, inscribe al testimonio en una situación dialogal (Ricoeur 2013, 211). Como consecuencia de este corrimiento, emerge una dimensión ética en el acto de testimoniar que está relacionada con la aparición de testigos de crímenes de carácter imprescriptible y, particularmente, con la realización de una historia reciente o del presente. Esta dimensión moral otorgada al testimonio busca reforzar su credibilidad y transformarlo en un factor de garantía en el conjunto de las relaciones del vínculo social, lo que lleva a Ricoeur a caracterizarlo como “institución natural”. Lo que crea esta institución es, entonces, la confianza en la palabra del otro (Ricoeur 2013, 211–214), volviendo al testimonio la estructura de transición entre historia y memoria (Ricoeur 2013, 47).

### El testimonio como prueba

Es bien conocido el trabajo de Carlo Ginzburg en torno al proceso contra su amigo Adriano Sofri. En esa obra, el historiador italiano analiza los vínculos entre historia y justicia atendiendo en particular a una cuestión central: la evidencia. Ciertamente, su preocupación principal está enfocada en defender la idea de prueba como una ligazón entre la fuente histórica y la realidad de la que es

---

<sup>1</sup> En los años '90, Ricoeur introduce la categoría de atestación para dar cuenta del tipo de certeza de su hermenéutica. La atestación es una especie de creencia que se opone al criterio de verificación de los saberes objetivos: antes que un “yo creo que...” se trata de un “yo creo en...”; se trata de una filosofía del testimonio y la confianza. (Cfr. Ricoeur 1996, XXXIV–XXXVI); (Masiá Clavel, Moratalla and Ochaíta 1998, 157).

producto (Ginzburg 1993, 22–23). Así, la verificación de los hechos es un terreno común que comparten jueces e historiadores aunque difieran en su actitud en relación a los contextos: mientras para los primeros estos se corresponden con elementos o circunstancias que funcionen como atenuantes de un hecho, para los historiadores la relación entre la acción y su marco es un problema a resolver y que puede ser abordado desde múltiples interrogantes (Ginzburg 1993, 111-112). Uno de los principales elementos de la prueba, tanto para jueces como historiadores, lo constituye el testimonio. Este ha sido identificado como evidencia por la historiografía por lo menos durante la primera mitad del siglo XX. Una muestra cabal de esta definición de testimonio la encontramos en *Apología para la historia*: “La diversidad de testimonios es casi infinita. Todo lo que el hombre dice o escribe, todo lo que fabrica, todo lo que toca puede y debe informarnos acerca de él” (Bloch 2001, 87). Ya sea oral o escrita, una fuente proporciona conocimiento a partir de las preguntas del historiador, de la dirección de su encuesta y de su contrastación y entrecruzamiento con otras fuentes.

La cuestión del testimonio como prueba tanto en el contexto del juicio como en el de la investigación histórica presenta caminos a veces divergentes y a veces convergentes en relación al valor que se le otorga a la oralidad y al sujeto que testimonia, sobre todo en el contexto de la presencia de testigos vivos de acontecimientos recientes. Ginzburg ha señalado los vínculos que unen al juez con el historiador. Pero también ha asociado el proceso judicial del siglo XX al proceso inquisitorial de la modernidad. Intentaremos explorar en qué sentidos historia y justicia se asemejan en sus prácticas en relación al testimonio y la prueba y cuáles son las implicancias en para la historia reciente.

El juez, el historiador, ¿y el inquisidor?

Entre las últimas décadas del siglo XIX y comienzos del siglo XX, la historiografía tuvo una matriz judicial plasmada por un lado, en la centralidad adquirida por los acontecimientos que podían ser probados y adjudicados a los individuos y, por el otro, en el descuido de los procesos que no encajaban en esta lógica (Ginzburg 1993, 20). La prueba escrita es lo que historiadores y jueces comparten: la búsqueda de la verdad a través de fuentes que permitan la comprobación de un hecho. El proceso de Sofri lo llevo a Carlo Ginzburg a notar la semejanza entre lo que sucedía en los tribunales de la inquisición moderna, un objeto que él ha estudiado largamente, y el juicio a su amigo: el acusado-testigo es el protagonista del procedimiento, que es al mismo tiempo acusador de sí mismo y de otros. Pero además, señala Ginzburg, por más minucioso que sea el informe presentado por el tribunal, cualquier confesión por parte del acusado-testigo debe ir acompañada de datos objetivos que permitan su corroboración (Ginzburg 1993, 15-17).

Esta semejanza no es, obviamente, casualidad. El modelo inquisitorial de justicia no es un mecanismo inventado (solo) para perseguir brujas o herejes en la modernidad sino que implica un complejo mecanismo político, legal, organizacional y cultural, al servicio de la concentración del poder en manos del Estado, más precisamente de las monarquías absolutas, pero que continuó sin interrupciones hasta el siglo XX e incluso hoy (Binder, 2014, p. 13). El modelo inquisitorial se basa en una concepción infraccional del derecho que entiende al delito como una desobediencia al soberano y cuyo objetivo es el castigo antes que la resolución de conflictos; en este sentido, el individuo es considerado como súbdito y no como ciudadano. Una segunda característica de este modelo es su basamento en la escritura. A través de ella se genera una forma administrativa del Poder Judicial que se expresa en una maquinaria burocrática (Binder, 2014, p. 14). En tercer lugar, esta faceta escrituraria del proceso inquisitorial implica el desplazamiento de los protagonistas reales y su reemplazo por procedimientos y declaraciones escritas, además de la concentración de funciones en la figura del juez de instrucción (Binder 2014, 17).<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Para una reconstrucción del debate entre “reformadores” y los partidarios del sistema penal vigente en Argentina véase (Mira 2017)

Entonces, no solo la prueba como noción es lo que comparten ambas disciplinas. A partir de estas características es posible realizar algunas analogías más entre el oficio del historiador y el de la justicia en su faceta infraccional. El papel fundamental otorgado a la escritura, en el caso de la historiografía, sirvió para demarcarla, durante su proceso de consolidación como ciencia en el siglo XIX, de otras ciencias del espíritu: la historia se hace con “documentos”, huellas escritas del pasado (Cfr. Hartog 2011, 199)<sup>3</sup> Con la consolidación de la historia científica la palabra hablada desaparece de utillaje del historiador y la escritura asume el rol principal (Hartog 2011, 199). La centralidad del historiador en el proceso de investigación no permite la intromisión de ninguna voz que no sea la suya, tal y como expuso R.G. Collingwood en su alegato a favor de la autonomía epistémica en el oficio de la historia (Collingwood 2014, 339–340). Los “testigos” son ahora las fuentes a descubrir, que tienen voz a partir de que el historiador se las otorga con sus preguntas: solo él puede descifrar y reconstruir los mensajes de estos documentos (Hartog 2011, 200). Al igual que en el proceso inquisitorial, la primacía de la escritura perpetúa el borramiento de voces externas al proceso: cuando un conflicto es formalizado bajo la forma del expediente escrito, todos los protagonistas (la víctima, el agresor, la comunidad que participa), quedan reducidos en hojas de papel, redactadas en un idioma artificial (Binder 2014, 37). Algo similar ocurre en la historia oral más clásica, surgida a partir de los años ’60: la incorporación de otras voces se realizaba a partir de su reducción a “fuentes”, es decir, a partir de la aceptación de “ser hablado” por el historiador (Hartog 2011, 202).

La alternativa planteada en términos del derecho al modelo inquisitorial de la justicia penal es la de la “oralidad”. El abogado procesalista Alberto Binder ha argumentado a favor de la necesidad de reemplazar el sistema de justicia infraccional por una de tipo adversarial que logre subsanar los problemas de una justicia que entiende al delito como una ofensa al soberano. La “oralidad” implica un cambio en el sistema judicial que se dirija hacia un derecho penal del conflicto basado en técnicas de pacificación. En la audiencia oral “el agresor se encuentra allí, en presencia física, de carne y hueso; la víctima también con su lenguaje y perspectiva”, de modo que se logra generar un ámbito de comunicación en el que los conflictos pueden ser resueltos de manera pacífica y tolerante (Binder 2014, 37). Así, la audiencia oral se constituye en un verdadero “ritual de pacificación”, interviniendo en la conflictividad social y evitando el abuso de poder y la violencia. El juicio es un juego de narraciones de las que se hace necesario extraer información útil y es el juez quien debe laudar y sancionar una u otra versión final de los hechos (Binder 2014, 31). En términos historiográficos, la concepción dialogal del testimonio propuesta por Ricoeur parece acercarse a la idea de oralidad propugnada desde la concepción adversarial del derecho. Ambas nociones, cada una en su campo específico, tienden a privilegiar la oralidad como vía de establecer comunicación y evitar el borramiento de los protagonistas vivos de los procesos judiciales y de la investigación histórica. En las versiones inquisitoriales/evidenciales de la prueba, los sujetos en cuestión están incapacitados para hablar de manera significativa puesto que se ven reducidos a “fuentes”, palabra escrita que debe ser interpretada por quien está a cargo de la investigación. En este sentido, el modelo inquisitorial ha permanecido vigente en los tribunales pero también en ciertas prácticas historiadoras que reducen la voz de los testigos a fuentes de información.

Esto es particularmente relevante en el contexto de la historia reciente. Es importante destacar que, para Ricoeur, durante la fase documental de la operación historiográfica se produce un momento de equiparación del testimonio con las demás huellas del pasado al pasar por el archivo. En esta etapa, los testimonios abandonan la esfera de la conversación y se transforman en huellas contrastables en el sentido popperiano (Ricoeur 2013, 210). Pero lo que se produce al pasar al testimonio por el archivo es una tensión entre la dimensión moral antes expuesta y su lugar como prueba documental: en la historia del presente, debido a su situación temporal particular de cercanía entre el momento del acontecimiento y el del relato, “el trabajo de archivo debe hacerse frente al testimonio de los vivos, muchos de ellos supervivientes del acontecimiento considerado” (Ricoeur 2013, 438). Esta

---

<sup>3</sup> En la cita retomada por Hartog, Langlois y Seignobos definen, además, al documento a partir del lenguaje judicial.

difuminacion de la frontera que separa al testimonio del archivo pone en cuestion al modelo inquisitorial/evidencial del testimonio heredado de la justicia infraccional porque plantea el problema etico de considerar a quienes brindan su testimonio en un contexto de confianza como fuentes de informacion factual de las que obtener pruebas. En el testimonio se implica la intersubjetividad y, por lo tanto, es menester desanclarlo del mundo factico, esto es, de una concepcion especular, para potenciar su voluntad comunicadora (Martyniuk s/f, 18).

Cuando historia y justicia se encuentran: el accidente de Jose María Alesia por Federico Lorenz

A la manera de Carlo Ginzburg, Federico Lorenz se ha encontrado con las huellas de un proceso judicial en su cruce con la historia. En *Algo parecido a la felicidad*, trata de comprender el proceso de radicalizacion política y sindical a comienzo de los años '70 a partir del estudio del caso de una agrupacion de obreros navales de la zona norte del Gran Buenos Aires que termina confluyendo en Montoneros (Lorenz 2013, 13). La radicalizacion política se da a partir de la toma del astillero en el que trabajaban los protagonistas de la historia y que es motivada por el accidente de un trabajador pocos días antes de la asuncion de Hector Campora a la presidencia de la nacion, en mayo de 1973 (*Id.*)<sup>4</sup> Es este acontecimiento el que Lorenz busca revisar y poner en cuestion; lo hace, sin embargo, en el ultimo capítulo de la obra. A la manera de *El juez y el historiador*, se preocupa por afirmar la posibilidad desde la historia de alcanzar cierto grado de verdad (Lorenz 2013, 308). Para indagar en el hecho se adentra en el analisis de la causa llevada adelante por el juzgado de San Isidro a raíz de la muerte de Jose María Alesia.<sup>5</sup>

Mientras que la motivacion de Ginzburg para adentrarse en el caso Sofri es en primer lugar personal, en *Algo parecido a la felicidad...* este tipo de motivos interviene pero se hace patente a medida que Lorenz construye su investigacion. El autor se pregunta por la necesidad de revisar la muerte de Alesia a riesgo de perjudicar su amistad con los entrevistados y alimentar posturas apologeticas de la dictadura (Lorenz 2013, 19). De este interrogante se desprende dos cuestiones de especial interes para nosotros: el lugar que tienen los entrevistados en el trabajo de Lorenz y la posibilidad de probar un hecho judicializado varios años despues de que sucedio. Con respecto al primero de estos puntos, vale la pena resaltar cual es la forma en la que Lorenz trabaja los testimonios a lo largo de la obra. A diferencia de un uso probatorio, en el que los testimonios aparecerían a condicion de ser evidencia de lo que el historiador sostiene, las voces de los sobrevivientes son incorporadas de manera significativa a la investigacion, planteando incluso preguntas que guían al autor en la comprension de los hechos: la voluntad retrospectiva de la historia se entronca con la memoria, rescatando su faceta interpretativa y subjetiva (Lorenz 2013, 16, 200, 202). De esta forma, la tension entre testimonio y archivo se resuelve por el lado de la confianza.

Se plasma en la obra de Lorenz una concepcion dialogal del testimonio, en la que aquellos que profieren sus palabras lo hacen de forma sustantiva. El investigador deja un lugar para que quienes vivieron los acontecimientos aporten su interpretacion, su mirada sobre los hechos, pero sin renunciar a su rol como historiador, que por momentos complementa los testimonios y por momentos discute con ellos. En esta obra, el testimonio es concebido como un dialogo entre vivos que "presentifica" lo ocurrido y permite dar cuenta de las continuidades: se nos presentan las trayectorias de los protagonistas con posterioridad a los hechos narrados, se tienen en cuenta los efectos de la represion y el terrorismo de estado e incluso se entrevista a hijos e hijas, parejas y familiares de quienes fueron desaparecidos por la dictadura militar. De esta forma, el autor se separa de la concepcion inquisitorial/evidencial y escrituraria del testimonio: la presencia de la voz de los

---

<sup>4</sup> La toma en cuestion se produjo en los Astilleros Argentinos Río de la Plata S.A. (ASTARSA), una empresa dedicada a la construccion de buques y fabricacion de canos, maquinas industriales y tractores. Fue fundada en 1927 y quebró en 1994.

<sup>5</sup> Causa 1677, "Alesia, Jose María Víctima de accidente de trabajo". Juzgado en lo Penal n°6 de San Isidro (1973).



entrevistados no es utilizada para apoyar o sostener una afirmacion a modo de prueba sino que es utilizada para la trama misma de la historia que se busca contar.

El ultimo capítulo del libro esta construido sobre la base de la revision del hecho disparador del conflicto: la muerte, en apariencia accidental, de Jose María Alesia. Al respecto de la comparacion entre el juez y el historiador, Ginzburg argumenta que “un historiador tiene derecho a distinguir un problema allí donde un juez decidiría un ‘no ha lugar’” (Ginzburg 1993, 23). A pesar de la escucha atenta que Lorenz establece en su dialogo con los entrevistados, la cuestion del accidente habilita un espacio para la sospecha. Se produce el encuentro entre dos formas de concebir al testimonio, la primera, que privilegia la oralidad como forma de establecer un contexto de comunicacion y entablar el dialogo y la segunda, marcada por la verdad verificable de la justicia inquisitorial. La incorporacion de los documentos del juicio se da con posterioridad al trabajo que Lorenz había hecho con los testimonios. A partir de su lectura se encuentra con testimonios de obreros y de peritos tecnicos que concluyen en calificar al accidente como “hipotetico dudoso”, ya que Alesia llevaba en sus ropas el elemento inflamable que le causo la muerte (Lorenz 2013, 308). Sin embargo, la verdad que le interesa a Lorenz no es la de la justicia sino, mas bien, siguiendo a Carlo Ginzburg, la de la posibilidad.

Sin embargo, en ambos textos la busqueda de verdades alternativas es diferente. Si bien Ginzburg afirma la busqueda de la verdad como posibilidad, la operacion historiografica que lleva adelante parece replicar las acciones de quienes investigan en la causa de Sofri, practicando una minuciosa reconstruccion de los hechos para sostener lo que considera que es cierto, que su amigo es inocente. El mismo describe este accionar al hablar de la identificacion entre historia y justicia: la preocupacion por la reconstruccion del hecho individual. Aquí la unica diferencia radicaría en la posibilidad de dictar sentencia. Pero tambien una imposibilidad lo separa del juez y del historiador oral: la facultad de participar en la construccion de sus fuentes, limitandose solo a “descifrarlas” (Ginzburg 1993, 25). Al hablar de fuentes, refiriendose al testimonio vuelve a refrendarse la mimesis con el modelo inquisitorial: la interpretacion de fuentes escritas como unica posibilidad.

En el caso de *Algo parecido a la felicidad*, la idea de verdad como posibilidad aparece con mayor claridad y esto, creemos, esta relacionado con como se conciben los vínculos entre testimonio y verdad judicial. Entendiendo que la produccion de verdad va mas alla de la verificacion de un hecho, Lorenz plantea las consecuencias eticas e incluso personales de su investigacion. La sospecha abierta por el accidente de Alesia lo lleva a consultar los documentos del juicio pero tambien a producir testimonios que le permitan problematizar la sentencia alcanzada por el tribunal. En este sentido, vale realizar otra analogía entre los modelos de historiografia y los de la justicia: mientras dentro del marco del modelo inquisitorial de justicia el investigador debe buscar la verdad, en el modelo de la oralidad la verdad no debe buscarse sino exigirse a los acusadores (Binder 2014, 23). De esta forma, mientras del juicio se obtuvo una sentencia, a partir de la indagacion historiadora la pregunta de Lorenz se dirige hacia como las diversas posibilidades que se abren a partir de poner en duda la hipotesis del accidente pueden afectar nuestra comprension del período y nuestra relacion con el presente. La verdad aparece atada a la idea de plausibilidad de cual de todos los muertos posibles encarna la figura de Alesia. Y esto no cierra los sentidos ni entiende al testimonio como prueba de una verdad verificable sino que permite entablar un dialogo con quienes son nuestros contemporaneos para que nos ayuden a lograr una reconstruccion historica de la experiencia epocal.

## Bibliografía

- Binder, A. (2014), *Elogio de la audiencia oral y otros ensayos*, Monterrey, Coordinacion Editorial.  
Bloch, M. (2001), *Apología para la historia o el oficio de historiador*, Mexico, Fondo de Cultura Economica.  
Collingwood, R. G. (2014), *Idea de la Historia*, Mexico, Fondo de Cultura Economica.  
Ginzburg, C. (1993), *El juez y el historiador. Consideraciones a proposito del proceso de Sofri*,

III JORNADAS NACIONALES DE FILOSOFIA Y EPISTEMOLOGIA DE LA HISTORIA.  
PONENCIAS, SIMPOSIOS Y MESAS REDONDAS.

Madrid, Anaya.

Hartog, F. (2011), *Evidencia de la Historia*, Mexico, Univesidad Iberoamericana.

Lorenz, F. (2013), *Algo parecido a la felicidad*, Buenos Aires, Edhasa.

Martyniuk, C. (s/f), *Ensayo sobre el testimonio*.

Masia Clavel, J., Moratalla, T. and Ochaíta, A. (1998), *Lecturas de Paul Ricoeur*, Madrid, Comillas.

Available at:

<https://books.google.com.ar/books?id=7lvDSNiLWEwC&lpg=PP1&hl=es&pg=PP1#v=onepage&q&f=false>

Mira, J. (2017), “‘Expediente mata persona’”. El secreto en la justicia penal’, *Apuntes de Investigacion del CECYP*, 29, pp. 110–127.

Mudrovcic, M. I. (2002), *HISTORIA, NARRACION Y MEMORIA. Los debates actuales en filosofia de la historia*, Madrid, Akal.

Ricœur, P. (1996), *Si mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI.

Ricœur, P. (2013), *La memoria, la historia, el olvido.*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Economica.

Rousso, H. (2003), ‘¿Juzgar el pasado? Justicia e historia en Francia’, *Pasajes: Revista de pensamiento contemporaneo*, 11, pp. 77–91.

## Lecturas de la *crisis*: intertextualidad transdisciplinar

Mercedes Melo  
UNCo

En el presente trabajo expondremos algunas intersecciones entre el campo de la Filosofía de la Historia y el campo de la Historia de la Psicología. Ambos campos, de amplio desarrollo, se intersectan para establecer un diálogo intertextual y transdisciplinar. Más allá de establecer límites a los campos de estudio, trascenderemos la especificidad disciplinar de la Filosofía, de la Historia y de la Psicología, para converger en lecturas de textos, de diferente alcance, que nos permitan poner en tensión nociones tales como la de *Crisis*. Particularmente, este trabajo tiene que ver con cómo juega la noción de *crisis* en la construcción del relato histórico de la Psicología.

Metodológicamente, intentaremos “hacer dialogar” a los distintos textos, a partir de cómo son significados o resignificados los conceptos por los autores, en distintos campos. Algunos de estos autores retoman a otros autores trabajados en el presente escrito, con lo cual pretendemos dar cuenta de cierta intertextualidad en el tratamiento de los temas planteados.

La noción de *crisis* está presente en distintos discursos, campos y actividades de la vida humana. Hoy en día no hay un solo titular o noticia que no aluda a la noción de *crisis*: *crisis energética*, *crisis inmigratoria*, *crisis política*, *crisis económica*, *crisis social*... todas estas calificaciones apelan a muy variados campos de la organización de la vida humana. En todos ellos pareciera connotarse un aspecto negativo de la *crisis*, algo que debe resolverse para continuar con un modo de vida, modo el cual además, la *crisis de los tiempos* ha puesto en perspectiva.

Hartog (2007) plantea que la *crisis de los tiempos* es entendida como la brecha en la cual se cobra conciencia de que se ha desfigurado o reconfigurado el orden del tiempo. La noción de *régimen de historicidad* posibilita examinar cómo se vincula el historiador con el tiempo, promoviendo una lectura crítica del pasado, y sus vínculos con el presente y el futuro. A partir de la *crisis de los tiempos*, en el *régimen de historicidad* presentista, esa relación se ve afectada, hipertrofiando el tiempo presente en desmedro del futuro y del pasado. Estos conceptos permiten pensar acerca de la construcción del relato histórico de un campo disciplinar y profesional como la psicología, así como reflexionar sobre las concepciones de *crisis* que presentan algunos autores.

Esta disquisición, en un campo disciplinar y otro profesional, no es menor, ya que la psicología presenta una vertiente más orientada hacia la producción de conocimiento académico, y que se liga más con un discurso cientificista; y por otra parte, tiene un contexto de aplicación en el cual se valoran las actividades profesionales, o aquellas cuestiones que tienen que ver con el campo de la clínica, con el campo de lo laboral, el campo de lo educacional.

Ensayamos algunas preguntas... ¿Cuáles son las consecuencias de la *crisis de los tiempos*? ¿Vivir continuamente en un presente que, como un “agujero negro”, se apropia del pasado y el futuro? Esta es una visión negativa realmente de la *crisis*, aunque una descripción bastante cercana de lo que nos sucede en la actualidad: la imposibilidad de proyectar, de pensar cómo será el futuro de la humanidad, que nos lleva a predicciones fatalistas y/o resurgimientos conservadores.

¿Podríamos decir que la *crisis* se encuentre “presentificada”? Es decir, que vivimos en una permanente situación de *crisis*, que la *crisis* revuelve pero no revoluciona, que se ha tornado el modelo de los intercambios...?

¿Es la pérdida de *sentido* el signo general de la *crisis de los tiempos*? La necesidad de materializar la memoria, de anclarla y mantenerla viva en monumentos y lugares específicos, ¿es una muestra de esa pérdida?

La pérdida de *sentido*, en su acepción, *sentido* como contenido significativo signado por unas coordenadas epocales, y su acepción, *sentido* como dirección, camino o tendencia, que es marcado por ese contenido, es lo que otorga esa connotación negativa a la *crisis*, independientemente del campo en el que particularmente se la observe. Independientemente del campo en el cual se la reconozca.

Por ejemplo, en el campo de la Historia de la Psicología, la noción de *crisis* podría ser vista como un organizador “conceptual” en la mayoría de los relatos históricos actuales, aunque pierda protagonismo frente a los *paradigmas* (o cualquier otro organizador epistemológico) y los supuestos ontológicos que sostienen las diferentes teorías psicológicas, y que operan también como organizadores conceptuales.

Nuevamente, aunque desde las sombras, en el negativo de la fotografía de la disciplina, esta la *crisis* como núcleo organizador del relato: “la psicología está en crisis”, “hay múltiples teorías psicológicas”, “no hay diálogo entre las distintas teorías psicológicas”, “delimitan campos diferentes, construyen objetos teóricos que no se pueden comparar”

Aunque no sea denominada *crisis*, incluso antes de la búsqueda frenética de *paradigmas* en Psicología, a partir de la publicación de la *Estructura de las Revoluciones Científicas* de Kuhn, podemos encontrar rastros de la noción en las *rupturas*, al mejor estilo bachelardiano, que habilitan a pensar la constitución científica de la disciplina psicológica, la conformación de un discurso psicológico<sup>1</sup>

Decimos “rastros de la noción [de *crisis*]” en la noción de *ruptura*, debido a que *ruptura* no equivale a *crisis* en todos los modelos epistemológicos. Solamente en el modelo kuhniano se produce esa amalgama entre la *crisis* y la *ruptura*. En la secuencia lógica de la acumulación de anomalías, la pérdida de la hegemonía paradigmática, la crisis y la revolución, la ruptura se produciría entre la crisis y la revolución, es decir, compartiendo un mismo tiempo lógico de la dinámica científica.

En Bachelard (2000) la ruptura se produce por un doble movimiento: la necesidad de mayor abstracción, en la cual produce una resignificación del “error”, un movimiento de atracción hacia el *espíritu científico*; y el empuje contra el *obstáculo epistemológico*, o las *resistencias*, en términos freudianos, que promueve la conservación de un modo de organización cognitiva/epistemológica ya conocido y funcional. Si hay un lugar para la *crisis* en esta epistemología, es aquel del que nos previene el *obstáculo epistemológico*.

En *El compromiso racionalista*, Bachelard (1972) al exponer sobre “La actualidad de la historia de las ciencias” rechaza de plano la noción de *crisis*, y apela al progreso científico:

(...) la ciencia cambia en el sentido de un progreso manifiesto. la historia de las ciencias es, necesariamente, la determinación de los sucesivos valores del progreso del pensamiento científico. Nunca se ha escrito, en verdad, una historia, una amplia historia, de una *decadencia del pensamiento científico*. Por el contrario, se han desarrollado con abundancia historias de la decadencia de un pueblo, de una nación, de un estado, de una civilización (Bachelard, 1972: 130)

Entendemos aquí, que la noción de *crisis* se encuentra ligada nuevamente a una connotación negativa en la forma de *decadencia*.

¿Es esta forma “negativa” de la *crisis* una configuración del *regimen de historicidad moderno*? La ordenación binaria de conceptos lleva a enfrentar lo objetivo y lo subjetivo, ¿sucede esto asimismo en el orden de la ciencia y lo social? ¿en oponer el *progreso* a la *crisis*?

---

<sup>1</sup> Acerca de la constitución de la Psicología Moderna y su relación con la Filosofía, *cfr.* Danziger, 1994. Acerca de una interpretación psicoanalítica del vínculo entre la constitución de una teoría psicológica y las grandes rupturas en el pensamiento de la humanidad, cosmológica, biológica y psicológica. *Cfr.* Freud (2006 [1925]) *Las resistencias contra el Psicoanálisis*. Estas rupturas reconfiguran la visión de mundo, sin embargo encontramos en ellas la pérdida de sentido (*ut supra*) que caracterizaría a la crisis, pérdida o contrasentido que intentamos rastrear en los diferentes relatos históricos de la disciplina.

Para poder pensar otras connotaciones de la *crisis* recurrimos a autores de la Psicología y de la Historia de la Psicología.

Tomando el planteo historico cultural de Vygotski (1996), que podríamos vincular a una perspectiva crítica de la historia de la Psicología, es necesario contextualizar la producción del texto en terminos socioculturales, políticos, e incluso ideologicos. El título de su obra apela al “significado historico” de la crisis en Psicología, cuando el autor ha vivido la revolucion Rusa y los cambios que se han dado en el sistema pedagogico del lugar donde vive.<sup>2</sup> La *crisis* esta tenida de un color positivo, que expresa la potencia de lo que deviene luego de la revolucion.

En dicho texto, el autor describe los avatares de las diferentes teorías psicologicas que coexisten a principios del siglo XX y la necesidad de que una “psicología general” promueva una dinamica de relacion dialectica entre las mismas.

En Vigotsky (1996), la *crisis* es un estado contingente de la Psicología que debe ser puesto en relacion dialectica con las producciones teoricas de la disciplina. Es contingente en tanto responde a variables socioculturales, políticas, e incluso ideologicas, es decir, variables de epoca:

La necesidad de una metodología científica sobre una base historica (...) la regularidad en el cambio del desarrollo de las ideas, la aparicion y la muerte de los conceptos, incluso el cambio de categorizaciones, todo ello puede explicarse científicamente, si relacionamos la ciencia en cuestion con el sustrato sociocultural de la epoca, con las leyes y condiciones generales de conocimiento científico, es decir, con la historia interna de la propia disciplina. (...) con las exigencias objetivas que plantea el conocimiento científico acerca de la naturaleza de los fenomenos y el objeto de estudio y en el momento actual de la investigacion

Este planteo de Vygotski podríamos vincularlo a una perspectiva crítica de la Historia de la Psicología. Las historias críticas incorporan estas variables socio-culturales, político-economicas e ideologicas junto a las profesionales para construir el relato de la Historia de la Psicología. (Danziger, 1994; Rose, 1999)<sup>3</sup>

Entonces, la *crisis* no es solo perdida, riesgo o peligro, tambien es potencia. Para Vila (1990) el sentido de la nocion de *crisis* cambia radicalmente con el planteo de Kuhn (1971): la *crisis* es el momento en la dinamica de la ciencia en la que se revisan los supuestos epistemologicos, ontologicos y metodologicos, que posibilita la instauracion de un nuevo consenso de la comunidad científica en la forma de un nuevo *paradigma*. Aunque la connotacion de la *crisis* sea “negativa” para la psicología en la perspectiva kuhniana, Caparros (1991) señala que la “conciencia de crisis” es un elemento casi constitutivo de la comunidad de psicologos, de suerte que enfatiza los aspectos del consenso, aunque estos se vinculen al disenso teorico-practico. Paradojicamente, aquello que refleja la falta de unidad, ya sea ontologica, metodologica o conceptual (el aspecto epistemico), la *crisis*, es lo que une a la comunidad de psicologos, o mejor dicho, la “autoconciencia de crisis” (el aspecto sociologico). Caparros (1991) retoma el planteo vigotskyano, expresando que esa significacion historica de la crisis no tiene una connotacion negativa. Es decir, la heterogeneidad o coexistencia de distintas teorías y practicas psicologicas no deviene en una descalificacion científicista de la Psicología, ni la ubica como una ciencia preparadigmatica en terminos kuhnianos.

Tanto Vygotski como Caparros describen el “estallido” (Cfr. Mudrovcic, 2013) teorico-epistemico y practico-tecnologico de la Psicología. En relacion con el planteo de Hartog (2007), podríamos hipotetizar que la condicion heterogenea de la Psicología, es un signo temprano de la *crisis de los tiempos*, uno de los tantos que marcarían el pasaje de un *regimen de historicidad moderno* a

---

<sup>2</sup> Cfr. Yasnitsky, van der Veer, Aguilar y García (ed.) (2016). *Vigotsky revisitado. Una historia crítica de su contexto y de su legado*. Buenos Aires, Mino y Davila; y la *Introduccion historica* de Marcelo Caruso a la ediciones de Colihue de *Pensamiento y lenguaje* o *Historia de las funciones psíquicas superiores*, ambos textos de Vigotsky.

<sup>3</sup> Por ejemplo, Danziger (1994) plantea que los orígenes de la Psicología moderna se vinculan a la conformacion de grupos de profesionales que producen (y aplican) conocimiento psicologico en funcion de unos intereses particulares, determinados por los grupos de poder constituidos en un contexto historico-social. Rose (1999) analiza las relaciones del saber experto psicologico, el gobierno, la subjetividad, y ubica a la psicología como una tecnología.

un *regimen de historicidad presentista*. Sin embargo, ninguno de los autores de los tempranos tiempos de constitucion científica de la psicología la consideran en *crisis*, salvo Vigotsky.

Hasta aquí entonces hemos leído la *crisis* de variadas maneras:

- 1) como un modo de relacion. A partir del texto de Hartog (2007) podríamos decir que la *crisis de los tiempos* modula la relacion particular de una persona con el tiempo;
- 2) como un modo de orden diferente, ya sea como una desfiguracion o reconfiguracion, es decir, no necesariamente un desorden (Hartog, 2007);
- 3) como una solucion de continuidad en el tejido social, en las políticas publicas (mas que como ruptura), en terminos macro de organizacion socioeconomica y política (actualidad);
- 4) como perdida de sentido, ya sea cognitivo o practico (Hartog, 2007);
- 5) como un posible organizador epistemico y conceptual;
- 6) como perdida de paradigma (Kuhn, 1971 [1962]);
- 7) como ruptura epistemologica, en los momentos de la ciencia extraordinaria kuhniana (Kuhn, 1971 [1962]);
- 8) como decadencia, solo factible en los aspectos de la historia social, segun Bachelard (1972);
- 9) como contingente, es decir, producida a partir de una conjuncion de variables (Vigotsky, 1996 [1926]);
- 10) como heterogeneidad, un plexo de teorías con un muy diverso grado de delimitacion conceptual y avance tecnico-practico;
- 11) como potencia, para hacer surgir la “Psicología General” planteada por Vigotsky;
- 12) como un organizador sociologico, en tanto la comunidad de psicologos es conciente del estado de crisis de su propia disciplina y profesion, por ejemplo (Caparros, 1990).

¿Es esta dispersion semantica de la nocion de *crisis* una consecuencia del *regimen de historicidad presentista*?

Si hubieramos de categorizar estas lecturas, las mas recientes se vinculan a formas de *modulacion* o de *modo*; mientras que las anteriores a 1990 se vinculan a *polaridades* como orden-desorden o progreso-decadencia, con la excepcion de Vigotsky que incorpora una serie de variables para pensar la crisis (aunque tambien distingue dos psicologías: una teorica y otra metodologica/epistemologica).

Por una parte, la Filosofia de la Historia nos provee de una categoría de analisis de la historia, la *crisis de los tiempos*, a partir de la cual es posible pensar una reconfiguracion de la relacion del historiador con el tiempo (y no solo del historiador, sino de cualquier sujeto humano), que pone en perspectiva presente, pasado y futuro. No solo es la relacion del historiador con el tiempo la que nos interesa, en un *regimen de historicidad presentista* o en uno *moderno*, sino la relacion con el conocimiento, en un contexto temporo-espacial atravesado por variables culturales, políticas e ideologicas. Es así que, por otra parte, nos acercamos a algunas lecturas desde la Epistemología, sondeamos distintas concepciones de la *crisis*, concepciones que son retomadas en algunas de las lecturas de la Historia de la Psicología. Estas mismas nos llevan a un autor de la Psicología en particular, Vigotsky, quien le da una potencia a la nocion de *crisis* que ninguna de las anteriores lecturas le había dado.

Ensayar una historia de la psicología en terminos de la *crisis* epistemica de la disciplina, o como una historia conceptual de la *crisis*, nos permite problematizar el “pasaje” de un regimen de historicidad moderno a uno presentista. En primer lugar, porque el primero no deja de influir en la conceptualizacion de la Psicología como una disciplina, y en el sustrato epistemologico de la misma. En segundo lugar, porque no deja de ser necesario un modo de transmision de las teorías y practicas que organice coherentemente el corpus del campo de la Psicología, y en ese sentido persisten modos mas tradicionales de construir el relato historico de la Psicología (Cfr. Vezzetti, 2007). En tercer lugar,

porque permite el ingreso de factores sociales, culturales, políticos e ideológicos en el análisis de la reconfiguración del orden del tiempo en el cual ese relato es construido.

La *crisis*, para el caso de la Psicología, no se trata de la dualidad, o al menos no solo de la dualidad, entre ciencia/no ciencia o unidad/heterogeneidad. A estos problemas “modernos”, que persisten, se suman otros de mayor complejidad, como por ejemplo las derivaciones éticas de la aplicación de las distintas teorías psicológicas y/o los problemas prácticos de la profesión, que surgen en torno a los nuevos modos de subjetivación, a los distintos discursos, campos y actividades de la vida humana que, como se enunciaba al principio, están en crisis.

## Bibliografía

- Bachelard (2000), *La formación del espíritu científico*, Buenos Aires, Siglo XXI. tr. Jose Babini.
- Bachelard (1972), *El compromiso racionalista*, Buenos Aires, Paidós
- Caparros, A. (1991), Crisis de la Psicología: ¿singular o plural? Aproximación a algo más que un concepto historiográfico, *Anuario de Psicología*, 51, 5-20. Recuperado de [www.elseminario.com.ar](http://www.elseminario.com.ar).
- Danziger, K. (1994) [1979], Los orígenes sociales de la psicología moderna. Buenos Aires, Depto. de Publicaciones de la Facultad de Psicología (UBA), Recuperado de: [www.elseminario.com.ar](http://www.elseminario.com.ar)
- Freud (2006 [1925]), Las resistencias contra el psicoanálisis, En: *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu editores, tomo XIX
- Hartog, F. (2007), *Regímenes de Historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, México, Universidad Iberoamericana, Tr. Norma Duran y Pablo Aviles.
- Kuhn (1971 [1962]), *La estructura de las revoluciones científicas*, Buenos Aires, FCE
- Lafuente Niño, E.; Loredo Narciandi, J. C.; Castro Tejerina, J. y N. Pizarroso Lopez (2017), *Historia de la Psicología*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, edición digital. ISBN electrónico: 978-84-362-7184-3.
- Mudrovic, M. I. (2013), Regímenes de historicidad y regímenes historiográficos: del pasado histórico al pasado presente, *Historiografías*, 5, pp. 11-31.
- Naishtat, F. (2009), Refocalización historiográfica y cambio de Régimen de Historicidad. La controversia de la representación del pasado y las catástrofes contemporáneas, En O. Nudler y equipo. *Espacios controversiales. Hacia un modelo de cambio filosófico y científico*, Buenos Aires, Miño y Davila, 1º ed, pp. 51-84.
- Rose, N. (1999), A critical history of psychology, In: *Inventing Ourselves. Psychology, Power and Personhood*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 42-66.
- THESIS. Revista de Historia de la Psicología*, año 1, N° 1, diciembre de 1995. Director: Ricardo Ruiz.
- Vezzetti, Hugo (2007), Historias de la Psicología: problemas, funciones y objetivos, *Revista de Historia de la Psicología*, 28 (1), pp. 147-166. Recuperado de [www.elseminario.com.ar](http://www.elseminario.com.ar)
- Vila, I. (1990), Sesenta años después de la publicación de *El significado histórico de la crisis en psicología* de Lev S. Vigotski. Extraído de: <http://www.raco.cat/index.php/AnuarioPsicologia/article/download/64622/88648>
- Vigotsky, L. S. (1996), El significado histórico de la crisis de la psicología. Una investigación metodológica, En: *Obras Escogidas*, Madrid, Alianza, Tomo I.

## **El rol de la filosofía de la historia kantiana como articulación práctica entre libertad y derecho**

Hernán Manzi  
UBA

Immanuel Kant tenía en claro que para que los hombres pudieran disfrutar de una libertad en su realidad comunitaria, debía acaecer una transformación de su libertad natural o pura. La separación entre fenómeno y noumeno (o entre realidad e idea) es para el ámbito del derecho no solo esencial en la determinación de sus características intrínsecas, sino también necesaria en el plano práctico. La libertad como el mero hacer lo que se quiere no puede sostenerse en ninguna comunidad humana. En este sentido, Kant se niega a reconstruir el origen de las sociedades, y solo admite esa posibilidad -en *Comienzo verosímil de la historia humana*- con el objetivo de llenar vacíos en una historia, a modo de hipótesis. El elemento que separa a Kant de los contractualistas es, justamente, su filosofía de la historia, que incluye la noción de Providencia, y que luego reemplazará con un término que de algún modo puede ser objeto de la experiencia, y de la ciencia: la Naturaleza. El camino de la soberanía es análogo al de Hobbes, Rousseau y Locke: se parte del individuo en plena libertad natural hasta que, mediante un contrato, se establece al soberano para que las decisiones de éste sean las de la voluntad popular, con el fin de obtener la protección y que surja un juez imparcial que tome el lugar del juicio individual. Así, se legitiman los castigos a los crímenes bajo las normas de una legislación exterior que corresponde al derecho político. De esta manera, en el ámbito del derecho político, la conciliación entre lo que indica la idealidad del “deber ser” y la efectiva acción humana, queda resuelta: si la autonomía del juicio práctico no alcanza para frenar los impulsos que se conducen por el interés propio, entonces la heteronomía de la espada lo hará. La legislación exterior aplicará el castigo, allí en donde la universalidad de la máxima no fue aplicada en la experiencia. Es claro que la ley punitiva no resuelve el problema ético y las múltiples contradicciones que acarrea la sentencia de la máxima que puede elevarse a ley universal cuando es volcada a la acción (recomendamos el clásico de Agnes Heller acerca de las dos éticas de Kant). Sin embargo, la ley exterior del Estado se aplica a todos sus habitantes, y aun cuando desoímos el mandato de la moral y obramos según nuestra libertad de acción nos permite, el castigo constriñe, y la aplicación de la pena resuelve, a su modo, lo que no encuentra solución en el estado de naturaleza, en donde la carencia de un juez imparcial, distinto al criterio individual, es causa suficiente para desatar la guerra.

Por su parte, el derecho de gentes brinda un marco político a las relaciones entre los Estados. Es preciso que estos Estados sean considerados como individuos en estado de naturaleza. De esta manera sólo le cabe a la libertad de estos individuos soberanos un límite que sea determinado autónomamente según la máxima de cada cual. Ahora bien, el derecho de gentes (internacional) es un orden jurídico que se distingue del derecho político porque carece de un jefe universal que pueda castigar. Sólo la razón guía a estos individuos soberanos a no avanzar los unos sobre los otros y destruirse mutuamente. Sin embargo, esto ocurre en tristes y repetidas ocasiones. Las guerras y la explotación son cuitas de la humanidad desde que comenzó la Historia, y también lo son en la actualidad, pese a que la Organización de las Naciones Unidas se haya creado con el fin de terminar con los conflictos bélicos, velar por la justicia y reforzar el principio de autodeterminación de los pueblos. La ONU es exactamente de lo que Kant hablaba en *La paz perpetua*, cuando menciona la necesidad de crear una Federación de Paz, que liderada por algunos países ilustrados, uniera a las naciones para poner fin a la posibilidad de toda guerra. Nos encontramos con el primer problema relativo al derecho de gentes: su carencia de eficacia para sostener la paz.

La crítica que se resume en la dificultad de ser consecuente en la acción con aquello a lo que nos obligan las máximas universalizables (a través de la fórmula del imperativo categórico), no



expresa imposibilidad alguna para la realización de dicha acción moral. Por un lado, se trata de una ley universal, de modo que cualquier individuo racional puede conocerla. Es una ley que obliga, porque si no lo hiciera carecería de racionalidad práctica aplicable a cualquier circunstancia de la experiencia, y, además, porque nadie está obligado a hacer lo que es imposible. La razón universal de la moralidad es, también, el sustento del derecho en cuanto a ley exterior. Si la realidad acompañara al derecho, no habría necesidad de establecer ningún orden jurídico. Pero la libertad humana -que nos permite ser libres al actuar de modo autónomo según nuestras propias máximas- también permite que la voluntad se guíe por el deseo y el interés privado. El derecho de gentes se enfrenta con el mismo problema. Cada Estado se acoge a él según la máxima racional de que la paz debe ser perseguida, aunque se oponga a la ambición de la persona soberana. La filosofía de la historia interviene para plantear una teleología que dirija la acción hacia un fin ideal, que nos habla de un progreso hacia lo mejor. La realidad no se interpone en esta idea de tipo teleológico. Pero ¿Qué podemos conocer de esta idea?

La idea de Providencia es una idea regulativa, es decir que, aunque resulte incognoscible en la experiencia del conocer humano, guía la acción y el pensamiento. No obstante, hasta la Revolución Francesa y, en el plano teórico, hasta la *Crítica del Juicio*, Kant empleaba la esperanza y el liderazgo de los ilustrados como motor de los logros en materia jurídica en la búsqueda de una constitución civil perfecta y del crecimiento de sociedades en la búsqueda de la paz como la terminación de toda guerra. En *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, Kant sostiene que los hombres persiguen con sus acciones el fin de la naturaleza incluso cuando no lo quieran; más aún: no pueden conocer ese fin. La explicación que remite a la “insociable sociabilidad” humana, posee un grado de idealidad demasiado ligado a la experiencia y a los fenómenos contrastables del mundo. Casi diez años después, esta convicción kantiana permanece, solo que adquiere un fundamento racional, allí en donde antes primaba la religiosidad de la fe y un talento indiscutible de visionario. Como pensador de su época, Kant veía en algún príncipe ilustrado (en Alemania, Federico II de Prusia) la guía para que las sociedades se condujeran con certeza y empeño hacia esa finalidad racional, que podrían acelerar y fomentar como individuos, es decir, como un Estado soberano de avanzada.

Hasta el momento hemos provisto -de modo sucinto- una genealogía del derecho político y de gentes que parte desde el individuo. Pero también podemos fundamentar la estructura del derecho público desde un punto de vista cosmopolita, que parte desde lo que la Naturaleza o Providencia ha dado a los hombres al dividirlos por todo el globo. En realidad, Kant sostiene esta perspectiva por encima de una génesis de tipo contractualista, ya que el cosmopolitismo plantea una situación dada de antemano y que refiere a la necesidad del comercio entre las distintas naciones. En consecuencia, el derecho de gentes debe perseguir la paz como un fin racional por el hecho de que los hombres se hallan dispersos en territorios sumamente disímiles, y la guerra constituye el peor enemigo para su desarrollo y subsistencia. Si pensamos el cosmopolitismo desde la filosofía de la posmodernidad, advertimos que está emparentada con la idea de donación del ser, o acaso una disposición que no es asequible al conocimiento humano desde un análisis de tipo causal. Aquí resulta oportuna la división entre juicio determinante y juicio reflexionante. Hablamos en el cosmopolitismo y en la historia de los hombres de una finalidad del todo que no podemos conocer. Detengámonos en estos párrafos de la *Crítica del juicio* para acceder al tipo de finalidad a la que nos referimos:

El concepto de una cosa como fin de la naturaleza en sí, no es, pues, un concepto constitutivo del entendimiento o de la razón, pero puede ser, para el Juicio reflexionante, un concepto regulativo que, según una lejana analogía con nuestra causalidad por fines en general, conduzca la investigación sobre objetos de esa especie y haga reflexionar sobre su principio base; esto mismo para el conocimiento [...] de esa misma facultad práctica de la razón en nosotros

Sólo pues, la materia, en cuanto es organizada, lleva consigo necesariamente el concepto de sí misma como un fin de la naturaleza. Pero ese concepto conduce necesariamente a la idea de la naturaleza entera como un sistema según la regla de los fines a cuya idea todo mecanismo de la naturaleza, según principios de la razón [...] debe ser subordinado. [...] Se comprende que éste no es un

principio para el Juicio determinante, sino sólo para el reflexionante, que es regulativo y no constitutivo, y que por él recibimos sólo un hilo conductor para considerar, según un nuevo orden de leyes, las cosas naturales en relación con una base de determinación que ya es dada, y para ampliar los conocimientos sobre la naturaleza según otro principio, a saber, el de las causas finales, sin dañar, sin embargo, el mecanismo de la causalidad” (Kant 2007, 330).

El sentido de la filosofía de la historia kantiana, desde un punto de vista cosmopolita, debe tomarse al modo de un Juicio reflexionante, ya que permite que la historia de la humanidad y el curso de sus instituciones adquiera una perspectiva teleológica. Entonces, ¿qué garantías pone la Naturaleza para que lo que el hombre no hace por deber, lo haga a través de las tres instancias del derecho público sin que esto haga mella en la libertad innata de los hombres? Debemos considerar que los designios de la Naturaleza no pueden ser objeto del conocimiento humano -aunque se nos dé, como reflexión, la oportunidad de considerar que esa finalidad deba existir-, y que la obligación es puesta autónomamente por el hombre a través de su libertad y de las máximas autoimpuestas por él, que obligan en la medida en que sean universalizables. Si existen deberes establecidos por la Naturaleza que no podemos conocer, entonces éstos no obligan en sentido estricto, ya que su efectucción se realizaría a pesar de la voluntad del hombre, Aun así, Kant hace una interpretación de esta disposición de la Naturaleza, que permite el acuerdo de la teleología de ésta con los distintos órdenes jurídicos del derecho público. El derecho político es necesario para los pueblos, que tienen que organizarse en un Estado para preservarse del asedio de otros pueblos vecinos. En este aspecto, las tendencias egoístas de los hombres chocan y se contienen mutuamente fomentando el establecimiento de los preceptos jurídicos, y acota Kant, “aun cuando se trate de un pueblo de demonios” (2004). El derecho de gentes, por su parte, se constituye para evitar una monarquía universal, racionalmente perniciosa, y la Naturaleza interviene con la dispersión de los idiomas y las religiones, que son móviles suficientes para que la guerra se produzca y llame, así, al cultivo de la cultura y los esfuerzos por la paz. En cuanto al derecho de ciudadanía mundial (cosmopolita), éste refiere al comercio entre los distintos pueblos del mundo. En este caso, el dinero es un factor de confianza que mueve a la paz, ya que la guerra resulta incompatible con el espíritu comercial. Como se puede apreciar, la Naturaleza conduce al mejoramiento de la humanidad, traducido en el establecimiento de distintos ámbitos del derecho.

La crítica amplía a varios aspectos del derecho internacional, y a la ONU como el organismo depositario de las leyes que regulan las relaciones entre los países, es que el desbalance entre los Estados que el derecho de gentes viene a subsanar, se mantiene en gran parte gracias a las naciones que impulsaron la creación de un ámbito de semejantes características. La analogía entre el individuo y el Estado como una persona jurídica va en este caso más lejos: nuestra experiencia nos enseña que el soberano es tan corruptible como el hombre individual. A medida que crece en poderío, se le hace más viable avasallar a sus pares con el objetivo de conseguir los fines que complacen su interés. La libertad no se encuentra pura en el mundo empírico, de modo que resulta vano afirmar que el objetivo del derecho es alcanzar una libertad plena; este objetivo es, antes que nada, igualar la libertad de los individuos por medio de su incorporación a un mismo orden jurídico. Para el derecho político, el concepto clave es el de dependencia jurídica: nadie al interior de un Estado puede someter a otro a una ley sin someterse él mismo a ella (Kant 2004). Pero en un mundo en el que el mero acto de constitución de una ley de soberanía no ha operado como factor de transformación cualitativa de la libertad innata, esa igualdad jurídica -también elevada al plano internacional- es un ideal que se construye por otros caminos. Nos referimos a la “cultura”. En la filosofía kantiana, le corresponde a la “cultura” una definición precisa. “La producción de la aptitud de un ser racional para cualquier fin, en general (consequently, en su libertad), es la *cultura*. Así, pues, sólo la cultura puede ser el último fin que hay motivo para atribuir a la naturaleza en consideración de la especie humana [...]” (Kant 2007, 397-398). Hallamos en el §83 de la *Crítica del juicio*, algunas de las más conmovedoras y edificantes líneas kantianas. No hay en estos párrafos fórmulas para la resolución de antinomias, y tampoco reglas prácticas. Esas palabras son una reflexión sobre la realidad, que incluye y a la vez excede la coyuntura de aquella época, y que opera también como descripción general de la condición

humana. La propuesta kantiana se encuentra lejos de reivindicar la guerra. Kant parte del hecho de que ésta es la realidad que viven los hombres, y si podemos reflexionar acerca de un fin de la naturaleza -un fin ideal y racional que tome al hombre como fin en sí mismo-, entonces es pertinente incorporar a la guerra como factor que impulse la búsqueda de la paz y el mejoramiento de nuestra especie. Esta búsqueda es parte de la cultura, como lo son también las ciencias y las artes que, aunque tengan su faceta negativa en lo referente al vulgar refinamiento y a los deseos terrenales de la felicidad mundana, acercan a la humanidad hacia la universal racionalidad. Esta cultura debe ser pensada en términos cosmopolitas, como abarcando a la humanidad toda, y en su diversidad: lo particular de cada uno en lo universal de la razón. Una lectura posible es ver cómo la teoría de la acción con base en el deber pierde su rigidez inicial a la vez que Kant realiza concesiones de móviles. Hay elementos que hacen perceptible una evolución en esta dirección, aunque adoptarlos como una suerte de ablandamiento de la ética del deber, resulta poco cauto. Como parte de la comunidad filosófica, asumimos ese rol que Kant defiende, y que insta a que nuestra voz sea escuchada ¿Cuánto tardaríamos en sostener que es ético que un gobierno se constituya como jefe de Estado con fines personales y que la soberanía, entonces, pase a ser un medio para esos fines? ¿Sería posible establecer una justicia cuando lo particular defina a lo particular? Sin ir más lejos ¿qué solución podríamos brindarle a una realidad de explotación, miseria y guerra, cuando el derecho exista para sostener la desigualdad y no su opuesto? En cambio, consideramos que el desarrollo del pensamiento kantiano constituye una progresiva labor de articulación entre la teoría y la praxis. Aquello sobre lo que se trabaja es esa libertad como idea pura: es una búsqueda de conceptos, aunque este trabajo no sea teórico. La práctica de la libertad es la cultura y, si se quiere, al decir de Kant, una “cultura de la disciplina”. Los ideales son siempre posibles, y los buenos resultados se harán visibles solo en la medida en la que los “atajos” de la inmediatez práctica y el oportunismo político no oculten los objetivos históricos de los pueblos desde la perspectiva de una igualdad cosmopolita.

El ejercicio del derecho como práctica de la libertad, al que llamamos “cultura”, se fundamenta en la racionalidad práctica de la filosofía de la historia. Ésta no equivale a una función de la filosofía de la historia para con el derecho, sino que constituye su sentido metafísico, tal como aquellos principios que sostienen la soberanía del Estado con las ideas de contrato y de persona soberana. Es la teleología que cabe en la posibilidad de un juicio de tipo reflexionante la que articula de modo práctico universalidad ideal y experiencia. Hemos abordado la relación entre teoría y praxis, que preocupaba a Kant cuando se preguntaba si acaso “lo que es cierto en teoría, para nada sirve en la práctica”, o en la ocasión en la que propuso fórmulas como la de la publicidad, con el fin de probar que ese político moral no es una figura inalcanzable. Así ha aquietado al pragmático que justifica la estrategia manipuladora del moralista político, y que intenta convencernos de la necesidad de eludir la moral, si fuera menester, para obtener resultados en el aquí y ahora. La cultura es un modo de ser de toda esta racionalidad práctica moral de la libertad cuyos frutos se ven a largo plazo, pero es más duradera. Aunque se enmarca en los límites de la razón occidental típicamente moderna, su apelación a la universalidad resulta un móvil alentador para continuar con el trabajo del derecho internacional, porque no solo abraza un cosmopolitismo meramente comercial, sino que también promueve un pensamiento de respeto hacia la diversidad, y una perspectiva ética del derecho y de la política exterior de los Estados.

#### Bibliografía

- Kant, I. (2007), *Crítica del juicio*, Madrid, España, Espasa Calpe. (Trabajo original publicado en 1790; M. García Morente, Trad.)  
Kant, I. (2004), *La paz perpetua*, México, D.F., Porrúa. (Trabajo original publicado en 1795; F. Rivera Pastor, Trad.)

## Historia y tradición en el liberalismo: una lectura crítica desde MacIntyre

Cesar Martínez Cerutti  
UNComa

En el capítulo 17 de *Justicia y Racionalidad*, Alasdair MacIntyre comienza por indagar sobre la relación existente entre individuo y tradición. El autor recorre las principales contradicciones que se dan entre los mismos, poniéndolos en tensión con la herencia moderna que constantemente intenta buscar criterios universales de racionalidad práctica. A juicio del autor, en la relación entre individuo y tradición, es el último factor el que adquiere preponderancia condicionando al individuo de un modo particular, según a que tradición responda. En este sentido, el autor sostiene que la tradición precede al individuo, colocando así, al pasado y al peso de la tradición como el factor determinante en la vida de las personas. Esto se debe a que MacIntyre pertenece a aquel grupo de autores denominados “comunitaristas”. Vale la pena aclarar que el comunitarismo como movimiento es algo heterogéneo<sup>20</sup>. Se trata de un grupo de autores que comparten un rival común (el liberalismo) presentando matices y diferencias en sus propuestas. Así, MacIntyre entiende que es la tradición ante todo la responsable de generar la mediación entre individuo y mundo. Y que es sólo a partir de la misma en donde se configuran los distintos criterios de racionalidad práctica. Puede apreciarse entonces, como MacIntyre parte de la idea de que no existen datos pre-teóricos respecto del mundo, y que es la conjunción entre individuo y tradición el mecanismo mediante el cual se delinearán las cosmovisiones que, tarde o temprano, terminan enfrentándose a causa de sus diferencias. Respecto a esto explica que “si cada uno de nosotros, por sí mismo, con sus propios recursos, puede conocer la verdad –y ciertamente, no puede adquirir el conocimiento de ningún otro modo- de esos principios fundamentales, el conocimiento de los cuales se presupone en cualquier otro tipo de conocimiento, teórico o práctico, entonces la tradición – al menos, en este sentido- ha perdido toda su función” (MacIntyre 1994, 318).

Tenemos así que toda tradición cumple este rol “fundacional” en tanto y en cuanto articula la interacción entre los individuos y el mundo de manera que los mismos puedan actuar con cierta regularidad sin tener que reflexionar constantemente desde un punto “cero o neutral” (lo cual es imposible para el autor) al momento de realizar determinada acción. Teniendo esto en cuenta, se puede comprender el uso casi indistinto que el autor realiza entre “tradición” y “criterios de racionalidad práctica” o “teorías de racionalidad práctica”, dado que en última instancia de lo que se trata aquí es que existan reglas para la resolución de conflictos. A su vez, la consideración de problema dependerá en última instancia de la tradición en cuestión, pues determinada tradición puede ver un conflicto en donde otra no. Frente a esto MacIntyre sostiene: “cada teoría de razonamiento práctico es, entre otras cosas, una teoría de cómo los ejemplos deben describirse, y cómo describimos cualquier ejemplo particular dependerá, por tanto, de la teoría que hayamos adoptado” (MacIntyre 1994, 319). Por lo tanto, tenemos en este pasaje dos ideas fundamentales defendidas por MacIntyre y contrarias al proyecto filosófico moderno<sup>21</sup>. Podríamos calificar a la primera como una tesis contextualista y/o historicista, ya que enuncia la imposibilidad de encontrarnos en un punto libre de

---

<sup>20</sup> El comunitarismo como aparece a finales del siglo XX en oposición a determinados aspectos del individualismo y en defensa de fenómenos como la sociedad civil. Como movimiento, el comunitarismo centra su interés en las comunidades y no en el individuo. Así, los comunitaristas argumentan que no se les da la suficiente importancia a las comunidades en las teorías liberales de la justicia.

<sup>21</sup> Entiendo por modernidad al proceso que se desarrolló en Europa occidental a finales del siglo XVII y colocó al ejercicio de la Razón humana como garante de progreso en diversos ámbitos, desde el progreso moral hasta el científico. En este sentido, el uso de la Razón como facultad se convierte no solo en una posibilidad, sino también en un deber que la humanidad debe cumplir.

toda tradición desde el cual partir. Por otro lado, podemos catalogar a la segunda como una “tesis práctica”, puesto que aclara que a consecuencia de lo anterior, las tradiciones terminan por brindarnos un marco interpretativo mediante el cual nos movemos y actuamos de determinado modo en el mundo. Modo que por supuesto, es siempre parcial y condicionado, sin que esto implique algo negativo, pues sería ridículo sostener algo semejante dado la imposibilidad de tener acceso a la realidad de manera no mediada.

Esta posición adoptada por MacIntyre, en la cual no existe posibilidad alguna de colocarse por fuera de la tradición, choca con la pretensión moderna de encontrar criterios de racionalidad universalmente válidos. En este sentido, el autor sostiene que “la historia de los intentos de construir una moralidad para individuos libres de la tradición, bien por apelación a una de las muchas concepciones de la universalidad o a una de las igualmente multifacéticas concepciones de utilidad o a las instituciones compartidas o a alguna combinación de éstas, al final, como ya hemos señalado al comienzo de la investigación, se ha convertido en una historia de continuas disputas sin resolver” (*Ibid.* 319). Esta historia de intentos por encontrar una moralidad libre de todo prejuicio y tradición, tiene a Kant como principal referente. Y este intento fallido por parte de Kant, y sus herederos, es a causa de la debilidad de los principios que sostiene. Sin embargo, no es tanto el fracaso o el éxito del proyecto lo que a MacIntyre le interesa, sino más bien los fundamentos e intereses que estaban en juego a la hora de fundar este tipo de doctrina que identifica con el liberalismo político. Es que a juicio de MacIntyre, el liberalismo se concibe a sí mismo como un proyecto de superación de la tiranía de la tradición que viene a permitir la resolución de conflictos que de antaño la humanidad viene arrastrando. La tesis fuerte de MacIntyre a este respecto es que el liberalismo no se trata de una superación de la tradición, ni de una doctrina cuyas reglas y procedimientos sean ajenos a algún tipo de interés social. Sino que se trata de una tradición más que arrastra sus propios prejuicios y concepción de bien.

En síntesis, MacIntyre sostiene que es erróneo entender los principios del liberalismo (y de cualquier teoría) como principios autónomos que poseen su fundamento en sí mismos. Esto se debe a que no entiende al liberalismo como una doctrina meramente desarrollada por los filósofos ni tampoco como una simple consecuencia de la modernidad. Pues si bien reconoce que la ilustración, como movimiento intelectual, influyó claramente en el desarrollo del liberalismo político, sostiene que el fundamento del mismo se encuentra más bien en el plano social de aquel periodo histórico: “Es de primordial importancia acordarse de que el proyecto de fundar una forma de orden social en la que los individuos puedan liberarse de la contingencia y de la particularidad de la tradición por apelación a normas genuinamente universales e independientes de cualquier tradición no era solo ni principalmente un proyecto de los filósofos. Era y es el proyecto de una sociedad moderna, liberal e individualista” (*Ibid.* 320, el subrayado es propio). Teniendo esto en cuenta, MacIntyre no entiende al liberalismo solo como el producto del trabajo intelectual de Kant y sus sucesores, sino más bien como la expresión de la elite intelectual del momento frente a las demandas que la sociedad burguesa le planteaba. En consecuencia, no es el liberalismo un sistema de principios y criterios de racionalidad libre de tradición, sino que es el reflejo de los intereses y prejuicios que la sociedad liberal moderna marcó en aquel entonces y que, en todo caso, fue luego reelaborado o sistematizado por los filósofos e intelectuales del periodo

Lo que intenta mostrar MacIntyre con esto, es que el código moral del liberalismo no es ajeno ni se encuentra por fuera de los intereses de determinado grupo y/o sociedad, y que por lo tanto, se corresponde con un momento histórico determinado. Y el hecho de corresponderse con un momento histórico particular, es lo que permite eliminar toda pretensión de neutralidad y universalidad. Pues es esta historicidad que MacIntyre atribuye al liberalismo lo que le da el carácter de ser una tradición más que posee sus propios prejuicios y limitaciones históricas.

MacIntyre entiende que el liberalismo se articula en la relación entre la sociedad burguesa y un modo particular de comprenderse a sí misma, esto es: la de ser la sumatoria de voluntades individuales con deseos y aspiraciones heterogéneas cuyo último fundamento se encuentra en sí misma. Es así, que en la sociedad liberal los individuos se entienden a sí mismos como poseedores

de su propio programa ordenado de preferencias, puesto que en dicha sociedad no se reconoce la superioridad de ningún bien por sobre otro. Esto genera que en una sociedad liberal la heterogeneidad de bienes sea tal que ninguna clasificación es posible. A su vez, esta libertad individual que el liberalismo coloca como fundamento de su proyecto político es justamente la causa de que interprete a toda carga del pasado en un sentido peyorativo. Pues la voluntad libre de los individuos se ancla en el mismo presente y solo debe proyectarse hacia el futuro. En consecuencia, el liberalismo termina modelando un programa social que se entiende a sí mismo como un proyecto que solo parte del presente hacia el futuro, al atribuir a cada individuo en particular la capacidad de poder emanciparse, a través del uso de la razón, los prejuicios que arrastren del pasado.

De este modo, dentro de la teoría liberal, el individuo antecede a sus fines, y por lo tanto, se coloca al mismo en una posición trans-histórica en la cual solo se percibe a sí mismo como un proyecto que parte del presente hacia el futuro. En la doctrina liberal, el pasado es simplemente algo que ya sucedió y que puede o no condicionar a los individuos, esto último depende de la decisión que los mismos tomen. El sujeto liberal es capaz de emanciparse por medio de la reflexión de sus propios prejuicios y, por lo tanto, de liberarse de sus propias limitaciones históricas. Frente a esto, MacIntyre sostiene que el liberalismo es, ante todo, el resultado de un determinado tipo de coyuntura entre la sociedad burguesa y la lectura que realizaron los intelectuales sobre aquella sociedad a la cual pertenecían.

En definitiva: al igual que el resto de las tradiciones, no es más que un producto histórico. MacIntyre explica:

Mi tesis no es que los procedimientos del ámbito público del individualismo liberal fueran la causa y la psicología liberal el efecto, ni al revés. Lo que digo es que cada uno requería al otro y que al juntarse definieron un nuevo artificio social y cultural: el <individuo>. En el razonamiento práctico aristotélico es el individuo en cuanto ciudadano el que razona; en el razonamiento práctico tomista es el individuo en cuanto investigador de su propio bien y de su comunidad el que razona; en el razonamiento práctico humeano es el individuo en cuanto poseedor de propiedades o en cuanto participante desposeído en una sociedad de un tipo particular de mutualidad y de reciprocidad; pero en el razonamiento práctico del liberalismo moderno es el individuo en cuanto individuo quien razona (*Ibid.* 323).<sup>22</sup>

Es de este modo que MacIntyre se propone localizar los principios que el liberalismo proclama a un nivel empírico-histórico y mostrar de este modo los elementos que hacen que dicho movimiento se interprete a sí mismo como universal.

El rastreo socio-histórico que MacIntyre expone, termina por mostrar que el liberalismo es deudor de la historia y de determinado tipo de sociedad: “La inconclusividad de los debates dentro del liberalismo con respecto a los principios fundamentales de la justicia liberal refuerza la opinión de que la teoría liberal se entiende mejor no como un intento de buscar una racionalidad independiente de la tradición, sino como la articulación, ella misma, de un conjunto de instituciones sociales y formas de actividades desarrolladas históricamente; es decir, como la voz de una tradición” (*Ibid.* 328). En este sentido, la doctrina posee los elementos que caracterizan a cualquier otra tradición, a saber: textos específicos, instituciones políticas, modos de comprender la conducta humana, y por supuesto, un origen histórico. Es solo la pretensión de universalidad de la cual parte lo que genera que sea visto, al menos desde una primera impresión, como un tipo de racionalidad que ha logrado colocarse por fuera de las contingencias y particularidades de la historia. A su vez, vale la pena mencionar que más allá de la postura anti-liberal que MacIntyre sostiene, reconoce que del hecho de que el liberalismo no proporcione una base moral neutral e independiente no se sigue la inexistencia

---

<sup>22</sup> En los capítulos previos del libro, Alasdair MacIntyre se encarga de repasar tres principales tradiciones que han influido de manera notoria en occidente. Específicamente, analiza la racionalidad práctica aristotélica en los capítulos VII y VIII; la tradición tomista en los capítulos IX y XI; y por último, en los capítulos XIII y XVI la tradición moral escocesa. El orden de exposición es histórico, seguramente con la intención de poder contraponerlas sobre el final con el liberalismo. A su vez, vale aclarar que las tres tradiciones mencionadas son contextualizadas socio-históricamente.

de semejante fundamento neutral y que a su vez, “está claro que no puede haber ningún argumento *a priori* válido para demostrar que tal cosa es imposible” (*Ibid.* 328). Sin embargo, es claro que aunque exista la posibilidad lógica de encontrar tales criterios, MacIntyre se inclina por sostener que dicha tarea carece de sentido.

Teniendo esto en cuenta, MacIntyre afirma que “parece seguirse que ninguna tradición puede pretender tener una superación racional con respecto a cualquier otra. Porque cada tradición tiene en sí misma su propia visión de aquello en que consiste la superioridad racional con respecto a temas tales como la racionalidad práctica y la justicia; los seguidores de cada cual juzgaran de manera acorde” (*Ibid.* 330). Esto nos coloca frente a dos conclusiones problemáticas planteadas por el autor.

La primera conclusión de MacIntyre refiere al origen mismo de las tradiciones. Puesto que si es cierto que cada tradición formula su propia postura en términos de sus propios conceptos idiosincráticos siendo imposible cualquier corrección a partir de una perspectiva externa; tendríamos que aceptar que cada tradición tiende a desarrollar su propio esquema de modo que tal que excluya la posibilidad de diálogo de una tradición a otra. Por lo tanto, estaríamos negando la posibilidad de un auténtico diálogo entre tradiciones, desde el mismísimo origen de las mismas.

La segunda es que en cualquier nivel fundamental ningún debate racional entre- o mejor dicho, dentro de- tradiciones puede realizarse. Esto significa colocarnos en una posición que defiende cierta intraducibilidad entre teorías, y, por supuesto, caer en un marcado relativismo contextualista.

Sin embargo, pese a lo anterior pienso que tres puntos merecen ser mencionados a modo de reflexión final.

1) El primero refiere a aquello que MacIntyre llama “una discusión entre tradiciones en un nivel fundamental” (Cfr. *Ibid.* 330). El comentario se debe a que el autor señala que es en éste nivel en donde se manifestaría la intraducibilidad de tradiciones y por lo tanto, la imposibilidad de todo diálogo. Sin embargo, si de lo que se trata es de un nivel fundamental, cabría entonces la pregunta más profunda sobre qué entiende exactamente el autor por este “nivel fundamental”. Ya que la idea parece sugerir que existirían niveles de discusión más superficiales, por así decirlo, que permitirían un diálogo.

2) En segundo lugar, es importante marcar algo al menos problemático respecto de la construcción que MacIntyre realiza de la tradición liberal. Puesto que si no existe posibilidad de colocarse por fuera de la tradición, inevitablemente se necesita el compromiso hacia una tradición originaria que permita evaluar e incluso comprender una tradición ajena. En este sentido, cabe destacar que MacIntyre se comprende a sí mismo como un neo-aristotélico, puesto que intenta ver en Aristóteles cierto antecedente histórico del comunitarismo (MacIntyre, 2004). Frente a esto, un autor como Pierre Aubenque ha discutido la pretensión de colocar a Aristóteles en las filas del movimiento comunitarista. Alegando incluso que la Ética aristotélica es más cercana a la doctrina liberal (Aubenque, 2004). De esta manera, MacIntyre podría estar generando una lectura forzada de Aristóteles con el objetivo de obtener un marco conceptual desde el cual pueda criticar al liberalismo. A esto, se puede agregar el hecho no menor de que un conocedor de la obra de Aristóteles como Pierre Aubenque, disienta en la tesis fundamental que ve al comunitarismo como cierta continuación de la teoría aristotélica.

3) Por último, podría sugerirse revisar la concepción ontológica que MacIntyre posee respecto al concepto de tradición. Con esto me refiero a si las concibe como entidades completamente independientes entre sí (lo cual de a momentos pareciera ser el caso); o más bien como mundos morales interdependientes. En este sentido, pienso que la primera opción es un tanto ingenua dado que existen casos de tradiciones que han incorporado elementos de tradiciones ajenas, reemplazando así, elementos de la propia. Teniendo esto en cuenta, y dado que todas las tradiciones son productos históricos, es válido sostener que las mismas se modifican constantemente a lo largo del tiempo y que por lo tanto, no existiría algo así como “la tradición en sí misma”. En un mundo tan interconectado como el actual, parecería más sensato sugerir que en un mismo individuo pueden convivir diversas tradiciones de forma simultánea.

Bibliografía

- Aubenque, P. (2004), *El lugar de la ética a Nicómaco en la discusión contemporánea sobre la Ética*. Laguna, Volumen XV pp. 9-18.
- MacIntyre, A. (1994), *Justicia y Racionalidad. Conceptos y contextos*. Traducción y presentación de Alejo Jose G. Sison. Ediciones internacionales universitarias, EIUNSA, S.A, Barcelona.
- MacIntyre, A. (2004), *Tras la virtud*. Barcelona, Crítica.



## **Arte e historicismo: los presupuestos temporales de una filosofía de la historia segregacionista**

Daniel Omar Scheck  
UNComa

La forma en que se concibe la evolución del arte, desde hace dos siglos, responde a un modelo historicista según el cual “el destino histórico de las artes consiste en una progresiva puesta al día de su propia esencia interna” (Schaeffer 2012, 42). Los supuestos de esa doctrina conforman lo que Jean Marie Schaeffer denomina *Teoría Especulativa del Arte (TEA)*;<sup>23</sup> una suerte de “religión” que sentó las bases para la sacralización y el mesianismo en el arte, que exageró el giro historicista y que exacerbó el valor de la obra y los objetos artísticos. La *TEA* se cristaliza en un “gran relato”, tramado de acuerdo a un modelo evolutivo de inspiración hegeliana que, desde su formulación, se impuso como un procedimiento de legitimación fundamentadora. El relato establece cuáles son las obras, artistas o corrientes más cercanas a la esencia del arte y, a la vez, señala ciertas formas adecuadas de experimentar lo artístico y de relacionarse con esas experiencias. De esa manera, encarnada en los preceptos de la estética filosófica dominante, el secreto del éxito de la doctrina reside en que logró encubrir bajo formas discursivas aparentemente descriptivas su carácter eminentemente prescriptivo y proscriptivo.

En el presente trabajo expondré las características principales de la *TEA*, haciendo algunos comentarios críticos y destacando los elementos constitutivos de su concepción filosófica de la historia del arte. En tal sentido, intentaré mostrar cuáles son los supuestos temporales que subyacen a esa concepción, en qué medida su apariencia descriptiva encubre una actitud segregacionista, y cómo afecta y circunscribe nuestros encuentros personales con el arte.

En principio, conviene decir que la *TEA* se caracteriza por preguntar de forma insistente “¿Qué es el arte?”, buscando algún rasgo esencial interno que distinga a las obras de arte y las coloque en un estatus separado, y como por encima, del resto de las cosas mundanas. La historia del arte, en ese marco, es el relato que muestra el despliegue o el desenvolvimiento de lo esencial del arte, desde lo accesorio a lo ideal. De esa manera, el ideal se transforma en el objeto interno de la historia, haciendo que todo el proceso se torne autorreferencial: la esencia del arte se extrae a partir de las obras del pasado, lo cual permite predecir el futuro a la luz de ese mismo pasado.

Otra forma que asume la pregunta por la esencia del arte no se centra en algún aspecto o componente último o básico, sino en el status cognitivo que lo convierte en un saber fundamental y, a la vez, de los fundamentos. En ese marco, el arte está asociado a cierto conocimiento extático, a la revelación de verdades últimas, inaccesibles mediante otras actividades profanas; o bien es una experiencia trascendental o el modo único y privilegiado de representar lo irrepresentable.

En cualquiera de los casos, siempre implica una sacralización del arte que lo ubica en las antípodas de otras actividades simbólicas humanas, más mundanas, alienadas, deficientes o inauténticas. Todo lo anterior, claramente, presupone una duplicación ontológica. Un dualismo insalvable que parte en dos lo real: por un lado, nuestros días transcurren en el plano de lo aparente, todo aquello que cotidianamente percibimos y conocemos a través de nuestras facultades receptoras y cognitivas; por otro, sólo ocasionalmente accedemos a la dimensión real, pero oculta, de la realidad, a la revelación de las verdades que nos ofrece lo artístico.

La *TEA*, en consecuencia, requiere de un discurso específico sobre el arte, de una legitimación filosófica que dé cuenta de la función cognitiva y de la particularidad ontológica del arte. Así, dice

---

<sup>23</sup> A partir de aquí, cada vez que se mencione el Arte, con mayúsculas, se hace referencia al Gran Arte, el Arte instituido por el propio relato legitimador, el arte que más se acerca y mejor representa la esencia.

Schaeffer, se cierra el círculo, porque la búsqueda de la esencia es la búsqueda de la legitimidad filosófica. Pero es una búsqueda que sólo encuentra lo que ella misma ha ocultado allí, como un tesoro redescubierto por quienes lo enterraron o como una profecía autocumplida, porque la esencia es lo que la fundamentación filosófica ha postulado como tal.

La *TEA*, entonces, combina una tesis sobre los objetos con una tesis metodológica. Según la primera, el arte tiene un status ontológico particular, según la segunda, para estudiar el arte hay que actualizar su esencia, es decir su función ontológica. Por esto mismo es especulativa, porque la diversidad de formas en la que reaparece, a lo largo de los dos últimos siglos, siempre va atada a una metafísica general que la sustenta y la legitima (Schaeffer 1999, xvii). Esto supone lo que Danto denominó “un sometimiento filosófico del arte”; pero mientras Danto pensaba que la tradición platónica sometía el arte al rebajarlo, Schaeffer considera que la *TEA* lo somete al sacralizarlo.<sup>24</sup>

Toda una época del arte occidental, la que se ha denominado “modernismo”, encuentra su legitimación en la *TEA*. De hecho, Schaeffer entiende que el modernismo se erige y se sostiene a partir de dos pilares fundamentales: de un lado, una filosofía del arte que se estructura en torno a los preceptos de la *TEA*, y del otro, una práctica artística que se desarrolla en consonancia con ella.

A nivel teórico, y más allá de las diferencias específicas, en Novalis, los hermanos Schlegel, Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, lo que se evidencia es una nostalgia por una vida auténtica, no desacralizada y no alienada. Más recientemente, algunos de los preceptos de la *TEA* siguen presentes en Benjamin, Adorno, Greenberg o Lyotard.

En el arte, Schaeffer considera que las vanguardias, en general, responden a un proyecto historicista, por la doble orientación tan típica de la *TEA*: “la idea de que el fin último del Arte es actualizar su propia esencia y la utopía mesiánica de una estetización de la realidad en la que las artes terminan por abolirse” (Schaeffer 1999, 442).

Más puntualmente, Schaeffer muestra que en los principios que Malevitch, Mondrian y Kandinsky utilizan para legitimar sus prácticas existe una clara referencia a tópicos centrales de la *TEA*; estos son: (a) “La finalidad de la actividad artística reside en la realización-descubrimiento de la esencia del arte”; (b) “La esencia del arte reside en sus elementos autorreferenciales. [...] Un elemento pictórico no tiene otra significación que “sí mismo”, en consecuencia el cuadro no tiene otra significación que “sí mismo”” (Schaeffer 1999, 446); (c) “Paradójicamente –como en los románticos- esta autorreferencialidad del lenguaje artístico lo hace capaz de revelar la “Realidad real””; (d) “El descubrimiento y la realización de su propia esencia por el arte son hechos evolutivos necesarios, o en otras palabras, la historia del arte obedece a una evolución teleológica”; y (e) “La evolución artística culmina en una escatología que realiza la síntesis absoluta entre la sociedad y el arte” (Schaeffer 1999, 447). En una cita de Malevitch se hace patente todo este ímpetu mesiánico: “Los artistas nuevos crean formas de vida más que cuadros”.

La pregunta clave, para Schaeffer, es cuál es la función histórica de la sacralización del arte: “¿Dónde y cómo se ha tramado su destino histórico? ¿A qué necesidad respondía y qué función continúa cumpliendo?” (Schaeffer 1999, xix). Los orígenes de la *TEA* se remontan a fines del XVIII, tiene sus fundamentos en la “revolución romántica”. Es una respuesta a una doble crisis espiritual, “la de los fundamentos religiosos de la realidad humana y la de los fundamentos trascendentes de la filosofía”, en ambos casos, el promotor de la crisis sería Kant.

El diagnóstico de Kant, que establece la imposibilidad de acceder a lo absoluto a través de cualquiera teoría dogmática, es aceptado por los románticos, pero sólo para el discurso filosófico. El acceso a las causas primeras, el desarrollo de una onto-teología, ahora es tarea del poeta, y del artista en general. En palabras de Schaeffer: “La teoría especulativa del Arte es, pues, la solución de recambio que permite mantener la exigencia de un acceso a lo absoluto, aun cuando los románticos acepten la crítica kantiana de la metafísica y de la teología racional. Así, Novalis dirá: “La forma

---

<sup>24</sup> DANTO, A., *THE PHILOSOPHICAL DISENFRANCHISEMENT OF ART*, EL ARTÍCULO ES DE 1985, Y EL LIBRO DE 1986.

cumplida de las ciencias debe ser poética”, y: “Toda ciencia deviene poesía –después de haber devenido filosofía” (Schaeffer 2012, 26).<sup>25</sup>

En ese sentido, la sacralización del arte es compensatoria, nos redime un poco de la angustia que nos produce haber perdido un acceso reconocido y privilegiado a los fundamentos y las esencias. Sin embargo, advierte Schaeffer, no debemos confundirnos, detrás del discurso que cierra las puertas a la filosofía y se las abre al arte, hay una variante de la propia filosofía. El éxtasis, la sacralización, el mesianismo, la revelación ontológica, son formas que encubren la incapacidad de la filosofía para llevar a cabo una tarea que ahora, la propia filosofía, le endosa al arte.

Arte y filosofía, entonces, tienen enemigos en común y una tarea en la que se complementan. Los enemigos son: la realidad profana, mundana y aparente; los discursos desencantados, como el de la ciencia; las representaciones inauténticas, y las formas alienadas que encubren el ideal vital.

La tarea, para el Arte, es la de proporcionar un acceso a la Verdad, un camino hacia lo esencial, que ya no ofrece directamente la reflexión filosófica, aunque ella misma es la que definió aquello en que consiste lo ideal y dónde reside lo esencial. Para la filosofía, además de formular los términos de la profecía que cumplirá el Arte, la tarea consiste en proporcionar argumentos para marginar y segregar aquellas manifestaciones que amenazan con desviar al Arte de su camino.

Un nuevo dogma se establece así, con innegable éxito, hace dos siglos y como respuesta al antidogmatismo de Kant. El problema más grave, entiende Schaeffer, es que el nuevo dogma de la *TEA* nos volvió ciegos frente a la “lógica afectiva” de la experiencia estética y artística.

El antídoto, no obstante, se encuentra en el propio Kant, que mostró la especificidad del juicio estético y la imposibilidad de una doctrina sobre lo bello. Es decir, son imposibles e innecesarias las definiciones esencialistas sobre el arte. Principalmente, porque las obras no tienen algo esencial que las distinga, sino que son objetos intencionales que llegan a ser lo que las personas hacemos de ellos. Por ende, no hay una evolución de lo accesorio a lo ideal, o de lo aparente a lo real, o de lo inauténtico a lo auténtico, “sólo se cambia de gramática o de ideal”. Lo que en realidad ocurre es que distintas obras o estilos captan de distinta manera nuestra atención según la época, la cultura, el lugar, el entorno social y el humor individual, por eso le otorgamos valores diferentes, pero no por eso unas están más próximas que otras a la esencia del arte (Cf. Schaeffer 1999, xv).

Tampoco existen escuelas o corrientes que sean más esenciales que otras, ni el valor de las obras puede ser reducido a los proyectos, las teorías o los movimientos en los que se inscriben. Por eso carece de sentido marginar los casos, géneros o corrientes que sean impuros o inesenciales; porque no existe tal pureza o esencialidad, y porque una obra debe juzgarse remitiéndose a sus elementos constitutivos. Si el juicio se refiere a la teoría o a la visión del mundo a la que la obra recurre no basta para salvarla o condenarla. Creer que su valor está atado al marco del proyecto en el que se inscribe, o a su posición en cierta evolución histórica postulada, es dejarse llevar por la *TEA* que no entiende que el acto artístico es irreductible a los procesos de legitimación sociales, filosóficos, religiosos u otros (Cf. Schaeffer 1999, xiv).

Este problema nos remite nuevamente a los románticos, porque asociaron la belleza a la verdad y porque redujeron la experiencia estética a la presentación de un contenido ontológico. Desde aquel momento, se desplazó el eje de la experiencia estética ante lo artístico, pues todo se interpreta como una manifestación del Arte determinado por la estética especulativa y se comienza a silenciar la importancia que tiene el encuentro personal con las obras. En términos de Schaeffer: “si el Arte revela el Ser, las obras de arte revelan el Arte y deben ser descifradas como tales, es decir, como realizaciones empíricas de una misma esencia ideal” (Schaeffer 1999, xxvi). En otras palabras, las obras no son más que manifestaciones o instanciaciones de esa esencia ideal, su valor particular y personal queda relegado para quien se encuentra con ellas. Entre otras razones, porque el encuentro es con toda la teoría que las ubica como parte del Arte. Así, se logra teñir toda la experiencia estética,

---

<sup>25</sup> SCHAEFFER SE REFIERE A: NOVALIS, *SCHRIFTEN*, EDICIÓN A CARGO DE PAUL KLUCKHOHN Y RICHARD SAMUEL, TOMO 3, STUTTGART, 1960, P. 527 Y P. 396 [EDICIÓN CASTELLANA: *LA ENCICLOPEDIA*, TRADUCCIÓN DE FERNANDO MONTES, MADRID, ESPIRAL -FUNDAMENTOS, 1976].

que ya no es una experiencia personal, sensorial, sensual y cognitiva con ese objeto o acontecimiento artístico, sino una experiencia ontoteológica prefigurada por los designios de la *TEA*.

En suma, nos hemos separado de la realidad, múltiple y cambiante, de las artes y las obras; hemos debilitado nuestra relación estética con las artes en pos de una relación genuflexa con el Arte; hemos adormecido nuestro sentido crítico porque dejamos en manos de la *TEA* las consideraciones sobre las obras y los estilos; y, por último, al reducir las obras a “jeroglíficos metafísicos” desdibujamos la relación placentera con el arte y nos privamos de disfrutar de la diversidad y de la riqueza que nos ofrece lo artístico.

Todo lo anterior deja claro que, aunque la *TEA* se presente como una teoría meramente descriptiva de la esencia del arte, dado que el arte no tiene tal esencia, termina por establecer definiciones valorativas, prescriptivas, que sólo admiten como artísticas aquellas obras que se ajustan a la esencia postulada como tal. La apariencia descriptiva le permite presentarse como un mero relato neutral de lo que le ocurrió al arte, como exponiendo simplemente una serie de hitos que marcan ese derrotero, mostrando una cadena de eslabones que se engarzan casi a la perfección. El problema, en cualquier caso, se reduce a encontrar “el eslabón perdido”, el hito inaugural, el punto culmine o de quiebre, el antecedente o el continuador –de ese estilo, esa obra, esa corriente o ese artista-, etc. Todo se restringe a mostrar qué lugar ocupa cada manifestación en el cumplimiento de la profecía. Si algo no tiene lugar, queda descartado, no sólo como parte del relato, sino también como parte del “Arte” y como parte de lo significativamente experimentable como tal.

\* \* \*

En definitiva, ninguno de nuestros contactos con lo artístico escapa a los designios de la *TEA*. En principio, porque ya hemos decidido que vamos a encontrarnos con algo que es “arte”, que forma parte del relato, y que no es una cosa cualquiera, o una artesanía de inferior categoría. Es decir, vamos predisuestos al éxtasis, a la revelación, al encuentro con la verdad, o, al menos, a adoptar una posición *snob* para no llamar demasiado la atención.

Pero además, y sobre todo, porque en cada acontecimiento artístico, y en cada encuentro con ese acontecimiento, se dispara un mecanismo que lo pone en relación con toda la historia del arte. Eso ocurre merced a la concepción filosófica de la historia que subyace a esa historia, una concepción que se cristalizó de una manera sumamente exitosa y que no siempre es asumida de un modo crítico y reflexivo. Esa concepción filosófica de la historia del arte promueve una teleología interna y determinista que prefigura el devenir histórico y que es permeable a ciertas corrientes, artistas y obras, pero que excluye muchas otras.

Pero no sólo las obras, artistas y corrientes admitidas caen bajo los designios de la *TEA*, sino que también todo lo excluido confirma la profecía y queda atrapado en su determinismo. Esto es así porque todo aquello que los relatores de la *TEA* definen como arte menor, no logrado, artesanía, o incluso como bienes “culturalmente significativos” o “representativos” -de alguna etnia, o religión, o grupo minoritario-; y todo aquello que se autodefine como arte marginal, periférico, *under*, alternativo, o paralelo, se identifica como tal y se ubica en ese lugar en función del relato oficial.

Por eso, puede decirse que todas nuestras experiencias frente a esas obras, que son todas las obras de la historia del arte tramada de esa manera, todas las que la trama ha dejado de lado, y todas las que se auto-excluyen en función del relato, ya nunca podrán escapar a la mediación de la *TEA*. En suma, y en general, siempre hay un sentido, tanto los acontecimientos artísticos singulares como las escuelas o movimientos tienen uno en ese marco, pero también el marco tiene un sentido de conjunto y una idea prefijada hacia la cual todo lo otro debe encaminarse. Ese sentido impregna incluso lo que queda por fuera, porque también lo proscripto y segregado se define, o auto-define, en función del relato oficial.

Además, todo aquello que es admitido como parte de la historia del Arte tiene que amoldarse a una muy particular relación entre las dimensiones del tiempo que imprime la *TEA*. En general, como ya mencioné, la *TEA* establece que en cada momento de la historia en que se especula un determinado

futuro para el arte, el pasado de ese momento de actualidad es lo que en realidad determina las condiciones del futuro propuesto como fin.

Pero esos futuros, en rigor, son futuros particulares, de corto alcance, provincianos podría decirse, porque todos ellos confluyen, o al menos confluirían, en una suerte de gran futuro; aquel en el que habita el ideal. Ese ideal, asociado a lo esencial, lo verdadero, y/o lo auténtico, es lo que resignifica y cohesiona los hitos del pasado que van a encadenarse hasta conformar el Arte.

El presente, por su parte, carece de espesor, no tiene una densidad significativa. Principalmente, porque la experiencia personal está cooptada por los designios de esa historia. De hecho, no existe el encuentro personal con la obra, la teoría está mediando todo el tiempo, tiñendo nuestra percepción, nuestra respuesta afectiva y nuestro juicio.

En resumen, la profecía autoimpuesta, la pregunta por la esencia, la duplicación ontológica, la búsqueda de la revelación, la esperanza del éxtasis, el historicismo segregacionista y las coordenadas temporales que instituye la *TEA*, desdibujan la propia posición subjetiva frente al acontecimiento artístico, reduciendo y acotando el universo de experiencias estéticas posibles.

Cualquiera que se ubique frente a las obras, contaminado con estos principios, deja de ser quien es para convertirse en un espectador transhistórico, despojado del presente y de su situación subjetiva particular, obligado a traicionar su historia personal y a reactualizar en ese instante toda la carga del pasado del Arte, y lanzado hacia un futuro prefijado, pero incierto, que nunca es ni será el futuro propio.

#### Bibliografía

Schaeffer, J. M. (1999), *El arte de la edad moderna. La estética y la filosofía del arte desde el siglo XVIII hasta nuestros días* (1992), traducción de Sandra Caula, Caracas, Monte Ávila.

Schaeffer, J. M. (2005), *Adiós a la Estética* (2000), traducción de J. Hernández, Madrid, La balsa de la Medusa.

Schaeffer, J. M. (2012), "La teoría especulativa del arte" (1994), en *Arte, objetos, ficción, cuerpo. Cuatro ensayos sobre estética*, traducción de Ricardo Ibarlucía, Editorial Biblos, Colección Pasajes, Buenos Aires.



## Filosofía de la historia como una reflexión sobre la práctica

Omar Murad  
UNMdP - CONICET

La filosofía de la historia especulativa o clásica reflexionaba sobre la historia al menos bajo tres supuestos (i) la totalidad del tiempo, (ii) un sujeto transhistórico y, (iii) un télus o finalidad. Así es como se presenta en Kant, Hegel, Marx, Spengler, entre otros. La reflexión filosófica sobre la historia ganó un nuevo impulso al criticar el modo de reflexión anterior y poner el acento en el lenguaje utilizado por los historiadores en sus explicaciones. Este enfoque desplazó los anteriores supuestos metafísicos de la filosofía de la historia y puso su atención en la estructura narrativa que hace posible la organización de eventos y acciones pasadas. Así lo hicieron Danto, Mink, Morton White y Hayden White, entre otros.

El foco en la narrativa introdujo los supuestos temporales, las acciones y los eventos de los agentes y el sentido o finalidad de estos dentro de su estructura organizadora. Tanto Hayden White como Morton White introdujeron el término ‘metahistoria’ para referirse al metalenguaje utilizado por los profesionales de la historia para elaborar sus investigaciones sobre el pasado. Sin embargo, no utilizaron el término de la misma manera.<sup>26</sup> Morton White lo aplica a los conceptos utilizados por los mismos historiadores para discutir el *producto* de sus investigaciones, el escrito histórico, términos tales como ‘historia’ o ‘crónica’, distinto del lenguaje-objeto utilizado para dar cuenta del *tema* sobre el que versan sus investigaciones, términos tales como ‘Renacimiento’, ‘Ilustración’ o ‘Revolución Francesa’, y enunciados como el “Renacimiento comenzó con el ascenso de Petrarca al monte Ventoux” (1336). Hayden White, en cambio, propone un vocabulario alternativo que sirve como contexto de descripción del vocabulario de los historiadores. Dicho metalenguaje utiliza principalmente conceptos provenientes de la crítica literaria y la retórica.<sup>27</sup> Con independencia de que el metalenguaje surja de los mismos historiadores o se proponga *ad hoc* para describir sus vocabularios, en ambos casos la noción de ‘metahistoria’ captura la intuición de que la reflexión sobre la historia surge de la práctica lingüística de los historiadores.

En esta misma línea, recientemente se ha propuesto la etiqueta de ‘teoría histórica’ para reemplazar definitivamente a la ‘filosofía de la historia’. La elección se justifica no solo en el abandono de los supuestos metafísicos que constituían el objeto de la filosofía de la historia especulativa, sino también en la necesidad de estabilizar un objeto de estudio que dé cuenta de un análisis profundo y autoreflexivo del conocimiento histórico. Esta teoría histórica pone el acento en las operaciones lingüístico-interpretativas de los historiadores y busca constituirse como una teoría sistemática y coherente: su dominio debe ser “la totalidad de la historia escrita” (Partner y Foot 2013, 3-4). Esta ambiciosa apuesta nos invita a reflexionar sobre el lenguaje histórico munidos de los aportes precedentes, tanto de la teoría literaria y la retórica, como de la epistemología y la pragmática del lenguaje. En esta empresa de red denominación de un ámbito existente de estudios, Partner y Foot se hacen eco de una ansiedad por la teoría que hallamos en diversas áreas de los estudios sociales y humanísticos, fundamentalmente de aquellos influidos por la reciente filosofía francesa. Aunque no

---

<sup>26</sup> Robert Doran detecta otros usos del término “metahistoria” en su introducción a “La ficción de la Narrativa” de Hayden White (2011).

<sup>27</sup> Esta elección se justifica en un criterio de mediación entre vocabularios en conflicto que no puede ser saldada apelando a algunos de los términos disputados. Por ejemplo, usar la noción de ‘clase’ para describir la ‘Revolución Francesa’ ya supone la elección de lo que es correcto e incorrecto con respecto a dicha descripción, y constituye una petición de principio si de lo que se trata es de evaluar el concepto de ‘clase’.

es exactamente su deseo, la apelacion a la teoría supondría cierto divorcio de la practica, y aquí ‘teoría’ sería reflexion sobre la practica efectiva de quienes escriben la historia, los historiadores.

En este trabajo plantearémos la pregunta ¿cuales son los peligros de sostener la distincion entre teoría historica e historia, o mejor aun, entre teoría y practica historica, desde el punto de vista de una reflexion atenta al lenguaje utilizado para referirse al pasado? Mi supuesto es que el enfoque metahistorico colapsa la distincion entre teoría y practica, de modo que reintroducirla para dar cuenta de un ambito de estudios deudor de dicha orientacion resulta si no impropcedente, al menos problematico. Con todo, mi punto de vista es que la charla sobre la teoría responde efectivamente a la necesidad de renovar el lexico de la reflexion profesional sobre la historia, a partir de una etiqueta que de cuenta de ciertos rasgos comunes a una multiplicidad de abordajes posibles. En lo que sigue, voy a relevar algunos de los mas sonados ejemplos de la ansiedad por la teoría, y luego voy a volver sobre la estrategia utilizada para introducir una practica historica consciente de estar informada por la teoría de los dos epígonos mas relevantes de la teoría historica contemporanea: Hayden White y Michel Foucault.

### La ansiedad por la teoría

Existen varias genealogías posibles para rastrear la ansiedad por la *Theory*. Y esto probablemente se debe a que no hay un acuerdo general sobre aquello en lo que consiste la teoría. Así lo han planteado críticos como Jean-Michel Rabate en su *The Future of Theory* (2002) o Jonathan Culler en *Literary Theory. A Very Short Introduction* (1997). En ambos textos, su primera tarea es dar cuenta de que es lo que designa la voz ‘Theory’, a cual teoría se refiere, si es que se refiere a alguna en particular, y sobre todo dar cuenta de la especificidad de su omnipresencia en el campo intelectual norteamericano, no solo en la crítica literaria, sino en la crítica cultural y las ciencias sociales y humanidades en general.

En lo que a nuestro trabajo ocupa, nos concierne solo la teoría historica. En los últimos años, numerosas publicaciones se ocupan de estos conceptos, directamente en el título o subtítulo del trabajo, o de manera indirecta se desagregan como una palabra clave en su contenido. Por ejemplo, el título la coleccion de ensayos escritos por el historiador norteamericano Kerwin Lee Klein, *From History to Theory* (2011), alude al giro que define el pasaje de la filosofía de la historia a la teoría historica en la segunda mitad del siglo XX, específicamente en el ambito norteamericano. Klein no celebra el auge de la teoría, sino que mas bien describe su irrupcion y predominio en la escena contemporanea estadounidense en torno a la reflexion sobre la historia. Considera que el analisis del lenguaje de los historiadores con instrumentos provenientes de la crítica literaria convierte al “giro lingüístico” en un giro, primero “literario”, y luego “estetico” (Klein 2011, 58). El punto es que este uso de la Teoría no guarda ninguna relacion necesaria con el analisis lingüístico que proponía, por ejemplo, Morton White, sobre el vocabulario de los historiadores. Su diagnostico desencantado es que en la teoría historica el analisis metalingüístico del lexico historico se vuelve analisis literario.

Como ya hemos mencionado, en su libro *Historical Theory* Nancy Partner y Sarah Foot postulan a la teoría historica como una crítica reflexiva sobre el “ensamblaje y presentacion de la informacion en forma escrita” en el texto historico (Partner 2013, 2-3). Esta consideracion destaca la relevancia que tienen para la teoría historica la forma narrativa y argumentativa; o, en otras palabras, la importancia del analisis literario y retorico del lexico utilizado por los historiadores. Esta es la misma estrategia de Hayden White en *Metahistoria*: analizar al artefacto literario de los historiadores, el texto historico, a partir de un metalenguaje inspirado en la crítica literaria y la retorica, que funge como contexto de descripcion de los lenguajes que aquellos utilizan para construir sus objetos.

Otro ejemplo es el reciente libro de Robert Doran, *The Ethics of Theory*, publicado en el año 2017, en donde ‘teoría’ se entiende como un enfoque amplio en el que literatura, filosofía e historia se unen en una empresa crítica comun. El libro rastrea el “giro etico” que diversos epígonos de la Teoría, la mayoría de ellos franceses, han realizado en sus últimos trabajos. Doran desea considerar las consecuencias practicas de la teoría en autores como J. P. Sartre, M. Foucault, J. Derrida, R. Rorty,



H. White, R. Girard, E. Auerbach y E. Said. En cada caso, demuestra que los compromisos practicos son inescindibles de la capacidad heurística de sus instrumentos teoricos. En otras palabras, no hay divorcio entre teoría y practica, mas bien todo lo contrario: la redescrpcion de la realidad a traves de instrumentos conceptuales hace posible la exploracion de formas de agencia, subjetivacion, estrategias de accion, posibilidades de futuro, etc., inexistentes en la descripcion de la realidad previa a su tratamiento a partir la teoría mentada.

En esta misma línea, muy recientemente, en mayo de 2018, ha sido publicado un manifiesto titulado *Theses on History and Theory*, escrito por E. Kleinberg, J. W. Scott y Gary Wilder. Este manifiesto relativamente breve cuenta con tres amplias tesis que forman cada una un apartado independiente, los cuales se desagregan en varias cuestiones particulares. Los apartados son: I. “Sobre los límites de la historia disciplinar”: sostiene a grandes rasgos que la historia academica esta limitada por el modelo de ciencia empírica deciochesca del cual emerge como disciplina científica; II. En “Sobre la resistencia a la teoría” argumentan que la teoría es percibida por la historia profesional como una desviacion filosofica, femenina y afrancesada, de la empresa empirica de la historia academica; III. Finalmente, en “Sobre la teoría y la crítica historica” sostienen que la Teoría Historica es indisociable de la practica historica y que los objetos historicos son constituidos -construidos- a traves de conceptos y decisiones teoricas en los que estan implicados consecuencias eticas y políticas. Luego de los apartados precedentes que invitan a reflexionar sobre una practica historica limitada por una metodología, epistemología y ontología desactualizada e ingenua, el texto culmina con un breve “Coda” que advierte sobre la estrechez de esta historia profesional para albergar una apertura a la innovacion interpretativa y política; en suma, se trata de una crítica a una forma de practica historica conservadora y hegemonica del campo, disputada por una practica historica crítica que busca la revuelta disciplinar.

Podríamos continuar relevando recientes publicaciones que comparten la tarea de senalar, indagar o incluso promover el uso de la Teoría en la reflexion historica. Lo mencionado basta para hacernos una idea de lo que esta en juego: la busqueda de una renovacion de los estudios historicos. Curiosamente, la historia de esta renovacion tiene algo mas de cincuenta años. Donde pone el foco esta renovacion sera el tema del proximo apartado.

#### Planteo del problema general

Jonathan Culler resume en cuatro puntos principales las características de la ‘Theory’:

- 13) La Teoría es interdisciplinaria –discurso con efectos fuera de una disciplina original.
  - 14) La Teoria es analítica y especulativa – un intento de elaborar lo que esta implicado en lo que llamamos sexo o lenguaje o escritura o significado o el sujeto.
  - 15) La Teoría es una crítica del sentido comun. de los conceptos tomados como naturales.
  - 16) La teoría es reflexiva. es pensamiento sobre el pensamiento. investigacion dentro de las categorías que usamos para darle sentido a las cosas. en literatura y en otras practicas discursivas.
- (Culler: 1997, 14-15).

Aunque Culler confecciono este listado de las características principales de la Teoría Literaria, *mutatis mutandis*, aplican tambien para la teoría historica. En todas las genealogías sobre el nacimiento de la Teoría en general y de la Teoría Historica en particular hay dos figuras que se repiten: Hayden White y Michel Foucault. Sin duda, no es porque no esten presentes tambien R. Barthes, J. Derrida, J. Lacan o J. Butler, entre muchos otros, sino porque estos filosofos en particular asumen compromisos explícitos con la reflexion historica, pero de dos formas muy distintas. Sin ir mas lejos, en el ambito anglosajon la publicacion de “The Burden of History” (1966) de Hayden White en la revista *History and Theory*, que marco una nueva línea editorial mas abierta a la innovacion teorica en ciencias sociales, y especialmente de *Metahistoria* (1973), son tomadas como el punto de referencia que marcan el inicio de la Teoría Historica (Partner y Foot 2013; Klein 2011; entre otros).

El desembarco de la Teoría sin mas, entendiéndola por ella principalmente a la crítica literaria, el psicoanálisis y el marxismo tal y como lo entendían y practicaban en el ámbito cultural francés dominado por el estructuralismo, llegó en la forma de una serie de conferencias organizada en la John Hopkins University en Octubre de 1966. Este evento denominado *The Languages of Criticism and the Sciences of Man: The Structuralist Controversy* es considerado por Robert Doran como el nacimiento de la *Theory* (Doran 2017, 6). Allí se dieron cita algunos de los principales exponentes del estructuralismo como Barthes, Todorov y Lacan, pero también otros que serían rápidamente asociados con la revuelta contra el estructuralismo como Derrida. El evento marca el inicio de la recepción del estructuralismo en la academia norteamericana.

Con relación al otro gran epígono de la Teoría Histórica, Michel Foucault, en el ámbito francés es ampliamente reconocida su influencia en la revisión teórica de la práctica histórica, por ejemplo en P. Veyne, M. de Certeau o Roger Chartier. Y en los trabajos de Culler, Doran, Partner y Foot, Klein, no faltan menciones a sus aportes fundamentales a la Teoría Histórica. Lo paradójico es, sin embargo, que Foucault siempre fue reacio a la teorización y sus reflexiones sobre el uso de su propio lenguaje para referirse a la historia y otros dominios de la cultura aparecen dispersos en entrevistas y en unos pocos comentarios de sus cursos del *Collège de France*, con la única excepción de la *Arqueología del Saber* que analiza el método utilizado en las *Las palabras y las cosas*. Para explicar esta ausencia de teorización explícita es preciso volver a los puntos destacados por Culler y relacionarlo con la ansiedad por la teoría de la que hablamos antes.

En pocas palabras, podríamos decir que Culler caracteriza la Teoría por ser: 1) Interdisciplinaria, 2) Analítica y especulativa; 3) Crítica del sentido común, y, 4) Metalingüística. En el caso de White, sus propios trabajos parecen corresponderse uno a uno con las características que nombran estos ítems. En ellos aparecen entrelazadas la crítica literaria, la retórica y la lingüística, con la historia, la literatura y la filosofía, sin mayores preocupaciones por los límites disciplinarios de ninguna de ellas. Hace gala de un formidable aparato analítico, formalista, pero no está puesto al servicio de la taxonomía y la clasificación, sino de la especulación sobre lo que está implícito en lo explícito. Sobre todo, el instrumental conceptual es utilizado para la redescritión de lo conocido. Esto tiene un efecto de extrañamiento al principio. Pero también dicha redescritión diseña un nuevo escenario en el que los antiguos objetos aparecen bajo nuevas relaciones, e incluso aparecen nuevos objetos que conllevan posibilidades no consideradas hasta el momento. Sin dudas, este trabajo consiste en el extrañamiento de lo familiar, i.e., en el trabajo sobre el sentido común. Finalmente, este aparato conceptual funge como un vocabulario que permite describir otros vocabularios, i.e., funciona como un metalenguaje.

En cambio, la ausencia de una reflexión sostenida y explícita sobre su propio metalenguaje es una de las dos grandes diferencias que hallamos entre Foucault y White.<sup>28</sup> A excepción de la mencionada *Arqueología*, no hallamos en su obra textos que expliquen su Teoría. Sin embargo, es un caso ejemplar de *uso* de la Teoría. Esta es la segunda diferencia entre estos dos filósofos. White siempre ha enfatizado la capacidad transformadora de su Teoría: tropología, narrativización, figuración, modernismo, entramado, por mencionar solo algunos de los más relevantes términos de su léxico técnico. Y sus numerosos ensayos han demostrado la capacidad heurística y especulativa de sus conceptos. Con todo, la retórica de White ha estado dirigida principalmente a polemizar principalmente con historiadores para que amplíen el ámbito de sus estudios a través de un entramado más rico y conceptualmente más heterodoxo, lo que estamos denominando en este trabajo como Teoría.

Foucault, por el contrario, ha polemizado muy poco con otros investigadores. Y sus escritos más relevantes no fueron dirigidos como una propuesta de cambio metodológico o epistemológico en la historia. La *Arqueología del Saber* (1969) es la excepción, e incluso en ella no hace más que

---

<sup>28</sup> White ha señalado que Foucault no ha elaborado su teoría del lenguaje, refiriéndose justamente a esta característica (White 1987, 194-141).

consignar un cambio que considera ya realizado y explicar su propia posición dentro de él.<sup>29</sup> ¿Que es, pues, lo que lo convierte en epígono de la renovación teórica de los estudios históricos? Todos los trabajos mayores de Foucault son historias en la forma de genealogías o problematizaciones, como el mismo las denomino. Pero se detuvo muy poco en explicar en que consiste una ‘genealogía’ o ‘problematización’. Mas bien, el foco estaba puesto en que podía hacer este tipo de trabajo histórico. Foucault redescubrió la relación entre razón y locura en el nacimiento de la modernidad como un sistema de exclusión de cierto tipo de decir verdadero, la práctica del castigo humanizado de la prisión como una tecnología productora de subjetividad, la represión sexual como un dispositivo productor de conductas, la ética antigua como el arte de autoconstituirse como sujeto, entre otros objetos que analizados bajo su instrumental conceptual se desnaturalizan y producen insospechados efectos especulativos, *i.e.*, capacidades previamente invisibilizadas por la descripción del sentido común de la historia tradicional. Podríamos decir que la historia efectiva de Foucault reduce al mínimo el hiato entre teoría y práctica volviendo obsoleta la misma distinción. Esta estrategia colapsa el nivel del lenguaje-objeto con el del metalenguaje o, en otros términos, el de los objetos históricos y el de la reflexión sobre el lenguaje utilizado para constituirlos como tales. Por eso, muchas veces los estudios de Foucault resultan excesivamente contextuales y su apropiación a otros ámbitos, más que resultar una invitación a la exploración teórica, resultan una aplicación mecánica e irreflexiva de conclusiones extraídas para otros objetos. Esto resulta un inconveniente si lo que se busca es extraer herramientas conceptuales o teóricas de su práctica histórica. Pero al mismo tiempo, desnaturaliza lo familiar al punto de volverlo irreconocible, o de simplemente presentarlo como otro objeto en el que anidan otras relaciones.

Esta última observación nos devuelve a la pregunta con la iniciamos este trabajo ¿cuáles son los peligros de sostener la distinción entre Teoría Histórica e historia? Tal vez denominarlo ‘peligros’ sea exagerar ciertas derivas indeseables que la distinción puede albergar. En primer lugar, el foco en la Teoría se presenta como un binomio, es decir, requiere de su opuesto complementario. Hay dos grandes posibilidades, o bien a la Teoría se le puede oponer la Práctica, en una línea que se remontaría a Hegel y Marx, o bien se le puede oponer la investigación empírica, en una línea que nos lleva hasta el realismo decimonónico y las reflexiones positivistas sobre la explicación histórica. Con respecto a la primera disyunción, Teoría vs. Práctica, está muy claro que es una falsa dicotomía, la concepción de Teoría que estamos manejando supone una estrecha relación con la práctica, *i.e.*, con la transformación del sentido común y la exploración de nuevas formas de agencia individual y colectiva, estrategias políticas de acción, subjetividades, etc.

La segunda deriva enfrenta la Teoría con la investigación empírica. En esta línea, la dicotomía se presenta como un argumento polémico, destinado a producir la reacción de un oponente discursivo: el historiador profesional. Un buen ejemplo de esta estrategia argumentativa lo encontramos justamente en el manifiesto de las *Theses of Theory and History*. Allí específicamente la Teoría se opone a una historia disciplinar cuyos integrantes, los historiadores profesionales, tienen una consideración sesgada y estrecha de lo que la práctica histórica puede y no puede hacer. Esta segunda oposición hace de la Teoría un argumento contra cierto tipo de práctica histórica. No son elementos aislados la mención del manifiesto no solo a la epistemología, metodología y a los compromisos ontológicos de la historia profesional, sino también a la línea editorial de algunas de sus más importantes revistas y como la de la *American Historical Association* (2018, 2). La Teoría se percibe en esta estrategia como un argumento para desestabilizar la hegemonía de una práctica histórica centrada en un sentido común que es percibido como demasiado estrecho. En otras palabras, el manifiesto se vuelve una táctica argumentativa que desafía la estrategia dominante del campo.

Los inconvenientes de esta táctica creo que han sido puestos de relieve por el mismo Hayden White en el título de su último trabajo, *The Practical Past* (2014). Allí el pasado práctico se opone al pasado histórico, lo que deja abierta la posibilidad de suponer que el pasado histórico no es práctico, o sea que es teórico, y que el pasado práctico no es teórico. Esto no solo resulta una inconsistencia,

---

<sup>29</sup> Consigna genéricamente a este cambio como “Nueva historia” en la *Arqueología del Saber*.

si no una contradicción, con la propuesta madura que aparece en *Metahistoria*, sino que además promueve la confusión respecto de las implicaciones de la teoría con la práctica histórica. Específicamente, pierde de vista que el discurso histórico siempre es una forma de intervención práctica informada conceptualmente. Esta intuición se halla en el centro del argumento tantas veces esgrimido por White que denuncia la ilusión de distinguir entre historia, filosofía y literatura por considerar que la primera, ni es especulativa como la filosofía, ni inventiva como la literatura.

Con todo, la actual ansiedad por la teoría captura este mismo *insight*. La Teoría no propone un nuevo léxico en particular, un lenguaje privilegiado que permita acceder a alguna realidad vedada por los conceptos y figuras precedentes. Mas bien, es una apreciación metalingüística sobre la importancia de darle lugar a otros vocabularios en la construcción del pasado. Y dicha importancia se mide por sus efectos prácticos, es decir, por la apertura a nuevas dimensiones especulativas con consecuencias ético-políticas aun no exploradas. Si esta es la estrategia más conveniente para persuadir a sus interlocutores privilegiados, los historiadores, de cambiar su manera de concebir su práctica profesional, solo podemos considerarlo a partir de sus resultados. Por el momento, podemos advertir que en la misma empresa otra estrategia disponible es simplemente hacer historia de otro modo, tal y como la realizó Foucault. En cualquier caso, la ansiedad por la Teoría sirve como diagnóstico de un malestar generalizado entre los practicantes de la historia, y representa un episodio reciente en la larga saga de discusiones sobre la mejor manera de presentar la realidad.

#### Bibliografía:

- Culler, J (1997), *Literary Theory. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press.
- Doran, Robert (2017) *The Ethics of Theory, Philosophy, History, Literature*, London, Bloomsbury.
- Foucault, M. (2013), *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo veintiuno editores. Primera edición 1969.
- Jean-Michel Rabate (2002), *The Future of Theory*, Cornwall, Blackwell Publishers Ltd
- Klein, K. L. (2011), *From History to Theory*, Berkeley, University of California Press.
- Partner, N. (2013), "Foundations: Theoretical Frameworks for Knowledge of the Past", en Partner, N. y Foot, S., (ed.) *The SAGE Handbook of Historical Theory*, London, SAGE Publications, pp. 1-8.
- White, H (2014), *The Practical Past*, Evanston, Northwestern University Press.
- White, H. (1996), "The Burden of History", en *History and Theory*, Vol. 5, No. 2 (1966), pp. 111-134.
- White, H. (2010), *Metahistoria. La imaginación histórica del siglo XIX*, Mexico, Fondo de Cultura Económica. Primera edición 1973.
- White, H. (2011), *La ficción de la narrativa. Ensayos sobre historia, literatura y teoría 1957-2007*, Buenos Aires, Eterna cadencia.

SIMPOSIO

HORIZONTES TEÓRICOS:  
ACCIÓN, INTERPRETACIÓN, TEMPORALIDAD.

COORDINADORES

NICOLÁS LAVAGNINO Y ESTEBAN VEDIA.



## La acción y su reactualización: Una lectura pragmatista de la filosofía de la historia de R.G Collingwood

Mariano Pettarin  
UBA

Robin George Collingwood (1889-1943) fue un historiador, arqueólogo y filósofo británico. Opuesto al realismo epistemológico<sup>30</sup> imperante en su ámbito formativo de la Inglaterra de fines del S19 e inicios del S20, y apartado de los desarrollos posteriores dentro de la filosofía analítica británica, la producción de Collingwood estuvo siempre marcada por una escasa relación para con el mundo académico filosófico de su país. Esta situación motivó la interacción con el idealismo italiano gracias al diálogo con intelectuales de la talla de Benedetto Croce y Giovanni Gentile. Dichas singularidades en su contexto de desenvolvimiento intelectual fueron tanto propiciadoras de la articulación de una obra novedosa en muchos aspectos, como condicionantes en la recepción de un pensador usualmente entendido como una “excepcionalidad”. Una percepción mitigada parcialmente por su integración a la tradición hermenéutica romántica alemana, sobre todo gracias a Gadamer quien le reconoce a Collingwood los méritos de su lógica de preguntas y respuestas (Kobayashi & Marion 1990, 85-87). La tesis de re-actualización de Collingwood, según la cual el conocimiento histórico se construye sobre la recuperación del pensamiento de los individuos del pasado, ha constituido el sostén principal para la lectura de su teoría de la historia (desde nuestro punto de vista improductiva) en términos idealistas e individualistas.<sup>31</sup> La famosa frase “Toda historia es historia del pensamiento”, es utilizada para confirmar dicha interpretación. Sin embargo, su obra, más que representar los esfuerzos de un pensador “aislado”, anunció algunos de los posteriores replanteamientos dentro de la filosofía de la historia.

Collingwood, para quien el acceso a la realidad sin ningún tipo de mediación epistemológica era una imposibilidad (y en ese sentido es idealista), cuestionó con fuerza nociones instaladas en su época sobre la naturaleza del conocimiento histórico. En contra de la *scissors and paste history*, que entiende por verdad “la concordancia de las afirmaciones hechas por el historiador con las que encuentra en sus autoridades”<sup>32</sup> (Collingwood 1977, 234), Collingwood marcó también los límites de una *critical history* que “(...) ha visto que el historiador lleva consigo al estudio de sus autoridades un criterio propio por referencia al cual juzga a las autoridades mismas. Qué es ese criterio, no pudo descubrirlo (...)” (Collingwood 1977, 233). Para el británico, ese criterio sólo existe en el marco de la Imaginación, condición fundamental para el conocimiento histórico, al ser la “que, operando no caprichosamente como la fantasía, sino en su forma *a priori*, hace el trabajo entero de construcción histórica” (Collingwood 1977, 234). De esta forma, el pasado no está ontológicamente definido, sino que se constituye como un objeto de estudio gracias a la actividad creativa del historiador, en función de las preguntas que el historiador pretende responder.

Con el pragmatismo, una tradición de pensamiento norteamericana que reconoce su nacimiento en las últimas décadas del siglo XIX, Collingwood comparte no solo el mismo trasfondo

---

<sup>30</sup> Un realismo para el cual el conocimiento no supone la transformación de aquello que es conocido (D’Oro & Connelly 2006)

<sup>31</sup> Idealismo o Intelectualismo, al ser el conocimiento la recuperación del pensamiento del individuo del pasado, no existiría una realidad por fuera de dicho pensamiento. Individualismo en el sentido de que el individuo del pasado y del presente –el historiador– aparece como actor racional independiente de su entorno social.

<sup>32</sup> Collingwood entiende el concepto de autoridad desde una situación relacional con el historiador: “De esta suerte, la historia es el creer a alguien cuando afirma que recuerda algo. El creyente es el historiador; la persona creída se llama su autoridad” (1977, 228)

educativo: “Collingwood y Dewey encontraron la solución a los dualismos del racionalismo primero en el idealismo absoluto de Hegel (...) (para) luego encontrar el hegelianismo poco satisfactorio para proveer una respuesta a los problemas que emergieron en la ciencia moderna y el pensamiento científico” (Requate 1995, 95)

Dewey y Mead no ambicionaron la construcción de un método científico exclusivo para la historia pero, al igual que el arqueólogo británico, sostienen que la constitución de la experiencia (o la evidencia) solo es posible dentro de nuestros esquemas de comprensión (o Imagenación), y solo es significativa en tanto tiene un impacto en nuestras futuras experiencias (en el caso de Collingwood, nuestras formas de auto-conciencia)

El aislamiento, agravado por una precaria salud, condujo a Collingwood a lecturas limitadas sobre el pragmatismo que oscurecieron las grandes semejanzas de fondo entre ambos. Primero, rechaza la (que él considera) estrecha visión pragmatista de la historia<sup>33</sup> y luego su teoría de la verdad a partir de una interpretación superficial de ella: “(...) that to call a proposition True or False is to assert the utility or inutility of believing in it” (Collingwood 1982, 36).

En contraste a este “rechazo” que el arqueólogo inglés sostuvo respecto al pragmatismo, algunos pensadores han remarcado ciertas similitudes entre Collingwood y los pragmatistas, en especial Rotenstreich (1957), Requate (1995) y D’Oro (2015). Nuestra tarea aquí es ir más allá del estudio de dichas afinidades. Es decir, el pragmatismo (al menos tal como aparece en los escritos históricos de Dewey-Mead)<sup>34</sup>, en tanto se concentra en los problemas epistemológicos en términos del proceso mismo de investigación y no de la comparación entre representación y realidad, daría pistas para una reformulación ni individualista ni intelectualista de la filosofía de la historia de Collingwood.

La filosofía pragmatista, a partir de su crítica al dualismo sujeto/objeto como referencia desde la cual medir nuestras representaciones sobre la realidad, sostiene que dichas representaciones son solo significativas en tanto tienen consecuencias en nuestras formas de actuar sobre el mundo. Es decir, nuestras ideas sobre lo que experimentamos, generan a su vez experiencia, y son reformuladas en función de la misma (Faerna 1996, 91-95). Desde este punto de vista, Mead, Dewey y también Collingwood ofrecen una teoría no realista<sup>35</sup> del conocimiento.

Angela Requate explicó “that the problems agitating Collingwood were also problems agitating the American pragmatists, and they reached similar solutions” (Requate 1995, 95). Si bien la propuesta de Requate ofrece pistas para una articulación entre Collingwood, Mead y Dewey, la autora no hizo referencia alguna a las consecuencias de dicho diálogo para la Nueva Filosofía de la Historia, siendo también poco precisa en los autores del pragmatismo a los cuales apelo.

Más allá de estas cuestiones, la invitación de la italiana a considerar la confluencia entre Collingwood y el pragmatismo clásico, es coherente con muchas de las ideas presentes en los escritos históricos de Dewey y Mead, los que pueden ofrecer una base sobre la cual afrontar los desafíos que imponen las lecturas intelectualistas e individualistas de Collingwood.

Según Dewey, el conocimiento en general (incluyendo el conocimiento histórico) debe entenderse en función de la resolución de una problemática en una situación de juicio, “Judgement is transformation of an antecedent existentially indeterminate or unsettled situation into a determinate one” (Dewey J. 1938, 220). A partir de esta afirmación, es posible aprehender las similitudes en la *logic of inquiry* de Dewey y la *logic of question and answer* de Collingwood.

La lógica de las preguntas y las respuestas solo tiene sentido si se entiende como una estrategia para resolver problemas, en forma de preguntas que surgen a partir de las necesidades de comprensión

---

<sup>33</sup> En *An Autobiography* (1982, 99). Collingwood critica la comprensión estrecha del pasado efectuada por el pragmatismo, en tanto este lo entiende como un “pasado muerto” que “repite lo que las autoridades dicen sobre él”. El británico se opone no al pragmatismo norteamericano, sino al *pragmatismo moral* de la historia *magistra vitae*, para la cual los relatos sobre el pasado ofrecían reglas prácticas para la acción presente.

<sup>34</sup> Según Morris. “The work of Mead and Dewey is in many respects complementary, and so far as I know, never in significant opposition”. (Morris 1972, 10)

<sup>35</sup> Realismo en el sentido de que lo conocido no es transformado a partir de su conocimiento. (D’Oro & Connelly 2006)



del presente. Aquí vienen a cuento los terminos del experimentalismo de Dewey, para quien el organismo busca conocimiento en tanto le permite “transformar una experiencia conflictiva a una relativamente integrada” (Dewey 1916, 170), de la misma forma que el historiador experimenta sobre las articulaciones pregunta/evidencia que incrementan su auto-conocimiento a partir de su comprension del pasado.

Las preguntas y respuestas surgen de la Imaginacion, gracias a la cual el historiador puede construir un objeto de investigacion, segun los problemas pertinentes en su presente. En esto Dewey coincide completamente: Therefore, “if the fact of selection is acknowledged to be primary and basic, we are committed to the conclusion that all history is necessarily written from the standpoint of the present, and is, in an inescapable sense, the history not only of the present but of that which is contemporaneously judged to be important in the present” (Dewey 1938, 234). Mead, al igual que Dewey, expone como el pasado no tiene importancia per-se, sino desde un presente en cuya emergencia construye su propio pasado, estando el investigador “mirando hacia el futuro anhelando la aparicion de nuevos problemas que emergeran en nuevos presentes para nuevamente ser racionalizados” (Mead 2008, 203)

En otras palabras, tanto Collingwood como estos autores pragmatistas entienden el conocimiento en terminos procesuales, ya que este no busca una verdad definitiva, sino mas bien la constante resolucio de las situaciones indeterminadas que aparecen, sea esta situacion juzgada como problematica, o bien articulada dentro de una logica de preguntas y respuestas informadas por una Imaginacion Constructiva.

La re-actualizacion, quizas el concepto mas controversial en la obra de Collingwood, y aquel sobre el cual se ha mas frecuentemente justificado la interpretacion individualista, se presta a otro tipo de lectura teniendo en cuenta las caracteristicas situacionales de la investigacion tal como aparecen en Dewey:

“For we never experience nor form judgments about objects and events in isolation but only in connection with a contextual whole...In actual experience there is never any such isolated singular object or event; an object or event is always a special part, a phase, or aspect, of an environing experienced world- a situation” (Dewey 1938, 66-67).

Ello nos permite comprender como la re-actualizacion del pensamiento del pasado no se da nunca en aislamiento, sino en un contexto que lo motiva e impone condicionamientos.

Un Collingwood leído desde el pragmatismo y considerado pragmatísticamente: Collingwood y la re-lectura pragmatista de la Nueva Filosofía de la Historia

Arriba hemos mencionado como en los escritos historicos de James Dewey y George Mead se manifiesta una relacion con la filosofia de la historia de Collingwood que va mas alla de las afinidades, ya que la consideracion de la obra de Collingwood desde el punto de vista del pragmatismo abre las puertas hacia a una superacion de las lecturas intelectualistas e individualistas de su pensamiento. Ahora bien, dicha superacion debe funcionar como punto de partida para una recepcion no solo menos inocente, sino tambien mas productiva, capaz de ofrecer consecuencias epistemologicas significativas. Desde esta perspectiva, el concepto de Imaginacion en Collingwood resulta de gran utilidad para entender la vigencia de este autor frente a los desafios presentes en la filosofia de la historia.

La idea de una Imaginacion como facultad sintetica que permite al historiador la construccion de la narrativa como una totalidad coherente, dentro de la cual se integra y define lo destinado a funcionar como evidencia, anticipa los planteamientos que se produjeron en la decada de 1970 con el

arribo del giro narrativista dentro de la filosofía de la historia.<sup>36</sup> La Imaginación fue también una noción de gran importancia para la Nueva Filosofía de la Historia, siendo Louis Mink y Hayden White dos de los exponentes principales de este enfoque teórico que hicieron uso de la Imaginación en la construcción de sus teorías.

Mink apuntó las limitaciones implicadas en la lectura idealista e individualista de la teoría de Collingwood, y ello le permitió extraer consecuencias epistemológicas significativas de la obra del británico: La noción de comprensión narrativa de Mink fue fuertemente influenciada por la Imaginación collingwoodiana. A su vez, White, cuyo libro *Metahistoria: La imaginación Histórica en la Europa del Siglo XIX* (1973) representa un hito en la Nueva Filosofía de la Historia, encuentra, en la teoría literaria y en la historia de la literatura, las herramientas que despliegan la actividad concreta de la Imaginación productiva.

A partir de la búsqueda de los elementos retóricos y argumentativos propios del pensamiento histórico, White detecta la presencia de un protocolo lingüístico completo, con sus dimensiones léxica, gramatical, sintáctica y semántica, desde el cual el historiador configura el campo histórico, para así ofrecer una representación narrativa del pasado. De esta manera, la tarea del historiador no es “contar los hechos como sucedieron”, sino más bien construir una narración cuyo efecto explicatorio supone un proceso de prefiguración informado por un tropo o figura del habla dominante (metáfora, metonimia, sinecdoque, ironía). (White 1992, 22) El realismo figural se constituye de esta forma como herramienta fundamental para un re-planteamiento de las controversias historiográficas a través de la lógica figura-cumplimiento, tomada de Erich Auerbach.

La importancia de la Imaginación en el conocimiento histórico, y la crítica a lo que Louis Mink caracterizó, posteriormente a Collingwood, como la pervivencia del supuesto de una historia universal frente a la cual confrontar la veracidad de nuestros relatos sobre el pasado (Mink 2015), han motivado malas lecturas según las cuales la Nueva Filosofía de la Historia, especialmente White, propone una homologación entre historia y ficción. Estas interpretaciones, al igual que la caracterización de Collingwood como un idealista, condicionan fuertemente la recepción productiva de estos autores.

La consideración de la Imaginación como elemento central en la construcción de las teorías del conocimiento histórico en estos autores, puede entonces funcionar como punto de partida para una consideración de la relación entre Collingwood y la re-lectura pragmática de la Nueva Filosofía de la Historia<sup>37</sup>.

Tozzi toma la noción de la historia de Mead como una práctica contingente que apunta a la solución de los problemas del presente y el concepto de realismo figural de Auerbach y usado por White, para explicar las transiciones entre las diferentes representaciones sobre el pasado (Tozzi 2012). De esta forma, una articulación historiográfica puede ser re-figurada por una interpretación en el presente. Es decir, aunque el lenguaje no explique por sí mismo estas instancias de apropiación (por ejemplo, para determinar si un texto informado por una metafórica estrategia de tramar va a ser fragmentado en una metonimia, o integrado en una sinecdoque), sí puede explicitar “los compromisos de cada articulación, exponiendo que intereses están en conflicto o en acuerdo cuando una articulación discursiva es revisada” (Tozzi 2012, 130).

Los paralelismos con la lógica de la pregunta y la respuesta son claros, en tanto que para Collingwood solo tiene sentido una representación del pasado si las repuestas a las preguntas que ella plantea funcionan para dinamizar un ciclo de preguntas nuevas. De la misma manera, como indica Lavagnino (2012), si reducimos los tropos al análisis estructural del texto, pierden su sentido. De este modo, se pueden entender las articulaciones entre los diferentes “giros tropológicos” en el marco de

---

<sup>36</sup> Giro lingüístico se “define por su interés en los instrumentos lingüísticos de construcción teórica en sí mismos (y) En el caso específico de la historia, el giro lingüístico tiene la consecuencia de socavar la distinción entre el lenguaje del historiador y aquello de lo que habla” (Tozzi 2009, 21).

<sup>37</sup> En la línea de las investigaciones de Tozzi (2012) y Lavagnino (2011, 2014), quienes a partir del trazado de un puente entre la Nueva Filosofía de la Historia y el pragmatismo buscan evitar las objeciones a las presuntas consecuencias idealistas y ficcionalistas en relación al discurso sobre el pasado que la primera de estas corrientes tendría.

la *logic of question and answer*. En otras palabras, que las nuevas representaciones sobre el pasado, tropologicamente informadas, re-figuran las anteriores al entenderlas en función de preguntas que demandan respuestas.

Es decir, un Collingwood pragmatísticamente considerado, se ofrece como una herramienta de análisis poderosa, que ayudaría a franquear no solo los desafíos a su propia teoría, sino también las críticas a las que ha sido sometida una corriente fuertemente tributaria de su noción de Imagen, la Nueva Filosofía de la Historia.

#### Bibliografía

- Auerbach, E. (1950), *Mimesis, la representación de la realidad en la literatura occidental*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Bernstein, R. J. (1983), *Beyond Relativism and Objectivism*, New York, Penguin.
- Browning, G. (2004), *Rethinking R.G. Collingwood*, Palgrave, Palgrave and New York.
- Collingwood, R. G. (1982), *An autobiography*, Hong Kong, Clarendon Press.
- Collingwood, R. G. (1977), *Idea de la Historia*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- D' Oro, G. (2015), "Unlikely Bedfellows? Collingwood, Carnap and the internal/external distinction", *British Journal for the History of Philosophy*, vol. 23, número 4, 2015, 802-817.
- D' Oro, G., & Connelly, J. (11 de Enero de 2006). *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado el 2 de Julio de 2018, de <https://plato.stanford.edu/entries/collingwood/>
- Dewey, J. (1916), *Essays on experimental logic*, New York: Dover.
- Dewey, J. (1938), *Logic: The Theory of Inquiry*, Carbondale, Southern Illinois University Press.
- Faerna, A. (1996), *Introducción a la teoría pragmatista del Conocimiento*, Madrid, Siglo veintiuno editores.
- Kobayashin, C., & Marion, M. (2011), "Gadamer and Collingwood on Temporal Distance and Understanding" *History and Theory*, vol. 50, número 4, diciembre de 2011, pp. 81-103.
- Lavagnino, N. (2011), "Tropología, agencia y lenguajes históricos en Hayden White", *Ideas y Valores*, volumen 60, número 145, 2011, pp. 87-111.
- Lavagnino, N. (2014) "Lo compacto y lo distorsionado: ciencia, narrativa e ideología en Hayden White", número 16, diciembre de 2014, *Historia da Historiografía*, pp. 239-256.
- Mead, G. H. (1972). *Mind, Self and Society*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Mead, G. H. (2008). *La filosofía del presente*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Mink, L. (2015). *La comprensión histórica*. Buenos Aires, Prometeo.
- Morris, C. (1972), "Preface", En G. H. Mead, *Mind, Self and Society* (p.10), Chicago, The University of Chicago Press.
- Requate, A., "Was R.G. Collingwood an undercover pragmatist?", *Dialogos*, número 66, 1995, pp. 93-116.
- Rotenstreich, N. (1957), "Historicism and Philosophy: Reflections of R.G. Collingwood", *Revue internationale de philosophie*, vol. 11, número 42 (4), 1957, pp. 401-419.
- Tozzi, V. (2009), *La historia según la nueva filosofía de la historia*, Buenos Aires, Prometeo.
- Tozzi, V. (2012), "Pragmatist contributions to a New Philosophy of History", *Pragmatism today*, vol. 3, número 1, verano de 2012, 121-131.
- White, H. (1992), *Metahistoria: La imaginación histórica en la Europa del Siglo XIX*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.



## **El problema del diálogo asimétrico: consideraciones sobre las nociones de diálogo, comprensión y verdad de Schleiermacher y Gadamer**

Laura Solinís  
UBA

Si bien la reflexión histórica a simple vista puede presentarse como un ámbito impreciso de límites difusos e indefinidos, la pregunta sobre la verdad es un tópico ineludible en cualquier pretensión de conocimiento, y, por lo tanto, naturalmente, también en la del conocimiento histórico. Me propongo en este trabajo indagar sobre el aporte de Friedrich D.E. Schleiermacher respecto de la noción de verdad que propone, en relación con la propuesta efectuada por uno de los exponentes de la hermenéutica contemporánea, Hans-Georg Gadamer.

El objetivo que perseguiré será mostrar a través de un paralelo entre la noción de verdad expuesta por Hans-Georg Gadamer en *Arte y verdad de la palabra* (Gadamer 1998) y la noción de verdad expuesta por Schleiermacher en *Sobre el concepto de hermenéutica en relación a las observaciones de F.A. Wolf y al manual de Ast* (Schleiermacher 1999) y lo expuesto en sus cursos de Dialéctica, que estas nociones pueden analizarse a partir de dos ejes comunes a ambos planteos.

A propósito de estas nociones de verdad, evaluaré dos críticas que efectúa Gadamer a Schleiermacher en *Verdad y método I* (Gadamer 1984) y *Verdad y método II* (Gadamer 2015) y en *Arte y verdad de la palabra* (Gadamer 1998): la primera crítica tendrá como elemento pivotante a los prejuicios y la autocrítica, la segunda tomará a la noción romántica de la recreación del acto productivo textual como clave metodológica de la comprensión de un texto.

En el transcurso de la evaluación de estas críticas, intentaré mostrar que existe subyacente una tercera crítica de índole normativa respecto de la hermenéutica romántica, relacionada con la asimetría entre los interlocutores que participan de la comprensión. Es a esta crítica identificada en la asimetría de los participantes de la comprensión aquello a lo que llamaré *el problema del diálogo asimétrico*.

El problema del diálogo asimétrico consistirá en que, según Gadamer, el diálogo constituirá la oportunidad para dar lugar en la comprensión histórica tanto a la solidaridad como a un pluralismo productivo que sólo puede ocurrir si se reconoce entre las partes que participan de la comprensión una situación de paridad dialógica.

Es de esta manera, que el presente trabajo pretende mostrar la articulación de las nociones de *verdad, comprensión y diálogo* en estos autores, evaluando a partir de estos conceptos el problema de la asimetría rastreado en la propuesta hermenéutica de Gadamer.

### *Paralelo*

Procederé a desarrollar un paralelo entre las nociones de verdad de Schleiermacher y Gadamer a partir de dos ejes que me permitirán algunos de los aspectos relevantes de la configuración que cada autor propone de esta noción.

El primer eje que elijo para este paralelo es la reacción frente a la noción de verdad en términos de *adequatio rei et intellectus*. El segundo eje será la evaluación del componente de falsedad y error mencionados en el planteo de la noción de verdad en Gadamer y Schleiermacher, respectivamente.

\*

Respecto de la reaccion de los planteos de ambos autores frente a la noción de verdad como *adequatio rei et intellectus*, queda claro que cada planteo, con sus matices correspondientes, constituye una postura que cuestiona a esta definición de verdad en lo que respecta a la comprensión.

Referido a la noción de verdad como adecuación, Schleiermacher aclara que a pesar de que son entendibles todos los esfuerzos por conseguir una fórmula trascendente que se convierta en una intuición vivaz, es claro que todo pensamiento sobre lo trascendente contiene una inadecuación en la medida en que la única verdad que pueden contener es la verdad que depende del pensamiento, y que este pensamiento depende de nosotros (Schleiermacher 1903, 229-230).

Cabe destacar también, que, según este autor en sus cursos sobre Dialectica (1814-1815), la condición necesaria para que exista una noción de verdad es el presupuesto de una capacidad idéntica de la razón en todos los hablantes (Schleiermacher 1988, 375). Lo verdadero, también, será aquello que se forme con una representación que sujeta a todos los elementos de la afección orgánica, la cual coloca como variable aquello que estaba determinado en la representación singular. Este doble camino nos dará, entonces, la ocasión de hablar del error como algo que se da como resultado de este doble camino (Schleiermacher 1903, 271).

Por su parte, Hans-Georg Gadamer referirá a una *palabra auténtica*, es decir, aquella que ostenta una pretensión de validez permanente. Agregará que este tipo de palabra que reclama su validez propia, la reclama en la medida de que pretende validez una vez separada de su origen, por lo que quedaría inhabilitada cualquier pretensión de verdad por referencia a la realidad (Gadamer 1998, 95). Al respecto agrega que un texto en tanto que no admite relación con la realidad – o que la admite en un sentido secundario- es un texto poético.

El texto poético será, para el autor en cuestión, una serie de signos que fije el sentido unitario de algo hablado, los cuales son amarrados en la fijación escrita (Gadamer 1998, 97). A su vez, esta fijación escrita será la que haga a la palabra pasible de verdad (Gadamer 1998, 30).

Por último, cabe remitir a una frase que aparece en una esclarecedora nota al pie en la compilación de los cursos de Dialectica (Schleiermacher 1903), donde Schleiermacher se pronuncia por la siguiente tesis: “el lenguaje debe en todas partes ser tomado como el medio puro de la verdad” (Schleiermacher 1903, 448). Un comentario plausible respecto de esta frase es que en los ensayos escritos por Gadamer, publicados en *Arte y verdad de la palabra* (Gadamer 1998), queda manifiesto que, según este autor, la adecuación no puede erigirse como criterio de verdad allí donde la palabra ostenta una pretensión y existencia propia (Gadamer 1998, 15); sin contar que en el ensayo “Los límites del lenguaje” (Gadamer 1998), llega a sostener que la pura teoría de la correspondencia es manifiestamente falsa, ya que supone límites que deben ser traspasados.

\*

El segundo eje de este paralelo consiste en la evaluación de los binomios verdad-falsedad y verdad-error expuestos en los planteos de Gadamer y Schleiermacher, poniendo de manifiesto las tangencias observables entre (a) las nociones de *error* de Schleiermacher y de *falsedad* en Gadamer, y (b) la concepción de la verdad en una relación no excluyente tanto con el error como con la falsedad.

Describiré entonces la noción de error (*Irrtum*) en Schleiermacher, que aparece en sus cursos de Dialectica. Como se anticipo antes, el error para este autor será aquello que se encuentre en el desfase existente entre una representación singular y una general, es decir, entre las diferencias de las representaciones de aquello presentado por el *lado orgánico* y por el *lado intelectual* (Schleiermacher 1903, 271). Sobre eso, Schleiermacher explica que el error es inevitable, puesto que todo pensamiento real sea o bien mediato, o bien inmediato respecto a lo trascendente, lleva en calidad de pensamiento tanto a la verdad como al error comprendido en la verdad (Schleiermacher 1903, 261-262).

En el caso de Gadamer, lo falso será aquello que se herede de la noción tradicional de verdad, como aquello que de sentido a hablar de algo verdadero. Es decir, únicamente tendría sentido hablar

de la verdad de la palabra en la medida en que se pueda poner en cuestion la opinion expresada en ella sobre un estado de cosas (Gadamer 1998, 15).

Como senale anteriormente, la palabra que pretende validez una vez separada de su origen sera un tipo de palabra, que, segun Gadamer, paga el precio de una relacion no aclarada con el conocimiento cientifico, dado que en ella lo falso y lo verdadero parecen estar enmarañados (Gadamer 1998, 97).

Tal vez resulte relevante remarcar que tambien existen divergencias respecto de como funcionan estas nociones de falsedad y error en ambos planteos.

En el caso de Gadamer, el error sera la contraparte necesaria de la verdad. En otras palabras, el error sera aquello que justifique hablar de una noción de verdad en el discurso, discurso que por su parte posee un significado colectivo y tiene como parte componente implícita una relacion social.

Por otro lado, en el caso de Schleiermacher, lo que podemos encontrar en sus cursos de Dialectica, es un planteo no respecto de la falsedad, sino respecto del *Irrtum*, que no oficia como un antagonista, supuesto por fuera de la verdad. En otras palabras, para este planteo hermeneutico romantico puede entenderse que el error es aquello que constituye una parte de su concepto de verdad.

A raíz de esto ultimo, creo oportuno retomar una frase de este autor: “el error no es solamente la aplicacion incorrecta de la regla, la regla en sí no es correcta” (Schleiermacher 1903, 271). Puede decirse que queda claro que, si se entiende al error como una regla incorrecta, se le estaría dando al mismo un estatuto estructural que no puede entenderse desde una perspectiva puramente normativa, *i.e.* como algo que no pertenece al conjunto de casos contemplados por una opinion aceptada colectivamente.

Como comentario al ultimo segmento de la frase citada: “la regla en sí no es correcta”, podría pensarse a raíz de esta afirmacion, que Schleiermacher podría estar planteando una noción de error con características parecidas a las que contemporaneamente le atribuiríamos a la falsedad en tanto regla que no preserva la verdad.

\*

Las conclusiones que pueden obtenerse de este paralelo son (a) ambos autores sostienen una verdad que es al interior de una produccion humana, en el caso de Gadamer a traves de la palabra autentica, en el caso de Schleiermacher en todo lo que se piensa conforme a representaciones con una doble direccion de lo particular a lo general y de lo general a lo particular; y (b) que la noción de verdad en ambos planteos mantiene una relacion estructural tanto con el error como con la falsedad, nociones que en la teoría de verdad por adecuacion constituyen en sí un conjunto necesariamente no incluido en el concepto de verdad que propone.

No obstante, en el caso de la falsedad en el planteo de Gadamer, existe un interrogante abierto sobre como es que se relaciona con la verdad, si bien se sabe que es una parte necesaria para que esta tenga sentido. Desde mi punto de vista, es interesante pensar a la noción de falsedad que plantea como un resabio de la noción de adecuacion contenida y superada en la noción de verdad de la palabra autentica.

\*

A continuacion, presentare dos criticas senaladas por Gadamer respecto del planteo hermeneutico de Schleiermacher en *Verdad y metodo*, así como en *Arte y verdad de la palabra*.

La primera crítica tendra como elemento pivotante a los prejuicios y a la autocrítica; la segunda tomara como eje a la noción romantica de la recreacion del acto productivo textual como clave metodologica de la comprension de un texto.

*Criticas formuladas por Gadamer hacia el planteo hermeneutico de Schleiermacher*

Antes de profundizar en las críticas creo que es preciso mencionar que Gadamer presenta a Schleiermacher como el responsable de la autocomprension de la hermeneutica tradicional en terminos perceptivos (Gadamer 1984, 331). No obstante, teniendo en cuenta este caracter perceptivo se desprendera el nucleo de la primera crítica hecha a este planteo hermeneutico presentado por Schleiermacher, puesto que para Gadamer no puede decirse que los planteos del romanticismo ejerzan una autocritica de los prejuicios que abrigan y, segun este autor, tampoco estarían planteados correctamente el papel de dos prejuicios: la autoridad y la tradicion.

Esta crítica se desdoblara en la evaluacion del tratamiento romantico de estos dos prejuicios recién nombrados.

Con respecto a la autoridad, Gadamer dira que Schleiermacher no toma en consideracion el posible caracter de verdad que los prejuicios ligados a la autoridad puedan llegar a contener (Gadamer 1984, 334). En cuanto a la tradicion, la crítica apuntara a la postulacion de una naturaleza humana como sustrato ahistorico bajo la excusa de una congenialidad con el objeto de comprension que oficia de condicion de posibilidad de la comprension. Segun Gadamer, esta congenialidad sera una accion subjetiva que enfrasca a la comprension en aquel que aspira a comprender y de esta manera deja de tener en cuenta el ida y vuelta entre pasado y presente, del cual da cuenta la tradicion, que es aquello que permite una noción de conciencia historica solida, la cual necesariamente debe ser autocritica.

\*

Mencionare ahora una segunda crítica que Gadamer esgrime en varias oportunidades. Dicha crítica esta centrada en el siguiente punto: la comprension entendida en terminos de reproduccion del acto productivo. Esta crítica puede leerse, por ejemplo, en su ensayo *Acerca de la verdad de la palabra* (Gadamer 1998, 30).

Retomando la crítica que esboce anteriormente sobre la congenialidad del objeto como herramienta para la comprension, creo que puede entenderse como la contracara de la que pasare a detallar. El foco de esta crítica yace fundamentalmente en el hecho de tener como objetivo de la comprension a la recreacion psicologica y mental del autor, con el objetivo de entender sus textos.

De acuerdo a lo que propone, una comprension de textos no garantiza necesariamente en la reproduccion del acto creativo una adecuacion psicologica con el autor. En otras palabras, no estaría dada una congenialidad entre el autor y el sujeto que comprende, y es por eso que este proceso de reproduccion del acto creativo resulta futil a la comprension (Gadamer 1998, 30). Esta futilidad de la reproduccion del acto creativo, o de la produccion mental originaria tendra su fundamentacion en el rechazo de una congenialidad mental originaria de los espíritus.

Cabe hacer un breve comentario al respecto. Si se le presta atencion a la crítica de Gadamer, es posible apreciar que este no toma como objeto carente de congenialidad alguna a la mente del autor, sino al texto mismo. Creo relevante esta aclaracion, puesto que esta en este punto supuesto un corrimiento del objeto de comprension: en la crítica efectuada por Gadamer al planteo de Schleiermacher, el primero situa en la crítica al objeto de comprension identificado con la mente del autor, no obstante, cuando reconstruye la propuesta de la hermeneutica romantica situa como objeto de comprension del planteo de Schleiermacher, al texto.

\*

A raíz de esta ultima crítica, en apariencia producto de un desacuerdo metafisico o teologico, me propondre identificar una tercera crítica subyacente, a la cual entiendo como estructurada en virtud de un espíritu normativo.

Encuentro que esta suerte de crítica normativa al planteo hermeneutico romantico, no formulada, sino pasible de reconstruccion, esta relacionada con (a) la crítica a la reproduccion del acto creativo o estructura psíquica del autor (b) el rechazo de la unilateralidad de los propositos del lenguaje y (c) la noción de autocritica respecto a los prejuicios.



Es decir, en la medida en que se crea que la comprensión este legitimada mediante un mecanismo que desconozca la autocrítica respecto a los prejuicios que posee el sujeto que comprende, se desconoce la tarea fundamental de la hermenéutica: la participación en un sentido comunitario que nos permita desplazarnos hacia diferentes perspectivas. De esta forma es que se puede hilar una crítica donde opera el hecho de que la autocrítica de prejuicios es para Gadamer aquello que permite desarrollar tanto la posibilidad de transmisión de aquello que uno piensa, cuanto una respuesta, lo cual constituye el único camino a la solidaridad (Gadamer 1998, 19).

Es teniendo en cuenta lo desarrollado en este último punto, que puede decirse que existe un problema al interior de la hermenéutica propuesta por Gadamer relativo a la asimetría de los interlocutores participantes de la comprensión al cual, como anticipo, llamare: *el problema del diálogo asimétrico*.

*Verdad-diálogo-comprensión: evaluación de la crítica del diálogo asimétrico*

Si del problema de la participación en un sentido comunitario que permita el desplazamiento hacia diferentes perspectivas se trata, puede ser que existan formas de excusar al planteo de Schleiermacher de la promoción de un diálogo asimétrico. A continuación, describire que, por como están articuladas las nociones de verdad, diálogo y comprensión en el planteo de Schleiermacher, no queda claro que aplique el planteo de este problema relativo a la unilateralidad en los propósitos del lenguaje donde se proponga un ejercicio acrítico respecto de los prejuicios.

Primero me gustaría comenzar diciendo que en apariencia podría sostenerse una noción de verdad en la hermenéutica de Schleiermacher que implique, debido a su doble direccionalidad, al atrevimiento adivinatorio (Schleiermacher 1999, 87-89) y el presentimiento (Schleiermacher 1999, 87), las cuales podrían mantener similitudes con conceptos gadamerianos como el diálogo prelingüístico (Gadamer 1998, 142) y la precomprensión (Gadamer 1998, 31-32).

Adivinar, según Schleiermacher, será inventar un cierto grado de semejanza a partir de la organización del todo y lo particular (Schleiermacher 1999, 99) que permita comenzar a comprender un todo constante (Schleiermacher 1999, 87), si bien advierte que no es posible disolver por completo la no-comprensión. El adivinar, entonces, será un momento que viabilice una instancia común con aquello que se comprende, lo cual puede remitir al concepto que Gadamer desarrolla como *syntheke* (Gadamer 1998, 131), es decir, la gestación de un entendimiento mutuo que permitía establecer convenciones.

Otro elemento que puede emparentarse con el rol conceptual del adivinar en la teoría de Schleiermacher es el papel del diálogo prelingüístico al cual Gadamer menciona como pasible de salvar los hiatos en la comunicación aun no articulada semánticamente (Gadamer 1998, 141) permitiendo llegar a propiciar un diálogo lingüístico (Gadamer 1998, 142).

Es en este sentido que me parece oportuno retomar la crítica sobre la falta de revisión de los prejuicios formulada por Gadamer. Ciertamente, luego de las lecturas citadas en este trabajo, podría afirmarse que la teoría de Schleiermacher parece tener claro cuáles son los alcances de la hermenéutica, así como Gadamer tiene claro cuáles son los límites del lenguaje propuestos por la temporalidad (Gadamer 1998, 146).

No obstante, si se toma los textos de *Arte y verdad de la palabra* y *Sobre el concepto de hermenéutica en relación a las observaciones de F.A. Wolf y al manual de Ast* (Schleiermacher 1999), resulta llamativo el siguiente punto de posible divergencia: el papel que cada hermeneuta confiere al diálogo y a la conversación.

En el caso de Gadamer, queda explícito en el ensayo “Los límites del lenguaje” (Gadamer 1998), que la conversación será la pregunta y la respuesta que permita constituir una unidad de sentido para la comprensión (Gadamer 1998, 146). El resultado de esta comprensión se producirá a partir de palabras auténticas en textos (Gadamer 1998, 31-33) y dará lugar a la producción de palabras que también tengan pretensión de verdad intrínseca.

En el caso de Schleiermacher, el dialogo vivo junto a la palabra escrita sera (lo que sea pasible de ser objeto de alguna pretension de comprension (Schleiermacher 1999, 61). Sin embargo, esta nocion de comprension tendra claros sus límites y reposara en una nocion de verdad que tenga al error en su interior como elemento constitutivo.

\*

En suma, puede decirse que la problematica de la comprension de lo extraño es un elemento parte constitutiva de ambos planteos hermeneuticos. Es por eso que parece que la crítica de la unilateralidad de los propositos del lenguaje esgrimida por Gadamer solo tiene validez si se centra en que, para este autor, el dialogo se define como aquello que viabiliza la comprension.

Por ultimo, creo que tal vez un punto en comun pueda hallarse en lo siguiente: para ambos autores existe un momento previo a la comprension, donde solo se manifiesta la voluntad de poner en comun, en el caso de Schleiermacher el presentimiento como punto de partida de la comprension, y en el caso de Gadamer la precomprension (Gadamer 1998, 30). Teniendo en consideracion a estos puntos comunes y de divergencia, creo que se abre un espacio respecto de las críticas mencionadas para futuras investigaciones que recurran a los textos de Schleiermacher a la luz tanto de los problemas mencionados en el trabajo, como de otras preguntas que pueden formularse a partir de las distintas apropiaciones de los textos de la hermeneutica romantica con el fin de evaluar que tan vigente siguen sus aportes y si es posible continuar apropiandose de ella con nuevas lecturas.

#### Bibliografía

- Gadamer H-G. (1984), *Verdad y Metodo I*, Salamanca, Sígueme.  
Gadamer H-G. (2015), *Verdad y Metodo II*, Salamanca, Sígueme.  
Gadamer H-G. (1998), *Arte y Verdad de la Palabra*, Acerca de la verdad de la palabra, Barcelona, Paidós.  
Flamarique L. (1999), *Los discursos sobre hermeneutica*. Introduccion, traduccion y edicion bilingue, Pamplona, Cuadernos de anuario filosofico, n°83, Universidad de Navarra  
Schleiermacher F. (1856), *Sammtliche Werke*, G. Reimer \*digitalizado en 2009 por University of California.  
Schleiermacher F. (1988), *Dialektik (1814/15) Einleitung zur Dialektik (1833)*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.  
Schleiermacher F. (1903), *Dialektik mit Unterstutzung der Koniglich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, Meyer und Muller.  
Schleiermacher F. (1999), *Sobre el concepto de hermeneutica en relacion a las observaciones de F.A. Wolf y al manual de Ast*, Pamplona, Cuadernos de anuario filosofico, n°83, Universidad de Navarra.

## Hablantes e intérpretes: aportes davidsonianos para la hermenéutica en Filosofía de la Historia

María Eugenia Somers  
UBA

El presente es un trabajo aún en proceso, parte de uno mayor, en el que me propuse poner en diálogo dos perspectivas filosóficas contemporáneas que tratan la cuestión de la comprensión, con el objetivo de reconocer relaciones de contraste y complementariedad entre las mismas. Mi hipótesis de trabajo es que ambas tradiciones comparten muchos de los supuestos básicos sobre los que se articulan. Estas consisten en la perteneciente a la tradición angloamericana, de la mano de Wittgenstein, Quine y Davidson y la que se corresponde con la tradición alemana, cuyos referentes son Dilthey, Heidegger y Gadamer.

Ciertamente, son numerosas las confluencias que se pueden identificar entre las mismas, quizás las más representativas sean las establecidas gracias al trabajo de Paul Ricoeur, quien parte del marco teórico gadameriano para realizar su propia propuesta hermenéutica y además, lleva a cabo una lectura crítica de Davidson en su obra *Si mismo como otro* (1996b). Teniendo en cuenta que desde la formación filosófica tradicional se suelen trabajar ambas escuelas de manera inconexa, desde mi punto de vista, un estudio sobre la cuestión de la comprensión no reducible a una de ellas sigue siendo novedoso y permite un análisis más profundo, tanto de cada tradición en sí misma, como de sus contrastes.

En esta oportunidad, entonces, tengo por objetivo indagar la perspectiva angloamericana, más específicamente, los aportes teóricos más significativos que Donald Davidson realiza a la cuestión de la comprensión. Haré especial énfasis en su propuesta denominada “externalista” y la noción de “principio de caridad”, es decir, la predisposición que los hablantes-intérpretes deben adoptar para comprenderse adecuadamente. Dado que “la filosofía del lenguaje representa un aspecto crucial de la filosofía de Davidson” (Moya 1992, 22), reviste especial importancia reconstruir, en primer lugar, las tesis del “monismo anómalo” y luego el argumento de Davidson a favor de la dependencia del pensamiento respecto del lenguaje. A continuación, expondré algunas observaciones críticas a su planteo, utilizando como guía general de reflexión los trabajos de Carlos Moya (1992) y Pablo Quintanilla Pérez-Wicht (2001, 2004). Finalmente, concluiré presentando posibles implicancias de los mencionados lineamientos y sugerencias para futuras reflexiones.

### Las tesis del *monismo anómalo*

Con la intención de dar cuenta del rol causal de lo mental en el mundo, Davidson propone un *monismo anómalo*, es decir, postula que todos los sucesos son físicos, sin embargo, los fenómenos mentales no se reducen a explicaciones físicas. El autor lo llama *monismo débil*, ya que mantiene la posibilidad de que no todos los sucesos sean mentales, pero afirmando que todos serán físicos (1981, 14). Aunque no se postulan leyes correlacionales entre lo físico y lo mental, las características mentales están en relación de *superveniencia* con las físicas (cabe mencionar que el autor luego abandona esta noción). Pese a lo anterior, va a insistir en que la relación de superveniencia no implica una reducción nómica, referida a leyes causales. El monismo anómalo intenta armonizar los principios de: *interacción causal*, en el que algunos sucesos mentales interactúan causalmente con sucesos físicos; *carácter nomológico de la causalidad*, es decir, si hay causa, debe haber una ley; y finalmente, el de *la anomalía de lo mental*, que afirma que los sucesos mentales no pueden predecirse

con leyes deterministas (1981, 16).

Así, Davidson niega la aparente contradicción entre los dos primeros principios con el tercero. A partir de esta afirmación, busca explicar como es posible demostrar dicha ausencia de contradicción. Con este propósito, postula una *teoría de la identidad*, entre lo físico y lo mental, basada en la consistencia entre estos tres principios. Si la *teoría de la identidad* propuesta no tiene contradicciones internas, los tres principios antes mencionados tampoco las tendrán, ya que la teoría los implica formalmente. Luego, el autor afirmara un dualismo conceptual; un suceso será mental si y solo si tiene una descripción mental, por otra parte, los sucesos físicos serán los que se pueden describir por medio de términos físicos. A continuación, Davidson sustenta que todo suceso es mental, y todos los sucesos mentales son idénticos a sucesos físicos. No obstante, la teoría de la identidad que defiende el autor, niega que haya leyes estrictas que conecten lo mental a lo físico. Así, va a plantear una superveniencia de lo mental respecto de lo físico, pero sin que esto lleve a reducciones en términos de leyes.

De esta manera, la causalidad y la identidad entre lo físico y lo mental van a afirmarse para *sucesos individuales*. Estos sucesos podrán instanciar leyes y explicarse por estas y solo en la medida en que esos sucesos sean descritos por medio de una de estas maneras, las leyes serán *lingüísticas*. El *principio de interacción causal* no tiene en cuenta la división físico-mental. Y por último, la *anomalía de lo mental* se refiere solo a los sucesos en cuanto descritos como mentales, dado que los sucesos serán mentales, solo en la medida en la que se los describa en esos términos.

Davidson afirma que no puede dar pruebas estrictas de la irreductibilidad de lo mental. Incluso, señala que la postura que sostiene implica que los sucesos mentales pueden señalarse con términos físicos. Pero luego va a aclarar que, pese a esto, lo mental es nomológicamente irreductible (1981, 17). Así, los sucesos mentales no son legaliformes, motivo por el que las generalizaciones físico-mentales serán heteronómicas; el vínculo no va a responder a leyes en sentido estricto. El autor va a admitir que son los enunciados generales verdaderos los que relacionen lo físico con lo mental. La concepción de verdad implicada es una débil, no se vincula con leyes absolutas. Estas generalizaciones se caracterizan por ser aproximadas, a saber, otorgan una regularidad a los sucesos particulares.

### La racionalidad como rasgo social

Asimismo, el autor sostiene que la condición de posibilidad de que una criatura piense es que tiene lenguaje. Para Davidson, ser racional implica tener actitudes proposicionales; cada pensamiento particular es una actitud proposicional (es decir, creencias, deseos e intenciones). De esta manera, otorga un criterio para decidir cuando se está frente a una criatura dotada de racionalidad: estas actitudes constituyen el parámetro, dado que un pensamiento particular depende de otras actitudes proposicionales y estas aparecen, así, como un *conjunto cohesionado*, es decir, como una red lógicamente consistente (Davidson 2003, 142). En este sentido, una actitud proposicional es interpretada a partir del lugar que ocupe en esa red.

Por lo tanto, para atribuir racionalidad a una criatura, es preciso que la misma presente una pauta de comportamiento compleja, ya que, por ejemplo, si se pueden atribuir creencias, se podrán inferir intenciones (Davidson 2003, 148). Para Davidson, una intención implica una multitud de creencias, es decir, la particularidad involucra conocimientos generales previos, siendo así la intencionalidad la que racionaliza la acción. La coherencia interna de nuestro sistema de actitudes proposicionales operará estructurando nuestra acción. La ausencia de lenguaje implica la falta de la condición necesaria para tener las creencias que permiten dar sentido al pensamiento.

Luego, sostiene que el pensamiento depende del lenguaje: cuando se logra explicar de manera exitosa la conducta de criaturas carentes de habla es en virtud de que se les conceden actitudes proposicionales, a falta de argumentos y por un abuso del lenguaje. Así, para Davidson solo los humanos, adultos, *normales*, tienen un tipo de lenguaje lo suficientemente complejo como para justificar la atribución de actitudes proposicionales.

Adelantándose a posibles objeciones, el autor afirma que la condicion que se requiere para tener actitudes proposicionales es aportada por el lenguaje. Toda actitud proposicional requiere un trasfondo de creencias y a su vez estas creencias tienen ciertas condiciones. Para tener una creencia necesitamos el *concepto* de creencia, es decir, se precisa "tener una creencia sobre alguna creencia" (Davidson 2003, 152). Asimismo, el fenomeno de la sorpresa va a ser condicion necesaria y suficiente para que se de el pensamiento. La idea de creencia se relaciona mtimamente con el concepto de verdad, y la sorpresa surge al constatar que una creencia *no es el caso*, es decir, nos permite percatarnos de que poseíamos una creencia que ahora consideramos falsa (2003, 153). Haciendo uso del fenomeno de la sorpresa, el autor muestra como, al poseer el concepto de creencia, se tiene el concepto de verdad objetiva, la cual es independiente de mis actitudes proposicionales. De este modo, el lenguaje resulta el parametro para diferenciar una creencia de aquello que es el caso (Davidson 2003, 154). A continuacion, haciendo uso de su tesis de la *triangulacion*, Davidson plantea su teoría externalista: el lenguaje y el mundo objetivo sobre el cual se tienen creencias posibilitan un concepto de verdad intersubjetiva, que se construye en el intercambio entre dos que se comunican.

#### La teoría davidsoniana de la comprension

Nuestro autor se propone discutir las posiciones de aquellos que afirman la imposibilidad de comparar comunidades diferentes y, en consecuencia, de comprenderse entre sí. En otras palabras, discute al relativismo conceptual, que identifica los esquemas conceptuales con los lenguajes. Desde esta perspectiva, los esquemas conceptuales de las distintas comunidades lingüísticas son intraducibles entre sí. Dado que estas organizan de manera diferente la experiencia, la realidad de cada una de estas comunidades es inconmensurable (Whorf, 1956).

Siguiendo a "Dos dogmas del empirismo" de Quine (1962), Davidson sostiene que, tanto la distincion entre oraciones analíticas y sintéticas, como el reductivismo, son dos fundamentos del empirismo tradicional. No obstante, agrega que el rechazo a estos dogmas no es suficiente para evitar el relativismo, aun es necesario objetar su condicion de posibilidad. Para el autor, esta es el dualismo *esquema-contenido* (1992, 53). Así, este dualismo reviste el llamado tercer dogma del empirismo. Desde la dicotomía esquema y contenido se sostiene la existencia de un esquema total, es decir, el juicio que realiza el interprete acerca de la realidad y de un contenido, desvinculado del anterior. Este contenido es la experiencia que le es dada al sujeto, que se mantiene a la espera de ser interpretada.

Argumentando por el absurdo, Davidson declara que su objetivo es dar con un lenguaje intraducible a un idioma familiar. De esta manera, es preciso clarificar, tanto a las partes del dualismo, como a la relacion que se establecería entre ellas. En primer lugar, descarta que el esquema conceptual "organice" al objeto, ya que esta nocion solo es aplicable a pluralidades, que ya individualizamos en lenguajes familiares. En segundo lugar, rechaza que el esquema se "ajuste" al objeto, dado que en este caso, solo se estaría considerando la funcion referencial del lenguaje. Desde esta alternativa, una teoría sería verdadera solo por el hecho de referir de manera apropiada a lo que hay, ya que el contenido natural sería la ultima fuente de evidencia. Esta evidencia, dada al sujeto por su experiencia sensorial, es privada y así no ejerce "un papel epistemologico en la determinacion de los contenidos de dichas creencias." (Davidson 1992, 62). Por lo tanto, el relativismo conceptual es autorrefutatorio: todos los esquemas conceptuales resultan igualmente verdaderos. No se ofrecen argumentos a partir de los cuales establecer que sean diferentes, ya que postular una inconmensurabilidad solo es posible a partir de una referencia comun a esos esquemas.

Frente a esta conclusion, Davidson ofrece su propuesta, denominada *externalista*: el lenguaje y el mundo objetivo sobre el cual se tienen creencias posibilitan un concepto de verdad intersubjetiva, que se construye en el intercambio entre los que se comunican (Davidson 1992, 71). Estos, a la vez que son hablantes, son interpretes del otro. Aquí, el pensamiento es parte de un mundo compartido, en el cual este se presenta como accesible a otras mentes; rompiendo así la barrera de

la inconmensurabilidad. Para interpretar de manera adecuada lo que un hablante quiere decir, hay que tener en cuenta el *principio de caridad*. Este, en tanto condicion de posibilidad de la comprensión, establece que para interpretar, es fundamental asumir al hablante (adulto, en la teoría de Davidson, cabe aclarar) como racional, creyente de verdades, y con acciones tendientes al bien. Es decir, desde el principio de caridad, se le atribuyen al otro las características que me atribuyo a mí misma. El principio de caridad me impide, en principio, establecer discontinuidades esenciales entre las auto-atracciones y las alio-atracciones.

#### Una interpretación caritativa del *principio de caridad*

En lo que sigue, me propongo retomar el *principio de caridad*, que le valió de varias objeciones a nuestro autor, quizás la más renombrada sea la de "etnocentrista", puesto que la recién nombrada atribución de características propias al interlocutor ha sido interpretada como mera "proyección"<sup>38</sup>. Siguiendo la lectura de Quintanilla Perez-Wicht (2004), voy a detenerme en cada una de las condiciones que componen a este principio<sup>39</sup>, para luego tratar de pensarlas a partir de un caso concreto. Dijimos que, en primer lugar, hay que asumir al o a la hablante como racional. Según Quintanilla, esta "consistencia debe ser entendida tanto en un sentido lógico como en un sentido pragmático" (Quintanilla 2004, 87). La primera condición permite, a quien este interpretando, atribuir al hablante un conjunto cohesionado de actitudes proposicionales, que se desarrolló con anterioridad, así como dotarlas de contenido. La segunda, hace referencia a la consistencia entre esas actitudes proposicionales y las acciones del hablante.

En segundo lugar, dijimos que era creyente de verdades. En otras palabras, aquí la persona que interpreta debe proponerse "atribuir, mediante el proceso de la triangulación, un sistema integrado de creencias, donde las interacciones entre estas fijan el contenido de cada una de ellas. En este sistema, la falsedad debe ser excepcional. Un creyente sistemático de falsedades no podría ser triangulado con el entorno. Tampoco podría determinarse cuáles son sus creencias falsas" (2004, 88), dado que (así como en el caso del relativismo cultural que objeta Davidson), estas solo pueden ser identificadas a partir de un conjunto de creencias verdaderas. En este punto, Quintanilla propone tener en cuenta el "principio de humanidad" de Richard Grandy (1973), que, en lugar de proponerse maximizar el acuerdo, pretende minimizar el desacuerdo ininteligible. Si bien el trasfondo de acuerdo que propone Davidson sigue siendo fundamental para la comprensión del otro, el "principio de humanidad" se presenta como una posibilidad para "hacer más inteligible al agente si le atribuimos un subsistema de creencias falsas, siempre que podamos explicar como es que el las adquirió." (Quintanilla 2004, 91).

Por último, el supuesto normativo: es condición para la comprensión del otro asumir que sus acciones tienden al bien. Así como en el primer supuesto se establece que la pretendida consistencia es tanto lógica como práctica, ahora se puede añadir que también debe ser moral "la interprete no asuma solamente que comparten creencias acerca de como es el mundo sino acerca de como debería serlo" (Quintanilla 2004, 93). Para este autor, de acá se desprende una pretensión de *solidaridad*:

Las condiciones de la interpretación nos exigen ver al otro como un semejante-diferente. Por lo diferente que es, nos cuestiona y se convierte en un reto permanente para nuestras propias creencias y deseos, así como nos obliga moralmente a intentar entenderlo, porque nuestra auto-comprensión está estrechamente ligada a la comprensión del otro. Del principio de caridad se

<sup>38</sup> Esta crítica es tratada por los autores aquí trabajados: Moya (1992, 45) y Quintanilla (2001, 4; 2004, 85).

<sup>39</sup> Cabe mencionar que Quintanilla realiza un desglose más pormenorizado del principio de caridad. Para el autor, este consiste en considerar que: (i) el comportamiento del agente es consistente, (ii) el agente mantiene los mismos supuestos lógicos que la interprete, (iii) las creencias del agente son verdaderas, (iv) el agente se comporta siguiendo su mejor juicio (2004, 86). Desde la interpretación que sostengo en el presente trabajo y a fines expositivos, los puntos (i) y (ii) son considerados en conjunto.

deduce una obligacion moral de tratar de entender al otro, de intentar incorporarlo a las posibilidades de nuestro propio discurso. (Quintanilla 2004, 94).

## Conclusiones

Aunque acuerdo con los lineamientos recientemente esbozados, considero que la pretension de comprender al otro no demanda necesariamente una actitud solidaria. Ciertamente, la teoría davidsoniana es considerada tanto por sus valiosos aportes a la cuestion de la comprension, como por el claro proposito del autor de responder a las tesis relativistas de Sapir y Whorf. A este respecto, me pregunto, ¿cuales son los dialogos y los hablantes-interpretres que Quintanilla tiene en mente para inferir una pretension de solidaridad? Siguiendo a Moya, puede decirse que la necesidad de adoptar una actitud explicativa se patentiza "cuando el sentido de una conducta no nos es obvio" (1992, 45) y en este sentido, resulta de interes traer un caso concreto para pensar un poco mas los alcances de las implicancias pragmaticas que el autor establece de su interpretacion del principio de caridad davidsoniano.

En el marco del tratamiento del proyecto de ley de Interrupcion Voluntario del Embarazo (IVE) en Camara de Diputados, que tuvo lugar del 12 al 13 de junio de 2018 en Argentina, se escucharon numerosas y extendidas disertaciones por parte de los funcionarios, tanto a favor como en contra del proyecto. Cabe mencionar que este se presento por septima vez y finalmente se trato en el Poder Legislativo, como la medida que busca dar respuesta a una de las problematicas de salud publica mas urgentes del país: los abortos clandestinos son la principal causa de muerte materna. Uno de los discursos mas llamativos fue protagonizado por la diputada correntina Estela Regidor, quien, para objetar al mencionado proyecto, establecio una comparacion entre las mujeres y cuerpos gestantes y las perritas: "seguro que muchos de ustedes tienen mascotas ¿Que pasa cuando una perrita queda embarazada? No la llevamos al veterinario a que aborte...hasta las peores fieras quieren a sus crías"<sup>40</sup>, dando por terminado su derrotero.

Teniendo en cuenta el principio de caridad, puede decirse que lo que la diputada sostiene es inteligible: se pronuncio de manera racional y ciertamente, actua en consecuencia con sus creencias. Tambien se puede sostener que toma por verdadero aquello que defendio aquel día en la Camara de Diputados: desde ya que no desdenaba los efectos performativos de sus dichos, amplificadas por los medios masivos de comunicacion, así como las repercusiones políticas de los mismos y lo que su voto implica para la posible implementacion de una política publica. Por ultimo, tambien podría afirmarse que actuo tendiendo al bien; posiblemente Estela Regidor considera que la calidad de vida de las mujeres argentinas tiene lugar en un mundo donde los países no despenalizan la interrupcion voluntaria del embarazo.

No obstante, esto ultimo contradice las estadísticas oficiales y las recomendaciones de organizaciones mundiales hacia la region<sup>41</sup>. Aquí comienzan los interrogantes ¿es en la calidad de vida de las mujeres por la que esta abogando la diputada? ¿Cuando se pronuncia, lo hace teniendo en mente los derechos sexuales y reproductivos de todas nosotras? Ciertamente no. ¿Podemos entender, a lo Grandy, como adquirio creencias falsas? Probablemente por ser parte de y reproducir las logicas de un sistema patriarcal. Independientemente de los motivos que conducen a la diputada que traigo como ejemplo para este trabajo, me pregunto, ¿como pensar, para los dialogos cotidianos, esa exigencia de solidaridad? ¿Hay un límite? y de haberlo, ¿es el que se establece en situaciones como la que presente, donde la hablante ocupa un lugar de enunciacion privilegiado, con consecuencias directas para la vida de todas nosotras?. Con estos interrogantes no pretendo mas que seguir pensando la cuestion de la comprension del otro en este mundo que compartimos, desde un

<sup>40</sup>Disponible en: [https://www.clarin.com/politica/estela-regidor-diputada-comparo-aborto-perritos\\_0\\_rkDENmJbQ.html](https://www.clarin.com/politica/estela-regidor-diputada-comparo-aborto-perritos_0_rkDENmJbQ.html)

<sup>41</sup>Convencion sobre la Eliminacion de toda forma de Discriminacion contra la Mujer (CEDAW). disponible en: <http://www.un.org/womenwatch/daw/cedaw/text/sconvention.htm>

punto de vista mas concreto, que se encamine hacia una hermeneutica encarnada.

#### Bibliografia

Davidson, D. (2003) "Animales racionales" reimpresso en *Subjetivo, Intersubjetivo, Objetivo*, Madrid, Catedra.

(1992) "El mito de lo subjetivo" en *Mente, mundo y accion*, Barcelona, Paidos.

(1990) "De la idea misma de esquema conceptual" en *De la verdad y de la Interpretacion*, Barcelona, Gedisa

(1981) "Sucesos Mentales", Cuadernos de Crítica, nro. 11, Mexico, UNAM.

Moya, C. (1992) "Introduccion a la filosofía de Davidson: Mente, mundo y accion" en *Mente, mundo y accion*, Barcelona, Paidos

Quine, W.V.O. (1962) "Dos dogmas del empirismo" en *Desde un punto de vista logico*, Barcelona, Ariel

Quintanilla Perez-Wicht, P. (2004) *Comprender al otro es crear un espacio compartido. Caridad, empatía y triangulacion* en Ideas y Valores, nro. 125, Bogota.

(2001) "El lugar de la racionalidad en la comprension del otro" en Lopez Maguina, S., Portocarrero, G., Silva-Santisteban, R., Vich, V. (eds), *Estudios culturales. Discursos, poderes, pulsiones*, Lima, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Peru

Whorf, B.L. (1971) "La relacion del pensamiento y el comportamiento habitual con el lenguaje" en *Lenguaje, pensamiento y realidad*, Barcelona, Barral Editores.



## El fin de los tiempos. Catastrofismo y discurso escatológico en la historia

María Emilia Arbarco  
UNComa

### Introducción

En los últimos 15 años, múltiples publicaciones en el ámbito de la filosofía y la historia revelan una significativa revitalización del vocabulario escatológico y de las reflexiones en torno a los discursos proféticos y apocalípticos. Filósofos e historiadores parecen haber llevado la reflexión en torno al futuro en una dirección que moviliza nuevamente las representaciones del fin de los tiempos a través de la idea de “catastrofe”, cuya genealogía religiosa -según señala F. Hartog- recupera vocabularios, imágenes e incluso esquemas tomados de la apocalíptica tradicional. J.P. Dupuy publica por primera vez en 2002 *Pour un catastrophisme éclairé*. La revista *Esprit* ha dedicado desde entonces tres números a la reflexión sobre el tiempo y a la figura del futuro como catastrofe, al apocalipsis y la profecía.<sup>1</sup> La catastrofe ha sido asimismo el tema convocante de un Coloquio celebrado en enero de 2005 en Lyon, titulado “Ecrire la catastrophe au XVIIIe siècle”, y publicado finalmente en 2008. Ha sido también el punto de partida de una reflexión sobre la historia del presente en la obra de H. Rousso, *La dernière catastrophe* (2012), y ha sido el disparador de una reflexión acerca del tiempo que nos toca, como en la obra de I. Stengers *Au temps des catastrophes* (2009). Y los ejemplos se multiplican.<sup>2</sup>

El renovado interés por el tema del fin de los tiempos sugiere un giro en lo que refiere al modo de relacionarse con el futuro. Giro que, según advierte J.L. Schlegel, lleva a una constatación paradójica. En la modernidad, las visiones apocalípticas y proféticas eran condenadas y prohibidas por entrar en colisión con la imagen de un hombre responsable y capaz de influir mediante su acción en la historia. Desde la ilustración, la razón crítica moderna ha rechazado implacablemente los mitos, las imágenes, las representaciones, las narraciones terribles del fin, de la catastrofe apocalíptica y las penas destinadas a los pecadores. La ilustración las ha criticado como irracionales, indignas de la idea que se puede hacer de un Dios e indignas de un hombre responsable, capaz de perfeccionar el mundo humano y capaz de perfeccionarse a sí mismo. Un moderno habla de responsabilidad por su futuro: temer la catastrofe individual, colectiva o cósmica no es digno ni serio.<sup>3</sup>

A partir de la modernidad comenzaría a concebirse un hombre capaz de afectar el tiempo histórico a través de su acción orientada, de un modo que no puede replicar sobre el tiempo natural. El hombre se concibe capaz de acelerar los procesos históricos y de hacer revoluciones que hasta entonces solo eran pensadas desde un punto de vista natural-astronómico. Las revoluciones no son ya solo procesos naturales sino también procesos humanos.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> *Esprit: Le temps des catastrophes*, 2008/3 (Mars/avril); *Esprit: Apocalypse: l'avenir impensable*, 2014/6 (Juin); *Esprit: Ou sont les prophètes?*, 2017/1 (janvier).

<sup>2</sup> Dupuy, J.P., *Pour un catastrophisme éclairé, Quand l'impossible devient certain*, Paris, Seuil, 2002; Hartog, F., *Régimes de historicidad*, Mexico, Iberoamericana, 2007; Rousso, H., *La dernière catastrophe: l'histoire, le présent, le contemporain*, Paris, Gallimard, 2012; Stengers, I., *Au temps de catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, Paris, La Découverte, 2009; Walter, F., *Catastrophes. Une histoire culturelle, XVIe-XXIe siècle*, Paris, Seuil, 2008; Latour, B., *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La Découverte, 2015; Vauchez, A., *L'attente des temps nouveaux: eschatologie, millénarismes et visions du futur, du Moyen Âge au XXIe siècle*, Brepols, 2002.

<sup>3</sup> Cf. Schlegel, J.L., “L'eschatologie et l'apocalypse dans l'histoire: un bilan controversé”, *Esprit: Le temps des catastrophes*, 2008/3, p.102.

<sup>4</sup> Cf. Koselleck, R., *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós Iberica, 1979.

Los seres humanos “hacen” la historia. Esta proposición, apunta Hartog, es la culminación de un largo camino que comienza en el Renacimiento, con la visión del hombre como agente. Es con el tiempo moderno y con el concepto moderno de historia como proceso que el proyectarse deviene un imperativo, tanto para los individuos como para las comunidades. El momento clave es la Revolución Francesa, cuando Robespierre exhorta a los ciudadanos a acelerar su curso. El hombre puede hacer la historia, el revolucionario debe hacerla.<sup>5</sup>

Sin embargo, el siglo XX comienza a mostrar al respecto un efecto de “rebote”. La intervención humana en la naturaleza muestra su reverso: calentamiento global, contaminación, mareas negras, catástrofes climáticas, etc. Las consecuencias irreversibles de la acción humana llaman ahora a hacer énfasis en la “precaución”, “prevención”, o “previsión” como palabras claves de nuestros tiempos y de nuestra relación con el futuro. Estas expresiones parecen sugerir que el futuro no es ya pensado tanto como “afectable”, modificable o dirigible mediante la acción, sino que, más bien, el futuro simplemente “adviene” y solo cabe anticiparnos a ello. En este trabajo me propongo, entonces, reflexionar en torno a por qué el vocabulario escatológico ha hecho tal reaparición en los discursos de filósofos e historiadores que se abocan a pensar acerca de la especificidad de los tiempos que corren.

Del castigo divino a la responsabilidad humana. La catástrofe en el siglo XX.

Hasta bien avanzado el siglo XVIII, las “catástrofes” se inscriben en un esquema de explicación en el que interviene la providencia divina, que castiga o corrige a los hombres culpables de transgresiones. Las desgracias se aparecen como la respuesta de Dios a los pecados del mundo, tienen un origen sobrenatural, son los signos de una advertencia o de un castigo.

Todas las desgracias de la historia, las crisis suscitadas por la Reforma, las guerras del siglo XVII y hasta los estruendos revolucionarios de fines del siglo XVIII, han sido ocasiones para poner en juego las metáforas de la catástrofe. Hasta entonces, las referencias bíblicas funcionan como ejes de la iconografía catastrófica. Las inundaciones son juzgadas bajo el modelo diluvial del Génesis, el menor incendio reenvía al destino de Sodoma y cada temblor de la tierra prefigura el juicio final.<sup>6</sup>

La figura del profeta es en este respecto crucial, pues es el portavoz de la inminencia de un castigo o su liberación: autorizado directamente por una revelación divina, el profeta es capaz de interpretar los signos de los tiempos, es capaz de identificar las fuerzas del mal que operan en la historia y denunciarlas públicamente, promoviendo alternativas positivas a estos desarreglos.<sup>7</sup> El profeta es quien, confrontando una situación de crisis, propone una vía alternativa a una comunidad, tratando de intervenir directamente en el desenvolvimiento de la historia, modificando su curso hacia un futuro mejor.<sup>8</sup>

Forma de resistencia ante la angustia por los eventos juzgados peligrosos, el profetismo no conduce a la desesperación, sino que incita al hombre a intentar contrarrestar un futuro amenazante, oponiéndole la perspectiva de un futuro mejor, históricamente realizable, y generalmente concebido como el retorno a un mítico “pasado feliz”.

Contrariamente al catastrofismo que pudiere hacer énfasis en un cataclismo final ineluctable, el profetismo remite a un futuro que no es terminal ni irrevocable. La interpretación del pasado permite saber lo que va a pasar, a menos que algo cambie, ya que Dios puede cambiar de opinión al sentir piedad por los hombres. La profecía es auténtica aun cuando no se cumple, pues es prueba de su propia eficiencia. Lo anunciado interviene el presente. Como señala J.P. Dupuy, la palabra del

<sup>5</sup> Cf. Hartog, F., “Comment rouvrir les futurs?”, *Esprit: Ou sont les prophètes?* 2017/1, p.44.

<sup>6</sup> Cf. Walter, F., 2008, p.25

<sup>7</sup> Cf. Vauchez, A., 2002, p.12

<sup>8</sup> *Ibid.*, p.16

profeta tiene un caracter performativo: al decir las cosas las hace venir a la existencia, puede despertar el presente y el arrepentimiento de los hombres puede ser aceptado por Dios.<sup>9</sup>

De ahí que durante los períodos de inminencia catastrófica, las manifestaciones religiosas y las practicas devotas constituyan una forma o sistema de “gestion” del traumatismo. Existen numerosos ejemplos de practicas de devocion a santos o intercesores de Dios ante la llegada de catastrofes. Entre el santo y la comunidad o los individuos, se trazan obligaciones mutuas, concebidas a la manera de un contrato. El poder del santo para interceder en las catastrofes es considerado tan fuerte como su poder de punicion, si se desatienden las ceremonias o signos de reconocimiento prometidos (procesiones, misas, ayunos, estatuas, capillas o donaciones a los pobres). Así, Santa Ana y Santa Barbara tenían la reputacion de ser eficaces contra los rayos de las tormentas, los incendios y la muerte violenta. San Eustaquio era reconocido como protector del fuego y San Gregorio como protector frente a las plagas de langostas. Las enfermedades tambien podían ser conjuradas. San Sebastian y San Roque eran reconocidos como especializados en la resistencia a la peste. Los temblores de la tierra tambien tenían sus protectores especiales, por ejemplo, en Italia, San Francisco de Borja y San Felipe Neri y en España San Emigdio.<sup>10</sup>

Hacia fines del siglo XVIII, sin embargo, comenzaría a percibirse un desplazamiento del esquema explicativo providencialista hacia el hombre, poniendose en evidencia las interacciones que encierran naturaleza y sociedad. Es preciso notar que el termino catastrofe hasta entonces privilegia el sentido de “calamidad natural”, antes que el sentido social y político que se verifica en el siglo XIX, y que cobraría fuerza en el siglo XX.

Hasta el siglo XVIII, el sentido que predomina en los diccionarios es el que se registra en el teatro dramático para designar el fin de una intriga funesta, un desenlace o resultado final. El termino “catastrofe”, introducido en la lengua francesa por Rabelais en el siglo XVI, cobraría hacia el siglo XVIII otras acepciones. En el *Dictionnaire Philosophique* de Voltaire, el artículo referido a los cambios en el globo reenvía a las destrucciones de cataclismos, sinonimos de “revoluciones” en sentido geológico. Finalmente el *Dictionnaire de la Langue francaise* de Littré toma el sentido mas generico de “gran desgracia” o “fin deplorable”. El *Brockhaus* registrara en el siglo XIX catastrofe en el sentido de desastre natural, si bien los usuarios del habla alemana se atienen a la definicion de catastrofe como cambio brusco.<sup>11</sup> De manera general, hacia el siglo XIX, el termino sigue perteneciendo al vocabulario de la geología, que concede credito a las “teorías del catastrofismo”, en las cuales los cambios acaecidos en la superficie de la tierra se explicarian mediante cataclismos subitos.

Pero el esquema providencialista bajo el cual se interpretaban las catastrofes comienza a perder fuerza, sin por ello quedar absolutamente invalidado. El historiador Francois Walter reconoce en la catastrofe de Lisboa en 1755, un punto de inflexion en la percepcion del riesgo. El terremoto de Lisboa, que habría marcado una intensidad de 8,5 en la escala de Richter y habría sido seguido por un tsunami de 15 metros de altura, arrasó con las miles de personas que se encontraban refugiadas en iglesias finalmente consumidas por el fuego. Un evento de semejante calibre no pudo mas que reactivar la teoría de la retribucion divina. Sin embargo, un factor de orden técnico contribuiría a modificar la percepcion de un mundo vulnerable a las acciones sobrenaturales, divinas o maleficas: el pararrayos. Capaz de canalizar las descargas electricas de las tormentas, esta invencion haría de los rayos un riesgo controlable. Aunque muy simple, este aparato presuponía un conocimiento preciso de procesos físicos complejos, lo que ayudaría progresivamente a desacralizar un fenomeno que habría aterrorizado a muchas generaciones. No obstante, la conviccion providencial mostraría resistencias, al punto de preguntarse si es legitimo sustraerse a la accion de la ira de dios.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Cf. Dupuy, J.P., “Notre dernière siècle” en Mercier-Faivre, A.; Thomas, C. (eds.) *L'invention de la catastrophe au XVIIIe siècle: du chatiment divin au desastre naturel*, Geneve, Droz, 2008, p.491.

<sup>10</sup> Cf. Walter, 2008, p.38.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 15

<sup>12</sup> *Ibid.*, 114.

Aun cuando la explicacion racional de las catastrofes no logra evacuar del todo en este contexto la dimension providencialista del analisis, ni las manifestaciones de devocion religiosa y las practicas supersticiosas, se abre a partir de entonces un esquema de interpretacion segun el cual no es ya dios quien opera, iracundo, detras de la catastrofe, sino que es el “hybris” de las intervenciones humanas en el mundo que devienen contraproductivas y ponen en peligro el equilibrio tanto natural como social.

Los eventos historicos mas brutales del siglo XX, la Primera y Segunda Guerra Mundial, los genocidios, o Hiroshima, encarnan un nuevo sentido político y social de “catastrofe”. Los usos del termino “catastrofe” han sido diversos y problematicos. Autores como el propio Dupuy o Rousso han utilizado el termino de manera laica y tecnica: catastrofe como cambio o trastocamiento que presenta consecuencias y efectos incalculables, como evento que provoca una ruptura en el curso ordinario de la historia. Como advierte Rousso, en el siglo XX, la expresion “catastrofe” ha sido utilizada hacia fines de los años 40 para diluir las responsabilidades alemanas, englobando a las víctimas de los nazis y los sufrimientos del pueblo aleman en general; luego en los 80 se generaliza su version hebrea “Shoah” para designar la unicidad y singularidad del exterminio a los judíos; y luego, la expresion “catastrofe” sería extendida y designaría la tragedia original y fundadora de la identidad de ciertos pueblos.<sup>13</sup>

La anticipacion: una nueva forma de vinculacion con el futuro

En 1980, y en el contexto de un creciente interes por la memoria disparado por el debate en torno a los acontecimientos catastroficos del siglo, Krzysztof Pomian publica “La crise de l’avenir” en *Le Debat*. En este artículo, Pomian diagnosticaba una crisis que implicaba la progresiva incapacidad de concebir un futuro a la vez accesible y deseable, un futuro del que pudiera esperarse -mediante razones convincentes- su advenimiento, un futuro en definitiva, mejor que el presente. Para Pomian, el futuro que para entonces cabía esperar, el futuro probable del que la ciencia ya advertía, solo podía ser peor.<sup>14</sup>

Numerosos trabajos durante la decada del 80 y del 90 harían eco del diagnostico de crisis del futuro de Pomian. En todos se evidencia una tematizacion de experiencias del tiempo caracterizadas por la inestabilidad, la inseguridad, la aceleracion social del tiempo o la incapacidad de proyectar el futuro a largo plazo. Bourdieu refiere a estas condiciones de la vida contemporanea traves de la expresion “precariedad”, mientras otros han referido a estas condiciones como “inseguridad” o “riesgo” segun teoricos alemanes como Ulrich Beck (quien utiliza la expresion *Risikogesellschaft*) o Niklas Luhmann (quien utiliza la denominacion *Soziologie des Risikos*). La dimension específicamente temporal de esta crisis es enfatizada a traves de expresiones como “contraccion del tiempo”, segun la terminología de Hermann Lubbe, “sobrecarga del presente”, segun Zaki Laïdi o “presentismo” segun la expresion ya reconocida de Hartog, entre otras.

El mencionado diagnostico de crisis parte de la observacion de un presente crítico incapaz de proyectarse en el futuro, un presente encerrado sobre sí mismo por efecto de la aceleracion y la progresiva imposibilidad de iluminar las expectativas a traves de las experiencias. En definitiva, este diagnostico pone de relieve un futuro gobernado fundamentalmente por la incertidumbre.

No resulta extraño, con ello, que ya en *Regímenes de historicidad*, Hartog encuentre en las palabras “prevencion”, “precaucion” o “prevision” signos o claves con las que leer nuestro modo de relacionarnos con el tiempo. Si prever y anticiparse a los acontecimientos deviene una imperiosa necesidad en tiempos en los que el futuro pierde contorno, mas fuerza cobrarán estos signos en un contexto en el que, mas que incertidumbre, hay certeza de la amenaza que el futuro representa. Aquí

---

<sup>13</sup> Cf. Rousso. H., 2012, p. 21

<sup>14</sup> Cf. Pomian. K., “La crise de l’avenir”, *Le Debat*, 1980/7 (nº 7), p. 6



se pasa de un futuro crítico, gobernado por la incertidumbre, a un futuro amenazante del que ya no cabe esperar otra cosa que el desastre.<sup>15</sup>

Desde el 2000 en adelante comienzan a ser recurrentes las referencias a los tiempos que corren como tiempos de “catastrofes”. La obra de J. P. Dupuy *Pour un catastrophisme eclaire...*, es un ejemplo claro del modo en que su propuesta de un “catastrofismo esclarecido” implica ya una aproximación al futuro diferente de la de quienes hasta entonces denunciaban la “crisis del porvenir”. Los diagnosticos de Dupuy advierten que nuestra civilización se encuentra en crisis, la crisis de una humanidad que sabe que su supervivencia está en juego.<sup>16</sup> Vivimos, afirma el autor, en las sombras proyectadas por catastrofes futuras, que enfocadas sistémicamente, provocaran tal vez la desaparición de la especie humana. Pero también advierte que nuestra responsabilidad es enorme, pues somos la sola causa de aquello que nos sucede.<sup>17</sup>

El problema, dice el autor, es que no creemos que la catástrofe vaya a suceder aun cuando sabemos que hay razones suficientes para que acontezca. Allí el problema es la realidad del futuro catastrófico. No puede decirse simplemente que el futuro catastrófico está delante nuestro, pero si no acordamos que ese futuro tiene peso real, si no damos fuerza ontológica a la descripción de ese futuro, no se tendrá ninguna chance de evitar aquello que puede ser nuestro destino: la autodestrucción.<sup>18</sup>

La propuesta de Dupuy de un “catastrofismo esclarecido” consiste en creer que el mal está en nuestra puerta: la catástrofe puede esclarecer el catastrofismo, pero no la catástrofe pasada, ni la catástrofe posible, sino la imagen de un futuro que sea lo suficientemente repulsiva y creíble como para desencadenar las acciones que podrían impedirlo.<sup>19</sup>

El recurso al que apela el autor aquí, que algunos identifican directamente con la utilización del miedo, intenta contrarrestar significativamente el factor de incertidumbre que envuelve al futuro, buscando con ello eliminar lo que parece ser un obstáculo fundamental para la movilización de la acción. Solo debilitando este obstáculo pueden ponerse en marcha acciones orientadas a trastocar el devenir de los eventos catastróficos. Así, aun si el futuro se reviste de cierta incertidumbre, se trata ahora de anticiparlo “como si” ya se tuviese la certeza suficiente de que será, en efecto, un futuro peligroso y amenazador. Forjar la certeza del desastre, en definitiva, es lo que contribuye finalmente a evitarlo.

El catastrofismo esclarecido de Dupuy retoma un gesto del discurso profético que otros autores tomaran como inspiración. Me refiero a dos rasgos del relato profético en lo que respecta al tiempo: uno es el privilegio del presente reconocido como momento decisivo o crítico, y otro es la *distancia temporal* como condición de posibilidad para la significación de un acontecimiento, sea pasado, presente o futuro. Pautado por la intervención divina, el tiempo profético es vectorizado de modo tal que el presente, inserto en una sucesión temporal, cobra sentido al verse más allá de su propio horizonte. La certeza del futuro catastrófico de Dupuy pretende dar un paso por fuera del presente para volver más cabalmente a él y orientar al futuro las acciones que de otro modo quedarían podrían quedar estancas en el cortoplacismo, la inmediatez o la autocontemplación del presente.

El tópico de la “mirada alejada”, que parece ser común a los historiadores, hace del distanciamiento un recurso para el análisis: poner a distancia la coyuntura presente que da origen a las reflexiones históricas, remontarse muy lejos en el tiempo, constituye un esfuerzo por retornar más cabalmente al ahora que las motiva. El remontarse a un punto alejado en el tiempo para poder comprender más cabalmente el presente y orientarlo hacia el futuro, es un gesto, un modo de “operar sobre el tiempo”, que el propio Dupuy parece haber movlizado. En un artículo titulado “Le fin mot de l’histoire”, Marc-Olivier Padisy y Monica Preti ponen de relieve que este recurso a la mirada alejada, propia de la narrativa profética y apocalíptica, se verifica en los últimos tiempos a través de una serie de ensayos que hacen de la ficción futurista una “pedagogía del presente”. Escribir

<sup>15</sup> Cf. Hartog, 2007, pp. 228 y ss.

<sup>16</sup> Cf. Dupuy, 2008, p. 481

<sup>17</sup> Cf. Dupuy, J.P., *Petite métaphysique des tsunamis*. Paris, Seuil, 2005, p. 9

<sup>18</sup> Cf. Dupuy, 2008, p. 487

<sup>19</sup> Cf. Dupuy, 2002, p.21

retrospectivamente, afirman, puede ser una buena manera de diseñar el futuro: proyectarse imaginativamente muy lejos en el futuro para comprender nuestro presente mas proximo y orientar el futuro desde hoy.<sup>20</sup>

#### Consideraciones finales

Los eventos catastroficos del siglo XX pondran de relieve que el mayor peligro a confrontar es el hombre mismo y que la responsabilidad por el advenimiento de las catastrofes solo puede ser suya. ¿Por que entonces, cuando el esquema explicativo de la catastrofe parece haberse desplazado definitivamente al dominio de la responsabilidad humana, resurgen y se reactivan los discursos profeticos y apocalípticos?

Una respuesta ya esbozada por algunos autores, es que en tiempos de crisis, en tiempos en los que el futuro se torna borroso, o deviene tan amenazante que nos desespera poder tener alguna influencia sobre el, la figura de los profetas de la desgracia o de la fortuna viene a satisfacer la necesidad de sus contemporaneos de saber como acabara esa “intriga funesta” (retomando el sentido teatral de “catastrofe”).

Frente a la angustia y el temor ante la inminencia de una catastrofe (que podría propiciar el inmovilismo, es decir, aguardar los signos precursores y contar los días que los separan del fin), el profeta puede promover la accion, proponiendo alternativas a los desarreglos en el mundo humano y esperar con ello suscitar la piedad divina. Despues de todo, Dios puede cambiar de opinion.

Pero creo que la recuperacion de los gestos profeticos de Dupuy, o el recurso a la prospeccion y proyeccion imaginativa puede tener que ver asimismo con la posibilidad de promover así la movilizacion de la accion. Los diagnosticos de crisis del futuro subrayan constantemente la incapacidad de proyectarse al porvenir y parece reconocer en la incertidumbre un obstaculo para la accion, la planificacion o el diseño del futuro. Tal vez ello ha minado progresivamente la conviccion de que podemos influir efectivamente en el mundo, afectarlo o revertir algunas consecuencias de nuestra accion en el mismo.

El recurso de la mirada alejada propia del profeta o apocalíptico parece servir al proposito de reposicionarse mejor en el presente para orientar mas cabalmente el futuro. La distanciacion es, al parecer, una manera posible de comprender y esclarecer lo que adviene, aun cuando la incertidumbre y la contingencia no puedan ser erradicadas como tales.

#### Bibliografía

Dupuy, J.P., *Pour un catastrophisme eclaire, Quand l'impossible devient certain*, Paris, Seuil, 2002.

*Petite metaphysique des tsunamis*, Paris, Seuil, 2005

“Notre derniere siecle” en Mercier-Faivre, A.; Thomas, C. (eds.) *L'invention de la catastrophe au XVIIIe siecle: du châtimeut divin au desastre naturel*, Geneve, Droz, 2008.

Hartog, F., *Regímenes de historicidad*, Mexico, Universidad Iberoamericana, 2007.

“Comment rouvrir les futurs?” *Esprit: Ou sont les prophetes?*, 2017/1, pp. 44-51. DOI: 10.3917/espri.1701.0044.

Koselleck, R., *Futuro pasado. Para una semantica de los tiempos historicos*, Barcelona, Paidos Iberica, 1979.

Padis, M., Preti, M., “Le fin mot de l'histoire”, en *Esprit: Apocalypse: l'avenir impensable*, 2014/6, pp. 16-21. DOI: 10.3917/espri.1406.0016.

Pomian, K., “La crise de l'avenir”, *Le Debat*, 1980/7 (n° 7), pp. 5-17. DOI: 10.3917/deba.007.0005.

Rouso, H., *La derniere catastrophe: l'histoire, le présent, le contemporain*, Paris, Gallimard, 2012.

---

<sup>20</sup> Cf. Padis, M., Preti, M., “Le fin mot de l'histoire”, en *Esprit: Apocalypse: l'avenir impensable*, 2014/6, p.16

III JORNADAS NACIONALES DE FILOSOFIA Y EPISTEMOLOGIA DE LA HISTORIA.  
PONENCIAS, SIMPOSIOS Y MESAS REDONDAS.

Schlegel, J.L., “L’eschatologie et lapocalypse dans l’histoire: un bilan controversé”, *Esprit : Le temps des catastrophes*, 2008/3, pp.88-103. DOI : 10.3917/espri.0803.0088.

Vaucher, A., *L’attente des temps nouveaux: eschatologie, millenarismes et visions du futur, du Moyen Age au XXe siecle*, Brepols, 2002.

Walter, F. *Catastrophes. Une histoire culturelle, XVIe-XXIe siecle*, Paris, Seuil, 2008.

## ¿Crítica del tiempo sin crítica del espacio?

Esteban Vedia  
UNComa

Es evidente que la cuestión de la temporalidad ocupa y ha ocupado un espacio relevante en el debate filosófico acerca de la historia en los últimos años. Estas Jornadas y las preguntas sobre las que se interroga son un ejemplo de ello. Lo mismo puede inferirse cuando se leen las listas de trabajos presentados en los congresos organizados recientemente: Gent (2013), Ouro Preto (2016) o Buenos Aires (2017). En todos ellos la temporalidad ha ocupado un lugar central.

Ello, al menos en parte, no es una novedad. Hasta cierto punto, bien podría indicarse que la filosofía de la historia del siglo XX se articuló alrededor de la noción de tiempo. Este tópico aparece como una línea de sentido alrededor de la cual se puede reconstruir el entero discurso filosófico sobre la historia a lo largo de los últimos cien años, por supuesto que no es el único, pero sí uno de sus más relevantes.

Así, por ejemplo, la crítica demoleadora del progreso es uno de los puntos salientes de este recorrido. Tal como lo describe Löwith, la crítica de la concepción ilustrada de la historia, de la que el historicismo sería uno de sus herederos, debe comprenderse como parte del ajuste de la filosofía clásica alemana consigo misma. En todo caso, la crítica de Löwith debe pensarse, tanto como una extensión de la crítica nietzscheana a la historia, a la vez que una ampliación de su método genealógico, pero también debe tematizarse a partir del impacto omnipresente de la crítica heideggeriana: la historicidad no podía ya permanecer como algo externo al sujeto. Tampoco los conceptos podía huir ahora de su propia historicidad, la posibilidad de una historia de la historia quedaba así abierta.

Al mismo tiempo, esta crítica del tiempo, esta asunción radical del peso de la temporalidad, puede asumirse como una reverberación del reconocimiento de la pérdida de sentido acontecida en la modernidad. Un eco que tal vez haya nacido con la modernidad misma, como se puede percibir a partir de la crítica romántica del temprano siglo XIX, pero que tiene sus rebotes en el marxismo y toda la tradición socialista, en el quiebre de la filosofía alemana, en el malestar weberiano desde el que surge la sociología, pero también en reflexión teológica política de un Schmitt, un Taubes y un Benjamin, sin dejar de nombrar, claro su vuelta en Horkeheimer y Adorno.

En Löwith esta crítica de la temporalidad histórica asumió la forma de develamiento de la pluralidad de tiempos históricos. La asunción de la temporalidad moderna quedaba en entredicho por medio de un ejercicio comparativo. La Antigüedad clásica había forjado su propia noción de historia, con Herodoto, Tucídides y Polibio como emblemas. Los antiguos no buscaban ni encontraron un orden en los asuntos humanos, los cuales sólo eran inteligibles a la luz de la ley natural de la generación y la corrupción. Por el contrario, el orden sólo podía ser un predicado del cosmos, que tenía un estatuto ontológico diferencial. El Cristianismo, a su vez, vino a modificar radicalmente esta concepción temporal, a ordenarla de acuerdo el principio escatológico. El (des)orden del mundo anticipaba y se dirigía hacia el fin del mundo. La Modernidad, al fin, vino a sostener que este principio teleológico que ordenaba la historia, a diferencia de lo que indicaba la teología cristiana, no era divino, sino humano. Era la razón y su portador, el hombre, quien ordenaba la historia. Obviamente una razón y un hombre elevados a potencia transhistórica, especulativa. La filosofía del progreso de la Modernidad, sentenciaría Löwith, no era más que la secularización del entramado escatológico cristiano. Independientemente de la pregunta formulada por Blumenberg, de si este proceso intelectual era la secularización *de la* escatología o la secularización *por medio de* la escatología, el impacto de esta tesis teológico-política, tomada de una formulación original de Schmitt, no puede



dejar de remarcar, que esta obligandonos a explorar la posibilidad de lo político de una forma pos-histórica.

Con Koselleck el argumento sobre la temporalidad histórica se sofisticó de manera decisiva, sentando las bases metodológicas de una auténtica fenomenología de la temporalidad histórica. Con y contra las tesis de Gadamer en torno a la fusión de horizontes que opera en toda comprensión, su aporte central fue distinguir el tiempo histórico como categoría y el tiempo histórico como concepto. En un sentido, el tiempo histórico se tematizaba como la relación entre pasado y futuro, a la manera de las categorías kantianas, pasado y futuro eran el tamiz transhistórico, antropológico, sobre el cual se elaboraban las experiencias del tiempo histórico. En otro sentido, en cambio, los conceptos de tiempo histórico eran múltiples y plurales, propios de las luchas e instituciones políticas, podían coexistir, superponerse y sucederse. Entre otras cosas, esto permitió la historicización del concepto de historia, la particular forma europea e ilustrada de ordenar el tiempo, con su filosofía del progreso, su mesianismo teológico político, etc. La temporalidad histórica se mostraba como el *locus* sobre el que se había montado la construcción de la Modernidad. La historia probaba, por fin, su productividad, en la medida que sus sentidos temporales quedaban resituados como formas de acción socio-política.

Del otro lado del océano filosófico, la tradición analítica, que había colaborado decisivamente en amplificar la crisis del historicismo del siglo XIX, también hizo su aporte al tema de la temporalidad. Independientemente de que hayan sido continuados o no dentro de esa tradición, los análisis de Danto sobre las oraciones narrativas y las estructuras temporales que estas permitían articular, con la particular configuración de la relación presente, pasado y futuro, establecieron un puente para un tratamiento lingüístico-discursivo de las formas de la composición del sentido histórico. Llegado este punto, es una especie de cruce de caminos filosóficos intelectuales, White situó la discusión justo allí donde la había dejado Gadamer: en la configuración lingüística del sentido histórico, el giro lingüístico estaba inaugurado. Dicho de otra manera, si la conciencia histórica era una conciencia lingüística, tal como lo sostuvo Gadamer, ¿por qué no se podía argumentar que esta se estructuraba de manera específicamente narrativa, como lo iba a plantear White? Si la temporalidad histórica podía ser pensada como un concepto desde Koselleck, ahora podía tematizarse como una dimensión del estatuto narrativo de la historia. Otro índice de esta confluencia de tradiciones filosóficas es la tematización de la noción de conciencia histórica a partir del estatuto narrativo de la memoria, tal como lo hace el último Ricoeur.

Una última parada de este recorrido arbitrario es Hartog. Ya situado completamente en una fenomenología del tiempo histórico, como nombro Villacañas al sendero abierto por Koselleck, aporta una hipótesis, el presentismo, y una herramienta, regímenes de historicidad. La herramienta parece haber sido diseñada para evitar las aporías de la categoría de tiempo histórico. Que lo logre o no es otro asunto, sobre el que hay que profundizar. La hipótesis, sin embargo, se muestra mucho más sugerente. El presentismo, perforación e índice de la crisis del horizonte temporal moderno es definido como una especie de temporalidad omnívora que se extiende y consume tanto el pasado como el futuro. Consume el pasado en tanto lo torna imprescriptible y lo perpetua como presente a través de la memoria, el patrimonio y la conmemoración, pero que también consume el futuro en tanto el futuro-catastrófico ya no augura un tiempo nuevo, sino una extensión del presente. Espacio de experiencia y horizonte de expectativas quedan disociados, separados por un hiato insalvable, un presente denso que lo ocupa todo. El presentismo invita a pensar, entonces, el agotamiento de la productividad de la expectativa de progreso: Europa, al menos, habría prescindido de la esperanza del futuro para fundar su mundo. Este mundo se funda más es una presentificación del pasado y en una presentificación del futuro, que en la ruptura con el primero y la búsqueda del segundo.

Llegado a este punto, me siento tentado a pensar que la reflexión sobre la temporalidad histórica, sea pensada como historia conceptual/intelectual, como fenomenología, como etnografía o como antropología, ha demostrado una heurística poderosa, tan fructífera que me tienta especular que la cultura contemporánea parece estar intelectualmente informada de esta discusión. Por otro lado, desde Lowith en adelante, pero sobre todo desde Koselleck y reafirmado por Hartog, en un eco ominoso que nos llega desde Schmitt, no hay dudas que la noción de tiempo histórico articula formas

de acción política. La semántica del tiempo histórico ha posibilitado, entonces, desentrañar la pragmática temporal de la política: los usos del pasado, del futuro, del presente, de la memoria, del olvido, de las conmemoraciones y de los pronósticos, entre muchos otros, ya no tienen secretos.

Sin embargo, esta reflexión sobre el tiempo tiene una ausencia: el espacio. A pesar de que desde siempre el tiempo ha necesitado del espacio para poder definirse, y viceversa, el polo espacial de esta semántica ha permanecido ensombrecido en el debate contemporáneo y es un tópico ausente en los autores indicados. Salvo por una mención acá o una alusión allí, la crítica del tiempo histórico no fue acompañada por una crítica del espacio histórico. Por ejemplo, en Hartog, esta laguna está indicada con una relativización de su hipótesis, casi dicha al pasar, a la manera de una reserva, para indicar que la hipótesis de presentismo estaría circunscripta al espacio europeo, nada más.

Esta ausencia, contrasta, con el creciente interés que ha despertado el espacio en otras disciplinas. Especialmente en la epistemología crítica y decolonial que han desarrollado autores como Mignolo, Dussel o Walsh, entre otros. Ciertamente, en este grupo, la crítica a la historia se ha desarrollado a través de la noción de espacio. Así por ejemplo, en su 'excavación' sobre la idea de América latina, Mignolo sostiene que la modernidad no puede pensarse sin su antagonico, la colonialidad, que señala sus ausencias, su lado oscuro. Denunciando con ello la perspectiva europea a partir de la que América latina ha llegado a ser tal, entendiendo la modernidad como una construcción europea del tiempo y del espacio. Desde este lugar es que América latina es tematizada como una invención, una violencia ejercida contra los pueblos originarios y cuya contraparte europea es la Modernidad, el Imperio, etc. Esta colonialidad, como diferencial de poder, se articularía en la experiencia humana de cuatro formas, en lo económico, en lo político, en lo social y en lo epistémico. En este último campo específico es que la historia se ha conformado como una institución que legitima el orden colonial del saber por medio de silenciamiento de la propia colonialidad. En síntesis, la autolegitimación de Europa, como espacio y como tiempo, articuló un proceso jerárquico de nominación del resto del mundo, América, África y Asia llegaron a ser desde la ubicación y articulación Occidental, europea. Pero no un ser igual, sino un ser otro, jerárquicamente inferior. Así Occidente se articula más como una epistemología hegemónica que como un lugar geográfico. No solo una epistemología sino una subjetividad, una subjetividad colonial desde la cual los sujetos no solo se piensan sino que se practican.

En un punto, estos desarrollos formulados por Mignolo parecen responder el interrogante inicial de estas reflexiones. La crítica del tiempo histórico no puede realizarse sin una crítica del espacio geográfico. Sin embargo, los argumentos de Mignolo desembocan en una pregunta que parece relevante para proseguir con la pregunta inicial, ¿se puede decolonizar la historia? ¿Es posible acaso salirse de ese marco impuesto por la modernidad a partir de la cual nos hemos comprendido a nosotros mismos? Por supuesto que la respuesta de Mignolo es positiva, o por lo menos, parcialmente positiva en la medida que se propone pensar con y contra la modernidad/colonialidad, desarrollar un pensamiento fronterizo. Sin embargo, y a pesar de ese optimismo, y de toda la potencia de su crítica, parece evidente que su visita al lado oscuro de la modernidad, la colonialidad, desde el cual intenta situar su crítica también parece estar fatalmente atado a los mismos términos que se han generado desde aquella. Esto no sería un obstáculo realmente significativo si no fuera porque Mignolo escoge como su interlocutor temporal una idea de temporalidad histórica, el progreso, que parece haber agotado buena parte de su productividad. Incluso, desde este punto de vista, toda la tradición de crítica de este *locus*, sea en su forma de anti historicismo positivista y analítico, o en su forma de autocrítica hermenéutica, ha abandonado la justificación especulativa de la historia en el progreso. De hecho, esta crítica y esta autocrítica es una parte fundamental de las condiciones de posibilidad de ese abandono. El presentismo, por decirlo de algún modo, tiene su antecedente intelectual en el giro antimetafísico y relativista de la filosofía del siglo XX. Dicho de otro modo, la filosofía del progreso ya no tiene quien la defienda. No obstante lo cual Mignolo acierta en situar la articulación espacial-temporal que la modernidad construyó, no solo para sí sino para los otros.

Emerge así una pregunta inquietante, ¿es acaso la autocrítica de la conciencia historia de Occidente una de las muchas de las condiciones de posibilidad de la crítica de la colonialidad? ¿Acaso

esto puede ser incorporado a la idea de pensar con y contra la colonialidad/Modernidad? Para aportar a esta reflexion parece pertinente traer al debate las reflexiones del historiador de origen turco Arif Dirlik. Estudiante de posgrado en Inglaterra, profesor en los Estados Unidos, especialista en historia China, cultor y crítico de la *global history*, Dirlik parte de la pregunta de si la historia puede ser pensada sin un centro. Dicho de otra manera, ¿es posible superar la constitucion eurocentrica de la historia? ¿Es posible pensar la historia de los otros sin la referencia a Europa? ¿Se puede superar el eurocentrismo desde su crítica o es necesario emprender un camino que propugne el abandono de este horizonte epistemologico? El camino metodologico que emprende Dirlik es el de una revision de la *global history*, es decir de aquella corriente historiografica practicada no solo en occidente, sino tambien en oriente, que se propone pensar la historia desde una perspectiva global, mundial. De manera similar a la crítica decolonial, Dirlik encuentra una falla en la propuesta de incluir a los otros en el relato de occidente, la falla es que su forma de inclusividad es una forma subordinada. Su hipotesis es que la locacion del eurocentrismo es justamente la disciplina historiografica, incluso allí donde se propone articular una narrativa global, ya que situa a Europa y Norteamerica como el centro de esta narrativa. Este proceso no es solo economico o social sino cognitivo, el eurocentrismo tambien es concebido como la forma de articular un saber sobre ese otro, un saber que lo localice en un tiempo y un espacio. De manera radical Dirlik denuncia a la historiografia como el saber desde donde se articula el eurocentrismo. Es decir, occidente no solo invento a America latina, sino que invento en centro para sí, Europa, pero al mismo invento un saber desde el cual hacer inteligible este proceso, la historia. La prueba mas abrumadora de este proceso es el papel que la historia desempeno en la fundacion de los estados nacion. Proceso que no solo articulo las identidades nacionales sino las identidades sexuales y las identidades sociales: genero, raza y clase se produjeron desde esta matriz de saber eurocentrica, la Historia. Nociones espaciales como continentes, oceanos, mundo o globalizacion, entre muchas otras, parten y se articulan desde esta matriz.

Estas reflexiones de Darlik, que resumo apretadamente, lo conducen reflexionar sobre su pregunta inicial, ¿puede formularse una historia sin un centro? O mas específicamente, ¿puede articularse una historia no eurocentrica? De ser esto pensable, tal como lo podríamos impensar desde la opcion decolonial, ¿acaso no persistiría la teleología misma del conocimiento historico? Esto nos interroga sobre como saltar el entramado epistemico de la historia que nos impone siempre articular un relato desde alguna locacion. Esto conlleva dos cuestiones adicionales. La primera de ellas es si se puede abolir esta matriz eurocentrica sin abolir las preguntas y problemas que la tradicion historiografica nos lega. La segunda, mas aguda aun, es si finalmente abolir esta matriz espacio-temporal no implica abolir a los historiadores y a su empresa, la historiografia. Dicho de otra manera, ¿como escribir del mundo si el mundo mismo es un legado eurocentrico?

En este punto, para Dirlik, es donde la crítica cultural-intelectual debe romper el sinsentido de un (imposible) dialogo horizontal entre culturas y retomar la idea basica presente en la categoría de eurocentrismo tal y como la formulara el egipcio Samir Amin: no se trata de pensar al eurocentrismo como una variante peculiar de etnocentrismo, sino como la articulacion epistemica del capitalismo historico. Solo desde este lugar se pueden comprender las mutuas implicaciones entre el capitalismo como condicion de posibilidad de la modernidad y viceversa, la modernidad como condicion de posibilidad del capitalismo. (Dicho entre parentesis, el joven aleman conservador Koselleck nos recordaba esto cada vez que asociaba a la modernidad al *burgerlichen Welt* o mundo burgues)

Impensar, para usar la expresion de Wallerstein, hasta el final la modernidad, entonces, implica reconocer la matriz moderna/colonial/eurocentrica de la propia conciencia historica. Confrontar la modernidad no puede ser mas que confrontar una de sus epistemologías fundantes, la historia. Una de las posibilidades que formula Dirlik es el camino de un pensamiento pos historico, es decir, un pensamiento que parta de la crítica de las categorías historicas pero que recupere el resto de potencial crítico presente en esa crítica para redirigirlo hacia lo historico mismo. Esto explora la posibilidad de la emergencia de una conciencia historica crítica que se situa en la crisis misma de la conceptualizacion historica para redirigirse hacia el develamiento de la constitucion eurocentrica, y colonial, agregamos con Mignolo, de la modernidad capitalista.

Llegado a este punto es necesario retomar la reflexion sobre la temporalidad historica para concluir con dos argumentos asociados. Primero, intentare sostener la tesis de que es imposible pensar una semantica del tiempo historico que no sea, al mismo tiempo, una semantica del espacio historico, tanto en su presencia como en su ausencia. Segundo, que la separacion de tiempo y espacio en estas semanticas, construye una performatica conservadora de lo político que se cierra sobre sí misma, ocultando sus propias condiciones de posibilidad y constituyendose como una mitología de lo dado.

Antes indique que tanto la crítica (positivista) de los elementos especulativos de la conciencia historica del occidente europeo, como la autocritica de esa conciencia historica, iniciada por el quiebre revolucionario de la filosofia clasica alemana, al decir de Lowith, podían ser tematizados dentro de las condiciones intelectuales de posibilidad de la autocomprension de la matriz colonial/eurocentrica de la modernidad. Sin embargo, la tradicion reflexiva sobre la temporalidad historica, a pesar de su autoreflexibilidad, fue sorda y muda con respecto al espacio. Su matriz moderna/colonial aparece así como un límite infranqueable que nunca fue superado. Ni en Lowith, ni en Koselleck, ni en Hartog el espacio aparece como una dimension significativa y complementaria, inescindible del tiempo historico. La autocritica de la conciencia historica de occidente, pesimista en Lowith, conservadora en Koselleck y moderadamente republicana en Hartog, no saca su vista del escenario europeo. Sin embargo ofrece, por lo menos en parte, algunos elementos para su crítica. Si la categoría de conciencia historica, sobre todo en su version pos especulativa del S. XX, partía de reconocer la radical historicidad del estar-ahí, tal como lo había formulado Heidegger y reafirmado Gadamer, entonces solo faltaba dar un paso para completar la locacion del estar, siempre se estaba en algun lado, no solo en el algun tiempo. El eurocentrismo de la matriz colonial de pensamiento desde la cual se formularon estas categorías es la clave para pensar porque ese paso no se dio desde ese lugar.

Al mismo tiempo, la crítica decolonial a esta conciencia historica moderna acierta al asociar radicalmente el tiempo al espacio, no hay modernidad sin colonialidad. Sin embargo, su crítica no da cuenta de la propia inflexion autocritica de la temporalidad moderna. No solo porque no reconoce a esta autocritica como parte de sus condiciones de posibilidad, de la manera que sí reconoce la tradicion originaria de la America. Si no, y sobre todo, porque no da cuenta de que el *locus* temporal desde el cual se actualiza la diferencia colonial ya no es mas la temporalidad del progreso. En parte, al menos, el progreso ya dio todo de sí. ¿Esto quiere decir que no es una potencia actual, que ha agotado toda su productividad en el campo de la accion? No, en absoluto. Simplemente que hay que rediscutir su productividad atendiendo a dos cuestiones, por un lado, la multiplicidad de los tiempos historicos. Por otro lado, la multiplicidad de los espacios geograficos. Por lo menos, en Koselleck y Hartog la temporalidad no es homogénea ni tiene que serla. Y al mismo tiempo, en Dirlik y en Mignolo, la espacialidad tampoco. ¿Pueden coexistir distintos tiempos y espacios? Seguramente lo hacen. ¿Acaso cual es la experiencia temporal y espacial de un inmigrante ilegal en Europa? ¿O de un ejecutivo brasilero en San Pablo? ¿El presentismo es solo europeo o es tambien una forma de ser en Argentina y su relacion con el pasado?

Las preguntas se podrían multiplicar, pero el punto esta establecido, la semantica del tiempo historico, tal como la formularan Lowith y Koselleck, oculta el diferencial del poder e invisibilizan el espacio que se produce en y desde ese tiempo. O dicho de otra manera, al invisibilizar el espacio desde el cual se produce ese tiempo historico específico, invisibiliza el diferencial, social, economico, racial, generico, etc. desde el cual se articula tanto el tiempo como el espacio. Y con ello entro en las segunda de mis ideas finales. Si borramos ese diferencial espacio-temporal, la semantica del tiempo historico, tal como se viene practicando no hace mas que reforzar ese diferencial. No tanto porque no pueda ser completada, corregida o reformulada, sino porque refuerza justamente una de las características basicas de la temporalidad moderna que aun conserva el presentismo, la clausura del futuro.

Si en la modernidad el futuro era clausurado como progreso, como colaboracion anonima del sujeto con el futuro, en el presentismo el futuro queda clausurado como catastrofe. El futuro es un lugar que no puede deparar mas que mayores sufrimientos. Ya no se trata de un sufrimiento mesianico

que se arroja al futuro deseable. Es un sufrimiento que pone en jaque las seguridades del presente. La palabra clave, tal como sugiera Hartog, es precaucion. Hay que ser precavido, tener cuidado. Asegurar el presente como presente, en su eterna permanencia, no solo por la catastrofe que nos garantiza el futuro, sino porque el pasado permanece siempre presente para recordarnos su horror. ¿Para que arrojarnos al futuro si este no nos puede deparar mas que una version aun mas pavorosa del pasado que se extiende en el presente? Recordar, rememorar, patrimonializar aparecen entonces como un refuerzo del presente. ¿Acaso no es deseable el presente frente a un pasado traumatico y horroroso? Si el pasado es ominoso, el futuro se clausura y el presente es lo unico posible. El presentismo, no ya como hipotesis, sino como programa, clausura la posibilidad del cambio historico.

Lo ironico de esto es que, frente a esta conciencia historica presentista, uno llega a extrañar a la idea de progreso, extrañar que no puede ser mas que un extrañamiento. Una ironía que heredamos de Schmitt-Lowith-Koselleck y que no todos los que repiten el mantra de la dialectica de amigo-enemigo advierten. Un dilema al que hay que enfrentarse. La pregunta es entonces como se puede recuperar el futuro, la esperanza, no como espera mesianica, no como catastrofe que obliga a la accion, sino como accion que parta del reconocimiento radical de la historicidad del ser-ahí pero que escape del abismo colonial de la soberanía del yo. En principio, se trata de desarticular esa nueva mitología de la modernidad/capitalista, para retomar a Horkheimer y Adorno, del eterno presente que clausura el futuro por medio de la amenaza de la catastrofe y la eterna actualizacion del pasado. Se trata de recuperar lo disruptivo de la propia temporalidad-espacialidad de la modernidad/colonialidad desde la cual se subvierten, a pesar de sus conservadores, los propios cimientos experienciales de la subjetividad, lo social, lo economico, lo político y lo epistemico de los mundos que habitamos, abriendo la posibilidad de pensar un mañana, otro, nuestro.

#### Bibliografía

- Lowith K. (1973), *El sentido de la historia. Implicaciones teologicas de la filosofía de la historia*, Madrid, Aguilar.
- Koselleck R. (1993), *Futuro pasado. Para una semantica de los tiempos historicos*, Barcelona, Paidós.
- Blumenberg H. (2008), *La Legitimacion de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-textos.
- Gadamer G. H. (1977), *Verdad y Metodo*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Schmitt C. (2005), *Political theology: four chapters on the concept of sovereignty*, Chicago and London, University of Chicago Press.
- Taubes J. (2007), *Del Culto a la Cultura. Elementos para una crítica de la razon historica*, Buenos Aires, Katz.
- Taubes J. (2010), *Escatología Occidental*, Buenos Aires, Mino y Davila.
- Benjamin W. (1989), *Discursos Ininterrumpidos I*, Buenos Aires, Aguilar.
- Horkheimer M. y Adorno T. W. (2007), *Dialectica de la Ilustracion*, Madrid, Akal.
- Koselleck, R. (1993), *Futuro pasado. Para una semantica de los tiempos historicos*, Barcelona, Paidós.
- Koselleck, R. (2007), *Crítica y crisis: un estudio sobre la patogenesis del mundo burgues*, España, Trotta.
- Danto, A. (1989) *Historia y Narracion*, Barcelona, Paidós.
- White, H. (1992), *Metahistoria. La imaginacion historica en la Europa del siglo XIX*, FCE, Mexico.
- Hartog, F. (2007), *Regímenes de temporalidad: presentismo y experiencias del tiempo*, Mexico, Universidad Iberoamericana.
- Villacañas Berlanga, J. L. (2003), "Historica, historia social e historia de los conceptos políticos", *Res Publica*, Nro. 11-12.
- Mignolo W. (2007), *La idea de America Latina*, Barcelona, Gedisa.
- Wallerstein I. (1999), *Impensar las ciencias sociales: limites de los paradigmas decimononicos*, Mexico, Siglo XXI.

III JORNADAS NACIONALES DE FILOSOFIA Y EPISTEMOLOGIA DE LA HISTORIA.  
PONENCIAS, SIMPOSIOS Y MESSAS REDONDAS.

Dirlik A. (2002), "History Without a center? Reflexion on eurocentrism", In Eckhardt Fuchs and Benedikt Stuchtey (Eds.), *Across Cultural Borders: Historiography in Global Perspective*, Maryland, Rowman & Littlefield.

SIMPOSIO

DISCONTINUIDAD HISTÓRICA Y ANACRONISMO PRODUCTIVO.  
LO MISMO Y LO OTRO EN TRES LUGARES DE LA HISTORIA POLÍTICA:  
HOMBRE, EXPERIENCIA Y ACONTECIMIENTO

COORDINADORES

FRANCISCO NAISHTAT Y FACUNDO CASULLO





SIMPOSIO: Discontinuidad histórica y anacronismo productivo. Lo mismo y lo otro en tres lugares de la historia política: hombre, experiencia y acontecimiento  
COORDINADORES: Francisco Naishtat y Facundo Casullo

## **Crónicas foucaultianas de la parresía: las posibilidades disruptivas del decir verdadero en la modernidad a la luz del análisis de sus modulaciones históricas**

Juan Ignacio Fernández  
UBA

Propia de la Grecia Antigua, la *parresía* es una práctica de subjetivación mediante la cual quien dice la verdad se liga a ella, constituyéndose como sujeto moral en la asunción de un riesgo contenido en el hecho de expresarla, que puede comprometer su propia vida. Implica la *autoconstitución del sujeto* que la práctica en su relación consigo mismo y con los otros, y a partir de su ejercicio, el gobierno de uno mismo entra en relación con el gobierno de los otros.

Foucault ve en ella un potencial *problematizador* que lo lleva a otorgarle un lugar central en su proyecto filosófico conocido como "ontología crítica de nosotros mismos". Si esta implica el análisis de la constitución histórica de nuestra subjetividad o de *nuestras formas históricas de subjetivación*, la parresía sirve para comprender la correlación entre las "dimensiones constitutivas" de los *focos de experiencia*<sup>62</sup> de nuestra cultura: 1) la formación de los saberes y las prácticas de veridicción, 2) la normatividad de los comportamientos y las tecnologías de gubernamentalidad, y 3) las prácticas de los sujetos sobre sí mismos (Foucault 2011, 57-58).

A partir de la tematización de la parresía es plausible pensar con Foucault un sujeto tensionado entre discursos y prácticas que lo producen y lo ligan a determinada verdad en relación a la cual es efecto de saber-poder, y el acontecimiento de la propia subjetivación mediante la enunciación de una verdad propia (Foucault 2014, 246; Gros 2007, 125). Pues la verdad que entra en juego en la parresía es del orden del *sí mismo* del sujeto que se manifiesta.

Originalmente política, en los cursos de *El gobierno de sí y de los otros* (2011) y *El coraje de la verdad* (2011b), Foucault se dedica a recorrer su historia, y a la par de la modalidad parresiástica del decir veraz distingue tres modalidades más: la profética, la sabiduría y la del pedagogo o el técnico. Las cuatro formas "implican personajes, exigen modos de habla y refieren ámbitos diferentes" (Foucault 2011b, 41), pero el parresiasta es el único que pone en juego el decir veraz en su nombre y dice polémicamente lo que pasa a los individuos que lo escuchan. En la Modernidad cada modalidad reaparece actualizada: la profecía en el discurso revolucionario, la sabiduría en el discurso filosófico, y la modalidad técnica en el discurso científico. Pero la parresía ha desaparecido y "ya no se la encuentra sino injertada" en las otras modalidades, perviviendo bajo la forma de la crítica (Foucault 2011b, 46).

En lo que sigue, partiendo de la idea de "pervivencia de la parresía" en la Modernidad, reconstruiremos su cronología analizando las "escenas" más significativas con las que Foucault retrata su historia. Se explorarán sus modulaciones históricas, exceptuando su forma cristiana, con el objetivo de comprender sus características e indicar de qué manera pueden aparecer actualizadas, y cuáles son los alcances de sus posibilidades disruptivas actuales.

La parresía y el reparto moderno del gobierno de sí y de los otros:

---

<sup>62</sup> En *El uso de los placeres* (2010), en referencia a la sexualidad, Foucault define "experiencia" como "la correlación, dentro de una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad, y formas de subjetividad" (Foucault 2010, 10). En las primeras clases de *El gobierno de sí y de los otros* (2011), prefiere llamar "experiencias" y luego "focos" o "matrices de experiencia" a los objetos de sus análisis (locura, criminalidad, sexualidad), y describir la articulación de los mismos ejes o las mismas dimensiones. Es la correlación o articulación de esas tres dimensiones la que constituye esos "focos" (Foucault 2011, 19-21).

Tal como afirma Frederic Gros, “Foucault constata que lo propio de la filosofía moderna [...] consiste sin duda en una reactivación de la estructura parresíastica” (Foucault 2011, 293)<sup>63</sup>. Quien opera dicha reactivación y reorganiza el problema del gobierno de sí y de los otros en la modernidad es Kant a partir de su *Respuesta a la pregunta: ¿que es la Ilustración?* Interpretando este trabajo Foucault “asocia” su análisis al modo de filosofar que según él se abre con la reflexión kantiana sobre la *Aufklärung* y a partir de la definición kantiana sobre la *Aufklärung* como *salida (Ausgang)* del *estado de minoría de edad*, hara una descripción positiva de esa reactivación.

Ese estado generado por una relación de *pereza y cobardía* que los hombres guardan *consigo mismos*, esta constituido por dos pares indebidos que impiden su autonomía: *obediencia-ausencia de razonamiento* y *uso privado-uso público* de las facultades. De tal cobardía y pereza resulta la creencia de que solo puede haber obediencia cuando hay ausencia de razonamiento. Pero además se confunde el *uso privado de la razón*, que compromete a los hombres como piezas de una maquinaria social con fines comunes, a usar facultades que no les son propias; y el *uso público de la razón* que se efectúa cuando se constituyen como sujetos universales racionales que se dirigen al conjunto de sus pares (Foucault 1996, 90-92).

Contrariamente, la mayoría de edad sería la “justa articulación” entre estos pares: obediencia incondicional en el uso privado, y libertad absoluta para dirigirse a un público en la dimensión pública universal. Para Foucault dicha articulación establece una valoración positiva de la *Aufklärung* y la opone a la tolerancia: la primera es “la que va a dar a la libertad la dimensión de la mayor publicidad en la forma de lo universal” dejando la obediencia al ámbito privado; mientras que la segunda va a recluir el libre pensamiento y la discusión al ámbito privado y oculto (Foucault 2011, 53-54). En efecto, la *Aufklärung* representa el reparto moderno del gobierno de sí y de los otros.

Así, vía la noción griega de *ethos* ligada a la práctica parresíastica, Foucault define la modernidad: es una *actitud* que, en el pregón ilustrado del *Sapere aude!*, abre la posibilidad de una relación de autonomía de los sujetos consigo mismos (Foucault 2011, 49-50). Sería el ejercicio *público* de una *palabra libre* capaz de irrumpir en el juego político con la diferencia de su decir veraz, pretendiendo inquietar y transformar el modo de ser de los sujetos en la relación consigo mismos.

Parresía, primera aparición. Escena matriz:

En el curso de 1983 Foucault ya parte de dos especificaciones generales: la parresía guarda algún tipo de relación con la verdad y necesita la existencia de un “otro” que ayude a forjar cierta autonomía (Foucault 2011, 59). Pero además indica su ambigüedad etimológica: siendo “la actividad consistente en decirlo todo: *pan rhema*”, también fue traducida como “hablar franco”, o libertad de palabra (Foucault 2011b, 28; 2011, 59). Por eso se la ha valorado de una forma peyorativa como “charlatanería” pero positivamente como decir veraz.

Su análisis inicia con una *escena matricial* ligada a la figura del filósofo hablando al tirano: la “Vida de Dion” del texto *Vidas paralelas* de Plutarco. Allí hay tres personajes: el tirano Dionisio de Siracusa, su joven cuñado Dion y Platon que ha llegado a impartir sus lecciones a la ciudad insular. Estos últimos se conocen, traban relación y Dion pide a Platon que forme a Dionisio.

Platon y Dion tienen la oportunidad de decir la verdad acerca del mal gobierno del tirano frente a su corte de aduladores. Uno provoca la fascinación del auditorio y la ira del tirano que se vengará, y el otro es excusado por su parentesco. Pero sendos actos comparten la distinción específica de la parresía: *el riesgo que plantea para el enunciador*. La abrupta verdad enunciada al interlocutor produce un “efecto de contragolpe” y abre un espacio de riesgo vital (Foucault 2011, 65 y ss.). Platon y Dion se exponen a pagar un precio que podría ser la vida.

Luego, Foucault la formaliza por oposición al enunciado performativo desde tres diferencias (Foucault 2011, 78 y ss.). *Diferencia de efecto*: el enunciado performativo produce efectos conocidos

---

<sup>63</sup>Situación del curso de *El gobierno de sí y de los otros* (2011).

e institucionalizados, pero la irrupción parresiástica, desconocidos y no codificados. *Diferencia de relación “enunciador-enunciado”* el enunciado performativo no implica una relación de sinceridad entre enunciador y enunciado, pero lo que dice el parresiasta es verdadero desde la autenticidad de un pacto consigo mismo que atestigua lo que piensa. Es un movimiento de “retroacción” que implica su compromiso ontológico (Foucault 2011, 84-85). Además establece un pacto con su interlocutor, quien lo reconoce en la escucha por arriesgarse y manifiesta su grandeza aceptando la verdad aunque sea ofensiva. La parresía es “el coraje de la verdad” en ambos (Foucault 2011b, 32).

Finalmente existe una *diferencia relativa a la libertad*: si el enunciado performativo supone un estatus que indica al enunciador que debe decir, el parresiasta “hace valer su propia libertad de individuo que habla” (Foucault 2011, 81), pues la libertad es enunciar la verdad y su estatus el coraje. Pues bien, Platón y Dion actúan con parresía porque diciendo la verdad se ligan a ella y se manifiestan ellos mismos como veraces.

Hasta aquí sus principales características. A continuación, su variante política.

Parresía Política. Decir la verdad para ejercer el poder, ocultarla para retenerlo:

La *parresía política* es estudiada por Foucault bajo un esquema de Polibio sobre las democracias aqueas del siglo IV a.C. que ostentan tres rasgos fundamentales: la *demokratia* que es la participación de los ciudadanos en el poder, la *isegoría* que representa la igualdad de palabra como derecho ciudadano, y la *parresía* que significa tomar la palabra en el campo de la política más allá de cualquier cargo (Foucault 2011, 87). Bajo este marco, la parresía se escenifica primero en su forma democrática y luego resurge bajo la figura del filósofo que confronta al príncipe.

La primera parte del análisis sobre la forma democrática de la parresía se centra en *Ion* (418 a.C.), una tragedia de Eurípides que relata de qué manera el ancestro legendario de los jonios conoce la verdad sobre su nacimiento y funda el derecho democrático en la ciudad de Atenas. Como extranjero no disfrutaría la libertad de palabra, pero como ciudadano “bien nacido” dispone de parresía y la ejerce para lograr *ascendiente* respecto de los demás. La parresía representa un elemento dinamizante de la experiencia política a pesar de la estructura organizativa de la ciudad, como “ejercicio de una palabra que persuade a aquellos a quienes se manda y que, en un juego agonístico, deja la libertad a los otros que también quieren mandar” (Foucault 2011, 122).

Foucault reconoce en ella la *practica-bisagra* que articula los principales problemas de la reflexión política occidental (Foucault 2011, 172): los de *politeia*, referentes a las leyes, los derechos de los ciudadanos y el “deber ser” del Estado; y los de *dynasteia* relativos al ejercicio del poder efectivo resultante de la práctica de la palabra libre entre pares que rivalizan y son designados para gobernar según sus cualidades (Foucault 2011, 169-170).

El intérprete ejemplar de esta parresía es Pericles. En el “discurso de la guerra” que Tucídides le atribuye en la *Historia de la guerra del Peloponeso*, se pueden reconocer sus elementos en perfecto funcionamiento. Para Foucault, representa el “buen ajuste” entre democracia y decir veraz: la forma en que la democracia puede tolerar la verdad (Foucault 2011, 184-185). La *isegoría* está garantizada porque cada asistente es libre de tomar la palabra en la asamblea. La *parresía*, cuando Pericles habla frente a la asamblea y ejerce su ascendiente: al decirles a los atenienses que va a darles “los mismos consejos de siempre”, manifiesta autenticidad y asume el riesgo que sella el pacto parresiástico con los ciudadanos (Foucault 2011, 187). Pericles puede hacerlo porque se considera un hombre que conoce la verdad y, mediante el ejercicio del decir veraz que funda su ascendiente, introduce la diferencia que permite el juego democrático.

Pero tras la muerte de Pericles se suscita en Atenas la “mala parresía”. La asamblea expulsa a los oradores que no dicen nada conforme con lo que se desea oír (Foucault 2011, 193 y ss.). Foucault describe una escena montada por Isócrates en su *Discurso sobre la paz* y opone a la “parresía periclea” el *discurso de los aduladores y la censura del parresiasta*. La *mala parresía* se cristaliza paradójicamente en la figura demagógica de un “decir falaz” que representa el discurso de la adulación, la asamblea sanciona como derecho que cualquiera puede decir lo que quiera de cualquier

modo y el ascendiente se pervierte. La *isegoria afecta a la parresia, la oculta*, y la diferencia por ella introducida es eliminada, pues por oposicion al parresiasta, el “mal parresiasta” solo dice la opinion de la mayoría y abandona la dimension del coraje para asegurar su *statu quo*.

Parresía filosofica. Una “filosofia política practica”:

Estos “peligros” e incertidumbres de la parresía democratica intentaran ser subsanados por Platon, quien suscitara “la formacion de los grandes problemas del pensamiento político antiguo” (Foucault 2011, 203-205): la “ciudad ideal”, las “formas de gobierno”, etc. Entonces, mediante la “escena matriz” de Platon en Siracusa, Foucault nos guia hacia el *resurgimiento positivo de la parresia* bajo la forma de la *confrontacion del filosofo con el príncipe*. A partir de esta cuestion realiza una interpretacion que gravita alrededor del interrogante acerca de como la filosofia permitira sostener la practica parresiastica imprescindible para la vida política (Foucault 2011, 206). El resultado discurre de la figura platónica clasica del “filosofo rey” que encuentra legitimidad en su propia sabiduría, sobre la que se ha establecido la *filosofia política* tradicional.

A medida que avanza el analisis foucaultiano, el filosofo platónico pasa a ser el consejero que debe articular la voz (*phone*) del conjunto de los ciudadanos a la esencia de su *politeia* para garantir su correcto funcionamiento, y el teórico del consejo político que racionaliza la accion, ganando preeminencia como parresiasta en la vida política de las ciudades. Analogamente, la parresía se escinde como guía moral complementaria para los individuos (psicagogica) y como libertad de palabra en la autocracia (política) (Foucault 2011, 212). El filosofo finalmente se consolida como parresiasta en un analisis que Foucault hace de la *carta VII* de Platon, quien decepcionado por el regimen ateniense que violenta la palabra de Socrates, sostiene que los filosofos deben llegar al poder, tomar a cargo las responsabilidades políticas, y los que ejercen el poder practicar filosofia (Foucault 2011, 228 y ss.). Comienza a afirmar que el juego político de la parresía solo puede fundarse en la filosofia.

Por eso el decir veraz filosofico requerira, como ocurre en la escena matriz de Siracusa: que en ese *momento* haya hombres dispuestos a escucharlo (*kairos*), una *relacion de amistad* que implique compromiso con un otro (Dion), y ser *logos* (discurso) pero tambien *ergon* (accion). El *ergon* es la referencia a “lo real” de la filosofia, “la actividad que consiste en hablar con veracidad, practicar la veridiccion con respecto al poder” (Foucault 2011, 239-240). Pero para dar pruebas de su verdad como diferencia en el juego político, el filosofo debe hablar a quien quiera escucharlo y hallar en dicha alma oyente, la voluntad de realizar sus consejos en la practica (Foucault 2011, 241).

No obstante, la filosofia no dice a la política que debe hacer por su “superioridad especulativa”, es el filosofo que debe introducir el *modo de subjetivacion filosofica* en el ejercicio del poder. De ahí, si la filosofia es ademas del aprendizaje de un conocimiento (*mathesis*), una practica de sí mediante la cual uno se forja (*ascesis*), el filosofo *debe invitar* a vivir con sus practicas al que lo ejerce (Foucault 2011, 250). Allí radicara la efectividad de la parresía filosofica.

Parresía socratica:

En sus alegatos judiciales Socrates indica por que no se dedico a la política: como el oraculo le había conferido la mision de “ocuparse de los otros” y al verselas con las instituciones políticas uno es incapaz de ser parresiasta hasta las ultimas consecuencias por el peligro que corre, decidio evitarlo para no morir pronto y dejar de ser util a el mismo y a los otros (Foucault 2011b, 92 y ss.). *Apología* es la escena para analizar la parresía en el campo de la etica.

A partir de la puesta a prueba del oraculo que lo considera “el mas sabio de los hombres de Atenas”, Socrates cuestiona los conocimientos de todos los que creen saber cosas, en contraposicion a el que *sabe que no sabe*. Confrontando las almas (*exetasis*) de los otros con su propia alma, aparece en relacion a los otros como el mas sabio, y esta indagacion (*zetesis*) le suscita hostilidades, de modo que el mismo riesgo de vida que lo aparto de la política esta en el centro de su parresía y lleva a los

otros a cuidar de sí mismos (*epimeleia*). Socrates se preocupa por los otros incitandolos a ejercer una forma de parresía que indaga la verdad de sus almas mediante el dialogo y las pone a prueba (Foucault 2011b, 103 y ss.).

Pero hay otra dimension de la parresía socratica en el dialogo platónico *Laques* (Foucault 2011b, 136 y ss.). Allí Socrates interroga sobre el coraje a dos hombres de Estado: Nicias y Laques. Les pide que den cuenta sobre sí mismos, sus vidas (*bios*), como viven y han vivido. A partir de ese momento, dice Foucault, encontramos "el surgimiento [...] del modo de vida como objeto de la parresía" (Foucault 2011b, 160): separar lo que se ha hecho bien y mal en el modo de vivir y realizar dicha prueba de vida a lo largo de toda la existencia. Socrates, autorizado a hablar por un *estilo de existencia* homofonico entre su vida y sus discursos, los incita a hacer lo mismo.

Parresía cínica. La vida verdadera:

A partir de la inquietud socratica del estilo de existencia que homologa parresía y vida, se abre el camino de la "estetica" o "estilística de la existencia" (Foucault 2011b, 173). En esa articulacion Foucault situa al cinismo con una dignidad propia: decir veraz y modo de ser estan ligados de manera inmediata, sin mediacion doctrinal (Foucault 2011b, 177; Gros 2007, 158).

En la primera escena el cínico es presentado por Epicteto como un explorador "enviado [...] mas alla del frente de la humanidad, para determinar cuales de las cosas del mundo pueden ser favorables u hostiles al hombre" (Foucault 2011b, 179). Es un vagabundo cosmopolita que por amor a la humanidad debe regresar a decir la verdad a los hombres sin dejarse paralizar por el miedo. Ademas es *el hombre del baston, del zurron, y del manto*, de la mendicidad, y esos elementos tienen funciones precisas respecto de su parresía. Una *instrumental*: estar libre de equipaje para volver a decir la verdad. Una *reductora*: reducir las convenciones inútiles que no estan fundadas en la naturaleza o la razon para depurar la existencia (Foucault 2011b, 182-183 y ss.). Y una funcion *probatoria*: testificar e indicar lo que debe ser la vida en su libertad fundamental.

Segun Foucault, la *parresía cínica* "hace de la vida, de la existencia [...] una manifestacion de la verdad" (Foucault 2011b, 185). La verdad esta autenticada en ellos concreta y materialmente: el cuerpo es un "teatro de la verdad". Los cínicos viven la verdad, y hacen de la vida un escandalo publico: una verdadera vida que se manifiesta como una "vida otra" y hace irrumpir *la exigencia de un mundo diferente* (Revel 2014, 224; Gros 2007, 160), por eso abandonan las convenciones sociales y pretenden cambiar las costumbres.

Para Foucault el *modo de ser cínico* es "una categoría historica que atraviesa bajo diversas formas, con variados objetivos, toda la historia occidental" (Foucault 2011b, 187) hasta nuestros días. Es reconocible en su *posteridad política* representada por los *movimientos revolucionarios modernos*, la "militancia" de los siglos XIX y XX de las sociedades secretas, sindicatos o partidos políticos revolucionarios, y como testimonio de vida propiamente dicho (Foucault 2011b, 193 y ss.). Pero tambien, puede identificarse en su *posteridad artística*: en el *arte moderno* que establece con lo real una relacion polemica de desenmascaramiento, de rechazo y agresion con la cultura, las normas sociales y los valores esteticos, transluciendo ese nexo entre vida y verdad (Foucault 2011b, 201).

Conclusiones:

Indudablemente, el "reparto moderno" del gobierno de sí y de los otros en los cursos de Foucault, nos presenta el problema de la publicidad de herencia kantiana. Sin embargo, por disension a la tolerancia que oculta el libre pensamiento y la discusion bajo la obediencia, ofrece una version positiva de ese legado, mediante el ejercicio de una palabra publica y valerosa que hace irrumpir la verdad como diferencia posible a los sistemas de poder: la parresía.

En líneas generales, la practica de esta palabra veraz muestra en todas sus vertientes el rechazo absoluto a esa idea de tolerancia y en todos los casos bajo la misma logica: lo instituido y previsible no puede exigir obediencia al testimonio veraz del pensamiento que supone el ethos del sujeto, el

intento es siempre inútil puesto que la veracidad misma de su decir en acto es su producción. Contrariamente, quien no manifiesta verazmente su sí mismo, o se mantiene oculto, o públicamente solo dejara de manifiesto la disonancia entre lo que hace y lo que dice creer verdadero. Pues aunque haya determinados momentos para decirla, no hay modo de ocultar la verdad en el juego de la parresía.

Ahora bien, como observamos, la parresía en sus diferentes formas dinamiza el juego político, desde el ascendiente democrático hasta la crítica filosófica y el cuestionamiento de las convenciones sociales. No obstante, buscando la actualidad de sus formas podemos establecer una diferencia respecto de su circulación, relativa al problema de la publicidad en su reparto moderno.

Por un lado, los elementos propios de la parresía socrática y cínica que confrontan al poder cuestionando las convenciones sociales para transformarlas, son rápidamente reconocibles por su evidencia pública actual. La parresía socrática podría verse en la figura de un intelectual crítico y la cínica en las mismas actitudes críticas que Foucault ve en la militancia y el arte moderno en todas sus expresiones e intervenciones en el espacio público.

Por otro lado, al querer comprender la actualidad de los elementos de la parresía democrática o la filosófico-política de Platón, en marco de la misma dicotomía publicidad-ocultamiento, podemos decir que nos encontramos con formas “degradadas” de parresía. Es decir, encontramos la existencia de mecanismos institucionales que bloquean su circulación. Basta pensar como ejemplo la institución parlamentaria representativa de los Estados modernos y que palabras veraces están impedidas de expresarse en ella. En tal sentido, sostenemos que se hace necesario pensar formas de desinstitucionalización para liberar su circulación y revalorizar la política como una forma fundamental de transformar nuestras realidades.

#### Bibliografía

- Foucault, Michel (1996), *¿Que es la Ilustración?*, Madrid, La piqueta.  
Foucault, Michel (2010), *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*, Buenos Aires, Siglo XXI.  
Foucault, Michel (2011), *El gobierno de sí y de los otros*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica.  
Foucault, Michel (2011b), *El coraje de la verdad*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica.  
Foucault, Michel (2014), *La hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica.  
Gros, Frederic. (2007), *Michel Foucault*, Buenos Aires, Amorrortu.  
Revel, Judith. (2014), *Foucault, un pensamiento de lo discontinuo*, Buenos Aires, Amorrortu.

SIMPOSIO: Discontinuidad histórica y anacronismo productivo. Lo mismo y lo otro en tres lugares de la historia política: hombre, experiencia y acontecimiento  
COORDINADORES: Francisco Naishtat y Facundo Casullo

## **La potencia de la discontinuidad en la crítica de Walter Benjamin a la Modernidad: derecho, culpa y política**

Lucía Pinto  
IIGG-FSOC-UBA

En agosto de 1921 Walter Benjamin publicó *Para una crítica de la violencia* en el n°47 del “Archivo de ciencia social y política social”, revista fundada por Max Weber. Según los editores de la obra completa Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, Benjamin escribió el artículo en tres semanas, entre fines de diciembre de 1920 y principios de enero de 1921. Se trata de un período en el cual Benjamin comenzó a producir ensayos sobre problemas políticos, de los cuales sólo tenemos acceso a *El capitalismo como religión* [1921] y *el Fragmento Teológico Político* [1920-1921]<sup>64</sup>. En este sentido, *Para una crítica de la violencia* no debe considerarse como un texto aislado, sino refleja un interés reconocido de Benjamin sobre la política.

En esta ponencia proponemos analizar este conocido texto con el objeto de indagar cómo aparece la figura de la discontinuidad. Para ello, en un primero momento analizaremos la crítica de Benjamin al derecho y su caracterización en la esfera del destino y la culpa. En un segundo momento, abordaremos brevemente la caracterización de la “huelga general proletaria” que Benjamin rescata de Georges Sorel. Benjamin encuentra en ella una forma de acción política capaz de destituir el derecho y de discontinuar su ciclo mítico.

Cabe señalar que la política como la necesidad de interrumpir el continuo del tiempo aparece hasta su última obra, las *Tesis sobre el concepto de historia*, particularmente en la octava tesis, como la tarea de “producción del verdadero estado de excepción” (Benjamin 2009, 43) y en sus apuntes en los cuales define a la revolución como “el gesto de agarrar el freno de seguridad que hace el género humano que viaja en ese tren” (Benjamin, 2009, 59). En este sentido, la hipótesis de lectura que proponemos es que la huelga general en tanto que discontinuidad no debe ser tomada como una figura aislada de los textos temprano de Benjamin, sino que resulta afín con expresiones posteriores del autor.

### I.

*Destino y Carácter* es una de las primeras obras en la cual Benjamin nos presenta su noción de derecho<sup>65</sup>: “Las leyes del destino, infelicidad y culpa son puestas por el derecho como criterios de la persona” (Benjamin 2007, 133). El derecho aparece así como una de las esferas de la modernidad caracterizadas por el dominio de la culpa.

La relación que Benjamin establece entre la culpa y el destino es tributaria de Hermann Cohen. Según Cohen, la culpa sólo tiene lugar en un marco en el cual los hombres no son libres sino que están sujetos al destino establecido por los dioses<sup>66</sup>: “Hemos de comprender el concepto

---

<sup>64</sup> Asimismo, los editores de la obra completa han hallado un texto que sospechan se trata de un fragmento de *Vida y Violencia*, que habría sido dictado por Benjamin a su esposa Dora alrededor de 1916 y 1917 y que Benjamin menciona en una carta que escribió a Scholem el 17 de abril de 1920 (Benjamin, 1994: 162). Por otro lado, en la correspondencia de la época, Benjamin escribía que estaba trabajando en una obra titulada *Política* [*Politik*], que constaba al menos de dos partes: “El verdadero político” [*Der wahre Politiker*] y “La verdadera política” [*Die wahre Politik*], pero lamentablemente no se han encontrado copias de este escrito.

<sup>65</sup> Cabe recordar que Benjamin redactó este ensayo entre septiembre y noviembre de 1919 y lo publicó en 1921. La relación entre derecho y mito también aparece en *Las Afinidades Electivas de Goethe*, donde Benjamin refiere a los “poderes míticos del derecho” (Benjamin, 1996: 20).

<sup>66</sup> La crítica de Cohen a la culpa puede entenderse si atendemos a su creencia en el judaísmo de los profetas. Una de las



que constituye el verdadero nucleo del destino en el concepto de culpa (...) El mal es la culpa. *Y la culpa es el destino*” (citado en Hamacher 2013, 139; énfasis propio)<sup>67</sup>.

Al ubicar al derecho en la esfera de la culpa, Benjamin expone una concepción absolutamente negativa del derecho, considerando que el derecho genera culpables. En sus palabras: “El derecho no condena al castigo sino a la culpa. El destino es el contexto culpable de lo que vive. (...) Por lo tanto, no es el hombre el que tiene un destino, sino que el sujeto del destino es indeterminable. El juez puede ver el destino donde quiere; en cada pena debe infligir ciegamente destino” (Benjamin 2007, 134).

Que el derecho inculpe -declare culpables- y no castigue se deriva justamente de que se trata siempre de la aplicación de un derecho arbitrario y no de un derecho justo con capacidad de castigar. En este sentido, es posible comprender la oposición radical que establece Benjamin entre el derecho y la justicia: “Por un error, puesto que ha sido confundido con el reino de la justicia [*Reiche der Gerechtigkeit*], el orden del derecho [*Ordnung des Rechts*], que es solo un residuo del estadio demoníaco de la existencia de los hombres” (Benjamin 2007, 133; corchetes propios).

Esta caracterización del derecho como aquello que genera la culpa va a ser desarrollada *in extenso* un año más tarde en *Para una crítica de la violencia*, en donde además el derecho positivo aparece como una forma de resolución de los conflictos humanos que se caracteriza por la violencia. Benjamin define la “violencia instauradora” de derecho y la “violencia conservadora” de derecho.

El derecho se instala en esta esfera del destino. Cuando Benjamin aborda la pena de muerte, señala que la violencia del derecho es una “violencia coronada por el destino (*schicksalhaft gekronte Gewalt*)” (Benjamin 2017, 27) y luego señala que la violencia que implanta medios legítimos es una “violencia de alcance destinal (*schicksalsmäßiger Gewalt*)” (Benjamin 2017, 34), hasta decir que el destino “esta en todos los casos en la base de la violencia de derecho” (Benjamin 2017, 35). El derecho, según Benjamin, mantiene el orden del destino, es decir, un orden carente de libertad: “Es impotente, respecto de él (el derecho), toda impugnación que solo se presente en nombre de una informe ‘libertad’, y que no pueda designar aquel orden superior de la libertad. Y es del todo impotentes sino impugna el orden legal de pies a cabeza, sino solamente leyes o usos jurídicos, que el derecho toma ciertamente bajo la protección de su poder, el cual consiste en que hay un solo destino y que precisamente lo establecido y sobre todo lo amenazante pertenecen inquebrantablemente a su ordenamiento” (Benjamin 2017, 26; énfasis del autor, parentesis propios).

En este sentido, lo que hace Benjamin en *Destino y Caracter* y meses más tarde en *Para una crítica de la violencia* al ubicar al derecho en la esfera de la culpa -y del destino- es instalar su visión crítica sobre el mismo. Paradójicamente, lejos de castigar culpables, la función del derecho moderno es crear culpables. En este sentido, el derecho no guarda relación con la justicia, sino que es justamente su opuesto.

## II.

Luego de presentar la carnal relación entre la violencia y el derecho y de caracterizar al derecho en la esfera del destino y como aquello que inculpa, Benjamin recupera de Georges Sorel la idea de la “huelga general proletaria”. En su libro *Reflexiones sobre la violencia*, Sorel había distinguido la “huelga general proletaria” de la “huelga general política”. Ambas consisten en la interrupción del trabajo, pero mientras la primera es con fines revolucionarios de abolición del Estado, la segunda tiende al logro de determinadas reformas dentro del orden vigente.

La huelga política cesa cuando el partido o el sindicato firma el pacto con el gobierno, es decir que la huelga política se instala dentro de la lógica de la estatalidad. A diferencia de ella, en la “huelga general proletaria” Benjamin encuentra un medio puro de la política y rescata dos dimensiones, que enunciaremos a continuación.

---

obras en las que realiza esta crítica es *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, de publicación postuma en 1919. En diciembre de 1920, luego de leerla, Benjamin le comentó a Scholem que se trataba de un libro “extremadamente notable” (Benjamin, 1994: 167).

<sup>67</sup> El fragmento corresponde a *Ética de la voluntad pura* de Hermann Cohen. La traducción es de Laura Carugati para la edición del libro de Hamacher en español.



En primer lugar, la huelga proletaria se propone como unica tarea la destruccion del aparato estatal, en este sentido es un medio puro y no un medio violento: “Mientras que la primera forma de la suspension del trabajo (huelga general política) es *violenta*, puesto que provoca una modificacion exterior de las condiciones de trabajo, la segunda (huelga proletaria) es, como *medio puro, no violenta*. Y es que ella no ocurre con la predisposicion de reanudar el trabajo tras concesiones externas y unas modificaciones cualesquiera de las condiciones laborales, sino con la resolucion de reanudar solo un trabajo completamente modificado, no forzado por el Estado, subversion que esta especie de huelga, mas que provocar, lleva a cabo. De ahí, pues, que la primera de estas empresas es instauradora de derecho, la segunda, en cambio, anarquista” (Benjamin 2017, 32; énfasis y parentesis propios).

Lo que esta detras de esto es una concepcion del derecho en la cual este se ha vuelto contra el hombre, y se impone al hombre con fuerza destinal, anquilosando las relaciones humanas y cercenando cualquier rastro de libertad. Aquello que Benjamin buscaría enfatizar es que los medios puros no son violentos porque suspenden la violencia del derecho. Aparece entonces la distincion entre el derecho como una autoridad que se impone y que tiende a conservarse -a traves de la violencia- y una accion política que se plantea en el campo de la indeterminacion, que busca destituir sin instituir nada. Y en este ultimo sentido, se entiende que carece de fin: no se reduce a la institucion del derecho ni se enmarca en la logica del Estado.

En segundo lugar, Benjamin señala que Sorel, siguiendo a Marx, “rechaza todo tipo de programas, de utopías, en una palabra, de instauraciones de derecho” (Benjamin 2017, 32) y señala que esto se trata de una “concepcion profunda, etica y genuinamente revolucionaria” (Benjamin 2017, 33).

El caracter innecesario de un programa para Sorel remite a que no se trata de un accion política orientada a la conquista y al dominio sino a la libertad de los hombres: “Al no perseguir fines de conquista, no tiene que formular planes para utilizar sus victorias: confía en expulsar a los capitalistas del campo de la produccion para retornar luego al lugar que ocupa en el taller creado por el capitalismo” (Sorel 2005, 226).

Al restituir la ausencia de programas de la huelga proletaria, lo que Benjamin rescata de Sorel es el caracter imprevisible de la accion política. Las acciones de los hombres, en el camino hacia la liberacion de las condiciones de opresion propias de la Modernidad, no pueden ser previstas en su totalidad. La accion política puede definirse por su pretension de libertad, mas no por capacidad de prevision.

La distancia entre la construccion del porvenir y la imposibilidad de racionalizarlo es el mismo abismo de la accion política, que tiene una idea, un norte, pero que nunca puede preverse, pero esto no quiere decir que no tenga efectividad.

La huelga se caracteriza por ser destituyente con respecto al derecho vigente, pero sin instituir un nuevo derecho en su lugar. Esta dimension ha sido resaltada por Werner Hamacher, quien señala que la huelga proletaria es “la manifestacion de lo político” en el pensamiento de Benjamin (Hamacher 2013, 200). La huelga es una accion política sin fines, carente de intencion: “Esta huelga dirigida a la aniquilacion de la violencia de Estado, a la aniquilacion de toda violencia instaurada, es decir, dirigida a *nada*, puede llamarse carente de intencion.” (Hamacher 2013, 196; énfasis del autor). La huelga es “aformativa”.

En la ausencia de programa podemos dar cuenta de la irreductibilidad de la política al derecho. Este es uno de los puntos mas solidos del texto y es uno de los meritos poco señalados. Benjamin da cuenta que la política no puede ser reducida al acto de instauracion del derecho, porque una vez que ese derecho se instaura, arbitra los medios para su conservacion y se clausura la chance política. La accion política debe discontinuar todo desencadenamiento de sucesos que aparezca como aquello marcado por el destino. En este sentido, la accion política va mas alla del derecho y que no se sabe en que va a desencadenar, de allí la ausencia de programa. Esto es algo que le ofrece el anarquismo y que constituye uno de los argumentos centrales de *Para una crítica de la violencia*. Benjamin toca un punto crucial de la accion política: que esta es mas rica cuando no se mitologiza, cuando no se cierra, sino cuando permanece abierta al devenir.

## Bibliografía

- Benjamin, W. (1994), *The correspondence of Walter Benjamin*, Chicago, The University Chicago Press.
- Benjamin, W. (1996), “Las Afinidades Electivas de Goethe”, en *Dos ensayos sobre Goethe*, Barcelona, Gedisa.
- Benjamin, W. (2007), “Destino y caracter”, en *Obras*, Libro II, vol. 1, Madrid, Abada
- Benjamin, W. (2009), “Sobre el concepto de historia”, en *La dialectica en suspenso*, Santiago de Chile, LOM Ediciones
- Benjamin, W. (2017), “Para una crítica de la violencia”, en *Letal e Incruenta*, Santiago de Chile, LOM Ediciones
- Hamacher, W. (2013), “Historia de la culpa. El ensayo de Benjamin *Capitalismo como religion*”, en *Lingua Amissa*, Buenos Aires, Miño y Davila
- Sorel, G. (2005), *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid, Alianza.

SIMPOSIO: Discontinuidad histórica y anacronismo productivo. Lo mismo y lo otro en tres lugares de la historia política: hombre, experiencia y acontecimiento  
COORDINADORES: Francisco Naishtat y Facundo Casullo

## Tener lugar en la historia. Conceptos espaciales en Koselleck

Lucila Svampa  
UBA – IIGG  
CONICET

### Introducción

Los conceptos espaciales pueden interpretarse en el trabajo del historiador alemán Reinhart Koselleck al menos en dos sentidos. Por un lado, estos muestran un modo de entender lo que tiene lugar y, por otro lado, lo que puede tener lugar. Dentro de la primera acepción, es posible no solo pensar en categorías conectadas explícitamente con el espacio, como *Zeitschichten* (estratos de tiempo), *Erfahrungsraum* (espacio de experiencia) y *Standortbindung* (conexión con la ubicación), sino también nociones que de formas menos evidentes refieren a lo topográfico, como *Ungleichzeitigkeit* (la no contemporaneidad). La segunda alternativa implica el inevitable *Erwartungshorizont* (horizonte de expectativas) y la *Utopie* (utopía), como derivación conceptual. Para ambos casos, es posible registrar la centralidad tanto de aquello que de hecho sucedió, como de aquello que pudo o podría acontecer –en definitiva, independiente de efectivización.

Todas estas nociones contribuyen a la propuesta de una *Historik* impulsada por el padre de la historia conceptual. Cada una traza contornos aptos para desplazar la idea de una historia universal: esbozando una alternativa que contempla una variedad de velocidades y coexistencias, los *Zeitschichten* ofrecen una imagen de cómo podemos estar orientados en y por la historia; en este contexto, el *espacio de experiencia* es una de las dos categorías metahistóricas que, sin ofrecer una caracterización histórica, suspende su denominación debido a su desapego a cualquier contenido particular. Además, mientras que la *Standortbindung* expresa el lugar y las perspectivas desde las cuales los historiadores investigan el pasado, la contemporaneidad de lo no contemporáneo se refiere a una multiplicidad de tiempos en los que podemos vivir. A ello se le suma su aspecto geográfico, en la medida en que Koselleck se sirve de él para caracterizar la exploración del planeta, que permitió a la humanidad establecer comparaciones entre numerosas realidades coexistentes de diferentes civilizaciones. Por último, el *Erwartungshorizont* contempla las realidades potenciales, las utopías y las perspectivas de cambio de las personas y da centralidad a lo inconcluso, es decir, a lo que no pudo ser.

Este breve escrito tiene como objetivo explorar la confluencia de las nociones espaciales e históricas, que aparecen de forma dispersa en la obra de Koselleck, con la intuición de que, aunque la teoría del tiempo histórico se construye contra la linealidad, el uso catacrético de los conceptos espaciales sigue dependiendo de órdenes cronológicos. Para ello, los rastreamos y abordaremos sus implicaciones en *Vergangene Zukunft* y *Zeitschichten*, libros en los que juega un papel relevante la construcción de una teoría de los tiempos históricos.

### De órdenes anticronológicos

La operación emprendida por Koselleck traslada, en todos los casos mencionados, conceptos de un ámbito a otro para designar aquello que en uno de ellos carecía de denominación. *Zeitschichten* (estratos del tiempo) es una metáfora que, como tantas otras, tiene su raíz en la geología, que le da el empleo más habitual. Gracias a ella se pueden vislumbrar “distintas dimensiones y profundidades, y que se han modificado y diferenciado en el curso de la llamada historia geológica con distintas

velocidades” (Koselleck 2001, 35). En función de esto y en vistas de escapar de la dualidad circularidad-direccionalidad, Koselleck complementa el concepto con tres dimensiones analíticas: en primer lugar, la unicidad, en segundo lugar, las estructuras de repetición y por último, los estratos. La *Einmaligkeit* (unicidad) se refiere a la singularidad de eventos que ocurren en el plano individual y colectivo. Se trata de acontecimientos que, en tanto únicos, se distinguen por la novedad que provocan en un contexto determinado. Estos se enmarcan en el segundo nivel, a saber el de la *Wiederholungsstruktur* (estructura de repetición). Para que los sucesos irrepetibles tengan lugar, deben formar parte de una configuración histórica -pero también jurídica o lingüística-, que recrea de modo iterativo, y con cierta regularidad, un estado de las cosas. Para ilustrarlo, Koselleck recurre a un ejemplo simple pero efectivo: cada carta que recibimos es una novedad que tiene tras de sí expectativas, esperas, alegrías, temores, en fin, que propicia situaciones únicas. Pero para que podamos encontrarnos con ella, es necesario que haya una suerte de reproducción en una situación más amplia, que en este caso, es el recorrido que diariamente realiza el cartero<sup>68</sup>. Algo similar ocurre con el lenguaje: “Los actos únicos de habla se apoyan por tanto en la recurrencia del lenguaje, que es actualizado una y otra vez en el momento de hablar y que se modifica a sí mismo lentamente, también cuando irrumpe en el lenguaje algo completamente nuevo” (Koselleck 2001, 38).

Esto nos permite explicar como los eventos únicos tienen lugar y nos invita a indagar sobre situaciones en las que las estructuras de repetición puedan variar. Si todo evento se inserta en ordenaciones que, de algún modo, ya contienen potencialmente todo hecho, entonces estaríamos en aprietos de querer pensar cambios que generen originalidad. El giro que da Koselleck, en este contexto, es el de afirmar que las estructuras son de larga duración y que, por lo tanto, experimentan mutaciones a lo largo del tiempo: “Aquí aparece aquel fenómeno que hace de la historia algo tan interesante: no solamente los acontecimientos repentinos y únicos llevan a cabo modificaciones; también las estructuras de larga duración -que parecen estáticas pero también cambian- posibilitan las modificaciones” (Koselleck 2001, 38). La teoría de los estratos del tiempo tiene la ventaja de analizar y conjugar distintos planos que componen la historicidad del pasado, ampliando y agudizando así nuestra mirada sobre la complejidad de las aristas que toda exploración debe contemplar. A propósito, el término *Mehrschichtigkeit*, traducible como multinivelidad, que Koselleck emplea en más de una ocasión para referirse a la historia o a algunos conceptos, refleja esta riqueza analítica.

Tanto *Standortbindung*, como *Erwartungshorizont* y *Erfahrungsraum*, término originalmente acuñado por Viktor von Weizsäcker, son nociones que Koselleck recoge de Karl Mannheim. La historia, pensada como categoría trascendental, vendría a contener las condiciones de posibilidad y de conocimiento de los sucesos, que se reconciliarían en un sentido final. Al alcanzar la coherencia “El historiador que recurre al pasado, por encima de sus propias vivencias y recuerdos, conducido por preguntas o por deseos, esperanzas e inquietudes, se encuentra en primer lugar ante los llamados restos que aun hoy subsisten en mayor o en menor número” (1993, 333). Experiencia y expectativa son presentadas por Koselleck como categorías metahistóricas formales de las que no es posible sin embargo derivar contenidos específicos. Ambas indican una condición humana y son mutuamente dependientes. Desarticulan la idea de una historia que se dirige exclusivamente al pasado porque se posicionan entre pasado y futuro, entre las esperanzas y prácticas del presente. “Expondremos un ejemplo sencillo: la experiencia de la ejecución de Carlos I abrió, más de un siglo después, el horizonte de las perspectivas de Turgot cuando instaba a Luis XVI a que realizase reformas que le

---

<sup>68</sup>Koselleck (2013) afirma: “las «estructuras de repetición» apuntan a condiciones permanentemente posibles y diversamente actualizables en los acontecimientos particulares y sus consecuencias, las cuales solo retornan en función de determinadas situaciones” (133). Y luego agrega: “Tales estructuras abarcan desde (1) las condiciones no humanas de nuestras experiencias; pasando por (2) aquellos presupuestos biológicos de nuestra vida que compartimos con los animales, hasta (3) las estructuras de repetición que son propias del ser humano, es decir, las instituciones. Finalmente, dirigiremos la mirada a (4) aquellas instancias repetibles contenidas incluso en las secuencias de acontecimientos que suceden una única vez; por último, nos ocuparemos de (5) las estructuras de repetición lingüística, dentro de las cuales todas las instancias repetidas y repetibles antes mencionadas fueron y continúan siendo generadas y descubiertas” (135).

preservasen del mismo destino de aquel. Turgot aviso en vano a su rey. Pero entre la revolucion inglesa pasada y la francesa venidera se pudo experimentar y descubrir una relacion temporal que llevaba mas alla de la mera cronología” (337).

*Standortbindung* es traducido desacertadamente al español como “compromiso con la situacion y temporalidad”. El capítulo así titulado de *Vergangene Zukunft* es originalmente una ponencia del 1975 del *Studiengruppe Theorie der Geschichte* que fue publicada dos años mas tarde en *Objektivitat und Parteilichkeit in der Geschichtswissenschaft*. El texto constituye un alegato en favor del perspectivismo, indicando la enorme importancia del momento y lugar desde el que se enuncian los historiadores: “Cualquier conocimiento historico esta condicionado por la situacion y, por eso, es relativo. Sabiendo esto, la historia se puede transformar crítica y comprensivamente, lo cual conduce a enunciados verdaderos sobre ella. Formulado de forma extrema: partidismo y objetividad se excluyen mutuamente, pero en la realizacion del trabajo historico se remiten el uno a la otra” (175). Allí se explicita que en su contra aparecen denuncias de un relativismo historicista, se elaboran la idea de objetividad y parcialidad, lo que permite postular categoricamente la necesidad de tomar partido: “Cada fuente o, mas exactamente, cada fragmento que convertimos en fuente con nuestras preguntas, nos remite a una historia que es algo mas o algo menos que el propio fragmento, y, en todo caso, algo distinto. Una historia no es nunca identica a la fuente que da testimonio de ella” (199)<sup>69</sup>.

Respecto al concepto de *Utopie*, si bien este es desarrollado lateralmente en *Zeitschichten* y *Vergangene Zukunft*, un despliegue mas riguroso puede hallarse en un artículo titulado *Zur Begriffsgeschichte der Zeitutopie*. La tarea de la caracterizacion de la temporalizacion de la utopía implica, para Koselleck, una carga tanto negativa como positiva que, la mayor parte de las veces, se distancia del significado que le atribuyo Tomas Moro. La positiva nos aproxima a los cambios que se pueden proponer en un momento dado, y la negativa, a la figura de un insensato que de forma irresponsable reclama transformaciones absolutamente desconectadas de lo real. De modo que hay una importacion del termino, que originalmente remitía a una no espacialidad y luego se traslada a la temporalidad, incorporando a sus reflexiones el futuro como preocupacion, a traves de relatos como la novela de Mercier, *El año 2440*, publicado en 1770. Dado que, para esa epoca, el hombre había explorado el planeta casi en su totalidad “las utopías del siglo XVIII se trasladaron a las estrellas o reptaron bajo tierra. Se describieron paisajes utopicos subterranos y supraterrenos” (2012, 177). El enorme contraste entre el registro temporal y espacial es que, a diferencia de aquel, este es susceptible de comprobacion mediante la experiencia. De modo que el avance de la humanidad sobre la superficie parecía algo eventualmente alcanzable con el paso del tiempo, que, en este sentido, no podía proveer mas que progreso.

En cualquier caso, se trata de un devenir realizable por sus mismos protagonistas, cuyo destino no esta sellado por un factor extramundano; es por ello que en la dimension de los planes futuros se suman escenarios factiblemente realizables: “El concepto “utopía” adquiere un caracter político general que hace referencia a proyectos políticos posibles considerando la capacidad de hacerlos realidad y no su caracter irrealizable” (Koselleck 2012, 178). Una sociedad recientemente secularizada, atravesada por la crisis de la modernidad y que atiende a la desaparicion de los ordenes estamentales, pone sin dudas en el centro sus planes: en tanto el futuro era concebido como el resultado de las acciones de los agentes, estos eran empujados a programarlo, no en un sentido tecnico, sino político, por medio de distintas agrupaciones, como clubes. La tarea de volverse artífice de su porvenir desafio a los hombres a cargar sus reflexiones de la fuerza de proyectos y no de meras divagaciones. A la vez que como modelo y promesa, la utopía opera como una crítica al estado de las cosas. Pero se puede tratar de una crítica necia, o de una crítica que se proyecte como un devenir realizable. Koselleck remite de hecho al concepto de *Vorwurf* (reproche), que en este contexto,

---

<sup>69</sup> Oponiendo a Ranke y Gervinus. cita e incrimina al primero en la necrología del segundo: “Solo podemos ejercer un verdadero influjo sobre el presente si primero hacemos abstraccion de el y nos elevamos a la ciencia libre y objetiva” (197).

podríamos oponer al de *Entwurf* (esbozo)<sup>70</sup>.

En el inicio del texto Koselleck describe tres grandes posibilidades de aquello que puede ser posible: a. lo posible en el mundo en que vivimos, b. lo posible en todo mundo posible; c. y lo imposible en los mundos imaginables. Mientras que la primera brega por cambios manifestables en su propia contemporaneidad, la segunda los plantea en circunstancias futuras asequibles y la tercera en un nivel deseable pero no concretizable. Podríamos agregarle a esta tríada una cuarta alternativa: lo que pudo ser posible y no tuvo lugar, pero que pervive en tanto rastro en nuestro tiempo. Así se completarían las dimensiones temporales que enmarcarían esos escenarios: presente, futuro, y pasado. Esta última sería la vía del futuro de un pasado trunco, que recupere las fuerzas en juego del *Erwartungshorizont* en los *Kampfbegriff*. En todo caso, lo interesante sería identificar, en un primer nivel, lo que puede tener lugar en un determinado contexto, disponiendo de sus potencialidades. Y en un segundo nivel, por mor de una ampliación de dicho terreno, proyectar novedades que modifiquen la configuración de las aptitudes existentes. Es decir, ampliar los límites de las totalidades a partir de las que se puedan obtener esos cálculos sobre lo realizable o no realizable. Koselleck señala que corresponde en general a los avances de la ciencia, la consecución de aspiraciones que en un momento parecían imposibles y luego se vuelven posibles.

Todo proyecto que alumbra una novedad en el presente pregona una cierta separación con el propio tiempo: un extrañamiento, que lo hace portador de una no contemporaneidad. Apoyándose en la herencia teórica de Ernst Bloch y Wilhelm Pinder (1928), Koselleck actualiza esta figura, evocando múltiples ejemplos históricos. Acaso uno de los más paradigmáticos sea el comentario sobre la pintura de Albrecht Altdorfer, a partir de la cual se presenta en *Vergangene Zukunft* los entrecruzamientos entre lo sincrónico y lo diacrónico. La pintura retrata el triunfo de los macedonios sobre los persas en 333 a. C., momento que inauguraría el helenismo. La *Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen* nos permite reunir acontecimientos, cuya vida, a priori, no podría sino basarse en una pertenencia diversa. Cuando oímos decir “hay que dejar pasar el pasado”, motus que intitula aquel texto tan polémico de Ernst Nolte (1986), que dio inicio al *Historikerstreit* (el debate de los historiadores) no nos es difícil notar el predominio de una estructura que reclama un ordenamiento de los acontecimientos en sus respectivas dimensiones temporales. Lo que es lo mismo que decir que si un evento ya sucedió, la única manera de que sobreviva en nuestro presente es en una forma –para usar un vocabulario nietzscheano– monumental o anticuaria, es decir, expuesto tras las vitrinas, como archivo histórico o como un hito de gran valor que debe preservarse en la memoria. Si nos sobreviene de otro modo, se entiende que estamos lidiando con un evento que turba el presente, obligándolo a regresar a su preterito para brindarle estabilidad. Un tiempo *out of joint*, como aparece en Hamlet, reclama volver a ubicar aquellos elementos que se hayan desviado a su propio eje. Pensar los eventos con el prisma de la simultaneidad de lo no simultáneo habilita su circulación sin restricciones temporales fijadas de antemano. Esto puede ocurrir tanto en una dirección futura como pasada. Es decir, nos puede traer del pasado y también del futuro en tanto proyecto. La articulación de lo sincrónico y diacrónico impactan, a su vez, en fenómenos temporales como la aceleración o el progreso.

Por ejemplo, gracias a la exploración geográfica del planeta, fue posible establecer comparaciones entre numerosas realidades coexistentes de diferentes civilizaciones. Este tipo de análisis se llevaron a cabo de acuerdo con una concepción del progreso basada en un tiempo homogéneo a través de la cual, se pueden identificar claramente etapas de avance o retroceso en los ordenes cronológicos. Este cambio, ocurrido en el siglo XVIII, permitió a la humanidad medir los posibles progresos en el desarrollo de las regiones atrasadas. La historia, por lo tanto, se entendió como un proceso de mejora continua. A pesar de la existencia de recaídas y desvíos, la idea

---

<sup>70</sup> El primero es aquel hombre que, de acuerdo a la clasificación ofrecida por Lucien Goldmann (1968), se vuelve trágico al negar el mundo que habita porque anhela un *ethos* no solo extraño al mundo en que habita, sino impracticable. Se trata de un personaje falto de compromiso, que, en ocasiones, cuando coincide con la categoría del héroe trágico con peripecia, tiende a afectar negativamente a quienes lo rodean, conduciéndose como si pudiese vivir sin compromiso e imponiendo al mundo sus exigencias.

rousseauana de una *perfectibilite* (perfectibilidad) se establecio en el horizonte de las expectativas, algo que tuvo una gran influencia no solo en el curso de la filosofia y la historia, sino tambien en las direcciones políticas de las sociedades.

Conclusion o de porque deberíamos apoyarnos en una cronología

Recorrimos seis terminos espaciales que Koselleck forja y traslada al campo de la historia, que ilustran tanto facticidad historica como sus posibilidades: *Zeitschichten*, *Erfahrungsraum*, *Standortbindung*, *Ungleichzeitigkeit*, *Erwartungshorizont* y *Utopie*. Ambos grupos brindan al autor la posibilidad de explorar fenomenos historicos tomando prestados conceptos provenientes de la espacialidad y construyendo neologismos. Gracias a ellos, Koselleck retrata los desplazamientos no solo en eventos pasados, sino tambien en la teoría historica. El desorden y los anacronismos abandonan el lugar de oscuridad al que habían sido sometidos por la historiografia y comienzan a mostrar, por el contrario, su potencialidad. Así, lo inactual contribuye a agudizar nuestra perspectiva, habituada a los moldes que imprime en la lectura de los hechos la division cronologica entre pasado, presente y futuro. Esto significa que hay una dislocacion dentro de las formas en que entendemos la historicidad despues de la ruptura con la *historia magistra vitae*.

En todos los casos pudimos constatar que el gesto teorico muestra una profunda protesta contra un tiempo homogeneo, de composicion lo suficientemente uniforme como para dividirlo y desagregarlo en tres dimensiones temporales. Tal caracterizacion implicaría que todos los elementos que conforman la historia descansan en una suerte de homologacion no en su contenido, pero sí en su forma. En efecto, los conceptos recién descritos cobijan la discontinuidad como clave de comprension de las situaciones historicas, pero reconocen, a la postre, de una linealidad. Los estratos del tiempo y la contemporaneidad de lo no contemporaneo proporcionan la posibilidad de captar distintos ritmos dentro y a traves de periodos. El horizonte de expectativas, la utopia y el espacio de experiencia marcan, en definitiva, índices de espacios limitados. Y por ultimo, la perspectiva del lugar presupone una estabilidad en el punto de vista. Dicho de otro modo: todos estos integrantes de la familia de los conceptos topograficos se constituyen como deudores de los ordenes cronologicos.

Ahora bien, son las fisuras las que predominan tanto en la reconstruccion de los sucesos particulares, como en la elaboracion de un relato sobre ellos, en la *historia res gestae* y en la *historia rerum gestarum*. De modo que esta naturaleza conflictiva nos pone en aprietos de querer basarnos en una cronología, como guía ordenadora y estabilizadora de los eventos. Sin embargo, no hay una anticronología que se enfrente a todo tipo de registro secuencial basado en fechas. Sostener una contienda contra las periodizaciones no nos permitiría tener una referencia epocal con la que marcar alteraciones. Koselleck mantiene la relevancia de diferencias de periodos constantemente y de hecho el inicio de la Modernidad que el investiga y situa en el siglo XVIII funda su historia conceptual. Si quisiesemos usar una denominacion que contenga un distanciamiento de la cronología, en lugar de una anticronología, podríamos decir entonces que hay una postcronología. La convivencia de distintos ritmos y periodizaciones pone en vigencia, en lugar de un aparato que enmarca por igual una grilla periodica de analisis, el predominio del potencial conflictivo en que debe ponerse en foco para algunos casos. Como consecuencia, se manifiesta una relativizacion de las unidades temporales y del establecimiento de inicios y finales de epocas en favor de multiples constelaciones que disponen sin fijar. La historicidad, de acuerdo a esta teoría de los tiempos historicos, se funda en un juego ambivalente que le permite a aquel que se acerque a la historia, oscilar entre la periodizacion y la no periodizacion de los acontecimientos.

## Bibliografía

Koselleck, R. (2012), "Sobre la historia conceptual de la utopia temporal", en Reinhart Koselleck. *Historias de conceptos. Estudios sobre semantica y pragmatica del lenguaje político y social*. Madrid, Trotta, [2006] 2012, pp. 171-188.

III JORNADAS NACIONALES DE FILOSOFIA Y EPISTEMOLOGIA DE LA HISTORIA.  
PONENCIAS, SIMPOSIOS Y MESAS REDONDAS.

- Goldmann, L. (1968), *El hombre y lo absoluto*. Península- Gallimard: Barcelona .
- Pinder, Wilhelm (1928), *Das Problem der Generation in der Kunstgeschichte Europas*. \_Annalen der Philosophie Und Philosophischen Kritik\_ 7:122-122.
- Koselleck, R. (2013), *Sentido y repeticion en la historia*. Buenos Aires: Hydra.
- Koselleck, R. (1993), *Futuro pasado*. Barcelona: Paidos.
- Koselleck, R. (2001), *Los estratos del tiempo*. Barcelona: Paidos.
- Nolte, E. (1986). "Die Vergangenheit, die nicht vergehen will. Eine Rede, die geschriben, aber nicht gehalten werden konnte" en Frankfurter Allgemeine Zeitung (Frankfurt). 6-06-1986.



SIMPOSIO: Discontinuidad histórica y anacronismo productivo. Lo mismo y lo otro en tres lugares de la historia política: hombre, experiencia y acontecimiento  
COORDINADORES: Francisco Naishtat y Facundo Casullo

## **La historia desde el punto de vista del fracaso y la idea antropológica de la finitud. A propósito del concepto de tiempo histórico en los jóvenes Heidegger y Benjamin**

Francisco Naishtat  
UBA-CONICET

### I- Introducción

La noción de tiempo histórico se encuentra, en el tránsito del siglo XIX al XX, en el centro de fuertes sacudones filosóficos, derivados de una crisis de la idea misma de tiempo. La crisis fundacional por la que transitan entonces las ciencias naturales y la matemática, y las convulsiones que envuelven a las humanidades, sacudidas por la aparición de las nuevas corrientes de pensamiento, desestabilizaron, en efecto, la idea heredada de tiempo. Los años 1915-1916 han sido, en este sentido, ocasión para la aparición, casi sin solución de continuidad, de la conferencia sobre la noción de tiempo del joven Heidegger por su *Venia legendi* en la Universidad de Friburgo (27 de julio de 1915, « El concepto de tiempo en la ciencia histórica ») y del texto de edición postuma de Walter Benjamin, redactado el mismo año 1916 y titulado *Trauerspiel y Tragedia*, probablemente en reacción a la *Vortrag* de Heidegger conocida por Benjamin y censurada secamente en su correspondencia a Scholem poco tiempo antes<sup>71</sup>. En lo que sigue, se trata de meditar en torno a esta crisis fundacional de la idea de tiempo histórico de los años 1915-1916, pero focalizando nuestra mirada en una serie de cruces entre Heidegger y Benjamin, partiendo del verano boreal de 1913, en el que los jóvenes Benjamin y Heidegger cursaron por única vez juntos, aunque sin que nos haya quedado rastro de un intercambio personal, un seminario de Heinrich Rickert en la Universidad de Friburgo en Brisgovia sobre la noción de « vida plena » (*voll-endliche Leben*).

### II- El seminario de 1913

Heidegger y Benjamin coincidieron en 1913, en la Universidad Albert Ludwig de Friburgo en Brisgovia, en un seminario del neokantiano Heinrich Rickert en torno a la idea de « la vida completa » (*vollendete Leben*). En 1912, en efecto, el joven Benjamin, de 21 años de edad, acababa de ingresar en la Universidad Albert Ludwig (1912). Por su parte Heidegger, de tres años mayor que Benjamin, era ya un estudiante avanzado de la misma Universidad, y pasaría allí tres años más tarde su tesis de Habilitación sobre el significado y las Categorías en Duns Scot, bajo la dirección del mismo Heinrich Rickert. La realidad biográfica de este seminario y de su importancia ha sido subrayada casi simultáneamente por el filósofo norteamericano Peter Fenves (2013) y por el joven argentino Mathias Giuliani (2010), bajo el título *Histoire, langage et art chez Walter Benjamin et Martin Heidegger*. Partimos por ende aquí del verano boreal de 1913, en el que Rickert, conocido por su teoría axiológica de la inherencia de valor (*Wertbeziehung*) y por su sistema de los valores (Rickert, 2007), desarrolla su idea crucial de « *Voll-Endung* » (plenitud, acabamiento) y de « *Un-Vollendung* » (inacabamiento). Es suficiente con mirar de cerca textos de Benjamin como *La vida de los Estudiantes* (1914-1915),

---

<sup>71</sup> En carta a Gershom Scholem del 11 de noviembre de 1916, Benjamin señala que el modo de Heidegger de tratar el concepto de tiempo muestra « como no se debe tratar el asunto » (*« wie man die Sache nicht machen soll »*) (Br., Bd. I, p. 344). Por el texto *Trauerspiel und Tragödie*, véase GS, II.1., 133-137, y « *Trauerspiel y Tragedia* » *Obras*, Libro II, vol. 1, Madrid, Abada, 137-140.

el *Fragmento teologico-politico* (1921) y, en el caso de Heidegger, su propia noción de tiempo histórico de su *Vortrag* en Friburgo para la Venia docente 1915 (*Die Zeitsbegriff in der Geschichtswissenschaft*) para corroborar la presencia si no siempre de la palabra, al menos de la idea de *Voll-Endung* y comprender hasta que punto, en efecto, las nociones rickertianas de acabamiento y de inacabamiento penetran la estructura de pensamiento de ambos filósofos. Y si en el caso de Heidegger, esta noción incide hondamente en su idea de ek-stasis temporal de la década siguiente (*Sein und Zeit*, Division II), y en la idea misma del *Dasein* como corriendo siempre incompleto por así decir “detrás de sí mismo” (*Geworfenheit*), en el caso de Benjamin, la misma plantea ya la presencia de la idea de mesianismo y de tiempo mesianico, que estaría no solo en constelación con la escuela neo-kantiana de Marburgo, esto es, la filosofía de Hermann Cohen, y la temprana influencia de Gershon Scholem (que Benjamin encuentra por primera vez en 1915), sino ya en esta constelación de la (*Un*)-*Vollendung* apenas anterior de Rickert. Hay una anécdota que vale la pena mencionar aquí: en una de sus últimas cartas a su amigo Theodor Adorno, fechada en París el 7 de mayo de 1940, Benjamin concluye su larga misiva señalando que el, Benjamin, es en definitiva un alumno de Rickert, al igual que Adorno lo es de Hans Cornelius (su Director de tesis neo-kantiano)<sup>72</sup>.

Aunque por razones de espacio no podemos aquí brindar un análisis pormenorizado de los contenidos del seminario de Rickert de 1913, podemos sintetizar el nudo gordiano de su idea de *Voll-Endung*, a través de lo que Rickert denominó “los tres estadios del pleno-acabamiento” (Rickert, 2007:140). Rickert desarrolla en efecto en su seminario un cuadro de lo que denomina “estadios axiológicos”, que resultan de la combinación del par de opuestos [particularidad/totalidad] con el par de opuestos [lo plenamente acabado (*Voll-Endung*) /lo inacabado (*Un-Vollendung*)]. Rickert establece “tres estadios axiológicos”, definidos por (a) el *incumplimiento* de un bien o valor inagotables siempre orientado por el futuro (ciencia y educación); (b) el *cumplimiento* de una particularidad presente (amor, arte); (c) el *cumplimiento* de una totalidad acabada solo pensable *atemporalmente*, en una dimensión que no es ni presente ni futuro, sino la eternidad (religión). Asimismo Rickert descarta que el pasado pueda suministrar un plano de realización o de búsqueda axiológica, de modo que las tres dimensiones (a)temporales en juego son simplemente el presente, el futuro y la eternidad (Rickert, 2007: 143). Pero es este cuarto caso, excluido aquí por Rickert, que hará precisamente mella en Benjamin, a la vez como pensador del fracaso, en cuanto figura emblemática de una particularidad *incumplida*, y como pensador de la *realización del pasado* en el tiempo de la rememoración (*Eingedenken*), que es todo menos una contemplación pasiva. El fracaso como pasado incumplido y la rememoración como realización y traducción de ese pasado en el presente marcan en Benjamin una inflexión acerca del tiempo histórico que enfrenta la crisis abierta en el núcleo de la concepción ilustrada del tiempo en cuanto portadora de la idea de progreso.

### III- *Trauerspiel* y *Tragedia*

Esto nos permite considerar el texto de Benjamín “*Trauerspiel und Tragodie*” (1916) con una nueva mirada. En efecto, allí Benjamin, situando su problema en torno a la demarcación del tiempo de la historia, inscribía sin embargo la ontología singular de la experiencia y del tiempo históricos en la red semántica de las nociones de Tragedia (*Tragodie*), de «drama barroco» (*Trauerspiel*) y de «tiempo mesianico» (*messianische Zeit*), donde la figura central del tiempo barroco pasa a ser la *Unerfüllt/Un-Vollendung* (inacabamiento, incumplimiento) y donde la figura axial del tiempo mesianico pasa a ser el «acabamiento» (*Erfüllen Voll-Endung*), pero no en la escala individual del tiempo trágico, sino en la escala histórica. Benjamin, apartándose de este modo del paradigma del tiempo mecánico, descalificado ya entonces con los mismos motes de «homogéneo», «continuo» y «vacio» que empleara dos décadas más tarde, en las tesis «Sobre el concepto de historia» para refutar el modelo de temporalización historicista y del marxismo vulgar, pone sin embargo a la dupla «acabamiento» e «inacabamiento» en el centro de su reflexión.

<sup>72</sup> “Ich bin ja Schüler von Rickert (wie Sie Schüler von Cornelius sind)”, Br. VI, 1938-1940, p. 455

El *Trauerspiel* es pues, en todos los sentidos, una forma intermedia. La generalidad de su tiempo es fantasmagórica, no mítica (...) El *Trauerspiel* no es la imagen de una vida superior, sino solo uno de entre dos reflejos, y por lo mismo su continuación no es menos espectral de lo que el es. Los muertos se convierten en fantasmas (*Die Toten werden Gespenster*). El *Trauerspiel* agota así artísticamente la idea histórica de repetición y, por lo tanto, aborda un problema del todo diferente al que se plantea en la tragedia. La culpa y la grandeza reclaman en efecto en el *Trauerspiel* muy escasa determinación (sin sobredeterminación en absoluto) y una mayor expansión en cambio, no debido a la culpa y a la grandeza, sino al repetirse la situación (*Trauerspiel und Tragodie*, GS-II.1, 134-136); (*Obras*, II.1, 138-140).

Heidegger por su parte también opera en su *Vortrag* de 1915- conferencia para su *Venia Legendi* en Friburgo- un desplazamiento en relación a Rickert: en efecto, Rickert hablaba, como vimos más arriba, de lo *completo* y lo *incompleto* en relación a metas humanas, a su vez entendidas como *particularidad* y *totalidad*. Heidegger, sin embargo, despeja la noción de tiempo que esta supuesta tras la persecución de metas, y en relación con esta noción de tiempo, considero el concepto de pasado histórico, que esta presupuesto en la historiografía. Pero para Heidegger, a diferencia de Benjamin, el “objeto histórico”, “ya no existe”:

*Der historische Gegenstand als historischer ist immer vergangen, er existiert streng genommen nicht mehr*” (Heidegger 1978, 427)<sup>73</sup>.

Heidegger extrae de esta premisa dos conclusiones fundamentales: (i) el pasado solo es para un presente; (ii) ese pasado no es para nosotros lo que fue “en sí mismo” (Heidegger 1978, 427); (iii) Hay por ende una lejanía temporal (*Zeitferne*), inclusive un abismo (*Kluft*) entre el historiador y el pasado, que solo se puede recubrir merced a los valores (*Werte*) del presente y a una resolución de la existencia mediada por la inherencia de valor (*Wertbeziehung*) en el presente, al modo en el que Heinrich Rickert planteaba desde 1902 la selección y conocimiento del objeto historiográfico (Heidegger 1978, 433). Por ende, Heidegger da de lleno con un abismo temporal entre el pasado y el presente; es decir, da desde 1915 con un problema ontológico y existencial en relación al pasado, lo que conduce a la dificultad del rellenado de esta brecha. La respuesta en 1915 es que es merced al presente que se articulan los dos tiempos, es decir, merced a los valores que permiten la selección historiográfica. Nueve años después, en su conferencia de Marburgo de 1924 (*Der Begriff der Zeit*, GA Bd 64, pp. 107-133), Heidegger, anticipando la segunda sección de *Ser y Tiempo*, afirma que “el pasado experimentado como historicidad propia, es todo menos lo que se fue. Mas bien, es algo a lo que puedo volver una y otra vez” (Heidegger, 2006: 56-57)<sup>74</sup>. Entretanto, Heidegger ha opuesto la mera historia (*Geschichte*) como dimensión *ontica* de la “sucesión de ahora” (*Jetztfolge*) a la historicidad (*Geschichtlichkeit*), como dimensión *ontológica* enraizada en la “temporeidad” (*Zeitlichkeit*) del *Dasein*. La historicidad es el modo de ser del *Dasein*, en cuanto que este *es* su historia, y no meramente algo *en* la historia; el *Dasein es* el tiempo, y no un ente *en* el tiempo (GA Bd 64, p. 58-59). A esto corresponde la figura del *estiramiento del Dasein* (*Erstreckung des Daseins*), que Heidegger despliega en *Ser y Tiempo*, (SZ §72, p. 375), consagrando su quinto capítulo de la segunda sección, titulado precisamente “Temporeidad e historicidad” (*Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit*, SZ §§72-77), a explicitar la idea de “conexión de la vida” (*Lebenszusammenhangs*, SZ §72, p. 373), figura que Heidegger toma en préstamo a Dilthey para situar al *Dasein* como un “entre” (*Zwischen*) de su nacimiento a su muerte (SZ § 72, p. 374), en cuanto que el *Dasein esta siendo* su pasado y que este *mantenimiento* suyo del pasado en el presente, expresado mediante la noción de *ecstasis* temporal (*Ekstase*, SZ § 65, p. 329 y §67, p. 338), hunde a su vez su posibilidad en la misma proyección del futuro y de su *ser-para-la-muerte* (*Sein zum Tode*), de modo que el *Dasein* mantiene el pasado anudado a su presente porque precisamente proyecta su horizonte de posibilidad

<sup>73</sup> “El objeto histórico, en cuanto histórico, es siempre pasado; en sentido estricto ya no existe más” (Trad. Escudero, en Martin Heidegger, *Tiempo e Historia*, Madrid, Trotta, 2009 p. 31).

<sup>74</sup> *Vergangenheit – als eigentliche Geschicthlichkeit erfahren- ist alles andere den das Vorbei. Sie ist etwas, worauf ich immer wieder Zuruckkommen kann* (GA Bd 64: 123).

como futuro, y en ello su muerte misma como la marca de su finitud y el fin de todas sus posibilidades. Esta perspectiva, como decimos, se va a desplegar en *Ser y Tiempo* en los seis capítulos de su segunda sección.

Pero es aquí donde la perspectiva anti-egocéntrica de Walter Benjamin, inscrita en su rechazo a la tradición intencionalista de la fenomenología<sup>75</sup>, se cifra en no reducir ni derivar de nuestra propia intencionalidad el tiempo histórico. Ya en sus escritos tempranos Benjamin hablaba *del tiempo de las cosas* (*Die zeit der Dinge, Metaphysik der Jugend/ Metafísica de la Juventud*, 1913-14, en GS II.1, 99). Pero este planteo no tiene nada de mecanicista, ya que lejos de desembocar en el paradigma de lo cuantificable y de la reversibilidad que gobierna la temporalidad mecánica, “el tiempo de las cosas” es comprendido por el joven Benjamin en relación con el ritmo del “decaer”, de la “caducidad” y de la “ruina”, que es propio de lo que Benjamin interpreta desde su *Trauerspielbuch* (*El origen del Trauerspiel* alemán, 1928) como “historia natural” (*Naturgeschichte*). Esta idea se expresa a la vez como tiempo de la naturaleza y como *facies hippocrática* de la historia humana, es decir, como caducidad y arruinamiento, capturados en la visión alegórica (*allegorischen Betrachtung*) como ruina (*Ruine*) o “paisaje primordial petrificado” (GS, I.1, 343). Benjamin resume esta carga temporal de las cosas señalando que “Las alegorías son en el reino de los pensamientos lo que las ruinas en el reino de las cosas”<sup>76</sup>. Si las ruinas se comportan entre las cosas como alegorías entre los pensamientos, eso quiere decir que las ruinas son portadoras no solo de tiempo, sino asimismo de ausencia, y que esta ausencia, condensada en la función alegórica de la ruina, interrumpe el curso continuo y homogéneo de nuestro presente, en cuanto tránsito del pasado al futuro, para detener y saturar el tiempo como condensación cargada de tensión. Y esta idea de un tiempo de las cosas y *en* las cosas es una perspectiva mantenida a lo largo de su obra. En su visión el pasado no es una cuestión de “miidad”, *Jemeinigkeit*, sino una cuestión de transmisión (*Überlieferung*).

#### IV- Conclusion

Ante la crisis de sentido que desbunda con el inicio del siglo XX y que alcanza su zenit con el cataclismo de la Primera Guerra Mundial, cifrándose a su vez en la ruptura de la tradición occidental y en una crisis de la idea iluminista de progreso, la respuesta del joven Heidegger se inspira en la resolución y la autenticidad del héroe trágico ante su destino, quien asume a la vez su carácter de arrojado en el mundo y su incontrovertible finitud y muerte. La respuesta del joven Benjamin desplaza el eje trágico al plano del barroco, en el que el tema del final queda anudado a la dimensión del reflejo y de la espectralidad. El problema de la prolongación del juego y de la exigencia postuma de justicia en relación a un pasado incumplido u oprimido cobra primacía sobre la estructura de la muerte trágica, lo que deja lugar en Benjamin a una refocalización de la comprensión del tiempo en los ejes de la arqueología y de la transmisión: archivo, huella, desechos, cronista y “traperero” se convierten en las figuras de un caleidoscopio de tonalidad barroca, en la que la rememoración (*Eingedenken*) del pasado es el asunto de su realización no bajo el modo de la idéntica repetición, sino bajo el modo de su traducción. Pero esta comprensión del tiempo ha secularizado entretanto figuras clave de los teogemas mesiánicos de la tradición judía, como el comprender la historia en cuanto caída y caducidad, y comprender la exigencia del presente como una reparación (*Tikkum*), y como un deber de memoria (*Zakhor*).

#### Abreviaturas

GA: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2016.  
SZ: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006.

<sup>75</sup> Actitud anti-intencionalista afirmada de modo contundente en su célebre sentencia del “Prólogo epistemocrítico” al *Origen del Trauerspiel alemán*: “La verdad es la muerte de la intención” (“*Die Wahrheit ist der Tod der intention*”); GS I.1. p. 216; Obras. Libro I/vol.1. p. 231).

<sup>76</sup> “Allegorien sind im Reiche der Gedanken was Ruinen in Reiche der Dinge” (GS. I.1. 354 y *Obras* I.1. 396).

GS: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, eds. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhauser, volumenes I-VII, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974-1991.

Br: Walter Benjamin, *Gesammelte Briefe* 1910-1940, eds. Christoph Godde y Henri Lonitz (*Br.*), Vols. I-VI, Frankfurt a/M., Suhrkamp.

PW: *Passagen Werk*, GS V, Frankfurt a/M, 1982 (Libro de los Pasajes, Madrid, Akal, 2005). Las letras de imprenta mayúscula seguidas de una letra minúscula y de un número después de las siglas PW indican la referencia de los Konvolute con el que Benjamin ordeno lexicográficamente las partes de su Obra de los Pasajes.

## Referencias

Agamben, Giorgio (1978/1989), *Enfance et histoire*, París, Payot.

Benjamin, Andrew (1994), "Time and Task: Benjamin and Heidegger Showing the Present", en Benjamin A., Osborne, P., *Walter Benjamin's Philosophy. Destruction and Experience*, Londres, Routledge, 216-250.

Benjamin, Walter (1985), "Trauerspiel et Tragedie", trad. y notas Jean Luc Nancy y Philippe Lacoue-Labarthe, en Walter Benjamin, *Origine du drame baroque allemand*, Collection "La Philosophie en effet" dirigida por Jacques Derrida, Sarah Kofman, Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, París, Flammarion.

Benjamin, Walter (2016), *Gesammelte Briefe* 1910-1940, eds. Christoph Godde y Henri Lonitz (*Br.*), Vols. I-VI, Frankfurt a/M., Suhrkamp.

Benjamin, Walter (2015), *Gesammelte Schriften* (GS), eds. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhauser, Vols. I-VII, Frankfurt a/M., Suhrkamp.

Benjamin, Walter (2010), *Obras*, edición española al cuidado de Juan Barja, Felix Duque y Fernando Guerrero, Vols. I-VI, Madrid, Abada.

Benjamin, Walter (2014), *Sobre Kafka. Textos, discusiones, apuntes*, editado por Hermann Schweppenhauser, traducción, prólogo y notas de Mariana Dinopulos, Buenos Aires, Eterna Cadencia.

Benjamin, Walter (2015), "Trauerspiel und Tragodie" (1916), in Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. II., T. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 133-137.

Benjamin, Walter (2015), "Die Bedeutung der Sprache in Trauerspiel und Tragodie" (1916), in Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. II., T. 1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 137-140.

Benjamin, Walter (2016), "Gesprach über die Liebe", en *Gesammelte Schriften* (GS), VII.1, pp. 15-19, eds. Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhauser, Frankfurt a/M., Suhrkamp.

Caygill, Howard (1994), "Benjamin, Heidegger and the destruction of Tradition", en Benjamin A., Osborne, P., *Walter Benjamin's Philosophy. Destruction and Experience*, Londres, Routledge, 1-31.

Fenves, Peter (2013), "Vollendung: de Heinrich Rickert a Benjamin – Heidegger", en *Benjamin, L'Herne*, París, Les Cahiers de l'Herne, ed. Patricia Lavelle, editions de l'Herne, 2013, 365-371.

Fenves, Peter (2015), "Entanglement Of Benjamin with Heidegger", en Benjamin, A. Y Vardoulakis, D., *Sparks will fly. Benjamin and Heidegger*, New York, State University of New York Press, 3-26.

Giuliani, Mathias (2014), *Histoire, langage et art chez Walter Benjamin et Martin Heidegger*, París, Klincksieck, 45-96.

Heidegger, Martin (1978), "Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft", in Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Bd. 1, *Fruhe Schriften*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 415-433; versión en español en Martin Heidegger, "El concepto de tiempo en la ciencia histórica", en M. Heidegger, *Tiempo e historia*, Madrid, Trotta, 2009, edición y traducción de Jesús Adrian Escudero, pp. 13-38.

Heidegger, Martin (2004), *Der Begriff der Zeit* (1924), en *Gesamtausgabe, Band 64*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, pp. 107-133; versión en español en M. Heidegger, *El concepto de tiempo* (trad. Raul Pallas y Jesús A. Escudero), Madrid, Trotta, 2006, pp. 21-62.

Heidegger, Martin (2006), *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer.

III JORNADAS NACIONALES DE FILOSOFIA Y EPISTEMOLOGIA DE LA HISTORIA.  
PONENCIAS, SIMPOSIOS Y MESAS REDONDAS.

- Ibarlucía, Ricardo (2000), "Benjamin crítico de Heidegger: hermenéutica mesiánica e historicidad", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. XXVI, N°1, pp. 111-142.
- Kafka, Franz (2003), *Relatos completos*, Buenos Aires, Losada.
- Kant, Immanuel (1998), «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor», en Immanuel Kant, *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, trad. Eugenio Imaz.
- Rickert, Heinrich (2013), *Extrait du séminaire sur «la vie accomplie»*, en Lavelle, Patricia (ed.), *Benjamin*, Paris, Cahier de l'Herne, 2013, 373-383.
- Rickert, Heinrich (2007), "Le système des valeurs", en Rickert, H., *Le système des valeurs et autres articles*, Paris, Vrin, 133-172.
- Sagnol, Marc (2003): *Tragique et tristesse. Walter Benjamin, archéologue de la modernité*, Paris, Cerf, 35-54.
- Sagnol, Marc (2016), "Walter Benjamin frühes Zeitdenken im Dialog mit Simmel und Heidegger", *Weimarer Beiträge* 62(2016)1, 37-56.
- Viglione, Paula (2017), "Martin Heidegger y Walter Benjamín sobre la noción de destino", Actas, Jornadas de Filosofía, UNLP, Ensenada, en prensa.

SIMPOSIO: Discontinuidad histórica y anacronismo productivo. Lo mismo y lo otro en tres lugares de la historia política: hombre, experiencia y acontecimiento  
COORDINADORES: Francisco Naishtat y Facundo Casullo

## **Notas sobre la geografía kantiana para la elaboración de la cuestión ¿cómo despertar del sueño histórico?**

Facundo E. Casullo  
UBA-UNAJ.

### A. Introducción

La expresión sueño histórico alude a la de sueño antropológico, acuñada por Foucault, así como a la de sueño dogmático, que el francés emula a su vez, inspirado por Kant. La expresión foucaultiana se refiere a la irrealidad e inexistencia objetiva del “hombre”. Kant, por su parte, se refería a la irrealidad e inexistencia objetiva de los objetos de la metafísica.

Con la expresión sueño histórico se señala una carencia objetiva idéntica para el concepto de historia.

Kant resulta aquí central: los sueños antropológico e histórico son contemporáneos de la filosofía crítica. Para nosotros, aquí, la formulación filosófica del sueño histórico se encuentra en Hegel (aunque se la pueda rastrear más primitivamente en el ámbito de la religión): establece la necesidad lógica y ontológica de una manifestación histórica del  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , y el advenimiento del acabamiento de dicho proceso. La historia, como obra de la razón, no se distingue ya de una Teodicea (Hegel 1980, 56).

Entre las implicancias, dos deben notarse. Primero, la superación del dualismo ontológico (la superación del postulado de “otro mundo”) implica la superación de la dualidad kantiana lógica/metafísica: la metafísica se identifica con la lógica. Segundo, el grado de perfección o virtud que puede alcanzar una manifestación finita depende del momento histórico que le da lugar.

Vale notar que fue un exégeta de su obra quien planteó el efectivo final del tiempo histórico a comienzos del siglo XIX (cf. Kojève 1968, 434-437). Pero ya Nietzsche había señalado el tono epigonal de la filosofía hegeliana (Nietzsche 1999, 111). De modo que el anuncio de la realidad de la historia universal dirigida a la verdad y al bien tiene lugar, como la figura de buho de Minerva sugiere, tras la manifestación de su acabamiento (Hegel 2000, 77).

Nos proponemos aquí explicitar las articulaciones con las que Kant previene de la caída en la ilusión histórica, en analogía con la temática del sueño antropológico, situar y caracterizar la perspectiva cosmográfica o cosmopolítica (antropológica, histórica y geográficamente), y señalar algunos casos del pensamiento filosófico que pueden facilitar la comprensión de la confusión en torno al concepto de historia y la reelaboración de los problemas implicados.

### B. La somnolencia histórico-antropológica y la vigilia cosmopolita

{Nótese que tanto el “hombre” como la “Historia universal”, muertos, en cierto sentido, nacen. No sugerimos aquí, por tanto, que Hegel mismo haya caído en tal sueño histórico}

#### 1. El sueño antropológico.

Según Foucault, aunque la figura del hombre nazca en la contemporaneidad de la crítica kantiana, el propio Kant no cae en el sueño antropológico. ¿Por qué? ¿No sintetiza en la pregunta por el hombre las tres preguntas articuladoras de sus críticas?

“El campo de la filosofía en este sentido cosmopolita puede reducirse a las siguientes preguntas:

1. *¿Qué puedo saber?*

2. *¿Que debo hacer?*
3. *¿Que puedo esperar?*
4. *¿Que es hombre?"* (Kant 1992a, 538)

Las cuestiones abordadas giran en torno al hombre, pero *segun la perspectiva cosmopolita*. La respuesta antropologica kantiana tiene su especificidad: en tanto *pragmatica*, no describe la naturaleza del hombre: "No se trata de lo que la naturaleza hizo de el, sino de lo que el hace, puede y deber hacer" (Kant; 2008, 83).

Notese, en primer lugar, que así como a la "humanidad" no corresponde una naturaleza, a la naturaleza no puede corresponder ninguna "humanidad"; la naturaleza permanece para Kant *no-humana*.

En efecto, la crítica no expone ni habilita la exposicion de un concepto *a priori* de "hombre":

- No pertenece a las categorías del entendimiento: inutilidad de la pretension de un juicio determinante adecuado.
- No es una idea de la razon: inutilidad de la pretension de una inferencia reflexionante específica.

En segundo lugar, notese que la dimension pragmatica obedece *tambien* a la razon practica y se rige por el canon etico. Pero no es el caso de la antropología: "La fisica, por consiguiente, tendra su parte empírica, pero tambien una parte racional; lo mismo ocurre con la etica, aun cuando aqui la parte empírica podría llamarse específicamente *antropología practica*, y la parte racional, propiamente, *moral*" (Kant 1998, 18)}

## 2. El sueño historico

No habiendo en Kant un objeto que corresponda al concepto de historia, nos encontramos en este punto en un caso analogo al del hombre. Pero hay una diferencia: tiene el tratamiento de una *idea* {*Ideen*}.

Dada su obediencia al principio practico, y en la medida en que la descripcion historica lidia con fenomenos sucesivos cuya presentacion es irreversible, el concepto de historia kantiano ofrece un hilo conductor {*Leitfaden*} promotor de la moralidad universal: la regla se presenta allí como *cosmopolita*.

Tres notas deben señalarse aqui.

- Así como al hombre no corresponde una naturaleza, ni una legalidad humana a la naturaleza fisica, tampoco puede la idea de historia determinarse por la figura del hombre. (Inhumanidad del concepto de Historia.)
- En segundo lugar, el concepto kantiano de historia no esta ligado a la memoria. El principio de construccion de la narracion historica no es mas que la defensa de la posibilidad del pensamiento del progreso segun el indice pragmatico de la efectuacion cosmopolita.
- Finalmente, el tratamiento que la dialectica ofrece a las ideas de la razon ha de ser advertido: por sí misma no sirve de *instrumento* al conocimiento. Tomada como *organon*, la logica solo sirve a la ilusion, al engaño. La utilidad que ofrece es el de un *canon*: precepto universal que descansa en principios *a priori*.

{Doble implicancia de la canonicidad de la logica: la analítica ofrece una regla especulativa para el conocimiento, "una crítica del conocimiento respecto de la verdad" (Kant 1992a, 253.); la dialectica, habiendo abandonado sus pretensiones de confirmacion objetiva, ofrece una regla practica y, cabe decir analogamente, "una crítica del querer respecto del bien."}



### 3. La vigilia cosmopolítica: la apertura pragmática del mundo en la geografía.

En Kant, el concepto de historia comparten su obediencia al fundamento moral como indica *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (cf Kant 1997). La Antropología sella el cosmopolismo con el elemento pragmático:

Una Antropología tal, como *conocimiento del mundo*, debiendo seguir a la *escuela*, debe recibir precisamente la denominación de *pragmática*, no cuando conlleva un conocimiento extenso de las *cosas* que se encuentran en el mundo – por ejemplo, animales, plantas y minerales, en los diferentes países y climas, - sino cuando conlleva un conocimiento del hombre como *ciudadano del mundo*. (Kant 2008, 84)

Y si no refiere a la historia, el prefacio presenta un “conocimiento del mundo” {*Weltkenntniß*}, y se cierra con una nota al pie en donde esta expresión abre a la perspectiva geográfica, que debía complementar a la *Antropología*: “Cuando primero libremente, luego por obligación profesional, me ocupe de *filosofía pura*, hice, durante alrededor de treinta años, dos cursos, que se daban por objetivo el conocimiento del mundo: la Antropología (durante el semestre de invierno) y (durante el de verano) la *Geografía física*” (Kant 2008, 87)

El conocimiento del mundo, que desde la perspectiva especulativa resulta imposible por el vacío objetivo que responde a la idea, aparece habilitado por la perspectiva pragmática:

Este conocimiento del mundo sirve para procurar el elemento pragmático a todas las ciencias y todos los talentos adquiridos, por medio del cual estos se vuelven útiles no meramente para la escuela, sino más bien para la vida, y a través del cual el acabado aprendizaje al escenario de su destino, es decir, en el mundo, es introducido. (AK 2, 443)

{Su dominio no es siquiera la Tierra {*Erde*} en tanto *habitada*, sino, en última instancia, el *Cosmos* en tanto *ciudadanizado, civilizado*. El cosmopolitismo, canon pragmático, provee no solo una regla moral, sino *civil...*}

En este sentido

- Se ha sugerido traducir tal {*Weltkenntniß*} y su correspondiente *Weltwissenschaften* como “conocimiento cosmopolita” y “filosofía cosmopolita” (Wilson 2006, 20).
- Se ha propuesto la caracterización de la perspectiva pragmática como la *ética impura* de Kant (Cf. Loudon 2000).
- La perspectiva pragmática revela al concepto de historia como una cuestión de *etiqueta*.

#### C) La Geografía en Kant

La imposibilidad de publicar una geografía debió ser, aunque prevista, significativa. Durante los cuarenta años de enseñanza, de 1756 a 1796, Kant dedicó cuarenta y nueve cursos a la geografía física; número solo superado por los cursos lógicos y de metafísica y superando cuestiones axiales como ética, a la que dedicó cuarenta y siete cursos.

Ya en su primer año de docencia pidió un permiso especial para ofrecer el curso, dada la inexistencia de manual oficial, y ya en 1756 publicó una invitación a sus lecciones. (Si bien no fue el primero en enseñar la disciplina en Königsberg debe ser contado entre los pioneros de su inserción científico-universitaria.)

Werner Stark, que participa en la elaboración de la edición de las lecciones, ha ofrecido la siguiente comparación estructural de los cursos de 1757/59 y de 1775:

-1757/59-

-1775-

0. Preparatoria/Tratado

0. *Prolegomena/Tractatio*

Parte 1 General:

Capítulos 1–8

Capítulo 9:

Construcción naval y navegación

Sección 1: Parte General [Elementos]

Artículos 1–4: Agua, Tierra, Aire, Geognia [Fuego]

Artículo 5:

Construcción naval y navegación

Parte 2: [Tres reinos de la Naturaleza]

A. 1–4: (Hombre) Animal

B. 1–2: Plantas

C. 1–6: Minerales

Sección 2: Parte Específica [Productos]

Artículos 1–4: Hombre, Animales, Plantas, Minerales

Parte 3:

Peculiaridades de la Naturaleza

según región:

Asia, África, Europa, América

Artículo 5: Pueblos en tres continentes:

Asia, África, América

{Dos elementos interesa notar:

- la situación de la tierra respecto del sol en el sistema solar, que puede remitir al dominio de la astronomía, forma aquí parte de la geografía (*cosmografía*).
- la geografía física abarca en su generalidad también a la corografía (estudio de las regiones) y a la topografía (descripción de lugares)}

Según Steve Naragon, el ordenamiento habitual está reflejado por la estructura del manuscrito an-Holstein-Beck. Tras la introducción sobre geografía matemática elemental:

I. Parte General

§1: Historia de los océanos

§2: Historia de las tierras y las islas

§3: Terremotos y volcanes

§4: Historia de las cascadas y de los pozos

§5: Historia de los ríos

§6: Historia de las corrientes de los vientos

§7: Sobre la relación entre el clima y las estaciones.

§8: Historia de los grandes cambios que la tierra sufrió, y está todavía sufriendo

§9: Sobre navegación.

II. Los tres reinos

§1: Sobre los seres humanos (diferencia en cultura y color de piel)

§2: El mundo animal

§3: El reino vegetal.

§4: El reino mineral

III. Las cuatro partes del mundo: Asia, África, Europa, América.

1. Geografía e historia

A través del canon cosmopolita, geografía y antropología constituyen las dos partes del conocimiento pragmático del mundo. Como acabamos de ver, hasta la implementación de un curso específico sobre Antropología, en 1772, la temática era tratada en las especificidades del curso general de geografía física.

Si consideramos su vínculo con la historia, algo se destaca en primer lugar: la geografía constituye el verdadero fundamento (*das eigentliche Fundament*), sin el cual toda historia resulta “apenas distinguible de los cuentos de hadas” (*Marchenerzahlungen*) (AK 2, 312)”

Conceptualmente, las formas espacio-tiempo sirven a la distinción: “la historia concierne apariciones bajo el aspecto del tiempo, que ocurrieron un después del otro. La geografía concierne apariciones bajo el aspecto del espacio, que ocurren simultáneamente”, “La historia es una narrativa, pero la geografía es una descripción” (May 1970, 124).

### 1.1. La espacialización del tiempo.

La simultaneidad espacial, como señala Marcuzzi (Elden y Mendieta 2011, 123), es remitida por Kant a la reversibilidad de la *sucesión*: “puedo dirigir mi percepción primero a la luna y subsecuentemente a la tierra, o, inversamente, primero a la tierra y subsecuentemente a la luna” (Kant 2014, 300). “La certeza de la simultaneidad está adquirida como un tipo específico de “sucesión recíproca” (Elden y Mendieta 2011, 118).

La oposición entre descripción y narración resulta una oposición entre descripción reversible y descripción irreversible. Marcuzzi cuestiona la posibilidad de una distinción clara entre geografía e historia por tal motivo, e insiste en sus interrelaciones: “la historia de los sucesos (*Geschichte*) en diferentes tiempos – y esto es una verdadera historia (*Historie*)- no es otra cosa que una geografía consecutiva (AK 9, 161)” (Elden y Mendieta 2011, 119).

Vale decir que la reversibilidad de la sucesión no disuelve la espacialidad en la forma del tiempo: no hay evidencia de la simultaneidad objetiva, sino perceptiva. La reversibilidad misma se debe a la espacialidad corporal subjetiva, y al principio inherente de distinción regional que supone (cf. Kant, 1992b)

{En otras palabras: la irreversibilidad del orden de sucesión temporal es un límite subjetivo. “Analogicamente”: el *discurso* es irreversible, el *curso*, reversible }

## 2. El oriente en el espacio del pensamiento.

La solución persiste en la perspectiva crítica, en *¿Como orientarse en el pensamiento?*: “... aun teniendo en cuenta todos los datos objetivos del cielo, yo, sin embargo, me oriento geográficamente solo por medio de un fundamento *subjetivo* de diferenciación.” (Kant 2013, 42-43)

“*Orientarse* significa, en el propio sentido de la palabra: encontrar a partir de una región celeste dada (dividimos el horizonte en cuatro regiones) las demás regiones y sobre todo el *oriente* [...] Pero para esto necesito absolutamente el sentimiento de una diferencia en mi propio sujeto, a saber, la diferencia entre la mano derecha y la mano izquierda.” (Kant 2013, 41-42)

La definición sitúa de entrada en un espacio geográfico. {Cosmográfico}

Introducir la temática de la orientación desde la perspectiva geográfica (hasta la perspectiva política), ilustra lo que lógicamente el concepto *implica*: “*Orientarse*, significa ponerse en un cierto punto de vista desde el cual se puede fácilmente considerar las cosas *in concreto*” (Kant 1992a, 511).

Para orientarse en el pensamiento será necesario:

- aplicar el canon lógico para distinguir regiones ontológicas (fenómeno-nómeno)
- aplicar el canon ético para distinguir medios y fines
- poder hacer un uso público de la razón - *libertad de pluma*-,

{La *Crítica de la razón pura* insiste continuamente con la utilidad sistemática que ofrece la consideración espacial del pensamiento.

Notar que la espacializacion de la historia tambien puede contribuir a la orientacion, o a la desorientacion.

Esto requiere considerar de entrada un escenario diverso, pues podemos “situar”: el futuro *adelante*, y el pasado *atras*, como “espontaneamente” hacemos; el futuro *atras*, y el pasado *adelante*: tal es el caso de los Aymaras -aunque no exclusivamente (cf. Nuñez y Sweetser 2006), hay que distinguir del angel de Benjamin, que tiene el pasado ante sus ojos, pero *avanza de espaldas* al futuro – y diferente tambien a *Interestelar* o *Back to the future*); el pasado *debajo* (como en el enfoque *arqueologico*) y el futuro *arriba* (como espacio de salvacion); el pasado *arriba* (como en la nocion de *caída*) y el futuro *abajo* (como en la paz perpetua del cementerio, o la inquietud del Hades o del infierno); el futuro a la *derecha* y el pasado a la *izquierda* (como en nuestra escritura occidental) o (como en algunos sistemas de escritura orientales o antiguos) *viceversa*.

En las principales religiones abrahamicas, por ejemplo: el judío reza a la *pared*, el cristiano reza al *techo*, el musulman reza al *suelo* }

### 3. Geografías consecutivas: historia natural.

La historia no implica necesariamente una dimension temporal: no tiene un vinculo esencial con el tiempo. Pero en la medida en que se considera una sucesion irreversible, la expresion “historia natural” posee nueva significacion.

“La historia de los acontecimientos (*Geschichte*) en diferentes tiempos – y esto es una verdadera historia (*Historie*) – no es otra cosa que una geografia consecutiva” (AK 9, 161). Cuando se considera la simultaneidad como una sucesion reversible, la temporalidad se situa en el seno del espacio. Un conocimiento concreto del espacio, una geografia, es sin embargo posible, a diferencia de lo que ocurre con el tiempo.

{El caracter netamente historico consiste en poder establecer “lo irreversible” de esa sucesion geografica (la “estratografia” es entonces fundamental, donde cobra singular valor *lo mineral*, en especial *lo fossil.*)}

La ausencia de una historia natural general yace en el concepto de historia. El historicismo del conocimiento empírico se debe a que busca causas eficientes, pero el concepto de historia obedece a una indagacion en la causalidad final. (Puede tenerse lo que hoy llamamos *geología y cosmología.*)

Vale notar aqui que:

- Se señalo primeramente la independendencia entre el concepto de historia kantiano respecto de la memoria.
- Se senala ahora la independendencia del concepto de historia respecto de la causalidad eficiente (donde la causa *precede temporalmente* al efecto segun la sucesividad), y su dependencia de la condieracion de la causalidad final.

Puede, por tanto, figurarse una historia referida al pasado, pero tambien una referida al futuro (pero *no* “historia del presente”). Así, Kant declina la cuestion en la formulacion de los fundamentos de una “historia profetica” (cf. Kant 1999, 107.), tambien situado en un espacio geografico.

### D) La confusion historico-geografico entre geografia e historia

En cierto sentido, la geografia yace en la base de toda indagacion natural o historica.

#### 1. La historia como indagacion

La identidad entre lo que hoy llamariamos fisica y la expresion antigua “historia natural” (“*ἡ περὶ φυσικῆς ἱστορίας*”) debe ser recordada. La tradicion filosofica “especulativa” nos es familiar: los

presocraticos son llamados tambien ‘*fisicos*’, y los jonicos “filosofos naturales”.

L uso est'a ya asentado en Platon: “Ocurre que yo, Cebes, cuando era joven estuve asombrosamente ansioso (*θαυμαστῶς ὡς ἐπεθυμῆσα*) de ese saber que ahora llaman “investigacion de la naturaleza” (*ἤν δὲ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν*). Porque me parecía ser algo sublime conocer las causas (*τὰς αἰτίας*) de las cosas, por que nace cada cosa y por que perece y por que es” (Fedro, 96a.).

{Notar que distincion kantiana entre conocimiento puro y conocimiento historico supone, como ya en Platon, una comprension de “la indagacion de la naturaleza” en el orden de la causalidad (donde ya se juega plantea la cuestion de si esta ha de comprenderse de modo eficiente o final)}

## 2. Indagacion y viaje

No es de extrañar que Estrabon (63 a. C.-23 d.C.) introduzca su *Geografia* como un asunto propio del filosofo, puesto que “aquellos que en los tempranos tiempos se aventuraron a tratar el asunto eran, a su modo, filosofos – Homero, Anaximandro de Mileto, y el conciudadano de Anaximandro Hecateo” (Estrabon 1960, 3).

El caracter “especulativo” de la indagacion es ya fruto de abstraccion, pues esta vinculada a quienes “adquirieron su conocimiento viajando y preguntando a informantes locales” (Riedweg 2005, 50). El “modelo” es Odiseo: “πολλῶν δ’ ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω” - “De muchos hombres vio las ciudades y conocio sus mentes” (Odisea, I, 3). La indagacion geografica practica yace aqui en la base de la *indagacion de la naturaleza y de sus accidentes o sucesos*.

(Tambien en Kant esta presente esta relacion: la perspectiva cosmopolitca tiene “recursos” (mas que *fuentes*): desde relatos de viajes hasta obras literarias (Kant 2008, 18).)

## 3. La utilidad política de la indagacion

Encontramos en los usos antiguos la perspectiva de la utilidad practica respecto de la indagacion de la actividad política, de los accidentes y sucesos de la vida política.

Así, en Aristoteles: “Es claro que respecto de lo legislativo (*νομοθεσίαν*) son utiles las geografias (pues enseñan a comprender leyes de otras costumbres), y que respecto del debate político (*συμβουλὰς πολιτικάς*) lo son las historias escritas sobre lo practico (*τὰς πράξεις γραφοντων ἱστορίαι*)” (Retorica, I, 4, 13).

{Notar que “geografías” traduce aqui “*γῆς περίοδοι*” (literalmente “(marcha) alrededor de la tierra”, expresion utilizada para referirse a las descripciones geograficas)}

Las *Historias* de Herodoto: combinacion de estos aspectos -una indagacion personal que implica viajes e “informantes”, una remision a sucesos efectivamente ocurridos, el registro escrito y su coordinacion en un instrumento de formacion etico-política (la articulacion entre política interior y politica exterior deviene axial).

### {5. ¿Un primer genealogista.?

Merece un lugar la figura de *Hecateo*. Mejoraría y comentaría las ilustraciones de la tierra que su maestro Anaximandro habia realizado. Esta reelaboracion y comentario constituiría el primer tratado de geografía, cuyo nombre reza: *Γῆς περίοδος* (*Ges Períodos*).

Su *Γενελογίαί* (*Genealogiai*, tambien llamada *Ἱστορίαί*, *Historias*) es una crítica a las presuntas ascendencias divinas que muchas familias destacadas griegas se atribuan.

En tal sentido, Hecateo:

- “primero” en escribir historia en prosa, distinguiendose de los poetas, y

contribuyendo a la separacion texto factico-texto ficticio,

- “primer genealogista”: pues instrumentaliza la indagacion “historica” para los fines de una crítica etico-política: primer texto historico que es, a la vez, una herramienta “de verdad” (referida a registros) para la política.

6. Evidentemente tambien Eratostenes resulta una influencia significativa de la geografia. Pero aqui vale por sus analisis de las perspectivas arquitectonica (*Architectonicos*) y escenografica (*Skenographicos*): el pasaje de la perspectiva cosmologica a la cosmopolítica supone considerar tierra y cosmos, *tambien*, como “escenario”}

## Bibliografía

- Elden S. y Mendieta E. (eds), *Reading Kant's Geography*, New York, State University on New York Press, 2011.
- Estrabo (1960), *The geography of Strabo, With an english translation by Horace Leonard Jones, A. M., Ph. D.*, Londres, Harvard University Press.
- Foucault, M. (1968), *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard.
- Foucault, M. (2008), “Introduction a l'Anthropologie du point de vue pragmatique de Kant” en Kant I. (2008), *Anthropologie du point de vue pragmatique*, traduccion de Michel Foucault, Paris, Vrin.
- Hegel, G. W. F. (1980), *Lecciones sobre la filosofia de la historia universal*, traduccion de Jose Gaos, Madrid, Alianza.
- Hegel, G. W. F. (2000), *Rasgos fundamentales de la filosofia del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del Estado*, traduccion de Eduardo Vazquez, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Kant, I. (1992a), *Lectures on Logic*, editado y traducido por J. Michael Young, New York, Cambridge University Press.
- Kant, I. (1992b) *Opusculos de filosofia natural*, introduccion, traduccion y notas de Atilano Dommguez, Madrid, Alianza.
- Kant, I. (1998), *Fundamentacion de la metafisica de las costumbres*, traduccion de Manuel García Morente, Buenos Aires, Eudeba.
- Kant, I. (1999), *Filosofia de la historia*, traduccion de Eugenio Imaz, Mexico, FCE.
- Kant, I. (2005), *Como orientarse en el pensamiento*, traduccion de Carlos Correa, Buenos Aires, Quadrata.
- Kant, I. (2007), *Critica de la razon pura*, traduccion de Mario Caimi, Colihue, Buenos Aires.
- Kant, I. (2008), *Anthropologie du point de vue pragmatique*, traduccion de Michel Foucault, Paris, Vrin.
- Kojeve, A. (1968), *Introduction a la lecture de Hegel. Leçons sur la Phenomenologie de l'Esprit professes de 1933 a 1039 a l'Ecole des Hautes Etudes reunies et publiees par Raymond Quenaeu*, Paris, Gallimard.
- Louden R. (2000), *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings* (Oxford: Oxford University Press.
- May J. A. (1970), *Kant's Concept of Geography and its Relation to Recent Geographical Thought*, Toronto, University of Toronto Press.
- Nietzsche, F. (1990) *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, traduccion Luis Ml. Valdes y Teresa Orduña, Madrid, Tecnos.
- Nietzsche, F. (1999), *Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida [II Intempestivas]*, edicion, traduccion y notas de German Cano, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Nunez R. y Sweetser E. (2006), “With the Future Behind Them: Convergent Evidence From Aymara Language and Gesture in the Crosslinguistic Comparison of Spatial Construals of Time” en *Cognitive Science*, 30, 401–450.
- Riedweg C. (2005), *Pythagoras, His life, his teaching and influence*, traduccion de Steven Rendall,

III JORNADAS NACIONALES DE FILOSOFIA Y EPISTEMOLOGIA DE LA HISTORIA.  
PONENCIAS, SIMPOSIOS Y MESAS REDONDAS.

New York, Cornell University Press.

Wilson H. L. (2006), *Kant's Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning and Critical Significance*, Albany, SUNY Press.

SIMPOSIO

REFLEXIONES EN TORNO AL CONCEPTO REPUBLICANO DE LIBERTAD, EN LA  
TRADICIÓN POLÍTICA EUROPEA MODERNA.  
EN HOMENAJE A ANTONI DOMÈNECH FIGUERAS.

COORDINADORAS

MARÍA JULIA BERTOMEU Y FABIANA ERAZUN.



**Reflexiones en torno al concepto republicano de libertad, en la tradición política europea moderna. En Homenaje a Antoni Domènech Figueras.**

María Julia Bertomeu  
UNLP

En el año 2004, la editorial Crítica de Barcelona publicó el texto de Antoni Domènech: *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, que abrió un sendero conceptual amplio para pensar la tradición socialista en clave republicana. Domènech entendió a la tradición socialista como ‘una terca continuadora, una y otra vez derrotada, de la pretensión democrático-fraternal de civilizar el entero ámbito de la vida social: erradicar el despotismo heredado de la vieja *loi de famille* –tanto el patriarcal doméstico como el del patrón sobre el trabajador-, y erradicar el despotismo burocrático-estatal heredero de la *vieja loi politique* de los Estados monárquicos absolutistas modernos. Una de las hipótesis del texto fue mostrar que la fraternidad fue una innovación política radical respecto de toda la tradición republicana, porque significaba no aceptar la distinción habitual entre la ley civil y la ley de familia. Fraternidad quería decir universalizar la libertad-igualdad republicana y también la elevación de todas las clases <domésticas> o subalternas a una sociedad civil de personas plenamente libres e iguales. Lo que también significaba allanar todas las barreras de clase derivadas de la división de la vida social en propietarios y no propietarios. Se trata de un texto original, provocativo y erudito que –de una u otra manera- tuvo influencia en los trabajos de esta Mesa: colegas, amigos y compañeros.

En el año 2005 -en coautoría con nuestro homenajeado- publicamos un artículo de *Isegoría* : “El republicanismo y la crisis del rawlsismo metodológico. Debate sobre método y sustancia normativa en el debate republicano.” En ese texto continuamos con una línea de investigación iniciada años antes por Domènech, y las tesis metodológicas centrales de nuestra posición sobre el republicanismo clásico (europeo) y sobre la libertad republicana, desde un punto de vista histórico y conceptual. En torno a esta línea de investigación giran los trabajos de la mesa, sobre cuatro filósofos modernos republicanos y anti-republicanos: Maquiavelo, Hobbes, Locke y Adam Smith. Vaya entonces como homenaje al filósofo reciente y tempranamente fallecido, Toni Domènech.

SIMPOSIO: Reflexiones en torno al concepto republicano de libertad, en la tradición política europea moderna. En Homenaje a Antoni Domènech Figueras.

COORDINADORAS: María Julia Bertomeu y Fabiana Erazun.

## Libertad y virtud republicana en los Discursos de Maquiavelo

Héctor Marcelo J. Quiroga  
UNComa

### Introducción

La libertad es una de las ideas rectoras que nos permite realizar una reconstrucción política del pensamiento republicano. Uno de los textos bisagra que posibilitan dicha intención, tanto histórica como políticamente, es *El momento maquiavélico* de J. Pocock. En este hay un interés por argumentar en favor de una libertad desde una relectura de los pensadores modernos hacia la idea de libertad positiva de cuño aristotélico. En tanto que en la obra de Q. Skinner y, de alguna manera en P. Pettit, hay un intento por romper con la distinción entre libertad positiva y negativa desde una recuperación del pensamiento político republicano con base en las ideas romanas. En el amplio debate sobre la idea de libertad en sentido republicano, A. Domenech y M. J. Bertomeu discuten la distinción acuñada por I. Berlin, entre libertad positiva y libertad negativa, para oponer una distinción más cabal entendida como libertad liberal y libertad republicana.

Es importante señalar la diferencia discutida por estos autores, en torno al debate político contemporáneo, entre un modo de entender la libertad en sentido republicano y otro en sentido liberal, ya que en el primer caso estamos hablando de un tipo de libertad que implica el respaldo institucional de la ley, a diferencia del liberal que ve en la ley un tipo de restricción de la libertad. Es por ello, que en la concepción republicana de la libertad nos hacemos libres sólo en la ley. Cuando esa ley no es arbitraria e injusta y está garantizada por un proceso de soberanía popular, y que por tanto la intervención del estado es necesaria para restringir cualquier tipo de arbitrariedad.

El presente trabajo tiene el propósito de indagar sobre el concepto de libertad propuesta por Maquiavelo en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, y el nexos que entabla con el imperio de la ley garantizado a partir de la participación ciudadana. Es en el ejercicio republicano, definido como virtud cívica, donde los hombres se realizan como libres en la búsqueda de un interés común y compartido. Centramos nuestra atención en los conceptos de: bien común, imperio de la ley, participación activa de los ciudadanos, deliberación política, vínculo entre libertad política y virtud cívica; que se encuentran en la base del pensamiento de Maquiavelo, ya que nos permiten justificar su inscripción a la tradición republicana.

Un aspecto valioso a destacar en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, es su caracterización del concepto de virtud. En este tratamiento Maquiavelo se aleja de la tradición humanista, proponiendo un modo de entender la virtud política separado de la virtud en sentido moral y resguardada en el imperio de la ley. En este sentido, la virtud es una capacidad para enfrentar a la fortuna, siendo la República el ordenamiento político en el que se consolida la virtud cívica en tanto que defensa de la ciudadanía y del bien común.

La vigencia y potencia del pensamiento de Maquiavelo radica en que nos anima a pensar en una idea de libertad republicana que nos posibilita cuestionar en nuestro presente la arbitrariedad y los mecanismos de dominio ejercidos por el poder imperante. En los que se pone de relieve la alienación del hombre y frente a estos, motivar alternativas de participación del pueblo que permitan generar estrategias de lucha y reconocimiento de derechos. Activando así, escenarios posibles de resistencia contra la voluntad arbitraria de los otros. Esto le da sentido a la idea de un patriotismo republicano entendido como modo de vivir en comunidad, como afirma Maquiavelo, el pueblo es garante de la libertad.

### Fortuna y Virtud (historicidad)

Para Pocock la teoría republicana es una forma primitiva del historicismo. Hay un aspecto vinculado a lo que hoy denominamos historia, teniendo en cuenta que, la teoría republicana daba respuesta y dotaba de inteligibilidad a los acontecimientos temporales. Es la teoría republicana, un relato histórico incipiente, que se nutre de conceptos tales como, costumbre, providencia y fortuna. (Pocock 2017, 89)

Skinner, en su texto Maquiavelo (Skinner 1984, 54) trata el concepto de virtud como el conjunto de cualidades capaces de hacer frente a las variaciones de la fortuna. Hay que tener en cuenta que Maquiavelo parte de la tradición humanista para definir el concepto de virtud. Pero luego se desprende de esta tradición. No siempre el Príncipe debe considerar racional el ser moral para alcanzar sus logros y propósitos. Maquiavelo separa, y este es uno de sus aportes significativos, la acción política de la moral. Si el príncipe sigue lo que la moral y las buenas costumbres, indica, hará una ruinoso e irracional política. (Maquiavelo 1999) Un príncipe defiende lo que es bueno cuando puede... y sabe como hacer el mal cuando es necesario.

El príncipe si tiene pretensiones de conservar su gobierno, se vera en algunas oportunidades de actuar en contra de la verdad, caridad, humanidad y religion. Maquiavelo para definir la acción política del príncipe, requiere redefinir el concepto de virtud, y por ello plantea un tipo de flexibilidad moral, una ruptura con la tradición humanista. (Maquiavelo 1999)

El príncipe debe adquirir el poder de no ser lo bueno, de aquí se sigue la nueva moralidad que plantea contra el humanismo.

Viroli afirma que Maquiavelo siempre fue un republicano, y este núcleo de republicanismo estaba centrado en: un compromiso con el bien común; el imperio de la ley; y la participación activa de los ciudadanos en la deliberación política. Despliega argumentos en favor de la libertad política y la virtud ciudadana, entendiendo que no hay libertad sin virtud cívica. Oponerse a la corrupción; servir al bien común; resistir a los poderosos contra la tiranía y cumplir los deberes cívicos.

“Para los teóricos republicanos la república es un ordenamiento político y una forma de vida. Esto es, una cultura. Para describir el amor del pueblo por sus instituciones republicanas y por la forma de vida basada en ellas, Maquiavelo habla, por ejemplo, de amor al «vivere libero». Otros republicanos de su tiempo definieron la república como «un tipo de forma de vida de la ciudad»” (Viroli 2001, 7)

Cuando Viroli recupera la tradición republicana, en torno a Maquiavelo plantea que la república es el mejor gobierno para garantizar la libertad, la dignidad y la prosperidad. En este sentido, para Viroli, tanto el Príncipe como los discursos son complementarios, aunque parezcan contradictorios.

De lo que se trata es de resistir a la opresión, quizá ahí radica una de las clave de la vigencia de Maquiavelo. Viroli, el príncipe habla de las acciones políticas para reafirmar un orden político existente, necesario para liberar a un pueblo de la opresión o la corrupción, para que los seres humanos vivan una vida digna. Participar de la redención política es la verdad del príncipe que permanece inmóvil quinientos años después.

Es importante entender que en Maquiavelo hay un imperio de la ley, y esta genera un poder coercitivo con relación al pueblo, para atender al bien común por encima del propio. La virtud se origina en la educación y esta en la ley.

Hay una tensión entre *El Príncipe* y los *Discursos*, entre la monarquía absoluta y la república, cuyo tratamiento le vale a Maquiavelo ser considerado uno de los primeros pensadores político moderno. Dado que, Maquiavelo está a favor del pueblo, de parte de la libertad y contra el dominio absoluto. Por ello, la estrategia es realizar una lectura en paralelo entre *El Príncipe* y los *Discursos*, contra el pensamiento tradicional.

Maquiavelo argumenta en favor de la virtud, no solo individual, sino de las leyes y de la educacion, en tanto su valor político y social. La tension entre *El Príncipe* y los *Discursos* es la del gobierno y la virtud, entre el Estado-Individuo y el Estado-Regimen, del Estado fuerza se pasa al Estado ciudad. Algunas interpretaciones sugieren que no es independiente la monarquía de la republica, porque define a Roma una republica que goza de la virtud, cuyo recorrido es el de un imperio devenido en republica.

En este recorrido, en el que Maquiavelo muestra como Roma se convirtio en republica, señala, que a fin de escapar de las acciones perniciosas y males, y en funcion del conocimiento de las buenas y honestas, los romanos se sometieron a hacer leyes y ordenar castigos a quienes la infringían y que "...de allí nacio el conocimiento de la justicia." (Maquiavelo 2008, 58)

Cuando se encontraban con dificultades para nombrar al príncipe por sucesion y no por eleccion, la multitud se armaba en contra del príncipe, constituyendo así una democracia a partir de la promulgacion de leyes que ponían el interes personal por el colectivo, para que sus hijos luego debido a la variacion de la fortuna la transformaran en licencia.

Es la participacion de los tribunos del pueblo, lo que le permite a Roma llegar a ser una republica perfecta. En esta tenían participacion no solo los reyes y la aristocracia sino que la participacion del pueblo garantizaba el funcionamiento de la republica en pos del bien comun, en tanto que verdadero regimen historicamente desplegado.

En este sentido, para Maquiavelo la virtud acompaña a la republica, en tanto que fundada por hombres libres. Entendiendo que esa virtud es dependiente de las leyes. Es el ordenamiento de las leyes, guiado por principios virtuosos, de hombres libres, lo que vuelve virtuosa a la republica.

#### Aporte de Maquiavelo a la libertad republicana

Tanto en el libro I como en el libro II de los *Discursos*, Maquiavelo plantea la cuestion de la libertad. Diferentes autores, entre los mas relevantes podemos señalar a Pocock, Skinner y Pettit, tienen similitudes en la interpretacion republicana de la obra de Maquiavelo y en la interpretacion del concepto de libertad.

Skinner y Pettit, coinciden en la interpretacion en sus lecturas sobre la obra de Maquiavelo en un planteamiento de la libertad basada en la distincion berliniana entre libertad negativa y positiva. En este sentido ser libres tiene que ver o consiste en estar protegido frente a interferencias arbitrarias, a no ser interrumpido en la busqueda y persecucion de fines auto-elegidos. Sostienen que la idea de libertad republicana se funda en la idea de que los ciudadanos son libres siempre que nada pueda anteponerse en sus proyectos y líneas de accion.

Esta nocion de libertad es discutida en "“El republicanismo y la crisis del rawlsismo metodologico: notas sobre metodo y sustancia normativa en el debate republicano” por Domenech y Bertomeu, cuestionando el concepto de libertad basado en la distincion berliniana (que da sustento a la propuesta tanto de Skinner como de Pettit) para justificar un planteamiento de la libertad republicana en oposicion a la libertad liberal.

Se presenta de modo esquemático la estructura del argumento propuesto por Bertomeu y Domenech, con vistas a justificar la libertad republicana en oposicion a la libertad liberal:

X es libre republicanamente dentro de la vida social si:

- a- no depende de otro para vivir (autonomía);
- b- nadie puede intervenir arbitrariamente, es decir ilícita o ilegalmente;
- c- la republica puede interferir lícitamente en la existencia social autonoma de X;
- d- cualquier interferencia en la existencia de X, haciendole perder su autonomía social, es arbitrario e ilícito. X queda a merced de terceros;
- e- la republica esta obligada a intervenir en el ambito de existencia social privado de X, si este tuviera la posibilidad de modo exitoso de privar a la republica del bien publico;

f- X tiene en su libertad cívico-política derechos constitutivos que nadie puede arrebatarse y que ni el mismo puede alienar (vender o donar a voluntad), sin perder su condición de ciudadano libre. (Bertomeu y Domenech 2005, 68-69)

La distinción berliniana entre libertad positiva y libertad negativa, identificadas inicialmente como libertad liberal y libertad republicana, respectivamente, se vincula con la distinción entre derechos negativos, derecho a ser intervenido y derecho positivo, derecho a ser asistido. Tal distinción, puede ser cuestionada de acuerdo a las virtudes republicanas, que sostienen la imposibilidad del sujeto de alienar su libertad o derechos básicos, afirmando la potestad de la república para intervenir en un sentido jurídico-político si tal cosa ocurriera, destacando a su vez que la libertad republicana tiene una base material.

Desde el argumento de Domenech y Bertomeu, podemos distinguir la idea de libertad Republicana de la distinción berliniana. De la que el republicanismo de Pettit también es presa, ya que el mismo parte de la distinción entre libertad positiva y libertad negativa, para luego definir la libertad republicana como no dominación o intervención arbitraria, proponiendo de este modo una libertad negativa refinada. (Pettit 1999) Se siguen consecuencias indeseables, si tomamos en cuenta que estaría permitida una interferencia no arbitraria. Si X es pertinentemente interferible, entonces puede enajenar su libertad, lo que en un sentido republicano es inadmisibles. Por tanto, la distinción berliniana carecería de sentido.

A los fines del trabajo, es crucial poder despejar la idea de libertad republicana, del concepto berliniano que distingue libertad positiva y negativa, y de este modo poder confrontar con claridad la libertad en sentido republicano de la libertad en sentido liberal. Permitiendo interpretar desde esta clave conceptual, el concepto de libertad que Maquiavelo define.

Maquiavelo identifica la libertad con las restricciones que el derecho impone, y se sigue de aquí un principio fundamental del republicanismo. El gobierno de la ley es la condición necesaria para que los ciudadanos no se vean sometidos a la voluntad arbitraria de grupos de individuos o de individuos particulares, y puedan de acuerdo con ello vivir libres de todo sometimiento. Es el imperio de la ley el que genera las condiciones de la libertad. Es la formulación de las leyes, legitimadas por los procesos en los que interviene la voluntad popular, lo que limita y restringe de ser necesario, las pretensiones arbitrarias de los individuos o grupos de individuos.

Virtud cívica: algunas notas para concluir en torno a las virtudes republicanas

Maquiavelo plantea que la grandeza de Roma es consecuencia de la participación de todos en el gobierno. Es la inclusión de los tribunos de la plebe lo que motiva tal interpretación.

“De modo que los que ordenan prudentemente leyes, han conocido este defecto y huyen de tales formas en sí mismas, eligiendo una que participe de todas por juzgarla más firme y más estable, en tanto una respeta la otra, y existiendo así en una misma ciudad el Principado, la Aristocracia y el gobierno Popular.” (Maquiavelo 2008, 60)

En el apartado cuatro del libro primero de los *Discursos*, Maquiavelo señala como los tumultos y el reclamo del pueblo le permite a Roma ser una república libre y poderosa; en tanto que producto de la discusión entre la Plebe y el Senado.

La participación del pueblo adquiere un lugar preponderante en la república. Es el tumulto del pueblo en pos del bien común y de la libertad lo que conduce a la realización de una república virtuosa en la que prime la justicia y el orden público.

“... los buenos ejemplos nacen de la buena educación, la buena educación de las buenas leyes y las buenas leyes de esos tumultos a los que muchos condenan con desconsideración y, si alguien examina bien sus fines, no encontrará que hayan producido exilio o violencia alguna

en desmedro del bien comun, sino leyes y ordenes en beneficio de la libertad publica.” (Maquiavelo 2008, 64)

Maquiavelo señala como primordial el rol del pueblo en terminos de reclamo y participacion, es el pueblo unido el que genera mejores condiciones para la libertad y la justicia, porque surgen del hecho de estar oprimidos. Los tumultos ponen de manifiesto situaciones de desigualdad y opresion. Maquiavelo celebra y elogia la participacion del pueblo en los tumultos de Roma, porque debido a ellos surgio la creacion de los Tribunos y con ellos la participacion en la administracion popular. (Maquiavelo 2008, 64-65) <sup>1</sup>

Es el pueblo (el sujeto colectivo) que adquiere la potencia de ser garante de la libertad. Para Maquiavelo es el pueblo la primera causa de libertad en Roma. El lugar del pueblo vinculado a la libertad es por su participacion en los reclamos, son los tumultos la primera causa de libertad en Roma.

Es en el conflicto vía participacion popular, en tanto que division social, que Maquiavelo encuentra la condicion de posibilidad de la republica y el resguardo de la libertad. Plantes en el Cap. V, el modo en que Roma resguarda la libertad en el pueblo. Este aspecto es importante a nuestros fines debido a que, permite desarrollar el concepto de virtud republicana, fundado en la participacion ciudadana en pos del bien publico. Luego en el Cap. VI; encontramos que la Republica que quiera mantenerse debe confiar la libertad al pueblo. El analisis que realiza Maquiavelo centra la atencion en el conflicto entre el pueblo y el senado, entendiendo que la libertad deriva de ese conflicto. El pueblo posee la mayor necesidad de vivir libre (porque su experiencia es de opresion) por tanto el resguardo de la libertad esta ahí. En tanto que cuestiona a la nobleza por su desmedida necesidad de dominacion, por ello va a encontrar el equilibrio en el pueblo, en el deseo de libertad de los pueblos.

“Mediante la instauracion de la virtud cívica, la republica o polis, asegura su propia estabilidad en el tiempo, y asegura su propia estabilidad en el tiempo, y encamina el desarrollo de la materia prima humana que la nutre hacia la realizacion de aquella vida política que constituye el fin del hombre.” (Pocock 2017, 272)

Concepto que tiene que ver con la temporalidad y el concepto de forma en Aristoteles.

“...la nocion de virtud cívica adquiere una significacion aun mas profunda: el de la virtud del hombre como animal político, fin al que, por lo demas, tiende naturalmente el hombre.” (Pocock 2017, 272)

Por tanto, la virtud de cada ciudadano tiene que ver con anteponer el bien comun al suyo propio, es esa virtud la que nos salva de la corrupcion impuesta por la temporalidad de la fortuna.

Maquiavelo nos permite pensar nuestro presente a partir de una clave conceptual que puede acercarse a nuestro contexto político actual y que tiene que ver con la posibilidad de plantear al ciudadano en torno a las virtudes cívicas. Es en el espacio publico el lugar del reconocimiento de la civilidad y de la generacion de acciones tendientes al bien comun. No es posible pensar una democracia en otros terminos, por fuera de los parametros republicanos, si pretendemos generar las condiciones para una sociedad mas justa e inclusiva. Para el caso es necesario generar una conciencia ciudadana o un tipo de patriotismo (patriotismo constitucional en el sentido habermasiano) en el que nos reconozcamos como miembros de una comunidad regida por normas justas y legitimadas por una soberanía popular.

---

<sup>1</sup> Al final del capítulo cuarto del libro primero, Maquiavelo señala un aspecto que merece la atencion, vinculado a la protesta y al logro de acuerdos, porque cuando la posiciones son desmedidas el pueblo tambien entiende; “... aunque sean ignorantes son capaces de verdad” y capaces de ceder en pos de la verdad, por tanto dota al pueblo de entendimiento para el tratamiento de los aspectos publicos.

Entendemos que este es uno de los atractivos del pensamiento de Maquiavelo, que nos aproxima al republicanismo desde la virtud ciudadana. El orden y la organizacion a partir de la ley. En el imperio de las leyes justas nos hacemos libres.

#### Bibliografía

- Berlin, I. (2005) *Dos conceptos de libertad y otros escritos*; Madrid; Alianza.
- Bertomeu, M. J.; Domenech, A. (2005) “El republicanismo y la crisis del rawlsismo metodológico: notas sobre método y sustancia normativa en el debate republicano”; *Isegoría*; N° 33; Madrid.
- Domenech, A. (2004) *El eclipse de la fraternidad*; Barcelona; Crítica.
- Gascon, D. (2003) “La Herencia de Maquiavelo”; en: *Entrevista con Viroli, M.*; Letras libres; Mexico.
- Gargarella, R. (2001) *El republicanismo y la filosofía política contemporánea*; Bs. As.; CLACSO.
- Habermas, J. (1999) *La constelación posnacional*; Bs. As. Paidós.
- Maquiavelo, N. (1999) *El Príncipe*; Bs. As.; El Aleph.
- Maquiavelo, N. (2008) *Discursos sobre la primera decima de Tito Livio*; Bs. As.; Losada.
- Pettit, P. (1999) *Republicanism: una teoría sobre la libertad y el gobierno*; Barcelona; Paidós.
- Pocock, J. (2017) *El momento maquiavelico*; Madrid; Tecnos.
- Skinner, Q. (1984) *Maquiavelo*; Madrid; Alianza.
- Skinner, Q. (1986) *Libertad antes del liberalismo*; Madrid; Taurus.
- Viroli, M. (2001) “El sentido olvidado del patriotismo republicano”, *Isegoría*; N° 24; Madrid.





SIMPOSIO: Reflexiones en torno al concepto republicano de libertad, en la tradición política europea moderna. En Homenaje a Antoni Domènech Figueras.

COORDINADORAS: María Julia Bertomeu y Fabiana Erazun.

## Hobbes: Libertad Natural vs Libertad Republicana

Rodrigo I. S. Garay  
UNComa

El presente trabajo se encuentra inscripto en el marco de un proyecto de investigación<sup>78</sup> que se interesa por indagar la raíz histórica de ciertos conceptos normativos republicanos en la filosofía política moderna y contemporánea, y especialmente el concepto de libertad, que es centro de la constelación conceptual en torno del que giran temas tales como la virtud ciudadana, la propiedad y la autopropiedad, el autogobierno, el trabajo asalariado como trabajo no libre y algunas propuestas actuales de diseño institucional republicano, como lo son la Renta Básica o Ingreso Ciudadano, destinadas a proteger la libertad republicana en un mundo en el que crecen la desigualdad y la exclusión.

El republicanismo es una corriente filosófico-política con una larga historia, que tiene sus orígenes en el pensamiento antiguo. Dicha tradición, se caracterizó por poner a la libertad siempre en oposición a la esclavitud. La diferencia entre libertad y esclavitud es equivalente a aquella entre personas jurídicamente independientes (*sui iuris*) y dependientes (*alieni iuris*). Estos últimos, los *alieni iuris*, están bajo el poder de otro (*in potestate*), sujetos a un poder o voluntad arbitraria de un amo (*dominus*). La característica concepción romana de la libertad y de la esclavitud (independencia y dependencia) fue decisiva para la organización de la vida civil en Roma y también, como señala Quentin Skinner, esta antinomia fue determinante para elaborar argumentos republicanos anti-monárquicos en la Inglaterra de los siglos XVII y XVIII, dado que a los opositores de la corona les inquietaba que, si la corona ejercía su derecho de prerrogativa, con ellos estuvieran asentando la base de un poder arbitrario que sometiera al pueblo inglés a la servidumbre. Entonces, la tesis central para la condena de la monarquía consistía en identificar al monarca absoluto con un *dominus*, cosa que convertía a los súbditos en unos *alieni iuris, in potestate* de un amo.

El propósito de este trabajo es explorar el concepto de *Libertad* de uno de los defensores de la monarquía absoluta inglesa, Thomas Hobbes, para así contraponerlo con las ideas del republicanismo.

Thomas Hobbes, en su obra *Leviatán* (Hobbes, 2000), distingue dos mundos: el natural y el artificial. El primero se compone de cuerpos en movimiento, gobernado por leyes de la naturaleza, donde el hombre, en estado de naturaleza, se encuentra en completa libertad de hacer lo que se le plazca para la conservación de su vida. El segundo, se conforma por un cuerpo de leyes civiles, creados por nosotros mismos, con el fin de regular las relaciones mutuas, limitar la libertad para garantizar la paz, a este lo llamamos Estado.

Hobbes en el capítulo XIV de dicha obra, define una serie de conceptos que van a atravesar su defensa de las monarquías absoluta: *Derecho Natural*, *Libertad Natural* y *Ley Natural*. Define *Derecho Natural* como la libertad del hombre de usar su poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza y su vida. *Libertad Natural* (en sentido estricto como libertad corporal) es la libertad que tiene los cuerpos de moverse con ausencia de impedimento externo, que reduce parte del poder de un hombre de hacer lo que quiera, pero este impedimento externo no puede hacer que utilice el resto de poder que la queda según su juicio o razón. Por último, *Ley Natural*, es un precepto o norma en el cual se prohíbe a un hombre hacer aquello que pueda destruir su vida o privarlo de los medios para conservarla. (Hobbes, 2000)

---

<sup>78</sup> Vigencia de la tradición republicana como alternativa emancipatoria para el siglo xxi. debates y controversias, Directora de Proyecto: Dra. Fabiana Erazun UNComa

En el *estado de naturaleza* se vive en una condicion de guerra constante, donde cada hombre tiene derecho y la libertad de hacer cualquier cosa, incluso con el cuerpo de otros, a fin de proporcionarse los medios de subsistencia. Segun Hobbes mientras persista el derecho natural, no puede haber seguridad para nadie. De esto, Hobbes deriva dos leyes de la razon que garantizaran la seguridad del hombre, estas son: 1) Cada hombre debe esforzarse por la paz y 2) Uno acceda a renunciar, siempre y cuando los demas tambien, al *Derecho Natural* y a la *Libertad*, si se considera necesario para la paz y la defensa de uno mismo. El abandono de un derecho se realiza por renuncia o transferencia a otra persona. En esto radica el pacto de los hombres al vivir en sociedad. El motivo de la renuncia es la seguridad de la persona en su vida y sus modos de conservarla. Por lo tanto, Hobbes, pone límites al pacto, planteando que hay derechos que no se pueden renunciar o transferir a otro. Como por ejemplo, un hombre no puede renunciar al derecho de resistirse a quien lo asalte, es incomprendible que de esto se derive bien alguno. Esto es igual para las lesiones, la esclavitud o los encarcelamientos. Ningun hombre puede transferir o despojarse de su derecho a protegerse, un pacto de no defensa de sí mismo con el uso de la fuerza, segun Hobbes, es nulo.

Estos conceptos atraviesan la obra de Hobbes en su defensa de los estados monarquicos, pero le dedica un tratamiento especial a uno de ellos, otorgandole un lugar central en su desarrollo, este concepto es el de la *Libertad*, al cual le dedica todo un capítulo, el XXI, titulado: *de la libertad de los subditos*. Allí vuelve a definir la *Libertad* en terminos de ausencia de oposicion, y por oposicion lo entiende como impedimento fisico externo. Esta idea puede aplicarse a todas las criaturas irracionales e inanimadas como a las racionales. Cualquier cosa que este sujeta de tal modo que no puede moverse sino dentro de un espacio determinado por la oposicion de algun cuerpo externo, no es libre. El Hombre Libre “es quien que en aquellas cosas que es capaz por su fuerza o su ingenio, no esta obstaculizados hacer lo que desea”. (Hobbes, 2000, 171).

Siguiendo los lineamientos de Skinner (Skinner, 2010), Hobbes introduce una nueva concepcion de *Libertad* que plantea la distincion entre impedimento externo e impedimento arbitrario o intrínseco. Segun esta posicion novedosa, un agente que esta atado, carece de libertad para moverse, pero el impedimento no radica en el sino, en sus ataduras. En cambio, una persona que esta postrada en su cama por motivo de alguna enfermedad, tendría un impedimento intrínseco en ella, que suprime el poder realizar determinada accion, hace que la persona sea incapaz de realizar tal accion. Por lo tanto, mientras que los impedimentos externos suprimen la libertad, los impedimentos intrínsecos suprimen el poder o la capacidad de. Esto le sirve a Hobbes para plantear que la libertad y el temor no son opuestos, sino coherentes. Dado que, el temor no es externo, sino intrínseco de la persona. El miedo es un resorte de la voluntad, la voluntad es movida por las pasiones (como el deseo o la aversion), que lleva a la razon a una deliberacion y así la accion es un producto de la deliberacion de la razon. Así, por ejemplo, un hombre que tira la mercancía al mar por temor a que se hunda el barco, delibera y actua, podría en su deliberacion abstenerse de tirar la mercancía. Lo mismo con un hombre que paga sus deudas por temor a las carcel, sería libre de pagar o no la deuda. (Hobbes, 2000) La *Libertad* estriba en que no hay barreras que impida hacer lo que mi voluntad tiene de hacer, la *Libertad* esta vinculada a la voluntad. Entonces, un agente que actua coaccionado por temor a la ley del soberano, en su deliberacion y posterior accion estaría actuando voluntariamente y por lo tanto de manera libre.

Así como la *Libertad* y el temor son coherente, Hobbes se propone mostrar ademas, que la *Libertad* y la necesidad tambien lo son. Dado que toda accion procede de la voluntad de satisfacer algun deseo o inclinacion, estas serían intrínsecas por lo tanto no serían un impedimento de la *Libertad*. Las necesidades surgidas de las pasiones, de los deseos o las aversiones, llevan a la accion de la voluntad. El acto voluntario va precedido, como ya dije, por una deliberacion de la razon que muestra al hombre alternativas para el apetito o la fuga. La *Libertad* y la necesidad serían coherentes.

El dice que toda accion voluntaria procede de alguna causa y esta de otra, así sucesivamente hasta llegar a una causa original que es la voluntad de Dios, Dios ve que la *Libertad* del hombre va acompañada con la necesidad de hacer lo que Dios quiera, dado que el hombre no puede tener pasion o apetito que no sea por la voluntad de Dios. Así el hombre para alcanzar la paz, satisfacer la necesidad

de seguridad, ha creado el *Leviatán*, un hombre artificial que llamamos Estado, y también ha creado las leyes civiles que son las ataduras artificiales, que han fijado por pacto el poder dado al soberano. Ahora, nos dice Hobbes, que si consideramos que no hay Estado que regule todas las acciones, se sigue que en toda tipo de acciones conforme a la ley, los hombres tienen la libertad de hacer lo que sugiere su razón. Entonces la *Libertad* del súbdito radica en las aquellas cosas que la regulación de sus actos las ha determinado o no el soberano siguiendo la voluntad de Dios. Es en este punto, donde la *Libertad* estriba en el silencio de la ley. Es donde Hobbes despliega todo un abanico de posibilidades en que el súbdito es libre como por ejemplo, la libertad de comprar y vender, de hacer contratos, de escoger su residencia, su alimento y su propio género de vida, etc. donde el soberano no ha regulado por ley la acción el súbdito tiene plena libertad según lo que dictamine su voluntad. Por otro lado, teniendo en cuenta la definición de *Ley Natural* y la idea de *derechos intransferibles*, el súbdito es libre de actuar según su voluntad de tal o cual manera siguiendo o no la ley del soberano, y el soberano es libre según su voluntad de condenar o no sus actos. Según Hobbes, el súbdito tiene la libertad de negarse a ciertas cosas que ordena el soberano. El súbdito tiene la libertad en todas aquellas cosas cuyo derecho es intransferible en el pacto. Si el soberano le ordena que se mate, hiera, mutila, o que no se resista a quien quiera atacarlo o que se abstenga de ingerir alimento, del aire, de la medicina o cualquier otra cosa que sea necesaria para vivir, el hombre tiene la libertad de desobedecer. Según Skinner la lista de *derechos inalienables* es notablemente extensa, que va desde la propia defensa física y no agredirse a sí mismo, a negarse a declarar en su contra y hasta la preservación de la buena reputación y negarse a trabajos deshonrosos.

Por último, la *Libertad* se vincula con el Estado. Hobbes plantea que la *Libertad* del Estado es la misma que tendría los hombres si no existiesen leyes civiles, ni Estado. Entre hombres que no reconozcan un señor hay perpetua guerra. Esto es lo que ocurre con la *Libertad* del Estado. Los Estados y las Repúblicas que no dependen unas de otras, tienen absoluta libertad de hacer lo que consideren más conducentes para su beneficio. Cualquier Estado es libre, en el sentido que sus representantes tuvieran la libertad de resistir o invadir a otro pueblo. Esto es tanto en los Estados monárquicos como Estados más populares, la libertad según Hobbes sigue siendo la misma.

Para concluir, por lo expresado hasta acá, el argumento contra los teóricos republicanos de su época tiene tres aristas: la *Libertad*, el *Hombre Libre* y la *Libertad de los Estados*.

Al definir la *Libertad* como ausencia de impedimento físico externo, ataca directamente las ideas republicanas de la *Libertad* como no dominación, vivir a salvo de todo poder arbitrario que nos haga *alieni iuris*. Hobbes con la distinción de impedimento externo (que obstaculizan la libertad) e impedimento intrínseco (que obstaculizan la capacidad), dejando afuera este último como fuente de restricción de la *Libertad*, argumenta que la *Libertad* es compatible con el temor y con la necesidad, dado que toda acción es producto de una deliberación de la razón, en que se toma una decisión por dos alternativas (lo apetecibles o la huida). Toda acción de un agente, ya sea por coacción o por limitación de alguna necesidad, sería libre. Esto sumado a la idea que hay derechos intransferibles, fundamenta que es posible vivir en libertad bajo el dominio del soberano, porque siempre el súbdito guarda un grado de *Libertad Natural*. Esta concepción de *Libertad* va a sostener que el *Hombre Libre* es aquel que no está obstaculizado para realizar todas aquellas cosas que se encuentran en su voluntad. Según Skinner, varios portavoces de la corona insinuaban que la *Libertad* no debía definirse como el *liber homo* republicano, alguien que vive con independencia de la voluntad de un tercero, quien está a salvo de ser arbitrariamente obstaculizado suprimiendo la *Libertad*, pero estos voceros de la corona no alcanzaron a dar una definición explícita de lo que es ser un *Hombre Libre*. Fue Thomas Hobbes quien ofrece una definición clara de *Hombre Libre*, en oposición a esta concepción republicana de *liber homo*, el plantea que un *Hombre Libre* nada tienen que ver con ser *Sui iuris*, o vivir con independencia de un tercero. Simplemente ser *Hombre Libre*, significa no verse impedido por obstáculos externos para actuar de acuerdo a su voluntad. Por lo tanto, se puede ser libre bajo el dominio de un soberano, ya que en toda forma de gobierno el hombre goza de plena libertad para desobedecer las leyes, todo acto que los hombres realizan por temor a las leyes son actos que los agentes tenían la libertad de desobedecer. El *Leviatán* de Thomas Hobbes, afirma Skinner, es un hito

en las teorías modernas de *Libertad*, dado que hasta entonces nadie había ofrecido una explicación de *Hombre Libre* en oposición a los teóricos de la posición republicana y sus fuentes clásicas.

Hobbes pretende invalidar la tesis republicana que solo es posible vivir en libertad dentro de un *Estado Libre*. Dado que la *Libertad Natural* no se ve restringida por las leyes civiles y teniendo en cuenta que la *Libertad*, según Hobbes, es ausencia de impedimentos externos, entonces incluso las formas de gobiernos monárquicas son enteramente compatibles con la *Libertad Natural*. Además, la *Libertad* que gozan los Estados es similar a la que gozaría el hombre en estado de naturaleza, por lo tanto, todo Estado (independientemente si es monárquico o democrata) es libre de definir sus acciones y su política exterior.

Thomas Hobbes apunta su artillería argumentativa a los enemigos de la corona, clérigos sediciosos, y escritores Demócratas que se dedicaban al estudio y enseñanza de autores clásicos, que según él, movidos por una reverencia a la antigüedad clásica popularizaron una serie de creencias erróneas y peligrosas acerca de la *Libertad*, entendida como vivir a salvo de un poder arbitrario y que en consecuencia solo se puede vivir en libertad bajo un *Estado Libre*, entendido en oposición a los Estados monárquicos. Esto para Hobbes debilita al Estado conduciendo a la sedición y por consiguiente a la disolución del Estado, trayendo consigo un estado de guerra, donde el hombre es lobo del hombre.

#### Bibliografía:

FERNANDEZ PEYCHAUX, D., (2013), "Thomas Hobbes: libertad, miedo y resistencia política", *INGENIUM*. Revista de historia del pensamiento moderno, N° 7.

HOBBS T. (2000), *Leviatan*, Mexico, FCE.

SKINNER Q. (2005), "La Libertad de las Repúblicas ¿un tercer concepto de libertad?", *ISEGORIA* N° 33.

SKINNER Q. (2010), *Hobbes y la Libertad Republicana*, Bs. As., Prometeo.

SIMPOSIO: Reflexiones en torno al concepto republicano de libertad en la tradición política europea moderna. En homenaje a Antoni Domènech Figueras.

COORDINADORAS: María Julia Bertomeu y Fabiana Erazun.

## **Ensayo de una relectura conceptual de Adam Smith desde una mirada republicana**

Ana Lucía Guillermina Labate  
UNComa

### Presentación del problema

La figura de Adam Smith puede remitirnos a aquella imagen de “la mano invisible” del mercado, a la idea de un Estado mínimo que deje rienda suelta a las reglas del intercambio comercial que todo lo acomoda, y que a fin de cuentas siempre derrama sobre los desposeídos algunas -las que merecen- migajas del crecimiento económico y financiero. Todos estos conceptos rodean a la figura de este pensador escocés del siglo XVIII, y no son arbitrarios, sino que se extraen de algunas lecturas que podemos hacer sobre historia de la política o de la economía desde la tradición liberal, que se han apropiado de Smith como fundador de una doctrina, para lo cual han tenido que limitar parte de su obra, su influencia en muchos discípulos y sus antecedentes intelectuales.

Entendiendo que es siempre necesario contextualizar históricamente el surgimiento de los conceptos y teorías, podemos brevemente señalar dos cuestiones. En 1776 se publicaba *La riqueza de las naciones*, y vale decir entonces que Smith se ubica dentro de la corriente económica y política clásica, en un momento donde era razonable su optimismo sobre el capitalismo del mercado y sus beneficios en el desarrollo de la civilización y las libertades individuales, así sus conceptos tienen un significado particular. Y también, la segunda cuestión, es necesario entender que la fase del capitalismo que sobrevino después y que sufrimos actualmente, no es compatible con la teoría de A. Smith, es decir, no es el estado de situación que él describió, y por tanto no cabe exigirle que anticipara y explicara la revolución industrial y la crisis posterior del capitalismo financiero. No obstante, sí señala Smith varias de las consecuencias de ese desarrollo de cuyos inicios sí fue testigo, y así, por ejemplo, años antes que Marx en sus *Manuscritos*, advierte sobre la división y especialización del trabajo y su impacto en el empobrecimiento emocional e intelectual de la clase obrera. Y cómo éste, encontramos en su obra más elementos significativos para sostener que puede ser leída como una crítica ética y política al capitalismo posterior.

Este trabajo pretende seguir a David Casassas y Antoni Domènech, en una lectura diferente a la que hiciera el liberalismo en sus distintas versiones de Adam Smith. Y vamos a poder sostener a partir de allí que Smith se inscribe en realidad dentro de la tradición republicana. Se pretende revisar puntualmente dos cuestiones que permiten afirmar lo anterior: por un lado, la concepción sobre la libertad y la propiedad, y por el otro, el papel asignado a la intervención estatal. Para esto, se rescatarán los conceptos neo-republicanos, a partir de Philip Pettit y Quentin Skinner.

### Libertad y propiedad

Sobre este primer par de conceptos, en la tradición republicana la libertad, que es valor prioritario, se define como ausencia de dominación (arbitraria), y no como ausencia de interferencia tal como la concibe la tradición liberal. Se entiende por dominación, entonces, a la interferencia arbitraria, ilegal, que, desde posiciones superiores de poder, se ejerce sobre los ciudadanos o sobre determinados grupos y que daña sus ámbitos de existencia social privada y autónoma, haciéndoles perder capacidad de decisión sobre su vida. Esto es, perder la capacidad de obrar por la propia voluntad, poniéndolos a merced de terceros. Quien depende de otro para vivir, es arbitrariamente interferible por él, y no es capaz de ejercitar la virtud ciudadana. La libertad se plantea siempre en

estrecha relacion con el concepto de propiedad porque se es un sujeto libre si se tiene una existencia autonoma garantizada, es decir si se tiene algun tipo de propiedad que le permita subsistir bien. La propiedad privada y el control sobre los recursos que cada quien posee es por consiguiente condicion de posibilidad de la independencia individual, haciendo posible el ejercicio de la libertad política y de la virtud ciudadana.

Con todo esto coincide Smith. Al respecto es interesante rescatar lo que para el es la esperanza y la figura clave de ese proceso civilizatorio de la libertad del capitalismo comercial, la figura del productor libre e independiente: o bien porque es dueño de los medios de produccion, o bien porque controla su actividad productiva, y esto le permite desplegar efectivamente sus proyectos y planes de vida. El republicanismo tradicional se fundaba en la propiedad de la tierra, pero como el de Smith dijimos que es un republicanismo comercial, este se centrara en la propiedad comercial y en el control de los procesos de creacion y distribucion del producto social que ejecutan los productores libres (Casassas, 2010).

La forma republicana de gobierno exige como condicion necesaria una distribucion igualitaria de los medios de produccion y subsistencia. Una republica (entendida como una comunidad política) es una asociacion de personas libres e iguales (iguales en tanto que recíprocamente libres), por lo tanto, que alguien dependa de otro para vivir, presupone la existencia de propiedad privada en manos de grupos o clases sociales que tienen el poder para excluir a otros del uso de los recursos naturales y medios de vida. Quien no posee propiedad solo puede vivir con el permiso de otros, por lo tanto, no es libre.

Si bien Smith no se inscribe en la tradicion republicana de caracter democratica (porque no se ocupo nunca de la inclusion de la mayoría pobre en las instituciones de gobierno), si abogo en su programa político-normativo por la universalizacion de la libertad de los pequeños artesanos y el campesinado del yugo de las relaciones de produccion de su epoca (Casassas, 2010).

#### Acerca de la funcion estatal

El Estado lo entendemos a partir del siglo XVI, en relacion a las monarquías y principados absolutistas, como un aparato administrativo estable y desligado de la sociedad civil. Pero diferente era la concepcion en la antigüedad y el Medioevo, en donde la estructura de los funcionarios no era autonoma de la sociedad civil, porque no había una division del trabajo que implicaba la administracion. Sin embargo, ya Smith entendería, siguiendo a Locke, que los cargos políticos son fideicomisarios: es decir el derecho al cargo y la autoridad política son cedidos por los ciudadanos, y deponibles por estos, sin mas que la retirada de su confianza.

A partir de una lectura libertaria podemos interpretar que el planteo de Smith apunta a un Estado mínimo, cuando en realidad, podemos observar en *La riqueza de las naciones* que, todo lo contrario, indica que no hay libertad ni propiedad privada posible sin la participacion de las instituciones de gobierno brindando cierto marco para que estas sean posibles. Es cierto que una de las funciones principales del Estado es la de brindar seguridad a los ciudadanos, es decir cuidar la propiedad privada. Pero allí lo que se rescata es justamente que, sin un gobierno civil, que procure esa seguridad, no hay ley del mercado que alcance, o, dicho de otro modo, es condicion necesaria de la libertad comercial y de la propiedad el tener instituciones que resguarden esas posibilidades.

Es cierto que hay un sistema de libertad natural, sostiene Smith. Pero no se impone por sí mismo, sino que se consigue, determina, protege y se sostiene políticamente a partir de la intervencion –no arbitraria- estatal, a partir de un determinado entramado político y legislativo que garantice ciertas condiciones para que esa libertad sea efectiva, lo que podría decirse “la mano invisible del Estado”. Porque se entiende que, en una realidad social atravesada por division de clases, esa “libertad natural” en manos de unos pocos y utilizada de modo inapropiado puede poner en el peligro a la sociedad entera.

La economía política siempre ha enfocado su analisis en el mercado. Como sabemos, para el capitalismo, todo puede ser mercancía destinada al mercado. Este determinara los mecanismos que

regulan la reproducción social. Pero el “mercado libre”, para Smith y para la economía política clásica, tiene poco que ver con el discurso que adoptara sobre este tema la tradición posterior “neoliberal”. Es, para Smith, un mercado constituido e intervenido política e institucionalmente para limitar a los oligopolios, a los magnates financieros y a los rentistas agrarios: ya que los intereses de estos “nunca coinciden exactamente con los de la sociedad, porque tienen generalmente un interés en engañar e incluso oprimir a la comunidad, y que de hecho la han engañado y oprimido en numerosas oportunidades” (Smith, 2016, 344). La acumulación de riqueza, aquello que busca la dinámica del capitalismo como resultado del trabajo y la tierra de un país, debe reflejarse finalmente en el incremento del nivel de vida del pueblo, y no de unos pocos. Por eso cabe la diferenciación que sostiene entre defender el capitalismo y defender a los capitalistas. Estos serán útiles a la sociedad solo en la medida en que compitan en el Mercado para ofrecer bienes y servicios buenos y baratos que beneficien a los consumidores. En definitiva, lo que ha de lograr la intervención estatal es un mercado libre de asimetrías de poder.

Podemos reconocer en la lectura de *La riqueza de las naciones* un espíritu comunitario, en el sentido de la idea republicana de “comunidad de pares”, que si bien Smith comienza planteando que el interés propio es algo natural del ser humano (porque es una tendencia natural la de cuidar y proteger siempre al núcleo de los más allegados), esto no implica una actitud individualista, ya que los lazos que se construyan socialmente deben ser para desarrollarse en un plano de igualdad con nuestros conciudadanos, a quienes reconocemos como nuestros semejantes, como condición necesaria para nuestro desarrollo pleno. Así, explica, “cada individuo está siempre esforzándose para encontrar la inversión más beneficiosa para cualquier capital que tenga. Es evidente que lo mueve su propio beneficio y no el de la sociedad. Sin embargo, la persecución de su propio interés lo conduce natural o mejor dicho necesariamente a preferir la inversión que resulta más beneficiosa para la sociedad” (Smith, 2016, 552), comprendiendo que el ingreso anual es la suma del trabajo de cada individuo, todos trabajan para hacer que ese ingreso de la sociedad sea el máximo posible.

Finalizando *La riqueza de las naciones*, Smith establece cuáles deben ser, en este contexto y para lograr un Estado con las características mencionadas, los deberes del soberano. El primero de ellos tiene que ver con la protección frente a la violencia o invasión de otras sociedades, que será posible mediante la fuerza militar. El segundo, como ya se desarrolló, es el de “proteger a cada miembro de la sociedad contra la injusticia y la opresión de cualquier otro miembro de la misma, o el deber de establecer una administración exacta de la justicia” (Smith, 2016, 674). El tercero y último deber del soberano –del estado– es el de construir y mantener las instituciones y obras públicas que no puede esperarse que ningún individuo o grupo de individuos (privado) vaya a construir o mantener, pero que son enormemente ventajosas para una gran sociedad. Estas son aquellas que facilitan el comercio de la sociedad (puentes, caminos, puertos, etc.) y las que promueven la instrucción del pueblo (con atención especial a aquellos que no tienen rangos o fortunas). “Aunque el estado no obtuviese ventaja alguna de la educación de las clases inferiores del pueblo, igual debería cuidar que no quedasen completamente sin instrucción. Ahora bien, el estado deriva una ventaja considerable de esa educación. Cuando más instruida está la gente menos es engañada por los espejismos del fanatismo y la superstición (...) Un pueblo educado e inteligente siempre es más decente y ordenado que uno ignorante, porque cada persona se siente individualmente más respetable, y más susceptible de obtener el respeto de quienes son legalmente sus superiores” (Smith, 2016, 721-722), y así dispuesta a obedecer y no juzgar precipitadamente al gobierno.

### Consideraciones finales

Antoni Domenech nos señala tres anacronismos que explicarían la dificultad en el acceso a Smith: primero lo que él llama el eclipse de toda la tradición del pensamiento político, económico y filosófico que significó el ataque de Bentham y el triunfo de la llamada revolución neoclásica en el pensamiento económico académico (triunfo del utilitarismo). En segundo lugar, el avance del liberalismo como fenómeno político europeo, que trató de anexarse, desdibujándolo, al

republicanismo revolucionario de Locke y Kant, y al republicanismo mas moderado de Smith. Y, en tercer lugar: la destruccion de la vida academica e intelectual que significo el período 1914-1945 que interrumpieron la vida y el desarrollo intelectual de dos generaciones de cultura europea (Domenech, 2010). Por eso es que intentar un acercamiento a la teoría economico-política de Smith reviste cierta dificultad y es necesaria una lectura profunda. Y como este es apenas un trabajo inicial, de una primera lectura, solo pretendio rescatar lo que resulta como fundamental para desenredar las interpretaciones que han acompañado a Smith, y revisar así su teoría a partir del contexto historico y social de su planteo político-economico.

A modo de síntesis de lo expuesto, la tradicion republicana pondera la constitucion de instituciones políticas capaces de intervenir la vida social con el objetivo de erradicar las asimetrías de poder, o vínculos de dependencia, que, reconoce, le son inherentes. El Estado debe respetar los proyectos de vida de los ciudadanos impidiendo que se den formas de dominacion, ese es el instrumento colectivo de los individuos que crean las instituciones políticas. No se debe permitir la accion de los mas poderosos en desmedro del conjunto de la ciudadanía. Pero esto no implica pensar a los mercados como instituciones *per se* nocivas, porque, en definitiva, los intercambios comerciales son compatibles con la libertad republicana, con los recaudos planteados. El ideal del productor libre que nos presenta Smith exige que existan condiciones en esos mercados que permitan al individuo tener poder de negociacion para acceder a bienes y recursos de acuerdo a lo que le resulte conveniente.

Si hoy los estados capitalistas se olvidan de que lo importante en definitiva es el desarrollo de los individuos, de sus planes de vida, que el rol de esos estados es fundamental para que viva bien el conjunto de la ciudadanía y limitar a los grupos concentrados de poder, es porque en estos casi trescientos años que nos separan de Smith no hemos entendido el mensaje.

#### Referencias

- Casassas, D. (2010), *La ciudad en llamas*, España, Editorial Montesinos.  
Domenech, A. (2010), Prologo a *La ciudad en llamas*, España, Editorial Montesinos.  
Smith, A. (2016), *La riqueza de las naciones*, España, Alianza Editorial.



SIMPOSIO: Reflexiones en torno al concepto republicano de libertad, en la tradición política europea moderna. En Homenaje a Antoni Domènech Figueras  
COORDINADORAS: María Julia Bertomeu y Fabiana Erazun.

## J. Locke: aportes para una relectura republicana

Fabiana Erazun  
UNComa

### Introducción

Considerar a J. Locke como padre del liberalismo ha sido un tema indiscutido durante muchas décadas, aunque tal adscripción tenga serios inconvenientes. El más obvio, pero no por ello insignificante es el anacronismo: J. Locke nace en 1632 y muere en 1704, por lo que faltan cien años para que el término liberalismo se instale en el escenario político. Según A. Domènech, fue en las Cortes de Cádiz (1812) en donde el liberalismo conformó una posición política definida. Y es sabido que en Inglaterra el Partido Liberal se fundó en 1859. Por lo que si tenemos en cuenta la fecha de muerte de Locke falta más de cien años para que el término liberalismo se instale en el escenario político. Sin embargo, el foco de esta contribución no será el anacronismo.

Instalándonos en la teoría republicana histórica, en la línea trazada por A. Domènech, es posible afirmar que los conceptos filosófico políticos y los filósofos que los usan, se inscriben en contextos históricos complejos, mostrando significaciones diferentes a las que les fueron asignadas por un determinado modo de reconstruir sus teorías.

En una apretada síntesis, se podría considerar que el liberalismo es una corriente de pensamiento relativamente nueva que se desarrolló en los siglos XIX y XX. Por ello, no es de extrañar que trate de buscar raíces filosóficas en pensadores anteriores. En esa tarea leyó en forma sesgada a J. Locke y su versión se transformó en una perspectiva tan generalizada que incluso fue aceptada por autores neo-marxistas como C. B. Macpherson quien en su teoría acerca del individualismo posesivo ubica a Locke como uno de sus encumbrados fundadores.<sup>79</sup> (Macpherson 2005, 206)

Una revisión republicana permite ubicar algunos conceptos claves de la obra de J. Locke en un marco conceptual e histórico distinto y, de esa manera, muestra aspectos de la teoría que la interpretación dominante, a partir de mediados del siglo XIX, pasó por alto o desestimó.<sup>80</sup> En este trabajo me propongo revisar dos nociones centrales de la obra de J. Locke que permiten inscribirlo en la tradición republicana y, de ese modo, mostrar que las interpretaciones liberales presentan al menos ciertas dudas razonables: la primera es su concepción de la libertad y la segunda la de propiedad.

---

<sup>79</sup> La tesis de Macpherson es que J. Locke es un pilar fundacional del individualismo posesivo no porque justifica la propiedad en general y/o la propiedad limitada de los medios de producción (para el caso la tierra) sino porque justifica la propiedad ilimitada de la tierra. Esa tesis se sostiene sobre interpretación de Locke acerca de la función que desempeña el dinero en relación con la apropiación limitada y la ilimitada de la tierra, aunando esta última a las ganancias por rentas y arrendamiento y la posesión desigual del dinero. Efectivamente, en el *Segundo Ensayo sobre el gobierno civil* Locke describe esos elementos económicos mercantilistas pero, al mismo tiempo, reitera en varios lugares la justificación exclusiva de la propiedad limitada de la tierra y evalúa negativamente desde el punto de vista moral y político “la vana ambición, el amor sceleratus habindi y la malvada concupiscencia” (1996, 111) y la “ambición” como vicios que afectan tanto a los gobernantes como a los súbditos; para control de los cuales resulta imprescindible formular leyes. De esto parece inferirse que Locke no acepta gustosamente la acumulación desmedida de bienes y riquezas entre las que se incluye la tierra.

<sup>80</sup> Otra era la interpretación de la obra de Locke en el siglo XVIII y hasta entrado el siglo XIX. Sobre el particular Domènech escribe: “Pero los utilitaristas decimonónicos, que se empeñaron en ver a Adam Smith a Hume y a Ricardo como protoutilitaristas de stirpe hobbesiana, sabían aún –el libro de Halévy es una muestra bien elocuente de ello– que Locke, por señalado ejemplo, estaba en una tradición inasimilable. (Domenech 2010, 17)

Para llevar adelante esta tarea puede resultar de utilidad caracterizar algunos conceptos desde el liberalismo, señalar sus diferencias con la concepción republicana y luego mostrar tales conceptos en la obra de Locke.

#### Notas sobre la libertad y la propiedad

El liberalismo surge, según sus partidarios, en el siglo XIX como la filosofía política adecuada para un mundo dinámico y comercial. La teoría se presentaba, según Pettit, como heredera de la Ilustración al concebir a la razón como un elemento de transformación social y sosteniendo que “era posible que las extensas poblaciones de la sociedad moderna disfrutaran de prosperidad y felicidad individuales, siempre y cuando los gobiernos les permitieran continuar y perseguir sin restricción sus naturales instintos comerciales. Es decir, siempre y cuando el gobierno, con el eslogan del *laissez faire*, los dejara ser.” (Pettit 2004,116) Es en esta línea en la que podemos inscribir la concepción liberal de la libertad como ausencia de interferencia. Ser libre es no estar sujeto a interferencias para hacer aquellas actividades que uno se propone realizar. El individuo es libre si puede creer en lo que quiera, comerciar con quien quiera, usufructuar de sus propiedades y bienes o incluso enajenarlos, etc. Y el Estado, asumiendo la neutralidad respecto de cualquier concepción del Bien, solo debe ocuparse de garantizar la no interferencia entre los individuos, lo que supone, asegurar la inviolabilidad de la propiedad privada de los ciudadanos prosperos. El Estado de Derecho y el imperio de la ley son concebidos como el mal menor, pues aunque la ley es una interferencia a la libertad, se la acepta en la medida en que puede evitar interferencias más graves, por ejemplo, por parte de las mayorías desposeídas contra las minorías privilegiadas. La inviolabilidad de los derechos individuales se concibe como la protección del individuo contra mayorías (por ejemplo democráticas) que pudieran atentar contra el o contra sus privilegios o posesiones.

En el otro frente tenemos a la tradición republicana que cuenta con profundos desarrollos históricos, surge en Grecia hacia el siglo V a C y, desde entonces, tiene entre sus teóricos una corriente democrática y una anti- democrática aunque, hecha esta advertencia, es posible establecer rasgos comunes en relación con algunos conceptos.

Según M. J. Bertomeu y A. Domenech se es libre republicanamente dentro de la vida social si: no se depende de otro particular para vivir, es decir, si se tiene una existencia social autónoma garantizada, si se tiene algún tipo de propiedad que le permite subsistir bien, sin tener que pedir permiso a otros para vivir. Ser libre republicanamente implica, además, que nadie puede interferir arbitrariamente en la vida del ciudadano, aunque la república puede legítimamente interferir en determinadas circunstancias y debe hacerlo obligatoriamente si un particular puede disputar con éxito el derecho de la república a determinar el bien público. Finalmente, la libertad del ciudadano se garantiza por un conjunto de derechos constitutivos inalienables. En síntesis, para la tradición republicana histórica la libertad es entendida como no-dominación arbitraria. El que está sujeto a cualquier forma de dominación está en una relación de dependencia que determina su capacidad de elección. Por ello, la libertad republicana exige la posesión de ciertos recursos materiales (propiedad) para garantizar que el individuo no se vea en la necesidad de enajenar su libertad aceptando la dominación de otro. El que está sujeto a cualquier forma de dominación está en una relación de dependencia (sea esta de esclavitud o servilismo) que condiciona su capacidad de elección, suponiendo la posibilidad de interferencia arbitraria. (Bertomeu y Domenech, 2005)

Lo que se opone a la dominación es el auto-gobierno, tanto en la vida pública como en la privada. Por ello, la libertad republicana nos recuerda Raventos: “exige determinadas condiciones e impone determinadas constricciones. La principal de ellas es un determinado nivel de suficiencia material” (Raventos, 2005) Para vivir son necesarios ciertos recursos materiales y si estos no están garantizados, para conseguirlos el individuo aceptará enajenar su libertad admitiendo la dominación de otro. Por ello, agrega Raventos: “No es así de extraño que la tradición republicana haya sido fuertemente propietarista, es decir, que haya fiado en la propiedad privada (históricamente en la tierra) las condiciones de posibilidad de la independencia individual que, a su vez, hace posible el ejercicio

de la libertad política y de la virtud.” (Ib) La dependencia entre libertad y propiedad en la tradición republicana es tan íntima porque, como sostiene Bertomeu: “la libertad política y el ejercicio de la ciudadanía son incompatibles con relaciones de dominación mediante las cuales los propietarios y ricos ejercen *dominium* sobre aquellos que, por no ser completamente libres, están sujetos a todo tipo de interferencias; (...) La ciudadanía plena no es posible sin independencia material.” (Bertomeu, 2005) Tanto es así que los republicanos democráticos fundan sus teorías en la necesidad de garantizar la independencia material de todos los seres humanos para el adecuado ejercicio de la ciudadanía democrática. Y, resulta necesario reconocerlo, los republicanos no democráticos excluyen, sin más, de la categoría de ciudadanos a quienes por no ser propietarios, dependen de otros para vivir y por ello no son libres.

Locke tiene la palabra

Establecidas las diferencias en torno de la libertad y su vinculación con la propiedad me detendré en el *Segundo ensayo sobre el gobierno civil* de Locke para analizar (I) que elementos de la libertad son considerados por el autor y (II) que vínculos establece entre libertad y propiedad, con el propósito de mostrar su filiación republicana.

(I) Sobre la libertad

Al iniciar su ensayo Locke afirma que el estado de naturaleza es una situación de perfecta libertad para el hombre dentro de los límites de la ley natural. También es un estado de igualdad en el que todo poder y toda jurisdicción son recíprocos, sin que nadie tenga más que otro. Los seres humanos son iguales entre sí, sin subordinación ni sujeción. En estado de naturaleza el hombre es libre pero no tiene absoluta licencia. Afirma Locke:

Y al estar dotados con facultades iguales, al participar todos de una naturaleza común, no cabe suponer ningún tipo de subordinación entre nosotros que nos pueda autorizar a destruirnos mutuamente, como si estuviéramos creados para que nos utilizáramos los unos a los otros, cual es el caso de las criaturas de rango inferior. De la misma manera que uno está *obligado a preservarse* y no abandonar su puesto cuando le venga en gana, por la misma razón cuando no está en juego su propia preservación, tiene el deber de *preservar al resto de la humanidad* (Locke, II, &6, las cursivas son del autor)

La ley natural manda la conservación de la paz y la preservación de toda la humanidad y para su cumplimiento dota a todos los hombres de la facultad de castigar a quien la transgrede, porque al hacerlo atenta contra la humanidad y contra la “especie en su conjunto.” (II&8) La protección de la libertad es fundamental para los seres humanos y quien intenta someter a otro bajo su poder absoluto (esclavizarlo) se sitúa en un estado de guerra contra el y obliga al ejercicio de la violencia.

Afirma Locke:

La *libertad natural* del hombre consiste en su superioridad frente a cualquier poder terrenal y en no verse sometido a la voluntad o autoridad legislativa de ningún hombre, no siguiendo otra regla que aquella que le dicta la ley natural. La *libertad del hombre, en sociedad*, no ha de estar bajo otro poder salvo aquel que se encuentre establecido, por consenso, en la república, ni dejarse dominar por ninguna voluntad ni ley, salvo aquellas que promulgue el poder legislativo, de acuerdo con la confianza puesta en él. (IV, & 22)

Aquí queda claramente formulada la relación fiduciaria entre el pueblo y los gobernantes, en la que el pueblo delega el ejercicio de establecer y ejecutar las leyes en representantes, a partir de confiar en

ellos y mientras esa confianza no se vea defraudada. Esta relacion fiduciaria entre el pueblo y los gobernantes es un pilar fundacional de la concepcion republicana.<sup>81</sup>

Ademas, como todo republicano, Locke explica el poder político en funcion del estado de perfecta libertad en los siguientes terminos: “cada uno ordene sus acciones y disponga de sus posesiones y persona como juzgue oportuno dentro de los límites de la ley de naturaleza, **sin pedir permiso ni depender de la voluntad de ningun otro hombre.**” (II&4, las negritas son mías). Y a renglon seguido afirma que la igualdad debe ser definida como ausencia de subordinacion o sujecion de unas personas a otras.

Solo debemos agregar sobre la libertad que Locke insiste enfaticamente en que la necesidad de preservar la libertad frente al poder absoluto y arbitrario es tan relevante porque se encuentra unida a la conservacion de la vida y, por ello, sostiene, que no siendo el hombre dueño de su propia vida (que le pertenece a Dios) no puede enajenarla ni por un pacto ni por propia voluntad “*convertirse a sí mismo en esclavo* de otro, ni someterse al poder absoluto y arbitrario de otro que le pueda arrebatarse la vida en el momento que mejor le plazca.” (IV &23)

## (II) Sobre la vinculacion entre libertad y propiedad

El capítulo V denominado *De la “propiedad”* comienza afirmando que, tanto por la razon natural como por la revelacion, es posible afirmar que todos los seres humanos tienen derecho a su propia conservacion. Es sobre esa base que se propone justificar el derecho a la propiedad privada. No obstante, primero, advierte que los bienes naturales están a disposicion de todos los seres humanos y que nadie tiene derecho de propiedad exclusiva sobre ellos. La primera propiedad inviolable que distingue Locke es la propia persona y el trabajo que realice con su cuerpo y lo que con dicho trabajo logre. Al sacar algo del estado de naturaleza y mezclarle su trabajo lo aparta de la propiedad comun y lo excluye del derecho comun de los demas hombres. Escribe Locke

Pues, por ser este *trabajo* propiedad incuestionable del trabajador, nadie, salvo el mismo, puede tener ningun derecho sobre aquello a lo que se encuentra unido, siempre que de aquella cosa quede una cantidad suficiente y de la misma calidad para que la compartan los demas. (V & 27)

La vigencia de la validez de la propiedad por la apropiacion fundada en el trabajo, tiene límites estrictos: el primero es que el provecho sobre lo adquirido no puede permitir que la cosa se desperdicie. Lo que no pueda ser utilizado por la persona que trabajo para obtenerlo pertenece a otros. Si bien parece razonable este sistema distributivo algo primitivo descrito por el autor, la situacion puede ser otra al pensar en la propiedad de aquello que permite generar cosas que no están ya dadas por la naturaleza sino que suponen trabajo y para ello un lugar en donde hacerlo, es decir, la tierra. Al respecto Locke sostiene un criterio analogo:

La medida de la propiedad vendra fijada por la cantidad de tierra que un hombre labre, siembre, cuide y cultive, y de cuya produccion pueda hacer un uso pleno que no implique un desperdicio. (V &32) (...) Y esta apropiacion de una parcela de tierra mediante su explotacion no suponía ningun daño para los demas hombres, pues todavía quedaba una gran cantidad de tierra sin cultivar, mas de la que podían llegar a aprovechar, y de calidad igualmente buena. (V &33)

Locke sostiene la vigencia del derecho a la propiedad adquirida en el pasado. Y el límite a ese derecho venia marcado “por el alcance del consumo posible” (VI&51) Resultando inutil y deshonesto acaparar

---

<sup>81</sup> Sobre la concepcion fiduciaria republicana de Locke remito a un reciente artículo de Jordi Mundo (2017) “La constitucion fiduciaria de la libertad política”

mas de lo necesario. Justificado el derecho a la inviolabilidad de la propiedad retoma el tema de la libertad. Así afirma:

(...) la libertad no consiste, como se dice por ahí, en que cada uno pueda hacer lo que le venga en gana (nadie podría estar libre si cualquiera puede verse dominado por el capricho de otro). La libertad consiste, mas bien, en que cada uno pueda disponer y ordenar, segun le plazca, de su persona, acciones, posesiones y su propiedad toda, dentro de lo que permiten las leyes bajo las que vivimos; y que, por tanto, nadie pueda verse sometido a la arbitraria voluntad de otro, sino que siga libre y unicamente la suya propia. (VI &57)

En algun momento lejano, distinto de los primeros tiempos, los seres humanos necesitaron unirse en grupos mas amplios que la familia y entonces conformaron sociedades políticas renunciando al ejercicio del poder ejecutivo para la proteccion. Tal organizacion tiene requisitos que son explicados por Locke en los siguientes terminos:

Ahora bien, precisamente porque ninguna *sociedad política* puede existir, ni subsistir, sin tener en si el poder de preservar la propiedad y, por ende, de castigar las ofensas que pudiera cometer cualquiera de los que forman parte de ella, la *sociedad política* se dara allí y solo allí donde cada uno de sus miembros se haya despojado de este poder natural, renunciando a el y poniendolo en manos de la comunidad en todos aquellos casos en que se le permite apelar a la proteccion de la ley que ella establece. De modo que, al quedar excluido todo juicio privado de cualquier particular, la comunidad se convierte en el arbitro mediante leyes promulgadas y vigentes, imparciales e iguales para todas las partes (VII & 87)

Y esto vale tambien para el monarca absoluto, que si pretende mantenerse al margen de esa ley permanece en estado de naturaleza y, con ello, ataca a la sociedad y esta tiene el derecho y el deber de defenderse. Y agrega Locke:

(...) Cuando unos cuantos hombres han constituido una *comunidad*, mediante un acuerdo de cada unos de los individuos, han hecho de esa comunidad un solo cuerpo con poder para actuar como tal cuerpo unido, lo que se lleva a cabo unicamente a traves de la voluntad y determinacion de la *mayoría*. Pues, si lo que actua en una comunidad es unicamente el consenso de los individuos que la forman, y si es necesario que un cuerpo se mueva en un solo sentido, sera, pues, preciso que el cuerpo se traslade en la direccion en que lo impulsa la fuerza mayor, la cual no puede ser otra que la que surge del *consenso de la mayoría*. (VIII &96) (...) Y así, cada hombre que consiente reunirse con otros y formar un cuerpo político bajo un gobierno se pone a sí mismo bajo obligacion, ante todos los miembros de la sociedad, de someterse a la determinacion y resoluciones de la *mayoría*. (VIII & 97)

Los hombres forman sociedades y:

(R)enuncian a la igualdad, a la libertad y al poder ejecutivo que disfrutaban en el estado de naturaleza y ponen todo esto en manos de la sociedad para que el legislativo disponga de ello en bien de la comunidad (IX &131)

Parecen lejanos el individualismo posesivo y el ideal del *laissez faire* liberales.

Consideraciones finales

Para Locke el hombre es libre (en el sentido ya mencionado de no dominacion arbitraria y de no depender de la voluntad de otro ni tener que pedirle permiso para actuar) por derecho natural -y por

ello la libertad es inalienable- y propietario de la tierra que trabaja, de su persona y del producto de su trabajo. Al salir del estado de naturaleza y formar comunidades, no pierde tales derechos pero delega por consenso el ejercicio del poder ejecutivo para el cuidado de la inviolabilidad de sus propiedades (incluida obviamente su vida y su persona). Asimismo, tanto el poder legislativo como el ejecutivo tienen como tarea el bien de la comunidad, por lo que las libertades del individuo para hacer lo que le plazca pueden verse afectadas por límites establecidos por el bien común que se rige, además, por la regla de la mayoría. Si estamos leyendo adecuadamente a Locke esta clara la filiación con la concepción de libertad como no dominación arbitraria.

Por otra parte, Locke deja claramente establecida la relación entre la libertad y la propiedad, otro enclave claramente republicano, pero esa propiedad tiene límites precisos, no solo basados en que el desperdicio es irracional y la acumulación innecesaria un vicio, sino en la obligación de dejar al resto de la humanidad la posibilidad de ser propietario en igualdad de condiciones, es decir, para satisfacer las necesidades vitales de conservación de la especie.

Son personas libres las que se asocian formando la comunidad política y son propietarios los que aceptan el imperio de la ley establecida por la comunidad y con ello la posibilidad de la interferencia no arbitraria de la comunidad en sus objetivos individuales. Tal interferencia es no arbitraria porque se funda en la ley que se rige por el principio de la mayoría. Estamos muy lejos de concebir a la libertad como ausencia de interferencia al modo liberal.

Recordemos que en el ideario republicano lo que se opone a dominación es auto-gobierno tanto en la vida política como privada. El individuo propietario lockeano es concebido como gobernando ya sea directamente, ya a través de sus representantes o bien como vigilante del poder monárquico que, en opinión del autor, puede ser reemplazado si en lugar de ejercer su mandato para la salvaguarda del pueblo lo hace despoticamente para su propio beneficio. En la vida privada el auto gobierno solo queda limitado por el cumplimiento de la ley. Ley que el ciudadano promulga o acepta libremente por lo que no afecta su libertad.

Para cerrar solo resta agregar una breve pero elocuente cita de A. Domenech a quien rendimos homenaje en este Simposio, acerca de la opinión de los utilitaristas liberales del siglo XIX respecto a J. Locke:

Locke era, para Bentham, el enemigo a batir. No solo por su inequívoco iusnaturalismo revolucionario, no solo por la patente –y aun viva en la memoria- influencia de su pensamiento en la Revolución francesa y norteamericana; también porque en la Inglaterra del Bentham maduro se veía a Locke como un teórico del socialismo, que exigía que todos los frutos del trabajo humano pertenecieran al trabajador que los había obtenido. (Domenech 2010, 17)

## Bibliografía

- Bertomeu M. J. (2005) “Republicanism and property”, *Revista Sin permiso*, (en línea).
- Bertomeu M.J. y Domenech (2005) “El republicanism and the crisis of the Rawlsian methodology (Note on method and normative substance in the republican debate)”, *Revista Isegoría*, N° 33.
- Domenech, A (2010) *Prologo a Casassas D., La ciudad en llamas. La vigencia del republicanism commercial de Adam Smith*, España, Editorial Montesinos.
- Locke, J., (1996) [1690] *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Barcelona, Planeta.
- Macpherson, C. B. (2005) *La teoría política del individualism posesivo. De Hobbes a Locke*. Madrid, Trotta.
- Mundo, J., (2017) “La constitución fiduciaria de la libertad política. (Por que son importantes las coyunturas interpretativas en la filosofía política)”, *Revista Isegoría*, N° 57.
- Pettit, Ph (1999) *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Paidós, Barcelona.
- Raventós D (2005) “Propiedad, libertad republicana y Renta Básica de Ciudadanía” en *Revista Polis*. Vol 4, N° 10 (en línea).

## PONENCIAS





## ¿El devenir mistificador del historicismo? Sobre la vigencia crítica del historicismo en un contexto posthumanista<sup>1</sup>

Pablo Aravena  
Universidad de Valparaíso

En el presente texto me propongo colocar en tensión un postulado fundamental de la crítica historicista, el que se puede sintetizar en la siguiente tesis: *la representación de las relaciones sociales bajo la forma de Leyes de la Naturaleza constituye la estrategia principal de la producción de hegemonía. Mientras los grupos dominantes y los dominados se encuentren en esta verdad del sentido común de una época, tendremos asegurada la reproducción de las mismas relaciones de dominación. Frente a esto el intelectual comprometido debe iniciar el desmontaje de dicha visión de mundo –la crítica de aquel consenso– para mostrar cómo lo que se nos presenta como natural en realidad ha sido obra tanto de la acción humana como de la contingencia, es decir de la historia. Provisto de este saber ahora se podría comprender de otro modo la realidad: entenderla “abierta” a la acción transformadora y al futuro. (Si el actual estado de mundo ha sido creado históricamente, entonces históricamente será transformado). Así la correcta comprensión podría dar paso a una acción que ya no es pura reproducción de lo mismo.*

Se podrá reconocer en esta síntesis apresurada unas ideas que van de Marx a Gramsci y más allá, de Lukacs a Benjamin o a Ernst Bloch. Ideas también subyacente en las diversas apropiaciones historiográficas del marxismo. No se trata de una idea cualquiera, es quizá la que da sentido a la lectura histórica de lo real. Pero ¿por qué revisar hoy tal postulado? ¿Han desaparecido acaso las relaciones de dominación? ¿Aquella operación crítica ya dio todo lo que podía dar? ¿Acaso la producción de hegemonía cultural –en plena era de los medios– no está a la orden del día? Claramente la dominación sigue existiendo, solo que ha cambiado considerablemente sus formas y métodos, y esto la hace transformarse por completo, pues la dominación no es más que formas y métodos. Pero también parece haber cambiado –o estar cambiando a un ritmo acelerado– otro “elemento” del postulado: lo que habíamos llamado hasta aquí “el hombre” o “la humanidad”. Y aunque hay buenos motivos para alejarse de inmediato de todo lo que a estas alturas se nos trate de vender con el prefijo *post*, ante tanta evidencia valdría la pena prestar atención algunos aspectos de lo que se ha llamado hoy “lo posthumano”.<sup>2</sup>

Nuestra propuesta es que vale la pena detenerse en ello, dado que muchos rasgos de la dominación que habitualmente le achacamos al capitalismo, o al neoliberalismo, –y que por lo tanto damos por pasajeros... siendo cosa de cambiar el modelo– son además rasgos (nuevas pautas de comportamiento, nuevas operaciones mentales y caducidad de otras, etc.) que nos acompañarán por bastante tiempo, pues constituyen adaptaciones o respuestas a nuevos artefactos y soportes materiales creados por el propio hombre: el ejemplo más habitual es el efecto transformador que tienen sobre nosotros los nuevos medios y tecnologías de la información. El tema es espinoso dado que la definición de humanidad está trabado a nivel de fundamento con la ética, la justicia, la religión y la política, pero basta con que nos representemos cómo es que esa tecnología que alguna vez fue la

---

<sup>1</sup> Una primera versión de este texto fue publicada como “¿El arribo histórico de la naturaleza?” en *Revista Alternativa*, N°28, Fundación Rosa Luxemburgo / ICAL, 2017.

<sup>2</sup> Sobre este fenómeno en particular y los planteamientos posthumanistas la bibliografía es extensa. Por motivos de espacio remitiría por ahora solo a la obra de Rosi Braidotti, *Lo posthumano*, Barcelona, Gedisa, 2015. Acaba de aparecer en Chile el libro de Adriana Valdés, *Redefinir lo humano: las humanidades en el siglo XXI*, Universidad de Valparaíso, 2017. Ver también los postulados sobre los límites de la escala humanista de la historia en Sergio Rojas, *El arte agotado*, Santiago, Sangría, 2012. Creo insoslayable, sobre la relación del neoliberalismo con las nuevas tecnologías, fármacos y la producción de nueva humanidad, la obra de Byung-Chul Han, sus libros: *Psicopolítica*, *La sociedad del cansancio*, *La sociedad de la transparencia* y *El aroma del tiempo* (publicados en la colección Pensamiento Herder dirigida por Manuel Cruz).

escritura genero nuevas relaciones sociales y construyo lo que se conoce como “el sujeto moderno”. La antropología no deja de confirmar que nunca “somos” sino que “estamos siendo”, pero hay intervalos en que la humanidad ha permanecido mas estable, por lo tanto lo nuevo sería en estricto rigor la velocidad de lo que parece ser una nueva redefinicion, como tambien el insospechado sentido que puede tomar. Hemos entrado en un acelerado ritmo de cambio a este respecto: la presencia a nivel íntimo de las nuevas tecnologías –lo que ha sido posibilitado por la economía de consumo– refuerza su eficiencia transformadora sobre nuestra antigua humanidad. Hay, por lo demas, toda una corriente de reflexion a partir de la tesis heredada de Heidegger: “la esencia de la tecnica como im-posicion” [...] “el movimiento planetario de la tecnica moderna es un poder cuya capacidad para determinar la historia apenas puede apreciarse” [...] “Donde el hombre vive ya no es la Tierra” (Heidegger 2009, 68)

Si todo esto es así, si ahora la reinvenccion del capitalismo va aparejada de una vertiginosa redefinicion de la humanidad, es necesario replantearse el fundamento de la crítica de historicista, pues se fundo en una nocion precisa de humanidad (la del humanismo). El objeto de este breve texto (brevísimos para problemas tan grandes y, asumimos, temerariamente especulativo) es tan solo promover la apertura a considerar la necesaria revision de un planteamiento que hemos heredado como “fundamento” quienes nos reconocemos aun dentro de la tradicion emancipatoria.

#### Humanismo e historicismo

No hay historicismo sin humanismo. El postulado acerca de que nuestro orden social presente es “artificial” (artificio humano), y que por lo tanto es modificable humanamente no puede surgir sin que antes surja la idea de libertad humana, sin la idea de un hombre que no es puramente criatura natural y que por lo tanto ya no se halla sometido a los designios divinos ni a las regularidades de la Naturaleza. En efecto en Grecia no surgio la historia hasta que no se invento la idea de libertad en el contexto de la emergencia de las instituciones democraticas de la Polis. Así mismo no surge la posibilidad del concepto moderno de historia sin las formulaciones previas del humanismo italiano, que en su version mas radical postulaba la inexistencia de una “naturaleza humana”. Así sostenia a fines del siglo XV Giovanni Pico della Mirandolla en su *Discurso sobre la dignidad del hombre*:

Oh Adan. no te he dado ni un lugar determinado. ni un aspecto propio. ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar. el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intencion obtengas y conserves. La naturaleza definida de los otros seres esta constrenida por las precisas leyes por mí prescritas. Tu. en cambio. no constrenido por estrechez alguna te la determinarás segun el arbitrio a cuyo poder te he consignado. Te he puesto en el centro del mundo para que mas comodamente observes cuanto en el existe. No te he hecho ni celeste ni terreno. ni mortal ni inmortal. con el fin de que tu. como arbitro y soberano artífice de ti mismo. te informases y plasmases en la obra que prefirieses”. (Pico della Mirandolla 2004. 5)

Lo que se ha identificado usualmente como pensamiento conservador o tradicionalista se aplica justamente a la negacion de este postulado antropologico. Para este tipo de pensamiento (Edmund Burke, Joseph de Maistre) la libertad humana es mas bien fruto de una comprension erronea de la realidad: el hombre esta determinado por su naturaleza, su pasado y las condiciones geograficas y climaticas que forjan en el un caracter, caracter que sería la expresion de un espíritu comun, que sería a su vez el sustento de la idea de nacion (en su acepcion pre-revolucionaria). La inteligencia de un gobernante consistiría en descubrir las leyes que necesitan y calzan con un determinado caracter, de lo contrario la sociedad entraría en un proceso autodestructivo. (Vease por ejemplo los razonamientos de Montesquieu en *El espíritu de las leyes*)

En contrapartida los momentos revolucionarios de la modernidad (en su mayoría burgueses) fueron tambien momentos de un humanismo radical discursivamente. Humanismo que solía extinguirse junto con el fervor del momento revolucionario para dar paso a alguna version matizada de determinismo. No otro es el origen de la idea de “ley de la historia”, forjada por el Partido

Socialdemócrata alemán y que legitimo ideologicamente su traicion a la revolucion social. Una caricaturizacion del pensamiento de Marx –tanto como los manuales– han ligado esta idea al “marxismo” (así, genericamente, como solía hablar Popper). Pero en realidad es una idea absolutamente extraña al pensamiento de Marx y su filosofia de la *praxis*.<sup>3</sup> Sin ser precisamente un humanista, Marx ejercio una crítica radical a la aplicacion de la idea de Naturaleza para dar cuenta de la humanidad y las realidades historicas. Así se puede leer por ejemplo en su *Miseria de la filosofia* (1847):

Los economistas tienen una manera singular de proceder. Para ellos no hay mas que dos clases de instituciones: las del arte y las de la naturaleza. Las instituciones del feudalismo son instituciones artificiales, y las de la burguesía son instituciones naturales. En lo cual se parecen a los teólogos, que establecen también dos clases de religiones: toda religion que no es la de ellos es una invencion de los hombres, al paso que su propia religion es una emanacion de Dios. Al decir que las relaciones actuales – las relaciones de la produccion burguesa – son naturales, los economistas dan a entender que son relaciones dentro de las cuales se crea la riqueza y se desenvuelven las fuerzas productivas con arreglo a las leyes de la Naturaleza. Luego esas relaciones son, a su vez, leyes naturales independientes de la influencia de los tiempos; son leyes eternas que deben regir siempre la sociedad. De suerte que la Historia ha existido, pero ya no existe. Ha habido Historia, puesto que han existido instituciones feudales, y en esas instituciones se encuentran relaciones de produccion enteramente distintas de las de la sociedad burguesa, que los economistas pretenden dar por naturales, y por lo tanto, eternas”. (Marx 1999, 127)

Consecuentemente, en *La ideología alemana* (1848), Marx funda la “ciencia de la historia” como una “ciencia total”. Todo es historia, y todo aquello que no se nos presente como historico debe ser historizado. Sin este tipo de comprension no hay posibilidad de accion revolucionaria. Los hombres que así comprenden la realidad son los unicos capaces de emprender una accion historica: la revolucion. La historia es un saber revolucionario en tanto libera a los hombres de la idea de que estan sujetos o determinados por unas fuerzas puramente externas. Así la ciencia de la historia se convierte en un saber garante de la historicidad humana, es decir, la historia es el saber que nos recuerda no solo lo pasado, sino que somos producto de ese pasado que construyeron otros hombres y que somos productores de un presente que sera el pasado de otros hombres en un futuro. De esta manera el caracter crítico del saber historico puede que comience como pura interpretacion, pero solo se realiza como accion transformadora. La historia es un saber que despierta la potencia de la accion humana en cada presente.

Es sobre este mismo atributo del saber historico que vuelve Gramsci a inicios del siglo XX en lo que conoceríamos despues como sus *Notas sobre Maquiavelo*:

La innovacion fundamental introducida por la filosofia de la praxis en la ciencia de la política y de la historia es la demostracion de que no existe una *naturaleza humana* abstracta, fija e inmutable (concepto que deriva del pensamiento religioso y de la trascendencia), sino que la naturaleza humana es el conjunto de relaciones sociales historicamente determinadas, es decir, un hecho historico verificable, dentro de ciertos límites, con los metodos de la filología y de la crítica”. (Gramsci 2014, 16)

Es esta herencia la que recoge como fundamento el marxismo del siglo XX en sus variantes mas interesantes. Pero también es este planteamiento crítico el que permitira fundar un atributo principal del Sujeto moderno: su “conciencia historica”, entendida como la capacidad de levantar y tramar con sentido un numero cuantioso de datos de la realidad para trazar un plano de la accion futura con reales posibilidades de realizacion, articular la conciencia historica era ser capaz de una caracterizacion de las estructuras subyacentes, o de la porcion del pasado, que nos explica y

---

<sup>3</sup> Ver a este respecto el reciente libro de Osvaldo Fernandez, *De Feuerbach al materialismo historico: una lectura de las tesis de Marx*, Concepcion, Perseo / Escaparate Ediciones, 2016.

determina a la vez, y que nos proporciona materiales para crear lo nuevo ajustado al límite de lo posible. Estamos entonces de lleno en el campo de la política, de la construcción de proyectos y estrategias (y no en la dimensión utópica entendida como mero deseo de un futuro otro).

Como se verá se trata de una elaboración teórica de las más significativas de los últimos siglos, equivalente al giro copernicano planteado por Kant (de hecho son planteamientos que surgen por la misma época). Pero aquí nuestra hipótesis es que tal elaboración podría haber entrado en su fase de caducidad. ¿Por qué? Fundamentalmente por la no disponibilidad de a) la idea de hombre y b) la idea de mundo supuestas en el planteamiento historicista.

El historicismo descansa en una idea moderna de hombre, con la que ya no contaríamos –mas allá si se estima deseable o no. Esa idea se correspondía con la idea de Sujeto moderno, que se caracterizaba por dos potencias: la razón, o su capacidad intelectual, que gobierna su otra potencia: su capacidad de acción, transformadora de la naturaleza. Es precisamente lo que queda plasmado muy tempranamente en la iconografía moderna con la recurrencia al ojo y la mano: las dos capacidades que definen la humanidad moderna son la de su poder para penetrar intelectivamente la realidad y, con ese saber, volver sobre ella para construir un mundo a su imagen y semejanza (Villoro, 2010). Lo que planteamos, por ahora, no es tanto que estas capacidades no sean posibles ya en el hombre, sino que han pasado a un estado de “latencia”, pero no por un cierto aletargamiento ideológico inducido, pues se podría arguir que los grupos dominantes sí siguen demostrando que dichas capacidades siguen vigentes, lo que aceptamos acá como una verdad relativa, pues no hay en sus acciones evidencia alguna de la idea de futuro (la acelerada destrucción de planeta y desprecio por la vida de las generaciones venideras parecen corroborarlo). Sin futuro esas capacidades son otras, no las conocidas.

Pero parece haber también una variación de la realidad misma, o alguna dimensión de ella, que hace que dichas capacidades no sean del todo fiables. Aunque la idea de mundo del historicismo asumía el carácter dinámico de la realidad, suponía implícitamente una velocidad más o menos estable de los cambios. La aceleración era excepcional y solo experimentable por o en la *revolución*, entendida esta como “salto histórico” (la idea de que una revolución nos podía “ahorrar” siglos de historia). Pero hoy asistiríamos a un mundo en donde la velocidad ha aumentado al extremo de superar la velocidad manejable y representable por el hombre del humanismo, pareciera ser que lo que era excepcional se ha incorporado como rasgo de una nueva realidad, una realidad que es pura aceleración (Rosa 2016)

El ojo ya no ve, y la mano ya no hace si no puede ver. Pero, ¿a que se puede deber esta extrema aceleración? Abreviadamente: el tiempo de la historia era también el tiempo de un tipo de capitalismo que no se corresponde demasiado con el comportamiento del capitalismo de la crisis de mediados de los setenta para acá. Un capitalismo cada vez menos productivo y cada vez más financiero, del consumo y los servicios. Y este capitalismo no solo hace mundo sino que produce su propia humanidad. Vivimos aquí una discontinuidad que vuelve inútil una porción importante de pasado. Lo difícil es discriminar que es lo que continúa y que es lo que ya caduca. ¿Podemos seguir enfrentando las nuevas realidades históricamente?

La “crítica de la crítica”

El problema con el historicismo en nuestro tiempo –ahora se podría ver mejor– es que seguiría insistiendo con un relato que se ha vuelto dudoso: *allí donde los hombres y mujeres se representan las relaciones de explotación como naturales se pretende arbitrariamente detener la historia para la dominación, luego el intelectual crítico viene, saca la sabana al fantasma y la historia sigue*. Pero, y esta es mi pregunta formulada al extremo, ¿qué pasaría si la verdadera novedad de hoy fuera el que parte del mundo ha devenido ahistórico, que si bien este estado de mundo pudiera haber sido un fenómeno producido humanamente, se nos hubiera escapado de las manos (*im-puesto*) y ya no fuera modificable humanamente, al menos como tal como había pasado otras veces en la

historia?<sup>4</sup>

¿No nos estaremos asomando a un tipo de novedad radical que no se puede captar ya con la crítica historicista, una novedad que por indeseable no sería menos real? La crítica historicista, de “crítica”, ¿no pasaría ahora a encubrir un nuevo rasgo de la realidad sino abre espacio a su imposibilidad? ¿Permanecer “crítico” no pasaría por asumir el historicismo como fe? Pero, además, ¿Se puede plantear algo así sin devenir conservador, sin hacerles el juego a los profetas tranhumanistas a sueldo de Silicon Valley? Sabemos que nada es seguro en materia del pensar. En este punto no haremos más que rescatar la interrogante de quien inscrito en la tradición marxista llevo a esta hasta límites heterodoxos insospechados, osadía que debio pagar con su vida. Pasolini:

Es cosa sabida que cuando los "explotadores" (por medio de los "explotados") producen mercancías, producen en realidad humanidad (relaciones sociales). Los "explotadores" de la Segunda revolucion industrial (también llamada Consumismo; es decir: grandes cantidades, bienes superfluos, función hedonista) producen nuevas mercancías; de modo que producen nueva humanidad (nuevas relaciones sociales). Ahora bien: durante los casi dos siglos de su historia, la Primera revolucion industrial produjo siempre relaciones sociales modificables. ¿La prueba? La prueba viene dada por la substancial certidumbre de la modificabilidad de las relaciones sociales de quienes luchaban en nombre de la alteridad revolucionaria [...] Pero ¿y si la Segunda revolucion industrial –mediante las posibilidades nuevas, inmensas, de que se ha dotado– produjera en lo sucesivo "relaciones sociales" inmodificables? Esta es la gran y quizá tragica cuestion que planteo hoy. Pues tal es, en definitiva, el sentido del aburguesamiento total que se esta produciendo en todos los países: definitivamente en los grandes países capitalistas, y dramaticamente en Italia. Desde este punto de vista, las perspectivas del capital parecen de color de rosa. Las necesidades inducidas por el viejo capitalismo eran, en el fondo, muy parecidas a las necesidades primarias. Por el contrario, las necesidades que el nuevo capitalismo puede inducir son total y perfectamente inútiles y artificiales. He aquí por que a través de ellas el nuevo capitalismo no se limitara a cambiar historicamente un tipo de hombre sino a la humanidad misma". (Pasolini 2010, 174-175)

¿Se tratara de los primeros signos de algo así como “el arribo historico de lo natural”? Al menos desde el momento en que Pasolini escribía esto para acá el fenómeno no ha hecho más que confirmarse y extenderse. Se trata de una tendencia desde luego (no una ley), pero una tendencia dominante que más vale asumamos como tal y no como “mera ideología”. Un buen momento para volver a la “larga duración”, a la conciencia de que las estructuras historicas son bloques que podemos aspirar a modificar cuando ellos mismos se resquebrajan, que la transformación social pocas veces es algo inminente. Pero nuestra educación reciente en los códigos de la publicidad, la velocidad del consumo y el inmediatez del goce hedonista nos hacen menos sensibles a los análisis de largo aliento, es decir a confrontar “la historia en grande” (Kant) con la escala del individuo. Quizá este sea el verdadero mal asociado al humanismo individualista.

## Bibliografía

- Gramsci A. (2004), *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires, Nueva Vision.
- Hartmut R. (2016), *Alienación y aceleración. Hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, Argentina, Katz.
- Heidegger M. (2009), *Escritos sobre la Universidad alemana*, Madrid, Tecnos.
- Jappe A. (2018), “Trayectorias del capitalismo: del sujeto automata a la automatización de la producción” en Vera, A y Navarro, S. (Editores), *Bifurcaciones de lo sensible*, Santiago, RIL /

---

<sup>4</sup> El erudito en la obra de Marx Anselm Jappe anota en un reciente escrito: “[Gunter Anders] había hablado ya, hace más de medio siglo, de la obsolescencia del hombre: la imaginación del hombre y su capacidad de comprender las consecuencias de sus invenciones no pueden evolucionar con la misma velocidad que los aparatos que ha creado. Anders no había visto nada todavía” (Jappe 2018, 66-67)

III JORNADAS NACIONALES DE FILOSOFIA Y EPISTEMOLOGIA DE LA HISTORIA.  
PONENCIAS, SIMPOSIOS Y MESAS REDONDAS.

Universidad de Valparaíso.

Marx K. (1999), *Miseria de la filosofía. Contestación a la "Filosofía de la miseria" de Proudhon*, Navarra, Ediciones Folio.

Pasolini P. (2010), *Cartas luteranas*, Madrid, Trotta.

Pico della Mirandola P. (2004), *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Traducción de Adolfo Ruiz Díaz, Mexico, UNAM.

Villoro L. (2010), *Pensamiento moderno. Filosofía del renacimiento*, Mexico, Fondo de Cultura Económica.

## Lo otro de la historiografía

Rosa E. Belvedresi  
IDIHCS-UNLP  
CONICET

Intentar hablar del “otro”, tal como es la consigna de esta conferencia, tiene que comenzar con la indicación del hecho, obvio, de que hay múltiples “otros”. Esos “otros” que la historiografía amalgama bajo un único rótulo como *el* “otro”, ocultando el hecho de que se trata de una categoría relacional, que exige para su definición a aquellos con/contra los que se diferencia.<sup>86</sup> Así, por ejemplo, en los países americanos, el “otro” ha sido en general el no-blanco. También hay que remarcar que en muchos casos el “otro” no es más que una construcción inventada, que más bien refleja los preconceptos, temores o inseguridades de quienes utilizan esa categoría antes que ofrece una descripción de la diferencia que, en cuanto es social, debe ser explicada en términos de causalidad histórica.

Plantearse la definición del concepto del “otro” lleva necesariamente a su correlato, el de identidad, es decir, el que se utiliza al responder a la pregunta “¿quién/quienes?” que es la que permite distinguir entre unos y, justamente, otros. Ello nos enfrenta con las dificultades de intentar, a su vez, definir la identidad, puesto que se trata de un concepto sumamente complejo, tanto en sus aplicaciones a individuos como a colectivos sociales. Más allá de la condición “líquida” o “fluida” de las sociedades actuales<sup>87</sup>, las luchas por el reconocimiento de las diferencias de actores colectivos parecen muchas veces recaer en formulaciones de la identidad que más que históricamente constituidas se asumen como el “descubrimiento” de una esencia inmutable<sup>88</sup>.

En el marco de las pugnas sociales y políticas la cuestión de la identidad de grupos culturalmente diferentes se asocia a los planteos en favor de enfoques “multiculturales” propuestos tanto para dar cuenta del “reconocimiento” de las diferencias culturales como para evitar una lógica única que suponga un paradigma al cual todos los grupos debieran adaptarse. A su vez, las diferencias culturales casi siempre están asociadas a posiciones inferiores en la escala social, con la consiguiente desigualdad de acceso a los recursos y a la riqueza que ello trae aparejado. Tomando la distinción que propone N. Fraser podríamos decir que la situación de subordinación asociada a las diferencias culturales exige ser analizada como una categoría “bidimensional” para dar cuenta de las situaciones de injusticia referidas tanto a la distribución de riquezas y recursos como al reconocimiento de las diferencias sociales. La vinculación de ambos aspectos, expresados en políticas de “redistribución” y de “reconocimiento” no resulta sencilla pues en general están asociados a tesis opuestas como si expresaran una “polarización” entre el ideal de igualdad social asociado al primero (redistribución) y la consideración de diferencias culturales irreductibles a un único patrón (reconocimiento)<sup>89</sup>.

En consecuencia, al considerar los casos particulares de aquellos otros que se incluyen en la agenda historiográfica debe comprenderse en qué medida se trata de colectivos culturalmente diferentes que *además* se hallan en situación de desigualdad. Esa intersección (de la diferencia con la desigualdad) es sumamente compleja, en cuanto cada tipo de política que se propone para resolverlas (la de redistribución o la de reconocimiento) refiere a ideales y concepciones contrapuestas, cuyo equilibrio es siempre inestable<sup>90</sup>. Como lo señala Castells la “identidad” es un resultado de procesos de conformación de sujetos (individuales o colectivos). Las identidades funcionan como “fuentes de significado”, es decir, proveen aquellas identificaciones simbólicas que un actor social hace del

---

<sup>86</sup> Piénsese en el título que Jorge L. Borges da a uno de sus libros, “El otro, el mismo”.

<sup>87</sup> Caracterización que Bauman aplica a las sociedades de desarrollo capitalista, pero que podríamos extender a otro tipo de sociedades, conforme nos encontramos en un mundo cada vez más interconectado, cuyos flujos y redes de información vuelven sumamente difícil suponer que puedan subsistir sociedades “tradicionales” sin recibir el impacto de algunos desarrollos tecnológicos e informáticos (celulares o computadoras personales, por ej.).

<sup>88</sup> Véase Castells (2009), especialmente pp.5-12.

<sup>89</sup> Fraser, N. (2003). Es claro que este tema excede ampliamente el objetivo de este trabajo

<sup>90</sup> *Ibíd.*, especialmente pp.19-23.

proposito de su accion. Castells distingue tres “formas y orígenes” de construccion de la identidad, en cuanto reconocemos que ella se constituye en un contexto “marcado por las relaciones de poder”: la identidad legitimadora, la identidad de resistencia y la identidad de proyecto<sup>91</sup>, cada una de las cuales remite a la relacion entre un grupo y su/s otro/s. De tal manera, tanto la nocion de otro como su contraparte necesaria, la de identidad, exhiben un caracter relacional ya que no puede abordarse la indagacion de los sujetos concretos inscriptos en cada caso sin considerar las complejas relaciones sociales, materiales y simbolicas que han ubicado a cada uno en determinado “lugar” de la escena social.

Esto tambien puede verificarse cuando la historiografia ha abordado a los “otros”, donde se trata no solo de alguien distinto sino, ademas, desigual, subalterno: sea el otro social, la clase trabajadora de E. P. Thompson; el otro genero, para el caso de la historia de las mujeres segun la caracterizacion que hace J. Scott; o el otro etnico, sean estos los migrantes o los colonizados, de los que se han ocupado G. Spivak o R. Segato. En todos estos casos, la dimension historica de esos “otros” ha sido tardíamente descubierta por la historiografia tradicional en un movimiento que al mismo tiempo que historizaba a estos grupos sociales tambien presentaba de ellos una imagen uniforme ocultando la diversidad que se manifiesta en su interior, diversidad que recorre cualquier grupo y que vuelve tan complejo el sostenimiento de las identidades colectivas. R. Segato señala muy bien esta cuestion problematica cuando caracteriza a su propuesta teorica como un esfuerzo por “considerar la densidad de las diferencias culturales emergentes de antagonismos historicos complejos en cada nacion en cada region, que hacen, por ejemplo, que la percepcion de la negritud o de la indianidad en cada uno de los países del continente varíe en funcion de logicas historicas propias” (Segato 2007, 20), y propias de cada region y, ademas, propias al interior de cada grupo considerado, podríamos agregar. La categoría de “otro” es ella misma movediza y acepta multiples cualificaciones cuando se entrecruza con otras condiciones de “otredad”. Por ejemplo, para la historia de la clase trabajadora o la de grupos racializados como “diferentes”, se produjeron resultados distintos cuando esa diferencia se cruza con la categoría de genero o se la analiza segun un corte generacional o se la pone en relacion con un conflicto determinado. Así se descubriera que una dimension de la vida de la clase trabajadora se desvela cuando se concentra en los trabajadores varones, otra muy distinta cuando se considera a las trabajadoras mujeres o a los niños y otra cuando se trata de trabajadores migrantes.

Pero, como bien lo ha señalado J. Scott en relacion al caso de las mujeres, esta *nueva* historiografia no puede contentarse simplemente con agregar un contenido que no estaba atendido antes, un capítulo en los libros de historia. Los otros han sido invisibilizados y silenciados por practicas sociales de las que la historiografia tradicional ha sido complice. Ademas, el abordaje de estos otros debe evitar posicionarse en el lugar de su vocero y, finalmente, debe poder mostrar las tensiones y desigualdades internas ademas de las externas, que esos grupos, como todos, padecen.

Dada la relacion estrecha entre la idea del otro y la de identidad, es fundamental evitar cristalizaciones a-historicas del diferente. Como el post-estructuralismo ha sido efectivo en mostrar, el otro no responde a una identidad esencializada. Pero tambien su historizacion y problematizacion se enfrentan al riesgo de vaciar teoricamente la identificacion de aquellas notas diferenciales que permiten caracterizar a quienes han sido colocados en el lugar de “otros”, lugar que puede ser intercambiado, como es el caso de las narrativas del no blanco que describen al blanco, dice Segato: “[c]uando son los no-blancos quienes ‘cuentan’ al blanco, quienes describen la nacion, podemos

---

<sup>91</sup> No ahondaremos en estas definiciones. baste aclarar que, segun Castells, la *identidad legitimadora* es aquella introducida por instituciones dominantes de la sociedad para extender y racionalizar su dominacion frente a los actores sociales (por ej. el nacionalismo); la *identidad de resistencia* es generada por aquellos actores que se encuentran en posiciones/condiciones devaluadas o estigmatizadas por la logica de la dominacion (el caso de los descendientes de pueblos originarios frente al estado nacional) y la *identidad proyecto* es aquella que los actores sociales se dan cuando, basandose en los materiales culturales de que disponen, construyen una nueva identidad que redefine su posicion en la sociedad y, al hacerlo, buscan la transformacion de toda la estructura social (por ej., el feminismo). Castells (2009, 7-8).



percibir de forma muy clara la diferencia de perspectiva y registro historico, las formas diferentes en que puede ser visto el mundo y nosotros, *sus otros*, dentro de el” (Segato 2007, 18, cursivas mías).

Pero no es por ahí por donde quiero entrar al tema de esta conferencia. Mi interes no es tanto el otro y la historia sino, como dice el título de mi presentacion, lo otro *de* la historiografía. Con ello quiero señalar aquellos abordajes a la realidad historico-social que a veces complementan a, y otras veces disputan con, la historiografía. Entre esas estrategias me voy a concentrar en dos, que, muchas veces, ademas, dan cuenta de aquellos “otros” a los que la historiografía no ha debidamente reconocido o lo ha hecho tardíamente. Me refiero a la literatura que denominare sin demasiada precision como “historica” y a los soportes esteticos de la memoria colectiva.

En cuanto a la relacion entre historia y literatura historica, ya desde *Facundo* de Sarmiento es notable la mixtura entre la descripcion del pasado y la utilizacion de mecanismos de produccion propias del texto literario. En *Facundo* hay una intencion de establecer una valoracion, en este caso negativa, del personaje de la obra. En un ejemplo mas reciente como *La revolucion es un sueño eterno* A. Rivera presenta una reconstruccion de la Revolucion de Mayo que incluye un elemento ficticio a partir de datos verdaderos, al cancer de lengua de Castelli, paradójicamente considerado el orador de la revolucion, se le adosa un supuesto cuaderno que es el medio que utiliza el escritor Rivera para “hacer hablar” a Castelli desde una posicion opuesta a la de Sarmiento.

Ambas narraciones literarias abordan un pasado que se convirtio en “objeto historiografico” hace poco tiempo bien porque se trate del pasado reciente (para el propio texto, como es el caso de *Facundo*) o bien por cuales son los sujetos sociales tomados como tema de la narracion (el patriota derrotado en lugar del victorioso para Rivera). Puede tomarse otro ejemplo como es el caso de *Operacion Masacre* de R. Walsh, quien asumio en ese texto, y en otros, la tarea de hablar de aquellos sobre los que la historiografía no hablaba en ese entonces. Recuérdese que el libro se publico en una primera version en 1957 y busco rescatar un hecho que enfrentaba la amenaza de quedar invisibilizado. Se trataba del fusilamiento de varios ciudadanos en la noche del 9 de junio de 1956, el texto logra probar que esas muertes se produjeron antes de la declaracion de la ley marcial.

Los dichos de Livraga “Hay un fusilado que vive” o de Giunta “Así me fusilaron”, dos de los primeros sobrevivientes de esa tragedia con los que logra dar Walsh, expresan la imposibilidad de que un vivo cuente su propia muerte en manos de la policia de la provincia de Buenos Aires. La imposibilidad no nace del oximoron *fusilado viviente*, sino del mecanismo estatal que buscaba acallar las voces de esas víctimas y que Walsh logra con gran esfuerzo, y riesgo personal, destrabar.

El texto reviste valor por varios motivos, en primer lugar, por su intencion de denuncia y busqueda de justicia. En segundo lugar, por su calidad literaria, un lector novato podría tomarlo como una novela de misterio. Pero hay otra cuestion que me interesa rescatar y que lo vincula, curiosamente, con el *Facundo* de Sarmiento. Se trata de libros con una doble densidad historica, tanto por referir a su pasado (reciente al momento de su escritura) como por haberse transformado, con el correr del tiempo, en *expresiones historicas* de su propio presente. De esta manera resultan ser libros historicos, aun cuando no se lo propusieran.

Los propios escritores han reflexionado sobre estas novelas o textos que tratan del pasado mostrandose en general críticos a la posibilidad de hablar de novelas “historicas”. Esa posicion se hace evidente en las intervenciones de varios escritores en el encuentro “La política y la historia en la ficcion argentina”. En el texto que reúne esas intervenciones, puede leerse la opinion de J. J. Saer, para quien la novela historica era “una imposibilidad epistemologica” pues habría “una contradiccion interna entre la voluntad de recuperar la historia y los imperativos de la ficcion” (Rivera 1995, 47). Si queremos conocer el pasado, dira, hay que leer a los historiadores. A. Rivera, en cambio, sostenía: “las buenas novelas que estan cruzadas por algun dato historico son creibles. Yo no creo en los historiadores. Los historiadores siempre toman partido. Dicen solo una parte de la verdad... no hay historiador objetivo. La novela es *otra* historia” (Rivera 1995, 59, cursivas mías).

Siguiendo con la posicion de Rivera, que comparto, el texto literario encuentra su razon de ser allí donde el de historia no puede escribirse, porque no hay datos o porque se permite ir mas alla de lo que los que estan disponibles. Pero hay, tambien, otro sentido en el que estos textos literarios

ocupan un lugar que la historiografía no puede reclamar: pueden describir, hacer visibles aspectos de la realidad pasada que no son objeto de investigación histórica por considerar que atentan contra la “objetividad” científica. Permiten al lector imaginar, pensar, pasados alternativos, que disputan la interpretación histórica aceptada, la de la linealidad causal, la de los grandes hombres y las grandes empresas. Frente a ella, rescatan la mirada del vencido, del otro, pero también de lo otro (la muerte, los cadáveres, los vómitos) los deshechos, que resultan un material impuro para el ejercicio de la comprensión histórica tradicional.<sup>92</sup>

El segundo ejemplo que quiero presentar como lo otro de la historiografía corresponde a lo que denomine “estrategias estéticas” de abordaje del pasado. Aquí también nos encontramos frente a un trato con el pasado que a veces busca completar y otras claramente disputar, el carácter “objetivo” de la historiografía. Me refiero a las instalaciones o soportes de variada naturaleza que, insertas en el tiempo presente, se refieren explícitamente al pasado. A veces de manera que resulta evidente para los miembros de una comunidad, a veces de manera más opaca o, directamente impenetrable. Piénsese en los nombres de algunas calles, escuelas u otras instituciones, que muchas veces nos resultan vacías de sentido porque desconocemos a quienes o que evocan.

Otro caso lo representan las “intervenciones” explícitas en el mobiliario o espacio urbanos, por ejemplo, las baldosas de la memoria en distintos barrios, los árboles que se plantaron en las cuadras que rodean la zona del atentado a la AMIA en la ciudad de Buenos Aires o las intervenciones más anárquicas de quienes re-escriben las marcas urbanas rotulando con un cartel acusatorio monumentos o indicaciones de calles (como es el caso de los monumentos que representan a J. A. Roca o los carteles de las calles denominadas R. L. Falcon).

Por último, podemos ubicar los casos que están circunscriptos a un espacio especialmente destinado a ser un lugar *del* pasado, como los museos en sus diversas variantes: la exhibición de pinturas de la guerra del Paraguay en el museo de Bellas Artes, la sala de sables del Museo Histórico Nacional, entre otros. Pero también pueden mencionarse ejemplos como el Museo del Bicentenario, hoy Museo de la Casa Rosada, construido sobre la ex aduana Taylor o el Espacio Memoria y Derechos Humanos que funciona en el edificio y predio de la ex ESMA.

¿Que ocurre en estos casos y por que los considero ejemplos que proveen algo diferente a lo que nos da la historiografía? En primer lugar quisiera señalar que son modalidades bajo las que pueden producirse las que voy a denominar experiencias históricas, entendiendo por ellas a aquellas que ocurren cuando los agentes sociales, sin requerir formación académica, descubren la densidad histórica del mundo que los rodea. Se trata de situaciones que podríamos considerar cercanas a la *benjaminiana* “imagen dialéctica” del pasado, opuestas a la historiografía que expresa un conocimiento acerca de cierta porción del pasado (una guerra, un proceso económico, un cambio de régimen político) que se asienta en una concepción lineal del tiempo. Si bien esa linealidad temporal pueda ser subvertida por el artefacto narrativo supone siempre una ordenación causal de sucesivos antes y después. Las experiencias históricas a las que hago referencia se habrán de generar cuando las personas decodifican los elementos mencionados anteriormente (marcas urbanas, objetos en un museo) y pueden así acceder a aquellos aspectos del mundo social que refieren al pasado. No se hace falta que ocurran sucesos extraordinarios, los que David Carr considera “turning points”, para que ocurran experiencias históricas, estoy pensando en experiencias cotidianas que a veces son buscadas y otras simplemente suceden (Carr, 2014). Imaginemos un paseo que un peatón realiza por la ciudad X durante el cual se topa con un trozo rectangular en el piso de la vereda en el que está inscrita determinada información sobre un suceso de hace, digamos, unos 40 años (un nombre, una fecha, cierta descripción). Esa experiencia, que Koselleck denominaría “originaria” por su carácter novedoso da cuenta de una irrupción del pasado en el presente de ese peatón que bien puede desestimarla o bien puede recibir el impacto y reflexionar sobre ese pasado que se le presenta. Si es el segundo caso, es decir, elige o puede reflexionar sobre esa información del pasado con la que se

---

<sup>92</sup> Véase mi texto “La literatura como relato alternativo sobre el pasado”.

ha topado accidentalmente puede decirse que se produce un encuentro con la historia que no esta provisto por, ni exhibe las garantías del, conocimiento historiografico y, mas aun, no es imprescindible que ese conocimiento historiografico sea buscado para completar el sentido de esa experiencia. Piensese tambien en el caso mas usual de que nuestro peaton nota que una calle o una plaza tienen nombres que resuenan en algun lugar del recuerdo del conocimiento historico que alguna vez adquirio en la escuela o se detiene a ver la placa que explica y caracteriza un monumento. Se trata de situaciones en las que se produce una experiencia historica por fuera de la historiografia, aun cuando puedan ser reconducidas a ella en la reflexion posterior. Antes que nada, expresan una apprehension de un pasado que, digamos, espera e invita a ser visitado.

En el caso de lo que ocurre en las visitas a un museo hay claramente una intencion de acceder al pasado, aun cuando un visitante no siempre tiene conciencia de que pasado lo espera allí o bien puede re-significar lo que encuentra. Segun Huysen dice que el museo “puede satisfacer una necesidad vital de raíces antropologicas: permite a los modernos negociar y articular una relacion con el pasado que es tambien, siempre, una relacion con lo transitorio y la muerte, la nuestra incluida”, y agrega que puede verse al museo como “sede y campo de pruebas de reflexiones sobre la temporalidad y la subjetividad, la identidad y a alteridad antropologica” (Huysen 2002, 46). Se producen allí tambien experiencias historicas que exhiben una estructuracion mas completa que las otras señaladas antes, ya que en los museos suelen ofrecer una hoja de ruta que guía al visitante. No se trata ya de una experiencia que simplemente suceda sino que se ha ido a buscar. Tiene tambien una relacion distinta con el conocimiento historiografico, en cuanto se trata de experiencias *situadas* en un emplazamiento que, en medida importante, descansa en ese saber experto. Ahora bien, los museos proveen diferentes marcos que son fuente de variadas experiencias historicas segun cuanto las organicen e informen. Los mas tradicionales buscan garantizar una unica lectura del pasado y por tanto se proponen generar un tipo de experiencia controlada. Los museos mas novedosos buscan generar experiencias que a la vez que abren multiples lecturas del pasado tambien se proponen deconstruir sentidos cristalizados, para ello apelan a recursos que provocan respuestas afectivas y no solo intelectuales, las que a su vez intenta luego reconducir, bajo la guía del conocimiento historiografico.

Pero en todos estos casos que se estan refiriendo, el pasado que genera las experiencias historicas no comienza con el conocimiento historiografico, el cual puede o no ser convocado para traducir o significar esas experiencias. Por eso quiero hablar de lo *otro de la historiografia*, de una forma de comprension que puede considerarse adecuadamente historica porque ocurre cuando los sujetos convocan al pasado y tambien, cuando son convocados por el, pero que no descansa en ni se agota con el saber historico. Si esto es así, la historia como ciencia, no tiene la funcion central que LaCapra le ha querido adjudicar en la construccion de una conciencia social crítica. Esa conciencia crítica requiere la capacidad de crear multiples sentidos sobre el pasado. A mi entender para lograrlo se debe apelar no solo a la historiografia sino a aquellos “otros” de los que he querido hablar.

#### Bibliografía

- Belvedresi, R. (2012), “La literatura como relato alternativo sobre el pasado”, ponencia leída en el *VII Congreso Internacional de Teoría y Crítica Literaria “Orbis Tertius”*, La Plata, disponible en: <http://citclot.fahce.unlp.edu.ar/viii-congreso/actas-2012/Belvedresi-%20Rosa%20E..pdf>. Fecha de consulta 19/06/2018
- Carr, D.(2014), *Experience and History: Phenomenological Perspectives on the Historical World*, Oxford, Oxford University Press, 2014
- Castells, M. (2009), *The Power of Identity*, West Sussex, Blackwell Publishers.
- Fraser, N. (2003), “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation”, en: Fraser, N y Honneth, A.: *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, London, Verso, pp.7-109.

III JORNADAS NACIONALES DE FILOSOFIA Y EPISTEMOLOGIA DE LA HISTORIA.  
PONENCIAS, SIMPOSIOS Y MESAS REDONDAS.

Huysen, A. (2002), *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalizacion*, Mexico, FCE, 2002.

Rivera, A. (1995), “La novela y la historia”, en: *La historia y la política en la ficción argentina*, Centro de Publicaciones, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral.

Segato, R. (2007), *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires, Prometeo.

## Sobre o *lugar epistêmico* na Teoria da História<sup>1</sup>

Ana Carolina B. Pereira  
UFB (Brasil)

Uma expressão da recente reorientação dos meus interesses de pesquisa, esse texto aborda o tema da geopolítica da produção do conhecimento e pretende debater a viabilidade e utilidade da categoria de lugar epistêmico para o campo da teoria da História. Importante dizer, entendo por teoria da História o campo que se ocupa da história como ofício especializado, isto é, como uma atividade reflexiva sobre a História que é praticada por historiadores(as) profissionais.

Quanto à categoria de lugar epistêmico entendo se tratar, ao mesmo tempo, de um compromisso ético-político e de um instrumento metodológico. No primeiro caso, a categoria nomeia uma atitude e uma escolha. A atitude de reconhecer e problematizar as assimetrias entre Norte e Sul Global no processo de produção do conhecimento, especialmente de modelos teóricos. E uma escolha pela desobediência epistêmica, na perspectiva de Mignolo (2008). Quanto à sua função metodológica, a categoria descreve, pelo menos, quatro diferentes estratégias de análise. Duas delas eu desenvolvi em outro texto (Pereira 2018), de modo que me ocuparei de outras duas estratégias com o objetivo de ampliar o alcance dessa categoria, que é o pretendo desenvolver a seguir.

Início com a seguinte afirmação: no Brasil, o modo como ensinamos e desenvolvemos pesquisa em teoria da História evidencia a nossa condição de consumidores(as) de modelos teóricos de origem euro-americana. Esta constatação, no entanto, não deve ser interpretada como uma atitude de fundamentalismo epistêmico. Não se trata de recusar imprudentemente um conjunto de textos e modelos teóricos estrangeiros, mas de se perguntar sobre as razões das assimetrias entre centro e periferia como, respectivamente, lugares proeminentes de produção de teorias e espaços de onde se extraem a maioria dos dados para serem processados “à luz” das teorias importadas. (Connell 2011)

Me refiro, portanto, a um *a priori epistêmico* que condiciona o modo como ensinamos e pesquisamos no campo da teoria da História. E por se tratar, para muitos e muitas de nós, de um fenômeno de difícil detecção, contestá-lo pode soar exagerado ou excessivamente “radical”. Mas se a *desobediência epistêmica* tende a soar contra o bom senso é por ser ela uma atitude crítica em relação a uma bibliografia canônica. E esse cânone estabelece tanto quanto mantém um conjunto de textos de valor hipostasiado que se torna de leitura e citação obrigatórias.

Esse *a priori epistêmico* também orienta as estratégias de ranqueamento das universidades por intermédio de instrumentos de medição como as taxas de citação, o cálculo da produtividade acadêmica ou o fator de impacto das revistas (Connell 2016). No Brasil, esses critérios norteiam certas políticas de financiamento para a pesquisa, ao mesmo tempo em que são os principais responsáveis por garantir ou privar o acesso de pesquisadores(as) a determinados programas de pós-graduação. Nesse sentido, não se pode dizer que esse *a priori epistêmico* seja um instrumento inofensivo, sobretudo se considerarmos seu protagonismo na lógica do produtivismo e da competitividade acadêmicos.

É por tudo isso que soa tão reveladora a afirmação de Raewyn Connell (2011) a respeito do hábito de brasileiros(as) e australianos(as) citarem autores como Foucault, Bourdieu, Giddens, Beck, ou Habermas não por conhecerem profundamente a realidade de ambos os países, mas porque suas ideias e modelos teóricos se tornaram referências nas Universidades euro-

---

<sup>1</sup> Essa apresentação é um acréscimo à proposta apresentada no meu artigo intitulado “Precisamos falar sobre o *lugar epistêmico* na Teoria da História”, publicado na revista *Tempo e Argumento*, do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado de Santa Catarina, Brasil. Quando esta comunicação foi apresentada, o artigo ainda não havia sido publicado. Em função de sua publicação no intervalo entre a realização das III Jornadas Nacionales de Filosofía y Epistemología de la Historia e a publicação deste e-book, optei por incluir apenas as informações inéditas.

americanas. E principalmente porque nos fomos formados(as) para receber instruções dessas instituições.

E certo que Connell se refere ao canone da Sociologia, mas a situação e a mesma no campo da teoria da História. Foi o que tentei sugerir, comparativamente, em outra situação ao afirmar que:

Basta um breve exercício de memória para substituir os nomes mencionados por Connell por outros nomes da Teoria da História com os quais estamos familiarizados(as). Desnecessário dizer que o argumento não precisa sofrer qualquer alteração. Assim, não citamos Koselleck, Hartog, Rusen, Hayden White, Paul Veyne, Frank Ankersmit, Paul Ricoeur, Michel de Certeau, o próprio Foucault, Chris Lorenz, dentre outros, por conhecerem a realidade brasileira como ninguém! Então, por que os citamos? A pergunta é fundamental. E algo me leva a pensar que todos(as) nos, teóricos(as) da história, ao menos intuimos uma explicação para este fenômeno. Afinal, ela não é diferente daquela apresentada por Raewyn Connell. Nos o fazemos, antes de tudo, por hábito. (Pereira 2018, 91)

Esse comportamento é uma expressão do mesmo fenômeno que Syed Hussein Alatas (1972), há mais de quarenta anos, diagnosticou como a *mentalidade cativa* de intelectuais do sudoeste asiático. Marcada pela tendência a imitação acrítica de agendas de pesquisa, de problemas teóricos, escolhas conceituais e recortes temáticos, metodologias e análise de dados, dentre outras etapas da produção do conhecimento científico, a *mentalidade cativa* é uma realidade pensada e descrita pelo autor como um dos desdobramentos do *imperialismo intelectual*.

Assim como Mignolo, Connell e Alatas, outros(as) autores(as) tem, há décadas, denunciado as relações de poder mais ou menos explícitas no processo de produção do conhecimento e de consolidação dos diversos campos das ciências. Com legendas e trajetórias históricas diversas, o fato é que os paradigmas da pos-colonialidade, decolonialidade, das epistemologias e teorias do Sul são expressões cada vez mais visíveis, tornando injustificável o desconhecimento ou o silêncio em relação aos seus respectivos programas teóricos. E nesse sentido que proponho pensar uma operacionalidade para a categoria de *lugar epistêmico*, como uma forma de contribuir com esse debate que apenas se inicia no campo da teoria da História.

Nem só de “lugar social” se escreve a História

Bastante conhecida dos(as) historiadores(as) brasileiros(as), a categoria de lugar social, associada a Michel de Certeau (2008), é uma ferramenta que permite evidenciar as relações de poder (institucional e pessoal), geralmente ocultas nas páginas dos livros de História. Não há dúvidas quanto à utilidade desta categoria, especialmente para o campo da História da Historiografia. Contudo, apesar de explicitar “a realidade de bastidores” da produção historiográfica, a categoria de lugar social não afirma o locus (epistêmico) de enunciação (Bernardino-Costa; Grosfoguel, 2016).

Eis o sentido ético-político da categoria de *lugar epistêmico*: uma ferramenta que, ao mesmo tempo, sinaliza as relações de força que levam “os sujeitos socialmente situados no lado oprimido da diferença colonial a pensarem epistemicamente como aqueles que se encontram em posições dominantes”, mas também assume o compromisso de elaborar um conhecimento contra-hegemonico (Bernardino-Costa; Grosfoguel 2016, 19).

Penso que uma definição da categoria de *lugar epistêmico* não poderia partir senão deste compromisso. Porém, considero essencial construir caminhos para sua operacionalidade. Devemos nos perguntar, por exemplo, com quais estratégias é possível marcar o locus de enunciação desse conhecimento hegemônico; como e por que reconstruir o processo de formação do canone; como e por que denunciar o provincianismo travestido de universalidade; por que problematizar a dicotomia sujeito-objeto; e, enfim, por que assinalar não apenas o eurocentrismo, mas também o androcentrismo e o racismo na ciência, sob o disfarce da neutralidade. Como mencionado

anteriormente, me ocuparei de apenas dois desses aspectos, uma vez que os demais foram abordados detalhadamente em outro momento.<sup>2</sup>

### Superar a dicotomia sujeito-objeto

Este tópico é particularmente delicado e gostaria de problematizá-lo não a partir das assimetrias entre Norte e Sul global em geral, mas sim a partir de uma experiência particular e recente com alguns/algumas colegas da Universidade onde trabalho. Me refiro, portanto, a uma experiência endógena que, no entanto, revela um comportamento generalizado que reflete muito bem essa dicotomia entre sujeito-objeto.

O episódio ao qual me refiro para ilustrar essa dicotomia foi o que considero uma grande injustiça cometida contra um candidato ao mestrado em um Programa de Pós-Graduação. O projeto de pesquisa por ele apresentado propunha, com recurso às categorias e conceitos de Michel de Certeau em sua operação historiográfica, investigar o processo de formação de uma corrente historiográfica de bastante renome no Brasil e no exterior. Dentre as usuais metodologias da História da Historiografia e das Ideias, chamava a atenção a proposta de realizar uma etnografia dos intelectuais.

A proposta foi recebida com enorme hostilidade por parte de alguns/algumas dos(as) responsáveis pela arguição. E nas “conversas de bastidores” o mérito da proposta foi questionado sob o argumento de que o candidato sofreria sérios riscos de retaliação, caso levasse o projeto adiante. Em resumo, embora estivesse bem fundamentado, o projeto foi censurado e o candidato reprovado no processo seletivo. Vale notar que nenhum(a) dos(as) censores(as) daquele projeto faz parte do grupo de historiadores(as) que o projeto propunha pesquisar.

Penso que toda a resistência enfrentada por aquele candidato ao mestrado foi uma expressão muito forte da rigidez própria à dicotomia sujeito-objeto. Ambientados ao lugar de sujeitos, aqueles(as) historiadores(as) que ocuparam a mesa examinadora não admitiram enxergar seus colegas de ofício (e, por extensão, eles/elas próprios/as) no lugar de objeto de investigação.

Naturalizada e estática, a dicotomia sujeito-objeto é inflexível ao ponto de inviabilizar certas abordagens no interior da comunidade científica. Acostumados(as) que somos ao lugar de sujeitos do conhecimento, isto é, a posição de agentes que escolhem, descrevem, classificam, analisam, comunicam, criticam, enfim, nos reagimos muito mal quando somos transformados em objeto de investigação de outrem. E há certos campos em que se observa essa resistência com maior nitidez. São aqueles que se dedicam à reflexão crítica sobre o próprio ofício, aqueles que recorrem à metalinguagem e que portanto têm como fonte a própria produção especializada. A História da Historiografia e um desses campos.

Mas não é isso que fazem os(as) historiadores(as) da historiografia? Não consiste nosso trabalho em converter a historiografia em fonte? Ao fazê-lo, os(as) historiadores(as) da historiografia assumem, deliberadamente, a dupla condição de sujeitos e objetos da investigação histórica.

Nesse sentido, penso que campos como o da História Intelectual e das Ideias ou da História da Historiografia, em vez de se apresentarem como espaços de tensão e enrijecimento de fronteiras, de boicote, censura e indisposição, muito mais têm a ganhar com o reconhecimento de que são espaços privilegiados de discussão e, sobretudo, espaços promissores quanto à superação desta dicotomia, já que somos, virtualmente, ambas as dimensões do conhecimento histórico.

A categoria de lugar epistêmico, neste caso, deve servir para desestabilizar a dicotomia sujeito-objeto, sinalizando para a urgência do reconhecimento de que não só não somos imunes às críticas, mas, principalmente, que não somos exclusivos proprietários da condição de sujeitos do

---

<sup>2</sup> Os dois outros aspectos aos quais me refiro são: 1) Crítica ao canone (problematizando narrativas fundacionais); e 2) Crítica *a priori* das teorias universalistas. Ambos foram analisados no artigo intitulado “Precisamos falar sobre o lugar epistêmico na Teoria da História” (Pereira 2018).



conhecimento. Desdobrando o argumento, a flexibilização da relação sujeito- objeto tensiona e problematiza a hierarquia entre esses dois polos do conhecimento científico, de modo que se questiona a própria prerrogativa do saber científico frente a outros conhecimentos e sujeitos desses conhecimentos.

Lugar epistêmico como instrumento a serviço dos marcadores de sexo, raça e sexualidade dos(as) narradores(as).

Sob o signo da neutralidade, da objetividade e da racionalidade alheias as paixões que, supostamente, perturbam e comprometem os resultados das pesquisas científicas, a masculinidade hegemônica exerce sua primazia. Essa hegemonia masculinista tende a empurrar as temáticas e perspectivas com as marcas do gênero, da raça e da sexualidade para fora do campo da história intelectual, história da historiografia e história das ideias. Em outras palavras, os marcadores de raça, gênero e sexualidade seriam da alçada dos estudos raciais, da história das mulheres, das perspectivas feministas e dos estudos *Queer*.

A marcação do locus de enunciação conforme um recorte de raça, gênero e sexualidade possibilita a desabsolutização dos lugares do masculino, da branquidade e da heteronormatividade. Explicando melhor, as identidades não-marcadas que carregam consigo o selo da existência absoluta e não condicionada são, com auxílio da categoria de lugar epistêmico, percebidas e descritas como racializadas e engendradas, tal como as identidades marcadas pelo signo do particular.

Ressalta-se assim, o caráter relacional das tensões raciais, de gênero e sexualidade, evidenciando a correlação das identidades e não a suposta neutralidade e objetividade de uns em relação a passionalidade de outros(as), ou a universalidade de uns em relação a particularidade de outros(as). Trata-se, enfim, da marcação de identidades acostumadas com a ausência de marcadores, identidades formadas na ilusão da existência absoluta e incondicional. A categoria de lugar epistêmico, em síntese, atuaria como sinalizador das assimetrias geradas e mantidas pela divisão sexual e racial do trabalho intelectual, auxiliando no seu enfrentamento.

### Considerações Finais

Se os(as) cientistas sociais, de diferentes partes do que se tem convencionado chamar de Sul Global, há algumas décadas tem se dedicado a problematização da geopolítica da produção do conhecimento e a elaboração de programas teóricos contra-hegemonicos, a realidade do campo da Teoria da História, ao menos no Brasil, é bastante diferente. Em primeiro lugar porque nos referimos a uma área de desenvolvimento e consolidação relativamente recente.

Nos habituamos a reconhecer o pioneirismo de José Honório Rodrigues no desenvolvimento deste campo no Brasil, assim como a caracterizar as décadas de 1980 e 1990 como de um notório crescimento. Mas é nas duas primeiras décadas do século XXI que, pode-se dizer, a Teoria da História se consolida como um campo de especialistas. Essa consolidação se expressa, particularmente, na fundação da Sociedade Brasileira de Teoria e História da Historiografia (SBTHH), em 2009.

E também esse o contexto de parte significativa das publicações de artigos, dissertações, teses e livros de pesquisadores(as) de todas as regiões do Brasil. E também o período de publicação de coletâneas de excertos de historiadores considerados clássicos e fundacionais da história como ciência. Em resumo, especialmente nos últimos quinze anos, o campo da Teoria da História no Brasil viveu um período bastante profícuo na produção não apenas de pesquisas inéditas e inovadoras, mas também de manuais e livros de introdução ao ofício da história, preenchendo uma enorme lacuna na bibliografia especializada.

Esses livros têm sido adotados em cursos de Graduação e Pós-Graduação em História de Universidades Públicas e Privadas em todo o Brasil, como atestam os programas e ementas de disciplinas da área, facilmente encontrados na Internet. O que quero dizer com isso é que nos últimos



anos experimentamos um processo de consolidação de um campo, o que significou – como em geral significa –, estabelecer uma narrativa hegemônica sobre a própria história da disciplina.

Uma breve consulta a livros como *Os Historiadores - Classicos da História* (2012; 2013; 2014; 2018), *Historiadores de nosso tempo* (2010), *A constituição da História como ciência: de Ranke a Braudel* (2013), *Afirmção da História como ciência no século XX de Arlette Farge a Robert Mandrou* (2016), dentre outros, revela o fenômeno ao qual me refiro, de estabelecimento desta narrativa hegemônica, assim como de uma bibliografia canônica.

O momento atual não é mais o mesmo. Em parte porque a Teoria da História é hoje, indiscutivelmente, um campo já consolidado no Brasil. A título de exemplo, a Sociedade Brasileira de Teoria e História da Historiografia conta já com centenas de filiados(as), o Seminário Brasileiro de Teoria da História caminha para a sua X edição, a Revista de História da Historiografia está entre as melhor avaliadas revistas científicas da área de História, já se contam aos montes as linhas de pesquisa, grupos de trabalho e laboratórios dedicados a formação e pesquisa no campo.

O momento atual também não é o mesmo em razão da crise política e econômica que assola o país, marcado por novos ataques à autonomia intelectual e as Universidades, pelo desprestígio do ofício de historiadores(as) e professores(as) de História. Por outro lado, o momento atual não é mais o mesmo porque o perfil da Universidade brasileira mudou, especialmente em razão das políticas de ação afirmativa que possibilitou o ingresso de estudantes indígenas, negros(as) e quilombolas. E essa nova face da Universidade tem exigido uma mudança de comportamento em relação ao conhecimento. Que seja em favor da desobediência e da pluralidade epistêmicas!

#### Referências Bibliográficas:

Alatas, S. F. (2008), “Intellectual and structural challenges to Academic Dependency”, *International Sociological Association*, e-bulletin, n.9, mar., 2008. Disponível em: <https://www.isa-sociology.org/uploads/imagen/328-e-bulletin-9.pdf>

Alatas, S. F. (2000) “Intellectual imperialism: definition, traits, and problems”. *Southeast Asian Journal of Social Science*, v.28, n.1, p.23-45, 2000. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/11931797.pdf>

Alatas, S. H. (1972) “The captive mind in development studies: some neglected problems and the need for an autonomous social science tradition in Asia”. *Int. Soc. Sc. J.*, v.XXIVn.1, 1972. Disponível em: [http://eprints.usm.my/8298/1/The\\_Captive\\_Mind\\_In\\_Development\\_Studies\\_Pt\\_1.pdf](http://eprints.usm.my/8298/1/The_Captive_Mind_In_Development_Studies_Pt_1.pdf)

Bentivoglio, J.; Lopes, M. A. (2013) *A Constituição da História Como Ciência-de Ranke a Braudel*. Petropolis, Vozes.

Bentivoglio, J.; Avelar, A. de Sa (orgs.). (2016) *Afirmção da História como Ciência no Século XX: de Arlette Farge a Robert Mandrou*, Petropolis, Vozes.

Bernardino-Costa, J.; Grosfoguel, R. (2016) “Decolonialidade e perspectiva negra”. *Revista Sociedade e Estado*. v.31, n.1, jan./abr., 2016. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69922016000100015](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100015)

Certeau, M. de. (2008) *A escrita da História*; trad. Maria de Lourdes Menezes; revisão técnica de Amo Vogel –2.ed.-Rio de Janeiro: Forense Universitaria.

Connell, R. (2011) “A iminente revolução na teoria social”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v.27, n.80, 2011. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69092012000300001](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092012000300001)

Connell, R. (2012) “O Imperio e a criação de uma ciência social”: *dossie saberes subalternos. Contemporânea*. v.2, n.2, p.309-336,jul./dez., 2012. ISSN: 2236-532X. Disponível em: <http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/85>

Connell, R. (2017) “Usando a teoria do sul: descolonizando o pensamento social na teoria, na pesquisa e na prática”. *Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu/PR, 1(1), pp. 87-109.

Grosfoguel, R. (2016) “A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo/ epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI”. *Revista Sociedade e Estado*, Volume 31 nº 1 Janeiro/Abril 2016. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69922016000100025](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100025)

Hountondji, P. J. (2009) “Conhecimento de África, conhecimentos de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos”. In: Santos, B. de S.; Meneses, M. P. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina.

Mignolo, W. D. “Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política”. *Cadernos de Letras da UFF* – Dossie: Literatura, Imagem e identidade, nº 34, p. 287-324, 2008. Disponível em: [http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia\\_epistemica\\_mignolo.pdf](http://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia_epistemica_mignolo.pdf)

Munhoz, S.; Lopes, M. A. (orgs). (2010) *Historiadores de nosso tempo*. São Paulo, Alameda.

Parada, M. (org.). (2012) *Os historiadores: classicos da história, vol. 1: de Heródoto a Humboldt*. Petropolis, RJ: Vozes: PUC-Rio.

Parada, M. (org.) (2013) *Os historiadores: classicos da história, vol.2: de Tocqueville a Thompson*. Petropolis, RJ: Vozes: PUC - Rio.

Parada, M. (org.) (2014) *Os historiadores: classicos da história, vol.3: de Ricoeur a Chartier*. Petropolis, RJ: Vozes: PUC-Rio.

Parada, M.; Rodrigues, H. E. (2018) *Os historiadores: classicos da história do Brasil*, vol. 4: dos primeiros relatos a Jose Honorio Rodrigues. Petropolis, RJ: Vozes: PUC, Rio.

Pereira, A. C. B. (2013) *Na transversal do tempo: natureza e cultura a prova da história*. Tese (doutorado em historia) - Universidade de Brasília, Programa de Pós Graduação em Historia, 2013. Disponível em: [http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/14623/1/2013\\_AnaCarolinaBarbosaPereira.pdf](http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/14623/1/2013_AnaCarolinaBarbosaPereira.pdf)

\_\_\_\_\_. (2018) “Precisamos falar sobre o lugar epistêmico na Teoria da História”. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v.10, n. 24, p.88-114, abr/jun. 2018. Disponível em: <http://revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/viewFile/2175180310242018088/8521>

## Identidad e Historia Reciente: El caso H.

Myrna Bilder  
IDIHCS-UNLP

### Introducción

En el marco del presente trabajo, nos proponemos mostrar la colisión entre la concepción biologicista de la identidad y otras dimensiones o aspectos de la identidad, con este objetivo habremos de recuperar a través de notas periodísticas, la palabra de un joven que ha sido protagonista de un caso de restitución muy particular; un individuo que se opuso a realizarse la extracción de sangre necesaria para confirmar su filiación y, más tarde litigó para conservar su nombre y apellido de crianza-y apropiación-, lo que consiguió gracias a un fallo del TOF n°4 de diciembre del 2016.<sup>95</sup> Se trata de un joven que fue apropiado al momento de nacer-el nieto recuperado número 95 para las Abuelas de Plaza de Mayo, al que de aquí en adelante llamaremos H.<sup>96</sup> Su historia comenzó hace treinta y nueve años en la Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA), donde nació, estando su mamá en situación de cautiverio. El tribunal determinó que se debía destruir la partida de nacimiento apócrifa e inscribirle como hijo de sus padres desaparecidos y bajo la identidad correspondiente. En ese mismo acto, se debía añadir una anotación marginal en el documento que le autorizaría a usar el nombre y el apellido proveniente de sus apropiadores; por lo que quedarían registradas ambas identidades sin anularse ninguna.

Sus padres fueron secuestrados en octubre de 1977 en Mar del Plata. Liliana, su mamá, estaba embarazada de cinco meses. Ambos estuvieron allí en cautiverio, hasta que Liliana fue trasladada a la maternidad clandestina que funcionó en la ESMA, donde estuvo en la llamada “pieza de las embarazadas” hasta que en febrero de 1978 dio a luz a un bebé, al que le puso el nombre de Federico. Le quitaron a su hijo unas pocas horas después de parir y, lo llevaron de regreso a Mar del Plata, donde lo mataron unos meses más tarde. En 1985, el Equipo Argentino de Antropología Forense exhumó su cuerpo de una tumba NN y lo identificó.

A los cuatro años, quienes lo criaban le contaron que no era hijo biológico, y ya algo mayor, lo animaron a acercarse a alguna institución para averiguar si no era hijo de desaparecidos; pero, según cuenta, nunca sintió interés por saber sobre su origen. No fue hasta mucho más tarde, cuando vino a Buenos Aires a estudiar, que debió enfrentarse de lleno con esta cuestión, tras recibir los primeros llamados de *Hijos*.

Pese a que se entrevistó con el juez de la causa para manifestarle que no quería averiguar quiénes eran sus padres biológicos, el magistrado ordenó que allanaran su casa para tomar en forma compulsiva una muestra de material biológico, a fin de realizarle un estudio de ADN.

“A las cinco del Ejército, la jefa del Hospital Duran y dos testigos. Se llevaron un par de medias, un cepillo de dientes y el resultado lo sacaron de una máquina de afeitar”, recuerda en una nota periodista del 2017. (Infobae, 6/1/17)

El Banco Nacional de Datos Genéticos comprobó, con una parentalidad del 99,92 %, que era el hijo de Liliana y Eduardo. La cámara ordenó que se le inscriba con el apellido de sus padres y con el nombre que le había puesto su madre biológica. A pesar del shock, cuando se enteró del resultado positivo del ADN trató de conectarse con su pasado: “Comence a armar un vínculo con mi familia biológica, pero tenía treinta y tres años, como adulto no es fácil, no es apretar un botón y uno cambia”, refiere en el mismo año al mismo periódico, refiere en la nota periodística señalada anteriormente. (Infobae, 6/1/17)

---

<sup>95</sup>No quería sustituir su identidad de apropiación por su identidad biológica; es decir, cambiar o reemplazar una cosa por la otra; pero sí estaba dispuesto –y eso fue lo que solicitó en un primer momento a la justicia- a añadir su identidad biológica a su identidad de apropiación, es decir, conservar su nombre y apellido agregando a su vez los apellidos provenientes de sus padres desaparecidos.

<sup>96</sup>La identidad del sujeto al que hacemos referencia en el presente trabajo será resguardada por respeto a su privacidad.

En muchos casos similares, se produce un total rompimiento con la familia de crianza, debido a que por lo general hay testimonios de abusos y maltrato por parte de los apropiadores. A su vez, hay otras historias en las que el adulto que conoce la verdad elige mantenerse al lado de quienes le criaron y desvincularse completamente de la familia biológica hasta entonces desconocida. Por otro lado, se dan muchas situaciones y procesos intermedios entre estos dos extremos: incluso, dado el carácter permanentemente abierto de la re-elaboración subjetiva identitaria, se ha producido en algunos casos una cierta reversibilidad, hay jóvenes que rechazaron durante mucho tiempo la historia y el contacto con su familia biológica que se han ido acercando e integrando progresivamente a ellas; mientras que, por el contrario, otros jóvenes que en un primer momento habían repudiado a sus apropiadores, posteriormente retomaron vínculos con ellos.

H. decidió que no quería cambiar su identidad. Además, pidió que el Estado le designe un abogado para que lo represente, argumentando que era el propio Estado el que lo había metido en la situación en la que se encontraba. Si bien en un primer momento se lo negaron, luego la Defensoría aceptó que uno de sus letrados asumiera la defensa de sus intereses.

“Yo vengo negándome a pagar un abogado para que me defienda en esta causa donde el mayor responsable es el Estado, donde no puede ser que sea una víctima para un tribunal, un número para las Abuelas, un trofeo de guerra para el pueblo y que no tenga un derecho mío que sea válido, porque vale más el derecho de cualquiera que el mío”, expresa también en el 2017 aunque en otro medio de comunicación. (Perfil, 6/1/17)

Las demandas de los diversos actores sociales- los familiares, Abuelas como institución, el Estado, la sociedad en general y el sujeto en cuestión- no siempre coinciden, y es más, en algunos casos parecen entrecruzarse y entrar en tensión entre sí, así es que en este caso tenemos al Estado que constata el crimen de secuestro, apropiación y violación del derecho a la identidad; al desaparecido vivo que aparece y su derecho a la singularidad; a las Abuelas y su derecho a recuperar al nieto perdido y, a la sociedad que busca a través de la restitución reparar y cerrar o poner fin al capítulo del pasado reciente.

“Yo no me identifico con el apellido.....y mucho menos con el nombre de pila....No es un enojo ni un rechazo, ni un repudio. Yo siempre planteo que por haber sido víctima tengo que tener algún derecho para ver como manejo yo mi propia historia y no seguir perdiendo. Mi sensación interna era volver a desaparecer en democracia.” (Infobae, 6/1/17)

¿Se debe respetar su voluntad? ¿El derecho a la identidad es el derecho a conocer la identidad o es además la obligación de portar y asumir esa identidad? Para el tribunal, fue un tema de discusión si debían despojarle absoluta y completamente de la identidad que -aunque apócrifa-, fue su identidad durante sus treinta y nueve años de vida y, en este punto, se encontraron con un vacío legal. Por ello, el tribunal decidió emitir un fallo en el que insta al poder legislativo a emitir una normativa que permita definir este tipo de situaciones. En cambio, para Abuelas de Plaza de Mayo, el fallo judicial -al añadir al apellido de apropiación el apellido de los padres desaparecidos- vulnera los derechos de los familiares de los desaparecidos y, además, constituye una afrenta a su memoria. Abuelas considera que el nieto puede mantener -si es que así lo desea- el lazo con los apropiadores, pero no conservar un nombre que fue falsificado y que con el fallo, se pretende legalizar el despojo que sus padres sufrieron a manos del Estado. (El País, 12/1/17)

Se trata de un caso muy particular, y es justamente su singularidad aquello que provoca nuestro interés, aunque podría objetarse que al tomar un caso tan particular y además solo un caso, no estamos dando cuenta de otros casos-la gran mayoría- en los que el proceso de restitución de identidad adquirió características muy diferentes. Queremos destacar que no hay un proceso de restitución modelo, al que se deban ajustar o aproximar luego todos los demás; del mismo modo, no es posible afirmar que haya casos “paradigmáticos”, ya que cada uno de los procesos de restitución de identidad ha presentado características únicas e irrepetibles.

Como pensar la identidad

Durante la dictadura, muchos niños secuestrados junto con sus padres o bien nacidos en cautiverio, fueron inscriptos ilegalmente como hijos biológicos a través de la falsificación de sus datos filiatorios. Con el retorno de la democracia, una vez localizados aquellos niños y jóvenes que se sospechaba eran hijos de desaparecidos, surgió el problema de cómo reconocerlos e identificarlos de manera fehaciente. Se volvió necesario hallar un principio identitario inalterable: el ADN fue la respuesta, así fue como los análisis genéticos se convirtieron en el instrumento para la identificación de los desaparecidos vivos. Con el transcurso del tiempo, lo que era en un primer momento un mecanismo de identificación; se transformó en el pilar en torno al cual concebir la identidad; al hacer de la identidad un conjunto de rasgos biológicos que se heredan y no pueden modificarse; soslayando o sesgando aspectos vinculares, constructivos y temporales. Para “Abuelas de Plaza de Mayo” la identidad adquirió un sentido monolítico-si bien es necesario reconocer que en Abuelas como institución y en las abuelas como sujetos singulares conviven concepciones encontradas, donde se superponen ideas biologicistas de la identidad con otras de corte culturalista y colectivista y, por otro lado, el uso de esta categoría ha sufrido transformaciones a lo largo del tiempo-.

El nombre y el apellido-identidad en sentido jurídico-pueden ser objeto de sustitución y de restitución, en cambio, desde que parámetros podemos hablar de la verdad y de la falsedad de las vivencias y sensaciones que a lo largo del tiempo fueron dando forma a la subjetividad. Si acudimos a Paul Ricoeur, a la identidad como *mismidad* en el sentido de lo que es permanente en el tiempo y opuesto a lo diferente, podemos contraponerle la identidad como *ipseidad*: lo que deviene otro en el tiempo como consecuencia del carácter narrativo y vincular de la identidad. Desde esta perspectiva la identidad constituye una construcción permanente y nunca plenamente acabada; abierta al devenir (Ricoeur 1996, 12 y ss.; 1999, 215). Abordada la identidad desde una perspectiva performativa, no se aviene fácilmente a ser vista como un bien que se posee o del que se carece; que se puede sustraer, ocultar, recuperar, restituir, que se saca o se pone, objeto de circulación o de intercambios y, en todo caso, que es eso que se pierde y se recupera; o dicho en otros términos, como pensar la apropiación y la restitución desde una noción *ipse* de identidad. Al respecto, Quintana propone pensar la apropiación como una forma *sui generis* de desaparición, en la medida que se trata de un ejercicio de poder que al mismo tiempo que destruye, produce identidad y, lo hace a través de la inserción en una trama narrativa identitaria. Así, va dando forma a una subjetividad en la que el sí mismo se constituye siempre en términos vinculares; en un entre otros, la apropiación entonces como el trastocamiento de un relato que produce un *impasse* o una borradura identitaria al verse alterados los otros del sí mismo; los que participan y los que permanecen excluidos de la trama narrativa identitaria. A su vez, la restitución como la re-historización o puesta en orden de un relato merced a la introducción de aquella parte que ha sido disociada y, que al introducirse, incorpora a aquellos otros que han permanecido ausentes del proceso identitario.

“...respecto del sentido *ipse* de la identidad no parece posible afirmar ni la existencia de una única identidad ni de una identidad «verdadera» frente a una o más identidades «falsas»” afirma Quintana (2011, 47) a la vez que propone comprender la restitución de identidad como el reordenamiento de un relato-no de una identidad- que está hecho de opacidades, vacíos, claroscuros y sinsentidos.

Aun si pudiéramos reconstruir minuciosamente la trayectoria o el recorrido que siguió cada uno de los desaparecidos desde el secuestro hasta su muerte, como murio, en manos de quien, donde están sus restos, aun seguiría en pie la pregunta por cómo fue posible, y habrá de quedar siempre un hueco, un vacío, un punto de fuga o de sinsentido, es decir, un equilibrio que no podrá recomponerse. Gatti sugiere que el afán por reordenar, reparar, restaurar el quiebre de sentido y el desequilibrio que introdujo la desaparición y la apropiación puede llevar a aferrarnos a una idea de identidad como *mismidad*; haciendo que la restitución de identidad esté animada por el imperativo del deber ser, sustentándose en la expectativa del retorno o el advenimiento de una identidad que debió haber sido y no pudo ser. Al respecto, en una pieza teatral que lleva por nombre “Instrucciones para un coleccionista de mariposas”, que fuera escrita para el ciclo de “Teatro por la identidad”, Mariana Eva Pérez –su autora-nos habla de la búsqueda y con el encuentro con su hermano nacido en la ESMA.



La obra consiste en un unipersonal en el que la protagonista relata la ambivalencia de sensaciones y de sentimientos que la embarga una vez que, ya finalizada la etapa de búsqueda, comienza otra en la que lo que hasta ese momento era una figura construida desde la ausencia y, por ende, sobrecargada de idealizaciones, se convierte en un joven de carne y hueso, portador de un pasado y una historia de vida propias. Así lo expresa en la última carta de tantas escritas al hermano ausente, palabras de despedida al hermano buscado y, al mismo tiempo, de bienvenida al hermano real:

“No sos Rodolfito, simplemente porque Rodolfito no es nadie mas que yo, yo cuando solamente sabía ser tu hermana. No es fácil, pero tengo que dejar que Rodolfito se aleje y te haga lugar a vos, el chico alto de las mil cicatrices de un pasado sin mí. Te dije una vez que eras mi vida. A Rodolfito, mi hermanito, el hijo robado de mamá y papá que era mi vida cuando mi vida era tu ausencia, puedo dejarlo clavado acá, con un alfiler, como a esta mariposa. Y que se quede acá, al amparo del cristal.”(Perez 2014, 10)

La mariposa disecada, único elemento manipulado por la interprete, en la actividad de coleccionista que desempeña el personaje, alude a la imagen cristalizada del hermano desaparecido al que -tal como ocurre al finalizar la obra- es necesario confinar en una caja entomológica, en tanto objeto soñado, no correspondiente al plano de lo real.

Re-aparecer no siempre es fácil

¿Quién es aquel que aparece? ¿Aquel que debió haber sido? ¿Un nieto para una abuela? ¿Un hermano? ¿Un sobrino? ¿Que es exactamente re-aparecer? ¿Quién es el que vuelve a aparecer?

La teoría, a veces parece no alcanzar a dar cuenta cabalmente de aquello que se quiere transmitir, en este punto en el que los conceptos desfallecen, apelar a la ficción puede ser un buen recurso. Por este motivo, apelamos a un cuento de Ray Bradbury en el que sus personajes, un matrimonio de personas mayores, La Farge y Anna, han perdido hace poco tiempo a su hijo, de nombre Tom y, ante la imposibilidad de superar el dolor, deciden viajar a Marte buscando de huir del planeta Tierra donde anidan los recuerdos de su hijo. Una noche, ya instalados en el planeta Marte, La Farge cree ver una figura en el exterior de la casa y a la mañana siguiente aparece Tom, tal y como este y su mujer lo recuerdan. Pero, obviamente, no es Tom, sino un marciano capaz de adoptar la forma que anhelan quienes están a su lado. La Farge, Anna y Tom comienzan una vida nueva, felices de estar juntos, y los viejos tratan de no hacer preguntas y aceptar lo que ha sucedido como un milagro. Un buen día Anna decide que deben ir a la ciudad, a pesar de que Tom asegura que le da miedo. Allí se separan y, a la hora convenida, Tom no aparece en el embarcadero. Los viejos comienzan a buscarlo y, al recorrer la ciudad, descubren que mucha gente ha creído ver a alguien a quien perdieron tiempo atrás. Por fin Tom aparece, pero muchos otros lo reclaman como su hijo o su marido muerto. El marciano, que mutaba y asumía las identidades de los seres queridos de unos y otros, incapaz de ser tantas personas a la vez, grita y cae muerto.<sup>97</sup> Tal como en el cuento de Bradbury, aquel que aparece o re-aparece es esperado con ansias por diversos actores: las Abuelas; los militantes y los sobrevivientes; el Estado e inclusive la sociedad en general; quienes depositan en su figura la imagen de un nieto y una víctima al mismo tiempo y se aferran en mayor o menor medida a la idea de que devolviéndole su identidad no solo se reestablece el estado de derecho sino que además se re-ordena o re-acomoda el pasado al poner cada pieza del rompecabezas en su lugar. Comprender, en cambio, la apropiación y la restitución desde una noción *ipse* de identidad al darle cabida a la singularidad de aquellos que retornan, abre el interrogante por el sitio a otorgarle no ya en el interior de un grupo familiar; no ya como dato o número o parte de una causa judicial y, no ya como aquel cuya reaparición simboliza que todo vuelve de alguna manera a estar en su lugar. Además, nos resguarda de poner a girar infinitamente su ser en torno a las figuras de nieto para una abuela; víctima para la justicia y causa de Estado y orden social.

---

<sup>97</sup> Nos referimos al cuento titulado “El marciano” que forma parte del libro *Cronicas marcianas* de Ray Bradbury.

## Bibliografía

- Bradbury, R. (2007), *Cronicas marcianas*, Editorial Minotauro
- Da Silva Catela L. (2005), “Un juego de espejos: violencia, nombres, identidades. Un analisis antropologico sobre las apropiaciones de niños durante la ultima dictadura militar argentina”. En *Telar*, Año 2, N°2-3. Revista del instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos/UNT
- Gatti, G. (2011), *Identidades desaparecidas: Peleas por el sentido en los mundos de la desaparicion forzada*, 1° Edicion, Buenos Aires, Editorial Prometeo.
- Jelin, E. (2017), *Víctimas, familiares o ciudadanos. Las luchas por la legitimidad de la palabra.*, 1°Edicion, Buenos Aires, Editorial Siglo Veintiuno.
- Perez, M. (2014), “Instrucciones para un coleccionista de mariposas”, en *Kamchatka*, N°3, Mayo 2014, pp. 3- 10. Recuperado en marzo del 2018 de [https://www.academia.edu/7361294/Instrucciones\\_para\\_un\\_coleccionista\\_de\\_mariposas.\\_Mariana\\_Eva\\_Perez\\_?auto=download](https://www.academia.edu/7361294/Instrucciones_para_un_coleccionista_de_mariposas._Mariana_Eva_Perez_?auto=download)
- Puga Ogas; G. (2003), “Teatroxlaidentidad: un teatro en busca de su identidad” en *Latin American Theatre Review*, 37/1, Kansas, USA, pp. 141-148.
- Quintana, M. (2011), “Sentido(s) de identidad: el caso de la apropiacion/restitucion de niños/as y juvenes en Argentina”. En *Juiz de Fora*, Vol. 6, N°1-2, P.45-54, Enero/Febrero 2011 Recuperado en marzo del 2018 de <https://teoriaecultura.ufjf.emnuvens.com.br/TeoriaeCultura/article/viewFile/2051/1489>
- Ricoeur, P. (1999), *Historia y narrativa*, Barcelona, Editorial Paidós

## Artículos de periodicos

- Hernandez, V.: “Argentina: el hijo de desaparecidos que lucha por su nombre”, 12 de septiembre, *BC Mundo*, Recuperado en enero del 2018 de [www.bbc.com/mundo/.../09/110910\\_argentina\\_desaparecidos\\_caso\\_de\\_nombre\\_vh](http://www.bbc.com/mundo/.../09/110910_argentina_desaparecidos_caso_de_nombre_vh)
- Defoix, B.: “Abuelas y el nieto 95: la ley no contempla lo que plantea Hilario”, 20 de noviembre de 2015, *Perfil*, Recuperado en febrero del 2018 de [www.perfil.com/.../abuelas-y-el-nieto-95-la-lev-no-contempla-lo-que-plantea-hilario-11...](http://www.perfil.com/.../abuelas-y-el-nieto-95-la-lev-no-contempla-lo-que-plantea-hilario-11...)
- Defoix, B.: “Hilario Bacca lo logro: el nieto 95 podra conservar su nombre”; 14 de febrero del 2017, *Perfil*, Recuperado en febrero del 2018 de [www.perfil.com/.../hilario-bacca-lo-logro-el-nieto-95-podra-conservar-su-nombre-adopt...](http://www.perfil.com/.../hilario-bacca-lo-logro-el-nieto-95-podra-conservar-su-nombre-adopt...)
- Defoix, B.: “El nieto 95 denuncia desproteccion del Estado”, 6 de enero del 2017, *Infobae*, Recuperado en marzo del 2018 de [www.perfil.com/sociedad/el-nieto-95-denuncia-desproteccion-del-estado.phtml?fb...](http://www.perfil.com/sociedad/el-nieto-95-denuncia-desproteccion-del-estado.phtml?fb...)
- Defoix, B.: “Bacca le respondio a Abuelas: “Si continuan poniendo piedras en mi subjetividad, ya sería algo personal”, 7 de enero del 2017, *Infobae*, Recuperado en enero del 2017 de [www.perfil.com/.../hilario-le-respondio-a-abuelas-si-continuan-poniendo-piedras-en-...](http://www.perfil.com/.../hilario-le-respondio-a-abuelas-si-continuan-poniendo-piedras-en-...)

## Noticias de periodicos

- “Hilario Bacca: el ADN compulsivo fue una violacion e invasion impresionante”, 6 de enero del 2017, *Infobae*, Recuperado en febrero del 2018 de <https://www.infobae.com/.../hilario-bacca-no-me-identifico-con-el-apellido-de-mis-pa...>
- “Primer fallo a favor de un nieto recuperado para que mantenga su apellido adoptivo”, 6 de enero del 2017, *Infobae*, Recuperado en marzo del 2018 de <https://www.infobae.com/politica/2017/01/06/primer-fallo-a-favor-de-un-nieto-recuperado-para-que-mantenga-su-apellido-adoptivo/>

III JORNADAS NACIONALES DE FILOSOFIA Y EPISTEMOLOGIA DE LA HISTORIA.  
PONENCIAS, SIMPOSIOS Y MESAS REDONDAS.

“Estela de Carlotto sobre el caso de Hilario Bacca: “No estamos enojadas con el, sino con la justicia”, 11 de enero del 2017, *Perfil*, Recuperado en febrero del 2018 de [www.perfil.com/.../estela-sobre-hilario-no-estamos-enojadas-con-el-sino-con-la-justici...](http://www.perfil.com/.../estela-sobre-hilario-no-estamos-enojadas-con-el-sino-con-la-justici...)

“El nieto distinto”, 25 de febrero del 2013, *La Gazeta*, Recuperado en febrero del 2018 de <https://es-es.facebook.com/.../gazeta.../el-nieto-distinto-causa-esma...gazeta/332796303...>

“Carlotto se enojo porque permitieron a Hilario Bacca mantener el apellido de sus apropiadores”, 12 de enero del 2017, *Urgente24*, Recuperado en febrero del 2018 de <https://www.urgente24.com/260944-carlotto-se-enojo-porque-permitieron-a-hilario-b>.

“Hilario Bacca, nieto recuperado, consiguio conservar su nombre”, 6 de enero del 2017, *Perfil*, Recuperado en febrero del 2018 de [www.perfil.com/.../la-justicia-fallo-a-favor-del-nieto-recuperado-95-para-que-conserv...](http://www.perfil.com/.../la-justicia-fallo-a-favor-del-nieto-recuperado-95-para-que-conserv...)

“Un nieto robado por la dictadura argentina gana el derecho a mantener el apellido de sus apropiadores”, 12 de enero del 2017, *El País*, Recuperado en febrero del 2018 de <https://elpais.com>  
> Internacional



## Cuando el humor no da gracia

Pablo Busina  
UNComa

El modelado del pasado a través de sus representaciones; las implicaciones y alcances de su resignificación; las posibilidades y limitaciones éticas y morales que están involucradas han sido tópicos recurrentes en la discusión teórica habitual de quienes hacen del pasado la materia de su estudio.

Artistas, historiadores, testigos y una constelación más de individuos e instituciones vinculadas a un pasado determinado, generan un relato o narración acerca del mismo, que va constituyendo una memoria colectiva, y que afecta las memorias individuales que la integran inicialmente (Hallbawchs, 1998).

Sin embargo, ante la existencia de determinados sucesos que son intrínsecamente ajenos a cualquier tipo de iteración en la experiencia, tanto individual como colectiva, se despierta una serie de prevenciones y recaudos.

¿Por qué surge este tipo de cuidados a la hora de referirse a estos eventos?

¿Por qué se ralentiza la velocidad habitual de la escritura y la lectura ante la presencia de un acontecimiento límite?

¿Por qué se revisan, una y cien veces, las palabras, imágenes, soportes o escenarios que se utilizarán para plantear esta representación?

El caso emblemático de la Shoá produjo, terminada la Segunda Guerra Mundial, una serie de análisis y prescripciones que, antes que normativas, pretendieron extender el pensamiento reflexivo, en lugar de sumir este acontecimiento en las filas de los relatos históricos *habituales* o *repetibles*. Particular caso implicaron los intelectuales que tuvieron experiencia directa con el escenario descrito, y se vieron confrontados a considerar el efecto que supone sobre la lectura y la escritura.

La aparición de algunas representaciones que ponían en cuestión las visiones que predominaron en las dos décadas posteriores inmediatamente al conflicto, ya sea a partir de su relativización, ya a partir de incluirse en propuestas de orden artístico que discrepaban de la estética sancionada como válida; otorgó un plafón de viabilidad a la pregunta de si habían límites que no debían atravesarse en estas reconstrucciones.

Friedlander se pregunta si no hay una cierta “pretensión de verdad” que se torne imperativa al tratar estos sucesos límite. Plantea que los límites impuestos al relativismo histórico y a la experimentación estética parten de la “opacidad de los sucesos”, por un lado, y la “opacidad del lenguaje”, por el otro (Friedlander 2007, 25), lo que conlleva a una imposibilidad instrumental de asir esa realidad y por lo tanto representarla de manera acabada, ya sea por no contar con los suficientes elementos probatorios, o por no contar con los suficientes significantes que puedan asumirse como continentes adecuados de los significados aludidos.

Los eventos límite, por el contenido semántico que tienen asociado, tensionan límites de historización, poniendo en relieve cuestiones éticas del historiador (Pérez Baquero, s/f). Su recepción es de tal manera rupturista que se les atribuyen una serie de efectos a partir de su misma percepción.

LaCapra, en *Escribir la Historia, Escribir el trauma* coloca a estos eventos dentro de la categoría psicoanalítica de trauma. Su posición trabaja por analogía, correlacionando la mentalidad individual con la mentalidad social o colectiva; asignándoles respuestas semejantes, en particular a

la hora de enfrentar la reaccion frente a sucesos de estas características, y categorizando la tarea del historiador de manera similar.<sup>98</sup>

LaCapra menciona un tipo de escritura historiografica que llama autosuficiente. Hace de las pruebas documentales el punto de partida para una elaboracion narrativa que pretende ser objetiva, siendo su exponente mas conspicuo el positivismo decimononico. Este enfoque localiza el evento en un pasado que no tñe al lector ni al escritor, impidiendo un dialogo empatico, y disponiendose a tratar al pasado como algo objetificado (LaCapra, 2005). El autor lo vincula con el proceso de elaboracion, en el que el trauma individual o colectivo pierde su actualidad, y se localiza en un pasado objetivable. Al cerrar narrativamente la historia, al darle un final, el traumatizado puede avanzar hacia otros derroteros sin la carga del impedimento psicologico que significaba el efecto paralizante del trauma. Incluso puede llegarse a suponer que la comprension, basada en la objetificacion, permita potencialmente llegar a justificar lo injustificable; cuantificar lo inefable o cuestionar lo incuestionable (Kwiatkowski-Burucua, 2011).

Al otro enfoque historiografico, LaCapra lo denomina constructivismo radical. Esta caracterizado como la proyeccion en formato escrito de la mirada distorsionada del historiador. La construccion de un pasado filtrado por lo subjetivo, no remite necesariamente a la ausencia de aseveraciones verdaderas, sino a la elaboracion de un entramado que dote de un sentido impuesto por el escritor a la sucesion de esos hechos, seleccionados y adecuados a un determinado modelo tropologico. Relaciona este enfoque con la el concepto de transferencia, donde la subjetividad del historiador hace revivir el trauma, sin interponer mediaciones temporales, y repitiendo la sensacion que lo condiciona indefinidamente.

Ahora bien, es interesante que LaCapra se ubique en una pretendida centralidad, demandando a la escritura historica un abordaje combinado de reivindicaciones de verdad (que articula con la vision documental autosuficiente) y estructuras narrativas que remitan a una sensibilidad en el receptor (articulado con la vision constructivista radical).

Esta compleja interrelacion entre los dos enfoques permitiría contar con elementos de crítica de las reconstrucciones de estos sucesos límite, de caracter historiografico o artístico. Ofrecería una posibilidad de formular opiniones de aquellas producciones que fueran desvinculadas de la realidad factica y aludieran a una serie ficticia de hechos. Tambien tornaría factible criticar los discursos que solamente constituyeran una “sublimacion de las emociones contenidas en un contexto de evento límite, sin referirlo.” (LaCapra 2005, 39)

Sin embargo, a la hora de caracterizar este tipo de relaciones y las limitaciones que emergen de ellas, LaCapra incurre en algunas premisas dadas por sentado mas rapidamente de lo que permite el argumento. Por ejemplo, al criticar una película *La vida es bella*, que propone una mirada humorística o de realismo magico en dos etapas diferenciadas respecto del acontecimiento traumatico de un campo de concentracion, pero sin cambiar la estructura discursiva que articula el relato, su formulacion demanda algunas peticiones de principio que podrían discutirse. Habla de que el campo de concentracion es “irreconciliable con el humor benevolo y las estilizaciones protectoras”, sin decir por que. De ahí, lleva adelante el juicio de “inverosimil” o de “verosimilitud deficiente” a este relato (LaCapra 2005, 39).

---

<sup>98</sup> Cabe aclarar que hay una serie de autores que interponen serias reservas a la hora de cristalizar estas analogías entre casos individuales y colectivos sociales, y entre categorías psicoanalíticas y categorías historicas. Por ejemplo, se discuten problemas ontologicos, como en el caso de las temporalidades respectivas entre historia y trauma, que impiden de este modo un distancia crítica del pasado que posibilite su historizacion (Mudrovic, 2003).

De esta manera, creo que incurre en el mismo error del que acusa a White, cuando lo cita en su inesperado giro retorico, al admitir (White) que hay o habría una manera “impropia” de tratar una trama relacionada con el holocausto si recurriera a determinadas maneras de tramar (citado por LaCapra 2005, 42-43).

LaCapra plantea la necesidad de una mirada objetiva sobre el pasado, que no pierda de vista “afectos, empatía y cuestiones de valor” (LaCapra 2005, 57). Dicha posicion involucra aceptar un grado de transferencia de parte del que formula el discurso reconstructivo o representativo, y establece limitaciones intrínsecas, originadas en la formulacion de una teoría sobre la experiencia y sus implicaciones.

¿Podríamos aplicar estos criterios para establecer la validez o pertinencia de representaciones vinculadas a sucesos límite? ¿Se pueden encontrar estos recursos o principios en las demandas que se le formulan para legitimarlos como aceptables?

Particularmente en el arte, es habitual el trasvase de categorías relacionadas con la experiencia personal o colectiva, y se las reformula en forma de criterios de seleccion y eliminacion de relatos, enclaustrandolos en aptos o no, en adecuados o no, en admisibles o no.

Tomando por ejemplo la trama ironica o humorística aplicada a eventos como la Shoa, encontramos una tira de viñetas que aparecieron en la revista *Humor*, N°21, de octubre del año 1979.

En esta doble pagina, obra de Raul Antonio Bonato (Cantu), encontramos una serie de ilustraciones que identifican de una manera inconfundible un campo de concentracion aleman. Los elementos semioticos abundan: las siglas SS en los brazos de los guardias, numeros en los brazos de los prisioneros, en fin, todos los estereotipos de las caricaturas. El título excede cualquier alegorizacion: “Holocausto I”.

Las viñetas representaban las situaciones de sometimiento, tortura y muerte perpetrada por la policía y el ejercito nazi contra los judíos. Podríamos decir que el tratamiento en forma graciosa de estos elementos ponía en juego una banalizacion de la violencia, ubicandola en un segundo plano del relato, y priorizando la construccion de una salida inesperada (que es lo que construye un chiste). Dice Burkart, al respecto, que “El impacto visual –por lo terrible y horroroso- de las representaciones de Caton ubicaba su propuesta humorística en el mas delgado límite etico de una representacion humorística” (Burkart 2009, 6).

El momento de la tirada de este numero de la revista, coincidía con el acatamiento por parte de la Junta Militar Argentina de la orden de la Corte Suprema de Justicia, que autorizaba la salida del país del periodista, de origen judío, Jacobo Timerman. Asimismo se había producido la censura por parte del gobierno militar a que se emita la serie *Holocausto*, narrativa cinematografica del genocidio nazi. Segun los autores de la revista, estos fueron los disparadores para generar una crítica a la condicion de la Argentina, vinculandola con el gobierno nazi.

En la siguiente edicion (Noviembre 1979), se publicaron una serie de cartas que la revista recibio a raíz de estas viñetas. Las críticas que se le formulan son diversas, y estan argumentadas en torno a algunos parametros que enunciaremos.

La DAIA (Delegacion de Asociaciones Israelitas Argentinas) las califico como “explosion de odio antisemita”, y se ubicaba claramente en su lugar de colectivo al denominar “hermanos nuestros” a las víctimas a las que se refería la tira. Asimismo acusa a la revista de sentir una “macabra complacencia” ante el hecho en cuestion, al que cataloga como “el mayor crimen de la historia contemporanea”. Otras de las calificaciones son “burla cruel”, apología del crimen, agresion al publico y juego con el genocidio mas horrible del siglo. Es evidente que esta formulacion se basa en

identificar la intencionalidad del caricaturista con un favorecimiento del exterminio, o por lo menos con la negligencia de no denunciarlo. Asimismo ubica “mas alla de toda calificacion posible” el hecho de tomar como materia de humor este asunto.

Otro de los mensajes que se recibieron en la revista, es de parte de “un joven argentino-judío que *casi* (sic) sintio en carne propia el holocausto nazi merced a los innumerables relatos de mis tíos, abuelos y demas personas que lo padecieron directamente” (énfasis añadido). Esta persona cataloga la tira de “panfleto antisemita del mas burdo estilo”, colocando otra vez una intencionalidad contraria a la etnia judía en el caricaturista. Es muy llamativo que utilice la palabra “casi” para definir su relacion con el hecho traumatico, una especie de experiencia vicaria por asociacion empatica. Su proximidad con la experiencia, a raíz de la recepcion de los relatos de los testigos parece habilitarlo para identificarse como víctima (o casi víctima), y otorgarle alguna legitimidad o habilitacion para reclamar. Como una identificacion subjetiva con un trauma colectivo, este remitente se siente aludido en primera persona. El trauma puede leerse como una “metanarrativa” fundacional (Perez Baquero 2016, 141), sin interponer las variaciones particulares que toma en cada uno de los participantes del colectivo aludido. Además, genera algunas especulaciones a partir de la concepcion de la *víctima privilegiada*, dada la sancion aprobatoria que la sociedad otorga a los que ostentan el estatus de víctima, podemos llegar a encontrar una especie de herencia o legado traumatico, que avalaría determinados privilegios por el hecho de una relacion con las víctimas directas. Curiosamente, el final de la carta dice “a la espera de un pronto resarcimiento”, lo que impulsa aun mas la tesis precedente.

El autor de otra de las cartas de lectores la finaliza diciendo “Hasta tanto no aparezca una rectificacion...”, con lo que se coloca en la posicion de agredido, por pertenecer a la colectividad, y tacha la historieta como de escupir en una tumba de seis millones. (*Humor*, N°22, Nov 1979, pp. 12-13)

Una explicacion desde la revista, sin firma y en el mismo espacio editorial decía: "Pensamos –y lo hemos dicho mas de una vez- que el humor **no debe tener otras barreras que las normales en cualquier forma de expresion escrita, o sea las morales y esteticas**. Pensamos que el humor no debe temer ni soslayar la muerte, no debe ocultar las miserias y las tragedias humanas, no debe retroceder ante los temas ‘espinosos’. Sabemos que el humor casi invariablemente es una forma de crítica, constructiva como pocas. Y que su calidad depende de la calidad de quienes lo practican, pero **nunca de los terrenos que invade**. [...] Hacer un chiste sobre la bomba atomica, no implica mofarse de los trescientos mil muertos de Hiroshima" (énfasis añadido). También se subrayaba que las dos paginas "no eran otra cosa que una flagrante crítica al nazismo y sus metodos genocidas". Se plantea con total ausencia de animosidad hacia la comunidad judía.

En el proximo numero de la revista (N° 23, dic de 1979) aparecieron otras cartas, algunas a favor de la publicacion. Estas argumentaban atacando a los escritos precedentes, y tachandolos de sectarios, por defender solamente el genocidio judío y no otros, tales como el armenio. También acusan de protestar porque se trata de su etnia, mientras que si fueran sobre musulmanes no levantaban la voz. Llama la atencion que en algunas entradas electronicas en el blog <http://revistahumorregistrado.blogspot.com>, del año 2014, se plantean las mismas argumentaciones en contra de esas protestas basadas en la comunidad etnica de los escribientes.

Mientras la revista y sus defensores priorizaron el proposito -utilizar el humor como herramienta de desmitificacion- incluso ante un topico sumamente arriesgado, sus críticos -las entidades/individuos judíos- ponderaron una falta de respeto al recuerdo de las víctimas del genocidio, que los llevo a reconocer como un insulto los dibujos realizados.

La revista veía lo publicado como una manera de criticar la realidad presente, a través de una recepción clara de parte de los lectores, que se darían cuenta de ese guiño político, obligado por la censura imperante en Argentina. Pero no tuvo ese efecto político, sino que las lecturas se dieron en el plano literal del humor gráfico, sin vincularlo con la situación del país.

El periódico *Nueva Presencia* (Año 2, N° 19, 12/12/1979), fue el único medio judío que asoció la tira de Cantu con el evento de la liberación de Timerman, y lo contextualizó con la realidad argentina de dictadura. Escribió: “¿Será que su impotencia y su miedo a publicar chistes antigubernamentales es lo que los lleva acortar el hilo por lo más delgado? ¿No será, pues, que los muertos lejanos son más saludables que los cercanos”.

Años después, el fundador de *HUMOR*, Andrés Cascioli, admitió que la producción había sido uno de los "errores que se cometen en todos lados. La intención fue buenísima. La cosa empezó cuando en televisión los militares prohibieron dar la miniserie 'Holocausto' y nosotros decidimos tocar el tema. No se nos ocurrió nada por acá, entonces decidí encargarle al dibujante Caton que hiciera algo sobre el tema bien duro contra los nazis apoyando la posibilidad de que se de 'Holocausto' en la Argentina. Y publicamos los chistes... pero salió todo al revés. Se sintieron muy molestas las entidades judías. Pero si los organismos judíos agarran 'Humor' desde el primer número y lo siguen se van a dar cuenta de que es una publicación (donde) tienen gente amiga. La nuestra es una editorial decididamente antifacista y antinazista. Creo que ese fue un error: duro bastante tiempo, publicamos cartas a favor y en contra y el tema se trató creo que bien" (*Nueva Presencia*, enero de 1987)

¿Podemos encontrar algún tipo de criterio analítico que nos permita justificar un determinado modelo de trama? Quisiera referirme a un párrafo de Hayden White, citado por Aranguren Romero (2008:24), en el que plantea a toda enunciación discursiva aceptable una necesaria homologación social. Es decir, que la sociedad va a convalidar o no determinado relato en función de la valoración ética o moral que haga del mismo, más allá de su valor de verdad referencial. El mismo argumento establece la editorial de *Humor* como límite: “el humor no debe tener otras barreras que las normales en cualquier forma de expresión escrita, o sea las morales y estéticas” (*Humor*, N°22, Nov 1979, pp 12-13). Agrega Aranguren Romero, que no será la trama discursiva lo que torne aceptable un relato, “sino las valoraciones que dicha sociedad hace sobre el relato, el lugar que ocupa el relator y la postura ética y política que guía su actividad. Acaso se podría pensar que dependería, en mucho, del poder de persuasión de cada relato para posicionarse en ese régimen de aceptabilidad” (Aranguren Romero 2008, 24).

Si aceptamos este criterio, la aceptación social de un discurso sobre un acontecimiento límite estará condicionada por el criterio moral que subyace en su elaboración y en su lectura. Es decir, estaremos presentando una condición no inherente al relato en sí, sino a sus gestores, tanto a nivel de emisión como de recepción. Quedaríamos entonces ayunos de la posibilidad de establecer parámetros objetivos, aplicables a cada discurso representativo. Simplemente emitiríamos una opinión subjetiva y subjetivante anclada en una percepción moral (o ética) de la cuestión asumida.

Tal vez, incluyendo algún criterio de pertinencia estética, podríamos evaluar la consistencia del relato con una corriente artística determinada, sin catalogarla de adecuada o no para representar determinado hecho. No podríamos aludir a un elemento inherente a la situación traumática que le impidiese ser representado en soportes de tramas discursivas diversas. El temor de justificar lo injustificable no se anclaría en el discurso como representación sino que encontraría validez en el sentido inverso del planteo, es decir, no sería que el relato justifique, sino que la sociedad deje de ver injustificable el evento.

Sin embargo, llama la atención como este limitante moral se traduce en una especie de sentido común en tanto y en cuanto el emisor o receptor ha sido previamente afectado de alguna manera por el acontecimiento límite. Me sucede al escribir este texto que, varias veces, las palabras que surgen a la hora de encabezar las críticas que se efectuaron del caso analizado son del tipo: “obviamente”, “como cabía esperar”, “evidentemente”. Noto en mi misma percepción el anclaje de esta reserva moral a la hora de incluir un hecho histórico de este calibre en un formato humorístico, aunque a nivel estrictamente estético no encuentro fisuras.

¿Será que la subjetivación es inevitable, y ella desencadena la imposibilidad o limitación de hacer asequibles moralmente determinadas tramas? ¿Se supera este efecto al limitar el alcance temporal del suceso a la generación que lo vive en forma directa? ¿Los patrones de representación caben para otros casos similares en los que uno no ha sido comprometido moralmente? De ser así, no tendríamos elementos inherentes al evento traumático en sí para limitar su inclusión en otras tramas representativas, sino solo la reserva moral de la sociedad que le conceda su permiso de existir dentro de los márgenes de lo moralmente aceptable. Cambiando los patrones de moralidad, o extendiendo sus límites de admisión, discursos tramados de una manera inmoral para una determinada sociedad, no serán considerados impropios para otra.

#### Bibliografía

- Aranguren Romero, J. P. (2008), “El investigador ante lo indecible y lo inenarrable (una ética de la escucha)” en *Revista Nomadas*, N°29, octubre 2008, Universidad Central, Colombia, pp 20-33
- Burkart, M. (2009), “La revista HUM® frente a los límites éticos de la representación humorística”, en *Dialogos de la comunicación*, N°78, versión electrónica, acceso en <http://dialogosfelafacs.net/wp-content/uploads/2015/78/78-revista-dialogos-la-revista-hum.pdf> 1/08/2017
- Conejo, Y. (2016), “Los límites de la representación y la reflexión en torno al problema de la ficcionalización y estetización en la literatura de posguerra, el caso de los sobrevivientes”, en *Memoria y Sociedad*, vol 20, N°40, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, pp58-69
- Friedlander, S. (comp.) (2007), *En torno a los límites de la representación. El nazismo y la solución final*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes
- Halbwachs, M. (1998), *Memoria Colectiva, Memoria Historica*; Buenos Aires, Revista Sociedad, FCS, UBA.
- Kwiatkowski N. y Burucua J. E. (2011), “Los límites de la representación. Nuevas hipótesis sobre un viejo problema histórico y teórico.” En *Papeles de Trabajo*, Año 4, N° 7, pp. 11-30
- LaCapra, D. (2005), *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires, Nueva Vision. (1ª Ed en inglés, 2001)
- Mudrovic, M. I. (2003), “Alcances y límites de perspectivas psicoanalíticas en historia” en *DIANOIA*, Volumen XLVIII, Número 50 (mayo): pp. 111–127
- Perez Baquero, R. (s/f): “Trauma y duelo en la obra de Dominick Lacapra: ética, historia y memoria en la representación del holocausto.” Documento de trabajo, acceso en [https://www.academia.edu/23708683/Trauma\\_y\\_duelo\\_en\\_la\\_obra\\_de\\_Dominick\\_La\\_Capra](https://www.academia.edu/23708683/Trauma_y_duelo_en_la_obra_de_Dominick_La_Capra)

III JORNADAS NACIONALES DE FILOSOFIA Y EPISTEMOLOGIA DE LA HISTORIA.  
PONENCIAS, SIMPOSIOS Y MESAS REDONDAS.

Perez Baquero, R. (2016), “Historia y trauma colectivo: límites, usos y abusos”, en *Oxímora revista internacional de etica y política*; num. 8; pp. 131-147.





## El recorte histórico en la poesía épica renacentista

Federico César Cabañas  
UNComa

La poesía épica de temática heroica debe tomar su material de un acontecimiento lejano o reciente que presente una carga valorativa que le imprima una dimensión tal que lo convierta en un asunto pasible de tratamiento épico a los ojos de los destinatarios cuyo colectivo pretende ser exaltado. En otros términos, es necesario que el autor de un poema épico sobre un suceso histórico adopte un criterio que, siendo al mismo tiempo de carácter ético y de naturaleza afectiva, le otorgue un rango heroico a dicho suceso, a partir de un juicio de valor de la acción compartido por el público cuya propia historia es celebrada.

En consecuencia, nuestro propósito en el presente trabajo es, por un lado, identificar los principales periodos y acontecimientos históricos que constituyeron la materia narrativa para la composición de poemas épicos heroicos en los siglos XVI, XVII y XVIII, en español, italiano, portugués, francés y latín, y, por otro lado, determinar, a partir de esta revisión, los aspectos valorativos esenciales implícitos en la selección de los asuntos históricos de dicha producción literaria. En efecto, estos poemas puede agruparse en ciclos según seleccionen sucesos similares o pertenecientes a una misma época histórica, y es la agrupación comparativa de estos ciclos lo que nos dará la pauta de la valoración predominante que se pone en juego para cada grupo, de acuerdo a los presupuestos comunes que compartan.

El aspecto central para el tratamiento heroico de un acontecimiento histórico radica en que este permanezca vinculado afectivamente al colectivo del enunciador y sus destinatarios, al mismo tiempo que presente a la mirada de estos un distanciamiento que lo haga digno de especial conmemoración y lo aparte así resto de la historia de ese pueblo y/o nacionalidad. Es decir, es necesario que, por un lado, haya algún aspecto que lo dote de un carácter extraordinario -en el sentido literal del término-, pero que, por otro lado, se mantenga un vínculo de unión con el colectivo que se refleja en él.

Tendríamos así básicamente dos posibilidades alternativas de establecer este distanciamiento de la materia épica sin dejar de preservar a la vez la identificación del receptor con la misma. Una primera opción es que el distanciamiento que concede a la acción un carácter trascendente se refleje principalmente en la lejanía temporal con el presente, en tanto se mantiene un vínculo espacial con la posterior comunidad de un mismo territorio. En este caso el modelo clásico lo constituye la *Eneida* de Virgilio, obra en la que la acción refiere la instalación de los fugitivos de Troya en la región del Lacio como primer antecedente del origen de Roma, la futura capital de dicha región.

La otra opción es que a una continuidad temporal con la historia reciente o incluso contemporánea del colectivo que protagoniza los eventos (mismo pueblo, reino, o religión), se opone el alejamiento geográfico de la acción en relación al espacio propio de dicho colectivo, como, por ejemplo, una campaña ultramarina. En este caso el precedente clásico es la *Iliada* de Homero, en la que la acción se inscribe en el marco de una expedición conjunta de los reinos griegos dirigida contra la ciudad de Troya y sus pueblos aliados en el Asia Menor.

De este modo revisaremos, en primera instancia, los principales ciclos temáticos de poemas heroicos según sigan una u otra de ambas opciones, añadiendo el caso de un ciclo en que tenemos a la vez tanto el distanciamiento en el espacio como en el tiempo. Una vez completada esta revisión, podremos así entonces, en un último apartado, proceder a la discusión del rasgo sobresaliente que rige el criterio de evaluación de la heroicidad de los hechos para cada uno de los ciclos discutidos.

### I. Distanciamiento en el tiempo

Época del dominio romano.

Una serie de poemas se remontan a la época de la conquista romana. En la península ibérica hay poemas tanto sobre la lucha contra los cartagineses: la *Historia de Sagunto* de Alonso de Zamora (1589) sobre la caída de Sagunto a manos de Aníbal y la *Iberiada* de Gaspar Savariego de Santana (1603) sobre campaña de los romanos en su contra bajo Escipión, como contra los mismos romanos: la resistencia del caudillo Viriato es tema del poema portugués *Viriato tragico* de Bras Garcia Mascarenhas (1699), mientras que el sitio y caída de Numancia lo es de la *Numantina* de Francisco Mosquera de Barnuevo (1612). En Italia, por su parte, las guerras púnicas sirven de tema a varios poemas, como el *Palermo triunfante* de Vincenzo di Giovanni (1599), la *Cartagine soggiogata* de Luigi Joele (1652) o la *Scipiade* di Francesco Baitello (1644), entre otros. Un último tema épico romano concierne al triunfo del emperador Constantino sobre su rival al trono imperial y la conversión del imperio al Cristianismo, como reflejan en italiano el *Costantino* de Giacomo Grisaldi (1620) y el *Flavio Costantino* de Camillo de Notariis (1677), en latín el *Constantinus* de Alessandro Donati (1640) y el de Pierre Mambrun (1658), en español la *Invención de la Cruz* de Francisco Lopez de Zarate (1648).

Época de las luchas contra pueblos invasores a comienzos de la Edad Media.

En Italia encontramos varios poemas que tratan sobre la derrota de los invasores germanicos por parte de los generales bizantinos Narses y Belisario: los godos en la *Italia liberata dai goti* de Giangiorgio Trissino (1548) y la *Guerra delle Goti* de Gabriello Chiabrera (1582), los vándalos del norte de África en el *Affrica liberata* de Ippolito Capilupi (1726) y el *Belisario* de Angelita Scaramuccia (1635). Al mismo periodo de las luchas con los bárbaros godos y hunos se refieren poemas relacionados a los orígenes de las ciudades-estado de Florencia: la *Fiesole distrutta* di Giandomenico Peri (1619), la *Firenze* de Gabriello Chiabrera (1615) y la *Fiorenza difesa* de Nicola Villani (1641); y de Venecia: la *Venezia edificata* de Giulio Strozzi (1624) y la *Aquilea distrutta* de Belmonte Cagnoli (1628). En Francia, en cambio, se celebra a los reyes germanicos: al godo Alarico en el *Alaric* de Georges de Scudery (1659) y al franco Clodoveo en el *Clovis* de Jean Desmarets (1657). En tercer lugar, se incluyen en esta época las luchas contra la invasión musulmana en España y Francia: la victoria del rey asturiano Pelayo en 718, asunto de los *Pelayo* de Alonso Lopez Pinciano (1605) y de Alonso de Solís (1754), y la del jefe franco Carlos Martel en 732 en el poema francés *Charles Martel* de Jacques de Saint Garde (1668).

Ciclo de las campañas de Carlomagno

La figura de Carlomagno, central en la épica francesa medieval, que fue retomada en Francia en los dos *Charlemagne* de Nicolas Courtin (1666) y de Luois Le Laboureur (1666), aparece en forma contrapuesta en las épicas italiana y española. La conquista del reino lombardo de Desiderio en Italia por parte de sus tropas es vista como una liberación del yugo de los “ocupantes” lombardos en el *Stato della Chiesa liberato* de Girolamo Gabrielli (1620), en la *Caduta dei Longobardi* de Sigismondo Boldoni (1656), en la *Italia liberata* de Onofrio D' Andrea (1646) y en el *Carlo Magno* de Girolamo Garopoli (1655). Por el contrario, en España se celebra la derrota de las tropas de Carlomagno en Roncesvalles en 778 como la defensa del territorio español de un dominio extranjero que une incluso a moros y cristianos, ante todo en la *España defendida* de Cristobal Suarez de Figueroa (1612), pero también en los otros poemas no históricos que incluyen este episodio: las *Hazañas de Bernardo* de Agustín Alonso (1595), el *Roncesvalles* de Francisco Garrido de Villena (1583) y el *Bernardo* de Bernardo de Balbuena (1624).

Ciclo de las conquistas de posesiones musulmanas en el Mediterráneo

De las campañas en España contra los moros andalusíes existen los poemas de las *Navas de Tolosa* por Cristobal de Mesa (1594) sobre la batalla homónima de 1212, la *Conquista de la Bética*

de Juan de la Cueva (1603) sobre la conquista de Sevilla en 1248 y la *España libertada* de la portuguesa Bernarda Ferreira de Lacerda (1618) sobre el conjunto de la historia de la Reconquista hasta el siglo XII. Campanas equivalentes en territorio italiano tratadas poéticamente son la conquista de Cerdega hacia 810 en el *Ademaro* de Giovanni Battista Merea (1723), la conquista de Cerdeña en 1015 en la *Sardigna ricuperata* de Tolomeo Nozzolini (1632) y la conquista de Sicilia por los normandos en 1071 en el *Rogiero* de Mario Spatafora (1698) y en el *Palermo liberato* de Tommaso Balli (1612).

## II. Distanciamiento en el espacio

### Ciclo de las conquistas de posesiones en el Mediterraneo

Sobre la conquista de Granada por los Reyes Catolicos en 1492 existe el poema homonimo castellano del portugues Duarte Dias (1590) y el italiano *Granata conquistata* de Girolamo Graziani (1650); en portugues hay un poema sobre la conquista de Ceuta en Marruecos en 1415, el *Affonso africano* de Vasco Mouzinho de Quevedo (1611) y otro sobre la fallida campaña del rey Sebastian en Marruecos en 1578, la *Elegiada* de Luiz Pereira Brandão (1588); sobre las conquistas españolas de Napoles por Alfonso de Aragon en 1442 y por Gonzalez de Cordoba en 1504 tenemos los poemas *Nápoles recuperada* de Francisco de Borja (1658) y *Neapolisea* de Francisco de Trillo y Figueroa (1651) respectivamente.

### Campanas contra el imperio turco en el Mediterraneo

Este ciclo poetico trata dos temas principales:

a) la lucha de Soliman contra los caballeros de San Juan, tanto de su retirada de la isla de Rodas en 1526, como del sitio de su base en la isla de Malta en 1565: en italiano encontramos la *Malteide* de Giovanni Frata (1596), en latín el *Liladamus* de Jacques Mayre (1686), en español las *Guerras de Malta y toma de Rodas* de Diego de Santiesteban (1599) y la *Maltea* de Hipolito Sans (1582), en frances la *Malthea* de Pirot de Fontaniles (1743);

b) la campaña de Lepanto en 1571 por la flota de la Santa Liga al mando de Juan de Austria que dio lugar en español a la *Victoria de Lepanto* del portugues Jeronimo de Corterreal (1572) y la *Austriada* de Juan Rufo (1584); en italiano a, entre otros, la *Vittoria della Lega* de Tommaso Costo (1582), la *Vittoria Navale* de Ottavio Tronsarelli (1633) y el poema homonimo de Guidobaldo Benamati (1646); y en frances a la *Victoire navale* de Pierre de Deimier (1605).

### Campanas contra el imperio turco en los Balcanes

Las luchas del caudillo albanes Scandenbergo contra los turcos en el siglo XV son el asunto de la *Scanderbeide* de la italiana Margerita Sarrochi (1623) y del poema latino *Scanderbergus* de Jean de Boussieres (1656). Sin embargo el ciclo principal lo constituye la ultima campaña que vio la union de distintos príncipes europeos contra un enemigo comun de la Europa cristiana: el sitio de Viena por los ejercitos turcos en 1683 y la posterior expulsion de los turcos de Hungría, hechos celebrados en una serie de poemas en italiano, como la *Vienna liberata* de Domenico Antisari (1693) y la de Antonio Costantini (1699), la *Sacra Lega* de Marco Rosetti (1696) y la *Buda conquistata* de Federico Nomi (1703), y en el poema latino *Viennis* de Jan Kalinsky (1717).

### Epoca moderna de los viajes de descubrimiento

Los viajes del descubrimiento de Colon y Vespucio se narran en los poemas latinos *De navigatione Columbi* de Lorenzo Gambaro (1581) y el *Columbus* de Ubertino Carrara (1715), los italianos del *Mondo Novo* de Giovanni Giorgini (1596) y de Tommaso Stigliani (1628) y la *America* de Girolamo Bartolomei (1650), y el español del *Nuevo Mundo* del portugues Francisco Botelho de

Moraes (1701). El descubrimiento y conquista de la India por los portugueses forma un segundo ciclo. Así, de la expedición de Vasco de Gama a la India en 1496 trata el *Os Lusíadas* de Luiz de Camoens (1572), de la conquista de Malaca en Malasia en 1511, la *Malaca conquistada* de Francisco de Sa de Meneses (1634), de los sitios de la fortaleza portuguesa de Diu en la India por las flotas turcas en 1538 y 1546 el *Primeiro cerco do Diu* de Francisco de Andrade (1589) y el *Segundo cerco do Diu* de Jeronimo Corte-Real (1574) respectivamente.

#### Ciclo de la formación del dominio español en América

Los principales temas del periodo de la Conquista que dieron materia a relatos heroicos fueron:

a) La campaña de Hernán Cortés en México en 1519-1521 dio origen a la *Mexicana* de Gabriel Lasso de la Vega (1588), el *Peregrino Indiano* de Antonio de Saavedra Guzmán (1599), la *Hernandía* de Francisco Ruiz de León (1755) y, ya en la época neoclásica, la *México conquistada* de Pedro de Escoiquiz (1798); mientras la fundación de Lima por Pizarro en 1532, a la *Lima fundada* de Pedro de Peralta Barnuevo (1732);

b) la lucha de los mapuches contra la dominación española en su territorio en el sur de Chile, tanto el levantamiento de 1551 hasta 1558 tratada por la *Araucana* de Alonso de Ercilla (1569, 1578, 1589) y, en forma más ficcional, el *Arauco domado* de Pedro de Oña (1605), como en el de 1599-1600, narrado en el *Puren Indomito* de Fernando Álvarez de Toledo (escrita hacia 1605, publicada en 1862);

c) la defensa de las posesiones españolas en América de las incursiones de los corsarios ingleses Drake y Hawkins a fines del siglo XVI forma la base de la *Dragontea* de Lope de Vega (1598) y es tema de importantes secciones del citado poema de Oña y de la *Argentina* de Martín del Barco Centenera (1602)

#### III. Distanciamiento en el espacio y en el tiempo

Finalmente tenemos un ciclo que presenta un distanciamiento tanto en el espacio como en el tiempo, el de las campañas medievales en el Levante o “cruzadas”. Como un antecedente de las cruzadas aparece la campaña del emperador bizantino Heraclio para la recuperación de las provincias orientales conquistadas por los persas en 629, asunto de la *Croce raquistata* de Francisco Bracciolini (1613) y la *Eracleide* de Gabriele Zinani (1623). Los caudillos y los acontecimientos de la gran cruzada en 1096-1100 son el asunto de los poemas italianos *Gerusalemme liberata* de Torquato Tasso (1581), *Tancredi* de Ascanio Grandi (1582) y *Boemondo* de Giovan Semproni (1651), y del poema latino *Syrias* de Pietro Angeli (1582). Luego tenemos poemas sobre las otras cruzadas: sobre la conquista de Constantinopla en 1202-1204 durante la llamada cuarta cruzada tratan el *Enrico* de Lucrecia Marinella (1635), el *Oriente conquistado* de Tiberio Ceuli (1672) y el *Imperio vindicato* de Antonio Caraccio (1690); sobre la tercera cruzada en 1189-1192 la *Jerusalén conquistada* de Lope de Vega (1609); sobre la campaña contra Egipto de Luis IX de Francia en 1264 o séptima cruzada el poema francés *Saint Luis* de Pierre Le Moyne (1658); sobre la defensa de Rodas en 1315 contra un ataque turco la *Amedeida* de Gabriello Chiabrera.

#### IV. Aspectos valorativos en cada grupo

La clasificación de los ciclos históricos de los poemas épicos de acuerdo a los dos criterios básicos de distanciamiento, nos dan la clave de los rasgos relevantes para la selección de los asuntos. En efecto, la elección de un pasado distante busca retrotraerse a los orígenes primeros de un colectivo nacional para celebrar así su surgimiento como tal, mientras la elección de una campaña contra un oponente en un ámbito externo, (tanto geográfica como políticamente) intenta exaltar un colectivo

nacional o cultural mas amplio por medio de la realizacion de una accion comun en un espacio distante.

Estos rasgos nos permiten así distinguir dos grandes aspectos valorativos como relevantes en principio para cada uno de ambos grupos respectivos. En primer lugar, en lo que concierne a las acciones que se refieren a un pasado remoto, el motivo principal de valoracion etica implicado en la accion es el caracter de suceso fundacional, como en *Eneida*. La accion se desarrolla dentro del contexto local y esta circunscrita a un periodo de transicion previo a la consolidacion del futuro espacio político-cultural comun del colectivo de recepcion pero del que en cierto modo es o se presenta como su inicio o precedente directo.

Esta impronta esta claramente presente en los ciclos que tratan de luchas en el propio territorio en la epoca mas remota que pueda considerarse constitutiva de la futura “nacionalidad” (país, region o reino). Así los episodios de los pueblos ibericos de la epoca romana son considerados como luchas primigenias de los futuros pueblos españoles o portugueses, los reyes francos Clodoveo o Carlos Martel como fundadores de la dinastía real de Francia y el caudillo asturiano Pelayo como padre de la dinastía española e iniciador de la Reconquista. Este ultimo caso aparece enmarcado en la lucha contra el dominio de un pueblo considerado invasor; lo mismo sucede con los poemas en que los reinos godos o longobardos en Italia se presentan como periodos de ocupacion de pueblos invasores, y las campañas de caudillos formalmente “extranjeros”, como Belisario o Carlomagno, se consideran liberaciones de dichos dominios “barbaros” y, por lo tanto, la fase de surgimiento de una incipiente nacionalidad italiana.

El segundo aspecto valorativo, el que es propio de los poemas que se refieren a expediciones hacia un territorio extranjero, el principal rasgo etico para valorizar la accion es el caracter colectivo que se manifiesta por medio de una empresa excepcional en su dimension o alcance, como la *Iliada*. En efecto, se trata de campañas en una region distante o bajo un dominio independiente y/o rival, que implican un impulso comun de una magnitud trascendente y, por eso mismo, enmarcado muchas veces en un horizonte mas amplio que el meramente nacional, como el de la Cristiandad occidental o el de un dominio imperial supranacional.

En el caso de los ciclos de empresas colectivas, las principales acciones celebradas por su relevancia para el conjunto de la Europa cristiana son las relacionados a las conquistas trasmarinas en el Mediterraneo dirigidas contra los reinos musulmanes. En primer lugar, las campañas de conquista en el Levante conocidas como las Cruzadas, incluida la conquista de la Constantinopla bizantina, del que el modelo es el poema heroico mas relevante de la epoca moderna, *la Gerusalemme liberata* del Tasso. En segundo lugar, las guerras contra la expansion del dominio turco tanto en el Mediterraneo, en las batallas celebres de Rodas, Malta y Lepanto, como tambien la lucha en los Balcanes, en especial la defensa de Viena y la conquista de Budapest. Finalmente, las campañas de españoles y portugueses contra Granada o Marruecos.

Estos dos formas de valoracion de la accion suelen predominar en un determinado ciclo epocal, pero tambien pueden encontrarse combinados ambos con importancia casi equivalente. En estos casos, mientras el elemento de alejamiento epocal o espacial que determina nuestro criterio de clasificacion establecera a primera vista el aspecto fundacional o de empresa colectiva respectivamente, el otro aspecto valorativo, sin embargo, no solo estara presente sino que sera igualmente decisivo en la exaltacion heroica del acontecimiento historico.

La primera posibilidad son los ciclos en que al caracter fundacional en primera instancia se agrega el de la empresa colectiva. En estos casos un conflicto concebido como recuperacion de un espacio inserto luego en el ambito de la nacion implica una campaña de conquista hacia un espacio antagonico, aunque se ubique en el futuro territorio nacional. Tales los poemas sobre las luchas contra los reinos musulmanes en España, la llamada Reconquista, o las conquistas por caudillos cristianos de territorios italianos bajo dominio islamico. En este caso podía incluirse la lucha contra las incursiones de los corsarios ingleses o la defensa de la fortaleza portuguesa de Diu contra los sitios de los turcos.

III JORNADAS NACIONALES DE FILOSOFIA Y EPISTEMOLOGIA DE LA HISTORIA.  
PONENCIAS, SIMPOSIOS Y MESAS REDONDAS.

La segunda situación son los ciclos en que al carácter de empresa colectiva, se agrega el fundacional. Hay casos en que se trata de una empresa colectiva, en especial cuando tiene un carácter ultramarino, como en la época del descubrimiento y conquista de las posteriores posesiones españolas en América y portuguesas en la India, que da cuenta de los fundamentos de un naciente dominio propio en un espacio otro, dado que si los viajes o las luchas, ya sea para la ocupación de posesiones o para la conservación de las mismas, presentan un carácter fundacional para esos nuevos dominios, no dejan de presentarse como empresas colectivas comunes hacia un “ultramar” no cristiano. En estos casos se trata de poemas en que a la valoración ética principal de empresa colectiva se le añade el hacer referencia a un período que puede ser considerado como fundacional desde la perspectiva de los posteriores dominios ultramarinos, aunque relate hechos contemporáneos.

Bibliografía

- Belloni, A. (1912), *Il poema epico e mitologico*, Milan, Vallardi.  
Duchesne, J. (1870), *Histoire des poemes epiques français du XVIIe siecle*, París, Thorin.  
Clark, J. (1900), *A history of epic poetry (post-Virgilian)*, Edinburgo, Oliver and Boyd.  
Rosell y Lopez, C. (1864), *Poemas epicos*, volumen II, pp. XIX-XXVII, Madrid, Rivadeneyra.

## En el nombre del padre: ¿Que dicen las hijas de represores de la ultima dictadura militar cuando toman la palabra?

Susana Debattista  
UNP-UNPSJB

Introduccion:

A principios de mayo del 2017, un fallo de la Corte Suprema de Justicia de la Nacion instalo publicamente la discusion sobre la ley 24.390 (conocida popularmente como la Ley del "2x1")<sup>99</sup>. La Corte interpreto que una persona detenida en el 2007 y condenada recién en 2011 podía ser favorecida con la reduccion de su condena. Pero se trata de un crimen de lesa humanidad.

Este proceso se entrelazo, y no casualmente, con el mismo hilo de sentido que puso en acto el protocolo antirepresivo<sup>100</sup> en Argentina . La repercusion inmediata del protocolo se percibio en la provincia del Chubut. En las calles actuo como un mandato tacito: " los chicos pobres de los barrios no deben llegar al centro de la ciudad" mientras en el interior provincial recrudescio la persecucion y la muerte en los intentos de desalojo de miembros de las comunidades indígenas entre ellos: los multiples operativos realizados sobre la Comunidad (lof) en Resistencia Cushamen desde el 2015<sup>101</sup>y luego, el asesinato por la espalda en mano de un Prefecto Naval del grupo Albatros del joven Rafael Nahuel (2017), en Bariloche.

Ambos procesos pero, específicamente, la polemica del fallo por el dos por uno tuvo la particularidad de reinstalar el pasado en el presente. Tantos años transcurridos desde la derogacion de las leyes de impunidad (2003)<sup>102</sup> y la realidad volvio a hacer estallar el pasado en nuestros rostros.

En el caso del fallo de la Corte Suprema de Justicia, la sociedad mayoritariamente salio a la calle para repudiar que fueran beneficiados con una ley mas benigna los criminales condenados por delitos de lesa humanidad. Las reacciones que motivo este acontecimiento, tanto en los Organismos de DDHH como en importantes sectores de la sociedad, representaron en clave benjaminiana el relampaguear de una imagen del pasado en un instante de peligro. Con la decision de la Corte podían trastabillar las políticas de derechos humanos logradas a pesar de tantas dificultades, en los ultimos años.

Una reflexion particular conlleva la actitud de algunas hijas de represores condenados que en el marco de este conflicto tomaron la decision de pronunciarse publicamente ¿Que pudo haberlas impulsado a expresar su sentir, en este presente? ¿Como entienden ellas y como comprendemos nosotros el silencio que construyeron y cultivaron durante cuarenta años?. ¿Por que hablar en el desgarramiento del ahora? La aparicion hizo estallar el desacuerdo que, en palabras de Ranciere es el que existente entre quien dice blanco y quien dice blanco pero le imprime a la blancura un significado diferente; distinto del que podríamos imaginar como entre oposiciones renidas y contrapuestas. El

---

Estamos refiriendonos al caso de Luis Muina condenado a 13 años de prision por su participacion en el operativo del 28 de marzo de 1976 en el hospital Posadas donde detuvieron personal del nosocomio y lo trasladaron al centro clandestino de detencion conocido como el Chalet. La Corte Suprema de Justicia de la Nacion con su fallo, desestimo los pactos de Derecho internacional referidos a DDHH, firmados con antelacion en la comunidad de naciones.

<sup>100</sup> El protocolo fue habilitado durante la presidencia de la Dra. Cristina Fernandez. La Ley 26734 o ley terrorista se promulgo en el 2011. A traves del decreto 265/11, publicado en el Boletín Oficial, el Poder Ejecutivo puso en vigencia la norma que fue aprobada por el Congreso y que incrementa en el doble tanto el mínimo como el máximo de penas en aquellos delitos previstos en el Código Penal que fueran cometidos con el proposito de "aterrorizar a la poblacion".

<sup>101</sup> Los sucesivos intentos de desalojo culminaron casi todas las veces con heridos graves y en agosto de 2017 con la desaparicion forzada y luego la muerte de Santiago Maldonado.

<sup>102</sup> Las leyes de impunidad comprenden: la ley de Obediencia de vida (1987), la ley de Punto Final (1986) y los indultos dictados durante el gobierno de Presidente S. Menem(1989/90) todas derogadas en agosto del año 2003. Su derogacion permitio los juicios a quienes hubieran cometido delitos de lesa humanidad.

desacuerdo desato una disputa por la palabra misma en un orden sensible donde la lucha por el sentido del pasado y la palabra ya estaba determinado. “aquel mandato de silencio y complicidad que se enquistó al interior de nuestras familias, solo pudo sobrevivir a costa de la impunidad, con leyes de indulto y obediencia debida (*Historias Desobedientes*, 2017). ¿Estas nuevas voces incidieron sobre un escenario cargado de significación gestando nuevos sentidos?”

Con estos interrogantes del presente iniciaremos la reflexión hacia el pasado intentando revisitarlo desde la densidad que implican la palabra y el silencio en la construcción de los recuerdos sociales de pasados conflictivos.

## I. Del recuerdo individual a la construcción de un nosotros

Cuando se produjo el golpe militar del año 1976, en la Argentina yo tenía catorce años. Esa mañana mis padres no me despertaron para ir a la escuela. Ese día toda la actividad del país se detuvo. Cuando fui mayor descubrí que aquel momento representó el punto de inflexión en el cual mi historia personal se entrelazó con la historia de nuestro país.

El análisis de los recuerdos individuales no presenta tantas dificultades epistemológicas como cuando se intenta transmutar esta noción al ámbito de lo social / colectivo; y situados en esa dimensión, ¿Bajo que perspectivas podría sustentarse, por ejemplo, una idea tan extendida como aquella que sostiene: “las sociedades recuerdan” o su contrario, “las sociedades olvidan”.

No se trata solamente de las huellas o de los despojos que perviven del pasado; sino de la dimensión pragmática que los constituye. Hablamos de pasados que se reinstalan en el presente a través de procesos complejos cuya manifestación se sustancia en la evocación o en la rememoración. Estos procesos son selectivos, y aunque dichas selecciones no siempre son conscientes, en ocasiones tienen un impacto profundo y se imponen por su significación en amplios sectores de la memoria social.

Quien evoca, al reactivar sus recuerdos suele otorgarles un cierto orden selectivo y secuencial que responde a las necesidades de su presente histórico. Estas selecciones suelen variar a lo largo de la vida de una persona razón por la cual, siempre son una expresión parcial entre muchas posibles.

De esto se deriva, que sobre un mismo acontecimiento pueden elaborarse diversos relatos estimulados por contextos históricos cambiantes (Cfr. Candau, 2001; Ricoeur, 2004; Connerton, 1989; por mencionar algunos de ellos).

Siguiendo esta línea de pensamiento el relato de Mariana D., la hija del ex comisario bonaerense Miguel Etchecolatz, produjo la evocación en Erika Lenderer, hija del segundo jefe de la maternidad clandestina de Campo de Mayo. En ambos casos, aun cuando los contenidos de lo que se recuerda u olvida no sean idénticos, en experiencias como las descritas, es posible pensar en la existencia de una cierta “comunidad de recuerdos”. Los recuerdos son personales pero podemos proyectar que estas vivencias personales puedan ser compartidas por los hijos de otros genocidas, en Argentina. Así lo relato Erika:

Cuando leí el artículo sobre Mariana se me vinieron a la mente –y al cuerpo, principalmente– mil recuerdos. Es difícil deshacerse de ellos; son como una música en sordina, para nada alegres por cierto. Lo que en un principio fue silencio se presenta hoy como la disociación, la culpa, la angustia (...) que encuentran a la palabra como cura, como instrumento para nombrar y generar presencia, quien sabe si una anécdota no viene a completar lagunas o dar un poco de luz a los relatos de familiares que aun hoy buscan respuestas (Diario Pagina 12)

Las experiencias contienen en su núcleo dos dimensiones simultáneas aquella que explicita el sentido dado a los hechos y aquella que posibilita expresar lo vivido; en palabras de Van Alphen (2000), su dimensión discursiva. Así se constituye la experiencia de un acontecimiento en la medida en que el mismo puede ser expresado, pensado y conceptualizado. Esta capacidad del decir no implica que el discurso sea meramente un medio por el cual la experiencia se expresa. Por el contrario, el



discurso, y con el lenguaje, juega un rol unico en el proceso que permite la configuracion de las experiencias humanas; en la forma y el contenido que asume su representacion.

Posiblemente, Erika aprendio cuando decir y cuando era mas saludable callar en su entorno familiar. En contextos de violencia, callar implica una manera casi ofensiva de guardar silencio, el silencio actua como proteccion y no opera como un silencio sanador. ¿Cuántas barreras construyeron esos silencios en sus vidas? ¿Cuándo se tomó la decisión de hablar? no siempre el lenguaje simbolico del momento historico puede ofrecer las palabras apropiadas para hacerlo, en otros casos puede ocurrir que no se encuentren interlocutores dispuestos a escuchar lo que hay que contar.<sup>103</sup>

La capacidad de decir admite la subjetivacion y apropiacion de la experiencia es la palabra la que permite que estas experiencias sean incorporadas en una dimension temporal mayor y en el decurso de la memoria. Algunos acontecimientos publicos forman parte del entramado de las vidas personales; por ello, no solo actuan como puntos de referencia de la vida privada, sino que tambien dan forma a la experiencia publica (Hobsbawm, 1995). Cualquier estado dictatorial comienza matando la palabra(...) el silencio impuesto por la violencia suspende los significados (Le Breton, 2006); y esto tambien se materializa en las familias. La catarsis del silencio, ya lo dijo Kierkegaard, se sostiene con la esperanza de poder restaurar el valor de la palabra. Quizas bajo estas condiciones, la palabra pueda actuar como cura.

Puede definirse a los recuerdos compartidos como aquellos que integran las diferentes perspectivas de los sujetos que han atravesado las mismas experiencias; se instituyen como recuerdos compartidos cuando son objetivados y contrastados con las vivencias del otro que ha tenido la misma experiencia. Los procesos de activacion de la memoria no solo se producen en fechas específicas. En algunos casos pueden gestarse al calor de determinados acontecimientos del presente que activan debates y tomas de posicion como ocurrio con el ultimo fallo de la Corte Suprema de Justicia. ¿Es posible que la reaccion social motivada por el fallo haya reactivado la necesidad de decir en las hijas de algunos represores? *Historias Desobedientes*, así nombran al colectivo que han constituido recientemente:

Nos unimos por el dolor, pero cuando nos encontramos nos dimos cuenta de que compartíamos muchas cosas, muchos sentimientos e ideales, que nos podían ayudar a sanar. Nos juntamos para repensarnos y posicionarnos, porque no nos sentíamos representados por las voces de los familiares de represores que se venían pronunciando hasta el momento. Porque sentimos la necesidad de alzar nuestra voz en este momento del país, con un gobierno que insiste en negar el genocidio y los 30 mil desaparecidos. Alzamos nuestra voz para romper el mandato de silencio y sumarnos a una lucha por la Verdad, de la que muchos de nosotros ya veníamos participando desde hace tiempo (Op.cit.)

En la entrevista reproducida por la Revista Anfibia, Mariana D sostuvo que cansada de las innumerables dificultades de acarrear el apellido de su padre solicito que le sea suprimido “he decidido con esta solicitud ponerle punto final al gran peso que para mí significa arrastrar un apellido tenido de sangre y horror”. Con esta eleccion, Mariana D intenta interponer un hiato en su vida que sin lugar a dudas es significativo desde la perspectiva simbolica. Esta decisión mostrara sus mayores efectos entre el sujeto (Mariana) y los otros; el afuera. Pero ¿Como se reconstruye Mariana para lidiar con la tension que configura su experiencia vital? Porque toda fractura en la experiencia busca vías para transitar, segun los medios a su disposicion, entre lo viejo y lo nuevo. ¿Como convive con las narrativas alternativas acerca del pasado reciente? Parafraseando a Giorgio Agamben ¿Como lidiar con acontecimientos de esta magnitud que, en comparacion con ellos nada es igual de verdadero?

Mariana se pregunta pensando en su padre “¿como un hombre criado en el campo,(...) de familia honesta y humilde llego a convertirse, con una instruccion basica y rudimentaria, en uno de

<sup>103</sup> En el primer caso, la fijacion consiste en un tipo de accion en la cual el sujeto revive de manera reactiva emociones o fantasías experimentadas en el pasado en acciones del presente sin tener conciencia del origen de esas emociones. En el segundo caso, los relatos de sobrevivientes de experiencias límite despojan al acontecimiento de cualquier tipo de expresion que denote subjetividad. Este tipo de perdida de las emociones fue un rasgo que caracterizo la estancia en los campos de concentracion. Cfr. Connerton, 1989, p. 25; Van Alphen, 2000, p. 31; o Frankl, 1991.

los ejecutores mas fríos y eficientes de la maquinaria del terror (...) y se gano la confianza de Ramon Camps, jefe de Policía de la provincia de Buenos Aires”.(Mannarino, Cosso, s/f) Esta reflexion a modo de pregunta lleva implícita muchos supuestos de los que no puede darse cuenta en tanto ni el lugar de origen ni la rudimentaria educacion crean maquinas insensibles de aniquilamiento. El mismo interrogante podría ser postulado en terminos del ¿como fue posible? Y esto nos evoca la tan mentada reflexion de Hannah Arendt (2017) en el proceso a Eichmann donde se asevera: ¡justamente! lo aterrador es que no son especiales. Ellos son tan solo seres humanos comunes. ¿Que experiencias se subliman en un ser humano para que se produzca la eliminacion de su conciencia etica?, ¿ por que a pesar de las condenas los represores persisten en lo correcto de lo actuado? ¿Que debiera ocurrir para que el pacto de silencio se fracture? Efectivamente, no todos los silencios poseen la misma densidad “el silencio del asesino no es el de la víctima ni el del espectador” (Wiesel, 1996: p.55) o quizas como sostiene Albert Camus en su obra los Justos hay circunstancias en que el silencio se instala en el preciso lugar del grito.

No vamos a poder responder estas preguntas, pero quizas si pudieramos cambiar el foco de la mirada sustituiríamos los interrogantes planteados. Estas mujeres de historias desobedientes tienen la posibilidad de reconstruirse propiciandose una memoria que rompa con el continuum de sus historias familiares. Aunque para la percepcion humana el pasado suele representarse como una dimension inmutable; el pasado, al igual que el futuro, no es una dimension temporal fija e inmutable. Se podría decir que esta afirmacion representa una paradoja, pero solo lo es en apariencia. Tan cierto es que los hechos ya ocurridos no pueden cambiarse, como que nuestras creencias acerca del pasado pueden verse modificadas por contextos historicos cambiantes. Estos procesos permiten organizar el pasado de manera distinta y desde esta optica, los hechos adquieren nuevos sentidos, cambia su significacion. Como interpretar, entonces, sus propias advertencias: (...) nosotras les podemos describir como fue

queremos alertar que se ha comenzado un camino peligroso, que se estan recreando horrores que creíamos sepultados. La sociedad a traves de la política, ya no les dice a los uniformados que las armas de la republica son para la defensa de todos los ciudadanos, sino que empiezan a haber hijos y entenados (...) se condecora y ensalza a personal que aparece sospechado de uso indebido de la fuerza (...) nosotras lo vivimos, nosotras les podemos describir como fue, nosotras vivimos como la violencia de la epoca se iba insertando en el lenguaje (...) (*Historias desobedientes*, 2018)

y yo agregaría en los cuerpos y en el hacer.

Y aunque resulta alarmante, uno de los hilos de sentido del pasado instalados en el presente, y sobre el cual tenemos el deber de interpelarnos como sociedad es la certera constatacion que el aparato represivo de la dictadura aun continua en pie en sus sucesores. Porque la comision de detencion ilegítimas, vejaciones, apremios ilegales y torturas (muchas veces seguidas de desaparicion y muerte de las víctimas por parte de agentes de las diferentes fuerzas punitivas del estado (...) continua intacta. La gravedad de la situacion y su perduracion a tres decadas de haber dejado atras formalmente la dictadura ha llevado a la intervencion fehaciente de Organizaciones Internacionales como la CIDH y la *Convencion Universal contra la Tortura* de la ONU al observar la desproporcion entre la elevada cifra de denuncias por torturas y tratos crueles y la mínima cantidad de condenas por estos delitos (Rafecas, 2015)

## II Los usos del pasado

Las investigaciones en torno a esta tematica coinciden en argumentar que uno de los mayores peligros que entrañan las políticas de la memoria<sup>104</sup> radicaría en sus proyectos de uso. La interaccion entre la conservacion del pasado y lo que se decide olvidar, como en todo proceso selectivo, esta

---

<sup>104</sup> La nocion política de la memoria representa el conjunto de acciones y estrategias desplegadas por diferentes grupos de una comunidad dada, que con su accionar regulan y controlan lo que se considera memorable socialmente.

sujeta a diferentes construcciones de sentido. Si bien estas revisiones son habituales en el devenir historico de un país el analisis de estas selecciones permite observar las diferentes maneras en que el pasado social puede ser reutilizado en el presente.

Para pensar estas situaciones suelo recurrir a la siguiente narracion que es elocuente para dar cuenta de lo que intento expresar es un relato a proposito del quincuagesimo aniversario de la explosion de la bomba de Hiroshima.

El avion que arrojó la bomba en Hiroshima, el Enola Gay, debía ser el centro de atencion de una exposicion que intentaba rescatar el acontecimiento en su complejidad. La causa de los Aliados era, indiscutiblemente, superior a la de los nazis alemanes o los militaristas japoneses: la guerra contra ambos, se decía, fue justa y necesaria (...) La pequeña fiambrrera de un niño de doce años pulverizada en Hiroshima, preservada por el azar con el arroz y los guisantes carbonizados, fue prestada junto a otros objetos por el museo de Hiroshima a la institucion americana que realizaba la muestra. Para los organizadores de la muestra, esta presencia, vestigio del horror, hizo inaceptable la exposicion de los antiguos combatientes como heroes. La fiambrrera tuvo, en este contexto, casi tanto peso como la fortaleza volante del Enola Gay (Todorov, 2002: pp. 174-175).

Este relato pone de manifiesto las dimensiones etico-políticas que recorren estas tematicas. Pero, a su vez, si en un atisbo de imaginacion, se atinara a pensar en el bombardero y la fiambrrera, en un mismo plano simbolico esta conjuncion permitiría dar cuenta de en que planos la dimension de la memoria viene a complementar los estudios acerca del pasado reciente, aportando niveles de analisis que rescatan una subjetividad que pone en tension el pasado vivido y la reconstruccion historica de estos procesos. Esta perspectiva de analisis por otra parte, abre un espacio crítico sumamente rico para pensar el quehacer humano desplegado en estrategias de aceptacion y /o resistencias ante lo instituido.

Entendidas desde esta perspectiva, las políticas de gestion del pasado son una dimension sobre la cual se estructura la conciencia historica de una comunidad. Con este criterio, las políticas de la memoria son el resultado de la interaccion entre una dimension constituyente y una dimension constitutiva; una no adquiere entidad sin la otra, porque la dinamica de estos procesos trasciende en sus manifestaciones a la esfera publica oficial recreandose en diversos ambitos de sociabilidad. En este sentido, la recurrencia en la esfera oficial de un estado con políticas de la memoria que reniegan de sus muertos, que vuelve a reeditar la teoría de los dos demonios, que califica a los delitos de lesa humanidad como si fueran delitos comunes no solo habilita las condiciones para un fallo como el emitido recientemente por la Corte Suprema de Justicia, sino tambien actua como disparador de las evocaciones que culminaron en el colectivo: *historias desobedientes*.

Los procesos de revision del pasado pueden ser saludables cuando se comprometen con contextos historicos cambiantes. No obstante, suele ser muy delgado el hilo que une estos procesos de distorsiones sanadoras con los procesos de manipulacion de la memoria social. Es sabido que los seres humanos somos capaces de los crímenes mas sordidos hacia otros seres humanos; la historia del siglo XX y del XXI cuenta con innumerables ejemplos de ello, las dictaduras latinoamericanas, en nombre del Progreso han sido y son despojados de sus tierras millares de indígenas, por citar algunos de ellos.

La distorsion de la memoria deja de ser un olvido saludable cuando la seleccion es utilizada para suprimir o relativizar crímenes o hechos tragicos ocurridos en el pasado, a traves de la imposicion vertical de recuerdos y olvidos decretados. Por ejemplo, la reciente discusion que intento entablarse desde la esfera publica oficial con respecto a la cantidad de desaparecidos, ocurridos durante la ultima dictadura militar, fue frenada por el accionar de los Organismos de DDHH y por amplios sectores de la sociedad.

Esta realidad suele adquirir mayor intensidad en periodos críticos, las experiencias conflictivas pueden dar origen a aquellas formas caprichosas que tiene el decir para no decir y que suele encubrirse con el uso de eufemismos. El objetivo de los eufemismos es quitar significado, por medio del lenguaje, a lo que efectivamente esta sucediendo en el orden social. Durante la ultima

dictadura militar se gestaron eufemismos referidos al destino de las personas que desaparecían. Así, nació la categoría de desaparecido una entelequia para decir la muerte. Asimismo se utilizó el silencio para aludir a la vida: el silencio es salud. Los eufemismos, al intentar solapar los acontecimientos de la realidad mientras transcurren, mantienen la vana ilusión de que estos no dejarán sus marcas ni en la memoria ni en la historia. Así fue como los silencios y decires, en mi familia también, se fueron enlazando al silencio dictatorial que iba bañando a toda la sociedad.

Sentimos la necesidad de alzar nuestra voz en este momento del país. con un gobierno que insiste en negar el genocidio y los 30 mil desaparecidos. Alzamos nuestra voz para romper el mandato de silencio y sumarnos a una lucha por la Verdad. de la que muchos de nosotros ya veníamos participando desde hace tiempo. Porque la recomposición de la sociedad no puede surgir nunca de la llamada “pacificación” o “conciliación”, sino de la Justicia y la Verdad. Porque aquel mandato de silencio y complicidad que se enquistó al interior de nuestras familias. solo pudo sobrevivir a costa de la impunidad, con leyes de indulto y obediencia debida.

En esta pequeña parte del manifiesto se condensan muchos los tópicos sobre los que hemos reflexionado en esta comunicación. Pero quisiera detenerme específicamente en la idea del mandato de silencio y la complicidad política social como un vehiculizador para que el pacto perdure con escasos quiebres a través del tiempo.

(...).Porque solo así. con mucho amor y respeto de las voces y las historias. podremos dar el paso del silencio a la acción y del dolor a la esperanza. (*Historias desobedientes*, 2017)

La posibilidad de contar sus historias reactualiza lo vivido pero de manera reconfigurada, es decir, otorgándole un nuevo sentido a lo recordado. Porque aquí la repetición implicaría una ruptura liberadora que habilita para poder mirar lo que puedo ser desde lo que he sido. La repetición, como repetición liberadora, es aquella, según Ricoeur, que al enlazar la experiencia humana junto a la memoria en el presente, afronta el futuro. De esta forma, los actos de memoria ponen en relación la dimensión profunda de la temporalidad desde esta triple condición del presente. Esta conjunción temporal en el presente es condición de posibilidad de una trama que reúne en sí misma el recuerdo, el hoy y la expectativa. Según se aprecia, la temporalidad y la comunicación se revelan como una dimensión central para la memoria. Pero para esto hay que cepillar las memorias a contrapelo, tal como Benjamin propuso hacer con la historia (Benjamin, 2008).

## Epílogo Inconcluso

En este trabajo hemos intentado ver la complejidad que encierran los procesos de revisión del pasado reciente, en especial cuando son pasados en conflicto. Las memorias sociales se concretan en las políticas de la memoria, en mi parecer, a través de dos dimensiones la dimensión constituyente y la dimensión constitutiva. La primera de ellas quedaría plasmada, impregnada, en una multiplicidad de actos institucionales oficiales; la segunda actuaría rescatando el hacer de los diversos grupos que aceptan, discuten o resisten los mandatos que se intentan imponer desde la esfera pública oficial. Esta articulación dialéctica permite que el sentido del pasado que las políticas traducen no permanezca circunscripto a un ámbito de influencia específico de la realidad social sino que, por el contrario, muestre su interacción dinámica<sup>105</sup>.

Si entendemos que las relaciones de poder se extienden y se enraízan reticularmente en las prácticas, en los gestos y en las más diversas representaciones cotidianas; el escenario propicio para

<sup>105</sup> Por esta razón, a mi entender, su análisis no solo debe considerar las visiones funcionales o impuestas desde las instituciones que legitiman el poder político. En líneas generales, los estudios en torno a procesos de distorsión de la memoria suelen centrarse en los fenómenos que originan las distorsiones. En algunos de ellos, se hace hincapié en las causas que las producirían. Cfr. H. Hirsch; en otros, la perspectiva es el análisis de las diferentes formas que asumiría dicha distorsión Cfr. M. Schudson.; T. Todorov, 2002. Son muy pocos los trabajos que intentan explicar el impacto social que ellas producen. Para el caso Argentino Cfr. Veccholi, V., “Políticas de la memoria y formas de clasificación social”, en Flier, P. y Groppo, B. (2001). *La imposibilidad del olvido: recorridos de la memoria en Argentina, Chile y Uruguay*. La Plata, Ediciones Al Margen.

observarlos es la realidad social; porque es allí donde nosotros, sujetos sociales, utilizamos los intersticios abiertos desde los mismos espacios del poder para generar nuestras propias representaciones, que no siempre -como se ha intentado mostrar en este trabajo- coinciden con los mandatos oficiales.

Hemos sostenido también que las políticas de gestión del pasado son el conjunto de acciones y estrategias que estructuran, regulan y controlan lo memorable socialmente. Sin embargo, esta aproximación epistemológica es insuficiente si no contempla que su inteligibilidad proviene de la doble vinculación ya mencionada. En esa doble articulación, las acciones y estrategias implementadas adquieren una entidad diferente con relación a la dimensión de la cual son parte; es decir, si son producto de la dimensión constitutiva o de la dimensión constituyente de la memoria. La elaboración de políticas en torno al pasado (o la ausencia de ellas) está ligada por un lado, a las representaciones de quienes participan en los procesos donde se dirimen y legitiman los recuerdos y los olvidos sociales; por el otro, a las condiciones y los condicionamientos nacidos al calor de procesos históricos específicos. El control de los recuerdos, y correlativamente de los olvidos y las luchas por el sentido del pasado están asociadas con la posibilidad del poder hacer; es decir, con la posibilidad de actuar e intervenir ante lo establecido (Cfr. Ricoeur, 1999: pp.106-108). Y es esta segunda perspectiva la que nos convoca a escribir estas líneas.

Mis estudios en torno a la memoria me han permitido revisitarme mi historia personal y la historia de mi país ambas profundamente imbricadas con la noción de silencio. No pienso solamente en los procesos dictatoriales donde los silencios son objetivos y nuestras vidas muchas veces dependen de ellos. Sino en los silencios que estos procesos generan en la subjetividad de quienes los experimentamos.

Con el tiempo aprendí que no todos los silencios son iguales. He analizado silencios casi militantes en los que la convicción simbólica se traduce en formas del tipo si no lo nombro no está, sino quedan rastros se puede continuar, se pueden juntar los propios huesos y seguir adelante. En muchos de esos casos, el silencio es una resistencia activa porque se está activamente dispuestos a no decir. En otras ocasiones el mutismo manifiesta el rechazo a entrar en relación, el desasosiego de quien no encuentra su lugar en dicha relación. Tratar de olvidar es una manera de tramitar los dolores que a veces nos trae el vivir. Pero ellos también encuentran sus resquicios y estallan, como lo hemos experimentado en aquellas semanas, en nuestro país.

¿Que hacer con una historia que se quiere conocer y que se nos niega, como hijas, como sociedad? Allí se entabla un ámbito de lucha desigual; datos negados, datos acobachados, datos quemados, datos silenciados pero la verdad se desliza por los recovecos y hallará su propio camino

¿Es factible reconstruirnos desde los jirones de historia que vamos enlazando uno a uno obstinadamente? En el presente, estas hijas de represores intentan hablar, decidieron salir de un no lugar donde sus familias y sus padres las legitimaron. Tienen la posibilidad de dar testimonio Y salieron para decir... ¿Pero que nos quieren decir? Estamos preparados para escuchar?

El decir y el silencio son perfectamente solidarios con la escucha porque la escucha requiere poner nuestra atención en el otro. El decir y el silencio también se construyen pensando en un otro y esto puede ser considerado tanto desde una perspectiva individual como desde lo social. Aprender a escuchar, sostiene Carlos Lenkersdorf (2008), es reconocerse en el otro; darle al otro el lugar de igual derribando barreras ficticias. En tanto el "otro" también piensa, decide y actúa; reconocerlo como igual es darle espacio a su ser histórico. Por tanto, la igualdad no refiere, como en el sistema capitalista pretende inculcarnos, a la posición económica y social del individuo. Al contrario; se funda en su humanidad. Entonces, reconocer al otro como igual es reconocerlo como ser humano y es allí; desde donde el diálogo comienza a emparejarse. Pero también es cierto que habrá diálogos que nunca se podrán emparejarse.

## Bibliografía

- Arendt, Hannah, (2017), *Eichmann en Jerusalem: un reporte sobre la Banalidad del mal*, Lumen Ensayos [ebook](Primera edicion (1963), Viking Press)
- Benjamín, Walter (2008), *Conceptos de filosofía de la historia*, La plata, Ed. Terramar
- Candau Joel (2001), *Memoria e Identidad*, Buenos Aires, Ed. Del Sol
- Connerton, Paul (1989), *¿How Societies Remember?*, Cambridge, University Press
- Diario Pagina 12, recogido del Diario el País el día 25 de mayo de 2017. Edición on line
- Frankl, Viktor (1991), *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona.
- Friedlander S (comp.) (2001), *En torno a los límites de la Representacion*, Bernal, Universidad de Quilmes
- Historias Desobedientes* (2017), [pagina de Facebook] <https://www.facebook.com/DesobedientesHi/>
- Historias Desobedientes* (2018), [pagina web] “Jugando con Fuego” extraído de: <http://www.historiasdesobedientes.com/pronunciamientos.php>
- Hobsbawm, Eric (1995), *Historia del Siglo XX*, Barcelona, Critica
- Le Breton, David (2006), *El Silencio: aproximaciones*, Madrid, Sequitur
- Levi, Primo ( 1989), *Los Hundidos y los Salvados*, Barcelona, Muchnick
- Lorenzano Sandra, (2007), *Políticas de la memoria*, Buenos Aires, Ed. Gorla
- Lenkersdorf, Carlos (2008), *Aprender a escuchar: enseñanzas mayas Tojolabales*, Mexico, Ed. PyV.
- Mannarino, J.M.; Cosso, F. (s/f), [reportaje] “Marche contra mi padre represor”, en *Revista Anfibia*. Extraído de: <http://revistaanfibia.com/cronica/marche-contrami-padre-genocida/>
- Mudrovic, María Ines, (2009) *Pasados en conflicto, Representacion, mito y memoria*, Buenos Aires, Prometeo.
- Mutafian Claude (1998), “Una memoria Negada: el genocidio de los armenios” en *Actas del Foro internacional Memoria e Historia*, Barcelona Granica.
- Ranciere, Jacques, (1996), *El desacuerdo, política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Vision,
- Rafecas, Daniel (2015), *El Crimen de Tortura. En el estado autoritario y en el Estado de Derecho*, Buenos Aires, Ed. Didot
- Reyes Mate (2011), *Tratado de la injusticia*, Barcelona, Antrophos.
- Richard, Nelly (2007), *Fracturas de la memoria*, Buenos Aires, Siglo XXI
- Ricoeur, Paul (2004), *La Memoria, la Historia, el Olvido*, Mexico, Fondo de Cultura Economica.
- Ricoeur, Paul (1999), *La Lectura del Tiempo pasado. Memoria y olvido*, Arrecife, España, Universidad Autonoma de Madrid.
- Todorov, Tzvetan (2002), *Memoria del mal, Tentacion del bien*, Barcelona, Ed. Peninsula
- Todorov, Tzvetan, (2000), *Los Abusos de la memoria*, Buenos Aires, Paidos
- Van Alphen, Ernest (2000), “Symptoms of Discursivity”: Experience, Memory and Trauma, en *Acts of Memory*, London, Dartmouth Coolege
- Wiesel Eli (1996), *Contra la Melancolia*, Madrid, Caparros Editores.
- Zemelman, Hugo, (2008) *El angel de la historia*, Mexico Antrophos.

## **“No mentiras”: Análisis del Decálogo “ocho” de Kieslowski. Las memorias de los sobrevivientes frente a la “historia de los vencedores”.**

Natalí Mariana Narváez  
UNPSJB  
Nicolás Gallego Livigni  
UNPSJB

*Se acerca el tiempo en que sólo aquello que supo  
permanecer inexplicable podrá requerirnos*  
(René Char, 1995)

En el presente trabajo, nos proponemos realizar una interpretación de la obra *Decálogo ocho*, del cineasta polaco Kieslowski, a partir de la propuesta de Enzo Traverso en su libro *La historia como campo de batalla*: interpretar las violencias del siglo XX y de breves remisiones a la obra de Walter Benjamin. Partiendo del análisis del film, nuestro objetivo principal consiste en promover la reflexión crítica sobre ciertos aspectos metodológicos en el abordaje de la historia que, a nuestro juicio, resultan cruciales para el tratamiento que reclaman las “memorias de los sobrevivientes” en el presente, frente al modelo historiográfico hegemónico de la historia como “historia de los vencedores”.

A fines de la década del '80, el cineasta polaco Krzysztof Kieslowski realizó *El decálogo*, una serie de diez films que proyectó la televisión polaca. Cada capítulo es una propuesta filmica articulada sobre uno de los Diez Mandamientos de la tradición católica romana. En ellos se exploran posibles significaciones asociadas a cada mandamiento, a partir de historias ficticias ubicadas en la Polonia de fines del siglo XX, con las complejidades socio-políticas de su incipiente “apertura” al capitalismo. En el decálogo Ocho, asociado al mandamiento “No mentirás”, se revisan los efectos de la ocupación nazi de Polonia en la memoria de diferentes sobrevivientes: los personajes, en el proceso de esclarecer el sentido en sus vidas, intentan comprender los hechos del pasado a partir de las experiencias que cada uno vivió en la guerra, pero también a partir de sus realidades en el presente, 40 años después. Es decir, estos personajes, contrastan, unos con otros, sus memorias personales en tanto que sobrevivientes; pero, a su vez, estas memorias, como las figuras que estudia la Gestalt, aparecen contrastadas con la realidad social del presente.

En torno a la comprensión de la historia, creemos que en la propuesta dramática de Kieslowski se juega lo que Gadamer llamó el “circulo hermenéutico”; a saber: “en último extremo toda comprensión es un comprenderse” (Gadamer 1977, 326). Desde este axioma mayor, podemos ver cómo los personajes de Kieslowski, al necesitar “comprenderse” ellos mismos (es decir, al necesitar articular sus memorias personales del pasado), se verán obligados a “comprender” el pasado en general: la guerra, el nazismo, las antiguas luchas y sus expectativas, las condiciones sociales e ideológicas en las que ellos mismos tomaron decisiones en el pasado, las razones plausibles por las cuales aquellas decisiones fueron posibles, etcétera. Sin embargo, lo veremos más adelante, el encastre entre las diversas memorias e interpretaciones, en la obra de Kieslowski, parece no poder articularse completamente en el presente democrático del film: el cuadro (del pasado) no se deja acomodar, siempre hay algo que no cierra, algo que “tuerce” la imagen conciliada (y conciliadora) del pasado en el presente. Lo que sobrevive, por ejemplo las memorias, sobrevive en estado de conflicto<sup>1</sup>. Las memorias de los sobrevivientes de las violencias del siglo XX, siendo realidades vivas y dolorosas, atentan contra la normalización del pasado, irrumpen en el ordenamiento conciliatorio de la imagen del pasado que proponen los Estados en las democracias liberales en el marco de la

---

<sup>1</sup> E. Jelin, en *Los Trabajos de la memoria* (2002), propone que en la medida en que hay diferentes interpretaciones sociales del pasado, los debates públicos en relación al mismo, están sujetos a conflictos. En este sentido, sostenemos que las *coyunturas de activación de la memoria* son políticas: son un campo de batalla en el que se disputa el sentido histórico de los acontecimientos.



consolidacion del capitalismo a partir de fines de la decada del 80. Así, el cuadro (del pasado en el presente), se tuerce.

A continuacion, para ganar en claridad, presentaremos la sinopsis del film de Kieslowski sin respetar su compleja estructura narrativa. Los personajes centrales del decalogo Ocho son dos mujeres: la profesora y escritora Sofia y su traductora al ingles, tambien polaca, Elizabeta Loranz. Sofia es, en el presente, una prestigiosa profesora de Etica de la Universidad de Varsovia y, podemos colegir, una intelectual de referencia en la defensa de los Derechos Humanos. En el pasado, durante la Segunda Guerra, al ser contactada por un cura catolico para dar proteccion a una niña judía, Sofia había decidido mentir sobre sus posibilidades de salvar a la niña, rehusandose a hospedarla y contactarla con la familia que le daría adopcion y proteccion, con el objeto de proteger la clandestinidad del grupo de la Resistencia en el que militaba junto a su marido, debido a que había recibido informacion de que la familia que adoptaría la niña era informante de la Gestapo. Luego, aquella informacion se había revelado falsa, pero ya era tarde: ya había rehusado salvar a aquella niña. En el invierno de 1943, al tomar aquella dificil decision, que priorizo la proteccion de una celula de operaciones de la agrupacion política de la Resistencia sobre la vida de la niña judía de solo 6 años, Sofia debio dejar sin proteccion a la pequeña y nunca mas supo de ella. La niña, Elizabeta, sobrevivio milagrosamente y, cuarenta años despues, se encontrara cara a cara, nuevamente en Varsovia, con la mujer que se rehuso a salvarla. Este sera el encuentro de dos memorias de sobrevivientes, siempre incompletas y dolorosas, sobre el fondo de los relatos oficiales acerca del pasado y del presente en la Polonia democratica de fines de la decada de 1980, es decir, los años en que la democracia liberal polaca esta incorporandose al capitalismo, queriendo dejar atras, en el pasado, los viejos conflictos.

Por su parte, Elizabeta, en la actualidad, vive en EEUU y trabaja en el “Instituto americano para la Investigacion de los judíos que escaparon del Holocausto”. Elizabeta sabe que durante la guerra fue ofrecida a la profesora Sofia para que le diera proteccion y sabe tambien (recuerda con asombroso detalle) que, en aquella fría tarde de invierno, minutos antes del toque de queda, en un oscuro departamento de Varsovia a donde había sido conducida por su tutor, Sofia rechazo hospedarla, condenandola, practicamente, a una muerte segura en manos de los nazis. Desde luego, Elizabeta no creyo nunca en las razones que Sofia adujo en aquel momento y desconoce los verdaderos motivos por los cuales la profesora Sofia obro así. En aquella oportunidad, la pequeña Elizabeta encontro los medios para sobrevivir y exiliarse en EEUU y, con los años, se convirtio, paradójicamente, en la traductora al ingles de la obra de la profesora Sofia. Pero Sofia, en el presente del film, no sabe todavía que su traductora al ingles, con la que mantiene desde hace años escuetas comunicaciones epistolares, es, precisamente, aquella niña judía que ella abandono durante la guerra: la profesora ha vivido estos cuarenta años con la culpa y la dolorosa incertidumbre acerca del destino final de aquella niña.

Pero el film nos presenta un nuevo encuentro entre ambas: Elizabeta viaja a su Polonia natal a encontrarse con su pasado y a entrevistarse con la profesora Sofia. Necesita saber por que, en 1943, cuando su tutor la ofrecio a la profesora Sofia y a su marido para que la contactaran con una familia catolica que la adoptaría con la sola condicion de presentar un certificado de bautismo falso, haciendola pasar por catolica, ellos se rehusaron a protegerla, aduciendo no poder mentir acerca del bautismo fraudulento debido a que su fe catolica les prohibía “levantar falso testimonio”. Elizabeta advierte lo endeble de esta justificacion y quiere saber por que esta profesora, que es una autoridad consagrada en materia de etica, tomo semejante decision durante la guerra. Elizabeta desconoce las razones políticas que la profesora tenía por entonces como miembro de la Resistencia, pero intuye que debe haber tenido otras razones o motivaciones, porque sabe que Sofia, despues de rechazarla a ella, salvo muchas otras vidas de judíos: “Es bien conocido [...] Gracias a usted mucha gente de mi mundo sigue viva.” le dice Elizabeta. ¿Por que, entonces, Sofia se había rehusado a intentar salvarla a ella? ¿Que podría valer mas que la vida de una niña? ¿Podría hoy Sofia explicar su decision, justificarse? La memoria de Elizabeta, como la de tantos sobrevivientes de las tragedias del siglo XX, asedia el presente con interrogantes abiertos.



La idea general que proponemos consiste en afirmar que la situación dramática de los personajes en la obra de Kieslowski puede comprenderse cabalmente desde un abordaje del siglo XX como el que propone Traverso (2012). Es decir, un abordaje, deudor de Walter Benjamin, que permita pensar las terribles experiencias históricas del siglo XX como acontecimientos que todavía irrumpen en el presente, requiriendo nuevas y renovadas interpretaciones del pasado, y no como momentos incorporados a procesos ya cerrados, ya concluidos, ya comprendidos y fijados en un único tiempo: el pasado. Solo a partir de allí podemos entender las contradicciones y las incertidumbres que atraviesan los personajes de Kieslowski, el carácter abierto y por lo tanto inagotable que adquieren sus memorias y sus vidas en tanto que sobrevivientes de las violencias del siglo XX, vencidos en el pasado pero vivos hoy. Es decir, partiendo del análisis del film como recurso o disparador, proponemos la reflexión crítica sobre ciertos aspectos metodológicos en el abordaje de la historia del siglo XX que, a nuestro juicio, resultan cruciales para el tratamiento que reclaman las “memorias de los sobrevivientes” en el presente, frente a la historia de los vencedores, es decir, en palabras de Walter Benjamin, la historia pensada desde “una empatía [Einfühlung] con el vencedor” (Benjamin 1967, 45). De este modo, nuestra propuesta se arriesga simultáneamente en el terreno de los debates epistemológicos acerca de la historiografía, en el espacio de la reflexión filosófica sobre la historia y en la producción crítica de una estética comprometida con la dimensión política y filosófica del arte.

No mentiras, ni levantarás falso testimonio

Elizabeta se dirige a la Universidad donde Sofia imparte clases de ética y presencia una de sus clases. El seminario tiene por tema “el infierno ético” y en esta clase se exponen diversos problemas éticos a partir de casos que presentan serios dilemas en el terreno “moral” o “político”. Lo importante es que en determinado momento de la clase, a partir de algo que dice la profesora, Elizabeta se anima a participar de la clase y proponer un “caso” de difícil resolución ética. Expone, entonces, el caso cambiando algunas referencias precisas y en tercera persona; pero la escena que expone es su propia vivencia de niña en aquel encuentro con el matrimonio, cuando Sofia y su marido rechazaron salvarla. En medio del relato, la profesora Sofia se da cuenta, conmocionada, de quien es en verdad Elizabeta. El resto de los participantes de la clase, entienden que se trata solo de un caso más; sin embargo, Sofia ahora sabe bien que esta mujer que tiene delante es la misma niña judía que ella decidió no proteger durante la guerra. Al finalizar la clase, la profesora resuelve dos cosas. Por un lado, les propone a los alumnos, a partir del problema ético expuesto, pensar cuáles pudieron ser las motivaciones posibles que llevaron a la mujer a tomar tal decisión. Les pide que “intenten entenderla”. Por otro lado, a la salida de la clase, invita a Elizabeta a su casa para poder dialogar mejor. A partir de este punto el film nos muestra los diversos diálogos que mantienen las dos mujeres. En estos diálogos, la profesora Sofia intentará obtener el perdón que alivie su angustiada culpa de tantos años y explicarle a Elizabeta las verdaderas razones por las cuales obró así en el pasado, aunque, acorde con el cambio de los tiempos, no alcancen para justificarla hoy.

Sofia entonces le confiesa a Elizabeta las razones políticas de su antigua decisión (ocultas bajo la supuesta negativa a levantar falso testimonio): priorizar la protección de la célula de la Resistencia sobre la vida de la niña. Esta fue la “explicación” de la profesora. Pero, ¿qué sucede con estas razones del pasado, en el presente que lo rememora?

Resulta problemática la “explicación” y la “justificación” de la decisión de Sofia: vemos que fue una “mentira” piadosa, es decir, una mentira creíble en los años '40, que comportó una justificación suficiente en el pasado (al menos para Sofia y su marido); sin embargo, aun la verdad de aquella explicación (las razones políticas) se ha vuelto una justificación endeble en el presente, para ambos personajes. ¿Qué paso en el medio? En el medio, entre 1943 y 1989, ha sucedido buena parte de lo que llamamos simplícidamente “el siglo XX”: el fin de la Guerra Fría, el Otoño de las Naciones en Europa central (las Revoluciones de 1989), el desmembramiento del bloque soviético, el desmoronamiento de las utopías socialistas y la consolidación de la hegemonía de las democracias liberales en el mundo. Advertimos, entonces, como el pasado que aflora en las memorias de estas

sobrevivientes no se deja ordenar en los relatos contruidos de modo lineal ni en los marcos de referencia hegemonicos actuales. La “verdad” que hoy se explican ambas protagonistas, no se condice linealmente con la verdad en la que creyeron o por la que optaron en el pasado. Y, a su vez, los valores y referencias ideologicas actuales se ven asediados por nuevos dilemas (eticos y políticos) ante la rememoracion de las decisiones del pasado.

Apelamos aquí a una de las críticas que Traverso (2012) le va hacer a la historiografia lineal y global del siglo XX: podemos ver en el film como la perspectiva global de la historia que algunos historiadores han desplegado (incluso Hobsbawm), implica que se pierdan de vista “las rupturas” en las significaciones del siglo XX y se consideren los acontecimientos, terriblemente singulares, como inevitables y entrelazados en una sospechosa linealidad que acaba mostrandose falsa. Este proceder historiografico, en la opinion de Traverso, es muy peligroso, por dos razones. En primer lugar, si obviamos las rupturas en la historia, corremos el riesgo entender el tiempo historico como lineal. En este caso, la pretendida continuidad nos oculta la complejidad de las contradicciones que constituyen la historia (contradicciones que sí permanecen vigentes en la memoria de los sobrevivientes). En segundo lugar, este proceder historiografico puede conducir a la minimizacion de grandes crímenes o bien a obviar o considerar como concluidos ciertos procesos catastrofico que siguen operando traumáticamente en los sobrevivientes. En contraste con el modo de proceder de los “historiadores globales”, Traverso señala la urgencia de revisar los modos historiograficos con los que abordamos el siglo XX a partir de recuperar los lineamientos mayusculos de Walter Benjamin para el tratamiento del tiempo historico. “A semejanza del Angel de la tesis novena de Benjamin, Auschwitz nos impone mirar la historia como un campo de ruinas” (Traverso 2012, 30). Al tiempo lineal del historicismo positivista, Benjamin opone una concepcion del pasado marcada por la discontinuidad, y situada bajo el signo de la catastrofe; como escribió Benjamin: “Articular historicamente el pasado no significa conocerlo ‘como verdaderamente ha sido’. Significa, mas bien, adueñarse de un recuerdo tal como este relampaguea en un instante de peligro” (Benjamin 1967, 45)

En este sentido, la experiencia de los personajes de Kieslowski se corresponde con el tipo de ruptura que propone pensar Traverso (2012) para comprender el siglo XX: el pasado marcado por la discontinuidad, situado bajo el signo de la catastrofe. Es la historia desde el punto de vista de los vencidos. Proponemos que solo una historia abordada desde la atencion a las discontinuidades vuelve posible el dialogo entre Elizabeta y Sofia; siendo este un dialogo conflictivo entre las memorias de los sobrevivientes, un encuentro de las memorias de los vencidos, en el presente democratico y liberal de la Europa de 1989.

La perspectiva de la historia global, sin atencion real a las rupturas y las discontinuidades, puede llevarnos a caer en el reduccionismo de afirmar que, al fin y al cabo, la profesora Sofia, al no adoptar a Elizabeta, fue tan complice como los miembros de la GESTAPO de las muertes que fabrico el nazismo o bien, por el contrario, afirmar que ella, al haber sido una militante de la Resistencia, es igualmente una “vencida” a la par de Elizabeta y su familia asesinada. Queremos (re)afirmar: la historia global des-historiza. Como sostiene Karl Löwith, el ideal de la imparcialidad es una imposibilidad absoluta (Löwith, 1968).

Proponemos que la imagen de la historia que ofrece la historia global no deja espacio a la elaboracion viva y conflictiva, y a la expresion autentica, de las memorias de los sobrevivientes. Como se evidencia en el film de Kieslowski, las memorias de los sobrevivientes no registran una sucesion lineal de los acontecimientos y sus significaciones, sino que re-construyen el pasado y lo re-significan desde perspectivas actuales y cambiantes y a la luz de experiencias renovadas; disputandole, así, el lugar de enunciacion de la verdad historica al discurso historiografico hegemonico que pretende la universalidad, la clausura y la continuidad como modos fundamentales de la imagen del pasado, es decir, en palabras de Benjamin (1967), la historia como “historia de los vencedores”<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> E. Jelin (2018) propone, a partir del caso aleman, atender a las políticas de los estados europeos, a partir de estos últimos años y sobre todo a partir de la consolidacion de las democracias liberales, en relacion a la “normalizacion del pasado”

### El cuadro torcido que no se deja arreglar

En cuatro escenas del film, Kieslowski elige mostrarnos como los personajes intentan arreglar un cuadro torcido que se encuentra colgado en la casa de la profesora Sofia: tres veces Sofia y una vez Elizabetha. Intentan enderezarlo pero, cuando salen de escena, la camara se encarga de mostrarnos como el cuadro se vuelve a torcer. ¿Como interpretar esto? ¿Que esta siendo narrado por el film mediante este recurso?

En el extremo, este recurso formal de Kieslowski, acaba por “torcer” cualquier interpretacion o cualquier sentido definitivo que intentemos encontrar en el film. Con la inclusion de este enigmático detalle, y su repeticion, el film incorpora en su propia estructura narrativa un elemento que opera de modo metafórico sobre el film y sobre todos los sentidos que queramos colegir del mismo. El recurso metafórico del cuadro que no se deja enderezar pone en jaque todo sentido ordenador, cualquier interpretacion que se pretenda definitiva, manteniendo vigente en el corazon del film una realidad enigmática y conflictiva irreductible. Así, proponemos, el recurso del cuadro remite, metafóricamente, a esas memorias de los sobrevivientes, dolorosas, contradictorias, siempre conflictivas, que no se dejan enmarcar (o “normalizar”) por los Estados democraticos de la actualidad o por los discursos historiográficos de la llamada historia de los vencedores. El gesto cinematográfico de Kieslowski, nos remite a estas memorias vivas que no se dejan enmarcar y ordenar en una imagen clausurada y ya explicada del pasado, y se resisten a ser “colgadas” en los salones del actual capitalismo democrático como cuadros del pasado, dejando los conflictos definitivamente fuera del presente.

Sobre el final del film, Sofia y Elizabetha parecen entenderse y aliviarse mutuamente. Sin embargo, el director elige mostrarnos que hay algo que no se deja ordenar, conciliar: algo siempre permanece torcido. Como sugiere el verso del poeta francés Rene Char que funciona como epígrafe a nuestro trabajo: “se acerca el tiempo en que solo lo que supo permanecer inexplicable podra requerirnos”. Las protagonistas del film no logran “explicar” o justificar sus pasados en el presente, sin embargo, es justamente a partir de esta imposibilidad de explicarse el pasado que se encuentran en el presente y, mutuamente, se requieren.

Como plantea Ferro (1980), la mirada atenta a lo ideológico puede descubrir lo latente, detras de lo aparente; lo no visible, a traves de lo visible. En este sentido, respecto al rol del historiador, creemos que Kieslowski nos invita a pensar que, aunque la historia del siglo XX haya querido ser conciliada en funcion de distintos intereses, el cuadro permanece torcido, las heridas estan abiertas y las rupturas son necesarias para comprender la historia desde otro lugar, desde la mirada de los vencidos. Inscribirse en el campo de los vencidos es el llamado que realiza Benjamin (y retoma Traverso), de manera que podamos examinar el pasado con una mirada mas aguda y crítica. Es justamente la memoria de los vencidos la que vuelve, una y otra vez, a torcer el cuadro. Son estas memorias las que impiden que el siglo XX pueda comprenderse como un caso cerrado, como un cuadro bien colgado, algo ya explicado. Por el contrario, este recurso, repetido insistentemente en el film de Kieslowski, nos recuerda que el siglo XX todavía nos desequilibra, nos tuerce, nos requiere, nos obliga a pensarnos como parte de una historia que no nos deja descansar en la idea conciliatoria y tranquilizadora que nos propone la historia lineal y global.

Queremos llamar una vez mas la atencion sobre este problema: la historia, construida segun el paradigma global y continuista hegemónico, des-historiza e, incluso, distorsiona el valor del testimonio de las memorias de los vencidos. La imagen tranquilizadora y conciliadora del pasado que produce el paradigma historiográfico hegemónico, al priorizar la continuidad y la linealidad en la reconstrucción del pasado segun la imagen de una historia signada por el progreso, acaba por producir un terrible tratamiento de las memorias vivas de los sobrevivientes, en las que los acontecimientos y

---

pos-nazismos. La preocupacion de como elaborar un registro historico que permita integrar de alguna manera ese pasado pavoroso en un curso temporal nacional, es lo que la autora denuncia como “normalizacion”.

sus significaciones no se acomodan a semejante linealidad. Frente al modelo de historia que impone el paradigma historiografico hegemónico, las memorias de los sobrevivientes, en el extremo, acaban por resultar “mentiras”: es decir, relatos que atentan contra la normalización y el ordenamiento actual del pasado. Es decir, jugando un poco con el “No mentiras” que sirve de título al film de Kieslowski, podemos decir que la propuesta historiografica que Walter Benjamín llama “historia de los vencedores”, no solo condena al silencio a las voces de las víctimas de las violencias del siglo XX en su formulación continuista del pasado, sino que, además, en el presente, cuando estas voces se articulan como “memorias de los sobrevivientes”, el mismo discurso hegemónico las convierte en enunciaciones contradictorias, es decir, las convierte en testimonios falsos, en cosa del pasado, o, en el extremo, en “mentiras”. Esta es la doble operación de la historia como “historia de los vencedores”: primero, silencia las voces de las víctimas en la elaboración del pasado (desconociendo las rupturas en la elaboración de las supuestas continuidades); y luego, encierra en un pasado clausurado las formulaciones de sus memorias. Es decir, primeramente, desconoce y silencia la complejidad de las verdades de las víctimas en la elaboración de los acontecimientos terriblemente singulares del pasado como historia global y luego, en el presente, acaba por tergiversar y falsear el valor de verdad de la memoria de los sobrevivientes al encerrar sus relatos y sus formulaciones en el lugar inerte y predispuesto del “cuadro del pasado”, pretendiendo neutralizar así su conflictividad en el presente.

Volviendo al Decálogo Ocho, las contradicciones de Sofía o las preguntas irresolubles de Elizabeta, es decir, ese resto de verdad conflictiva que no se deja conciliar en el film de Kieslowski, ponen en evidencia que el siglo XX comporta todavía heridas abiertas, al menos, en la memoria de sus protagonistas. Por eso, la crítica que sostiene Traverso consiste en advertir que la imagen del siglo XX que ofrece la historia global acaba resultando un intento forzado de suturación de estas heridas abiertas, y una tentativa de desactivar su incidencia en la realidad presente de nuestras sociedades. Por eso, y a partir de estas discusiones, entendemos que el rol del historiador debe consistir en asumir la complejidad de estas contradicciones y, como propone Benjamin, leer “la historia a contrapelo”: en medio de las ruinas del progreso y de las voces acalladas de las víctimas, estar a la altura de los compromisos que el presente le demanda. Como sostiene Traverso, aun cuando miremos la historia del siglo XX con el halo melancólico de los vencidos, debemos hacer el esfuerzo de comprenderla, ya que es la única manera de redimir a las víctimas sin nombre y reconstruir la utopía, evitando caer en “el desencantamiento resignado o la reconciliación con el orden dominante” (Traverso 2012, 31).

El sentido de la existencia histórica, nace en el seno de las necesidades de cada época. Por lo tanto, como plantea Lowy, cepillar la historia a contrapelo implica, en principio, la negativa a unirse, de una manera u otra, al cortejo triunfal que, aun hoy, sigue pisando los cuerpos de quienes están en tierra. (Lowy, 2002). Pensar la historia desde las rupturas, desde los vencidos, nos permitiera entender de modo más lucido y más justo la relación del pasado con el presente, y sus posibles implicancias en el futuro. “Solo tiene derecho a encender en el pasado la chispa de la esperanza aquel historiador traspasado por la idea de que ni siquiera los muertos estarán a salvo del enemigo, si este vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer” (Benjamin 1967, 45).

## Bibliografía

- Benjamin, W. (1967), *Ensayos escogidos*, Buenos Aires, Sur.  
Char, R. (1995), *El desnudo perdido*, traducción de Jorge Riechmann, Madrid, Hiperion.  
Ferro, M. (1980), *Cine e Historia*, Barcelona, Gustavo Gili.  
Jelin, E. (2002), *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo Veintiuno España Editores.  
Jelin, E. (2018), *La lucha por el pasado: Como construimos la memoria social*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores Argentina.  
Lowith, K. (1968), *El sentido de la historia*, Madrid, Aguilar.  
Löwy, M. (2003), *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis “Sobre el concepto de historia”*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

III JORNADAS NACIONALES DE FILOSOFIA Y EPISTEMOLOGIA DE LA HISTORIA.  
PONENCIAS, SIMPOSIOS Y MESAS REDONDAS.

Traverso, E. (2012), *La historia como campo de batalla: Interpretar las violencias del siglo XX*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Economica.



## Algunas reflexiones sobre el concepto de “Estado terrorista”

Santiago Garaño  
UNTREF - UBA - CONICET

### Introducción

En este artículo plantearé una discusión sobre el concepto y sus usos en el campo de la Historia Reciente y los Estudios de Memoria, e imaginaré dos grandes interlocutores. Por un lado, aquellos trabajos que, desde el campo de los estudios sobre genocidio, postulan un modelo de análisis sumamente rígido de las fases de las “prácticas sociales genocidios” (Feierstein 2007), como si se pudiera encorsetar procesos sociales e históricos tan complejos, en una serie de etapas válidas y explicativas de todas las experiencias de extrema violencia de Estado. Por el otro, aquellos trabajos que se enmarcan en los Estudios sobre Represión y Violencia Política, en la que no se ha discutido sobre las fertilidades, posibilidades, límites y problemas que nos presenta dicha categoría a la hora de abordar nuestros casos de estudio.

Para ello, quiero iniciar este planteo dando cuenta de un problema central en nuestro campo de estudios: el de la relación de la academia con el activismo de derechos humanos. Nuestra reflexión y análisis sobre las formas de violencia de estado durante la última dictadura ha sido paralela al desarrollo del movimiento de derechos humanos argentino: “De hecho, en la mayoría de los casos estudiados, nuestra reconstrucción sólo ha sido posible gracias al activismo de distintos actores del movimiento de derechos humanos que - previamente o de manera contemporánea a la investigación- impugnaron y denunciaron aquellos crímenes de estado. Estas luchas sociales son las que han iluminado las tramas locales de la represión política” (Garaño y Sarraibayrouse Oliveira 2013).

Desnaturalizar el uso de este concepto, fuertemente incorporado en el lenguaje político y en la praxis del movimiento de derechos humanos, no debe oscurecer otro proceso: que poco sabríamos sobre nuestros casos de estudio si no hubiera habido un conjunto de investigaciones previas – encaradas por militantes políticos, activistas de derechos humanos, abogados, familiares– que han reconstruido esos casos, a partir de la sistematización y el análisis de información, documentos y fuentes orales. La mayoría de las veces antes que nosotros lleguemos al “campo”, este activismo le han dado forma a nuestros “campos” y muchos de nuestros casos de análisis tienen contornos definidos debido a sus luchas. Incluso, esas batallas contra la impunidad los han convertido en emblemas, en símbolos, en “casos paradigmáticos” de los crímenes de la dictadura a partir de creativas categorías como “Masacre del Trelew”, “Apropiación de Menores”, y así otras tantas.

Como ya ha planteado Elizabeth Jelin en su clásico *Los trabajos de la memoria*, en el marco de esas luchas por imponer sentidos legítimos sobre el pasado reciente, es fundamental iluminar a rol activo productor de sentido de los participantes de esas luchas, enmarcados en relaciones desiguales y asimétricas de poder (2002, 2). Si entendemos las memorias como objetos de disputa, conflictos y luchas, uno de los aspectos centrales de estas luchas del activismo de la memoria ha sido acerca de cómo denominar, definir y nombrar el proceso represivo que tuvo lugar en la Argentina. No hay dudas de que el concepto de “terrorismo de Estado” funcionó como un potente «frente discursivo» dentro del campo del activismo de los derechos humanos, como categoría semántica fundamental para movilizar el apoyo político y la denuncia social y judicial sobre la cuestión de los desaparecidos.<sup>1</sup>

El argumento del libro de Duhalde es el siguiente: A partir del golpe de estado de 1976, las Fuerzas Armadas no solo derrocaron un gobierno constitucional sino que instalaron un “Estado

---

<sup>1</sup> El concepto de “frente discursivo”, elaborado por las antropólogas brasileras Claudia Fonseca y Andrea Cardarello, nos permitirá analizar la cuestión de los derechos humanos en términos de procesos discursivos – epistemologías, instituciones y prácticas- que producen los sujetos políticos y dan forma a sus blancos privilegiados de acción (2005, 12). Desde esta perspectiva, consideramos que el término “terrorismo de Estado” ha sido una noción clave para las luchas por la memoria, la verdad y la justicia.

terrorista”. Según la conceptualización de Eduardo Luis Duhalde (1999), esta modalidad estatal se caracterizó por la implantación de un estado de excepción en todo el territorio nacional (la suspensión de las garantías constitucionales); la militarización del aparato del Estado; y un alto contenido represivo que pretendió la aniquilación física de sus opositores así como la destrucción de todo vestigio de organización democrática y antidictatorial. Para Duhalde, si bien desde 1930 en adelante hubo seis golpes de Estado, este tipo de metodología de represión social y política fue una novedad en relación a las anteriores dictaduras militares. Esta caracterización del terror estatal como cualitativamente distinto al de cualquier grupo particular es técnicamente más correcta que considerar el accionar represivo estatal durante la última dictadura militar como “guerra contra la subversión”, “guerra sucia” o incluso “genocidio”. En reformulaciones posteriores, se ha hablado también de “terrorismo de Estado”, entendido como la sistemática y planificada violación de derechos fundamentales de los ciudadanos por parte del Estado, sin control alguno.

En primer lugar, hay que poner en contexto la formulación de este concepto y enmarcarlo en luchas políticas muy concretas, nacidas al calor de las primeras denuncias sobre los crímenes cometidos por el último gobierno dictatorial. “Terrorismo de Estado” nació en tiempos en los que aun no se había logrado imponer en la esfera pública la idea de que había habido una modalidad represiva específica – la desaparición forzada de personas-; desde el régimen de memoria hegemónico del poder dictatorial, se hablaba de “lucha contra la subversión”, “guerra sucia” o de “Proceso”. Como argumento Raymons Williams (1997), toda hegemonía es continuamente resistida, limitada, alterada y desafiada por formas y tácticas de resistencia, alternativas y de oposición que cuestionan o amenazan su dominación. Si toda cultura dominante produce y limita a la vez sus propias formas de contracultura (Williams 1997, 136), es evidente el creativo movimiento conceptual y político que realizó Eduardo Luis Duhalde: invirtió el estigma del “terrorismo”, que utilizaban los militares para acusar a los militantes políticos y armados (acusados de “subversivos”) y denunció que eran los agentes estatales quienes se habían vuelto “terroristas” y habían desplegado una forma de represión que, lejos de ser un conjunto de hechos aislados, excesos o productos de seres particularmente sádicos, tenía una lógica o un patrón sistemático de acción a lo largo de todo el país.

Si, como plantea E.P.Thompson (1989), la contienda simbólica su sentido solo dentro de un determinado de juego de relaciones sociales y de poder, la definición de “terrorismo de Estado” elaborada por el movimiento de derechos humanos es punto por punto antagónica a la de las Fuerzas Armadas: tomando ese concepto oficial y hegemónico (“terrorismo”) acuñaron otro término, con sentido inverso y contra hegemónico. Ha sido dentro de ciertos límites de lo que era políticamente posible, pero también de lo que es intelectualmente y culturalmente posible (Thompson 1989, 56), en el marco en el que cual Eduardo Luis Duhalde acuñó esta potente categoría política. Esta noción constituyó un desafío a esa hegemonía del poder militar y de los «regímenes de la memoria» de los primeros gobiernos democráticos, debido no solo a la activa impugnación del régimen represivo sino también a un efecto muy potente: invertir y cargar de sentido inverso a la categoría de “terrorista”.

Entonces si el sentido del pasado es un sentido activo, dado por agentes que se ubican en escenarios de confrontación frente a otras interpretaciones y donde la intención es establecer / convencer / transmitir una narrativa que pueda ser socialmente aceptada (Jelin 2002, 39), el concepto de “Estado terrorista” se convirtió en un excelente «vehículo de la memoria» para expresar la modalidad represiva que caracterizó al último gobierno de facto. Por su parte, Eduardo Luis Duhalde se convirtió en un «emprendedor de memoria», un actor social que jugó un rol central en esta lucha por lograr el reconocimiento y la legitimidad política de la narrativa del pasado elaborada por el activismo por los derechos humanos. <sup>2</sup>

Sobre el problema de conceptualizar el Estado

Luego de esta breve digresión, regreso a la preocupación original de este escrito: que en el campo de estudios sobre represión y violencia política adolecemos de una falta de reflexión sobre el

---

<sup>2</sup> Sobre los conceptos entrecomillados, ver: Jelin, 2002: 48 y 49.



concepto de Estado. Es decir, de un armazon conceptual que nos permita abordar los modos en que esas formas de violencia, practicas, modalidades de represion, se engarzaron en distintas burocracias, instituciones, legales y clandestinas, que tenian una larga tradicion de maltrato y desprecio hacia la vida (las oficinas y dependencias de las distintas Fuerzas Armadas y de seguridad, pero tambien los tribunales).

Para ello, voy a retomar un trabajo del cientista social Philip Abrams publicado en 1977, de modo contemporaneo al momento de mayor dureza de la represion política en Argentina. En “Notas sobre la dificultad para estudiar el estado”, Abrams (1977 [1988]) sostiene que, frente a la pregunta acerca de que es el Estado, las ciencias sociales no han producido respuestas muy satisfactorias. Argumenta que se ha dado por sentado al Estado como objeto de practica y de analisis político, mientras permanece siendo poco claro que es en realidad. Segun Abrams, tanto la Sociología Política como el Marxismo parten de una separacion entre el Estado y la sociedad civil, y ambas corrientes consideran al Estado como si fuera una entidad sustancial, efectivamente distinta, que esta allí. Por un lado, la vida política cotidiana y el sentido comun nos llevan a inferir que existe una realidad oculta en la vida política y que esa realidad es ‘el Estado’, y por el otro, un aspecto de su poderío es su capacidad para impedir el estudio adecuado del Estado. Todos estos factores lo convirtieron en un objeto de analisis notablemente esquivo para las Ciencias Sociales y Humanas, marcado por la aridez y la mistificacion. Si existe una realidad oculta tras el poder político -sostiene Abrams-, el primer paso tendiente para descubrirla debería ser el rechazo decidido a la descripcion legitimadora que los teoricos y los actores políticos, de manera ubicua y convincente, nos invitan a aceptar, es decir, la idea de que esa realidad es “el Estado”.

El objetivo de Abrams es demostrar que esa manera de comprender el Estado es un sentido una mera fantasía; que muchos de sus colegas han quedado atrapados por una reificacion; y que, por sí sola, obstruye el estudio de una serie de problemas acerca del poder político institucionalizado, que deben formar parte de una agenda de trabajo de los cientistas sociales. Para ello, de la Sociología Política retoma el descubrimiento de que la *idea*-de-Estado tiene una realidad política significativa, y que opera como un agente mas bien poderoso de legitimacion ideologica. Abrams asegura que debemos seguir considerando la *idea*-de-Estado con extrema seriedad, porque nos permite abordar la region de la dominacion ideologica, y porque esta idea ha sido una característica fundamental del proceso de sometimiento que desplegaron los Estados-Nacion modernos, debido a que son las instituciones políticas (el sistema-de-Estado) los agentes reales a partir de los que se construye la *idea*-de-Estado.

Para evitar seguir reificando al Estado, Abrams sugiere dirigir la atencion a otro aspecto del poder político instituido: los mecanismos y a la manera por medio de los cuales se ha constituido, compuesto e impuesto la *idea* de la existencia de Estado. Para ello, retoma el planteo del pensando marxista Ralph Miliband que, habiendo reconocido la no-entidad del Estado, la sustituye por una alternativa comun que denomina: «sistema-de-Estado»: Un conjunto de instituciones de control político ejecutivo y de su personal clave, la “elite de Estado”: “el gobierno, la administracion, los militares y la policia, la rama judicial, las asambleas parlamentaria, y los gobiernos subcentrales” (Abrams 1988, 91). “Obviamente estas agencias y actores existen en el sentido ingenuo empírico de la palabra como objetos concretos, y es posible y deseable indagar como se relacionan entre sí – que forma de sistema-de-estado general y de que manera como conjunto se relacionan con otras fuerzas y elementos en una sociedad- que tipo de Estado constituyen con su existencia” (1988, 92). Para este autor, la afirmacion de que, en su conjunto, estas agencias y actores “constituyen el Estado” es una proposicion analítica sensata y abre el camino para estudiar la auto-legitimacion del propio sistema-de-Estado *como* Estado y del poder político institucionalizado, sin postular la realidad del Estado.

Sin embargo, da un paso mas que quiero recuperar para el analisis de las formas y modalidades de la represion durante los años setenta. Para Abrams, la *idea*-de-Estado es el símbolo unificado de una desunion real, que se evidencia en las practicas, en los agentes y en las instituciones y oficinas que encarnan el poder políticamente institucionalizado:

Las instituciones políticas, consideradas en el sentido ampliado de sistema-de-estado de Miliband, son nítidamente incapaces de mostrar una unidad de práctica – mientras van descubriendo constantemente su incapacidad para funcionar como factor más general de cohesión. Están claramente enfrentadas entre sí, de manera volátil y confusa. Lo que surge y se constituye como producto de su práctica colectiva es una serie de posturas fugazmente unificadas, sin consistencia sostenida de propósitos, relacionadas con asuntos transitorios (1977, 96).

Este tipo de desunión y desequilibrio es lo que uno esperaría encontrar en un terreno institucional, porque es primordialmente un espacio de lucha, conflicto y confrontación. Ese papel central de la lucha lo que la *idea*-de-Estado ayuda a ocultar: “El Estado es, en el mejor de los casos, un mensaje de dominación – un artefacto ideológico que atribuye unidad, moralidad e independencia a los actos desunidos, amorales y dependientes del ejercicio del gobierno” (1977, 98).

Para Abrams, la manera más obvia de escapar a la reificación y de desenmascarar al Estado es entenderlo como históricamente construido. El objeto principal debe ser estudiar las instituciones más evidentes que integran cada sistema-de-Estado y, en particular, sus funciones coercitivas – ejércitos, policías y prisiones-, instrumentos que legitiman el poder real (1988, 94). Este último es un llamado de atención particularmente potente para nuestro campo de trabajo: las formas de la violencia de Estado y como se encarnan en burocracias estatales. Abrams plantea que se debe reconstruir los procesos sociales a partir de los cuales se construyó la asociación del sistema-de-Estado con la *idea* de Estado, porque es esa asociación la que legitima sus prácticas y “la invocación de esa idea lo que silencia las protestas, disculpa el uso de la fuerza, y nos convence a casi todos de que el destino de las víctimas es justo y necesario” (1988, 94 y 95). También, el desafío es dar cuenta de las prácticas políticas y de las relaciones sociales, de los agentes e instituciones, que conforman el sistema-de-Estado, entendido como una arena de disputas, y mostrando como son incapaces de mostrar unidad en su práctica aunque sí pueden construir una serie de posturas fugazmente unificadas.

En síntesis, mientras debemos inferir que el Estado no existe como entidad real, se delinean dos objetos distintos pero enlazados de estudio: el sistema-de-Estado y la *idea*-de-Estado. En un trabajo donde se retoma el argumento de Philip Abrams, los historiadores británicos Philip Corrigan y Derek Sayer plantean que: “las ‘mismas’ representaciones unificadoras desde el punto de vista del ‘Estado’ muy bien pueden entenderse de manera diferenciada desde ‘abajo’” (2007, 48). Se trata entonces de analizar el proceso de construcción de la *idea*-de-Estado “desde arriba”, para descifrar su “mensaje de dominación”, pero también como esta *idea* y este sistema-de-Estado pueden ser “desde abajo”, impugnada, evadida y resistida, pero también denunciada (2007, 52).

A modo de cierre

Desde el activismo en derechos humanos, la creación de una contra-*idea* de Estado fue no solo una operación contra-hegemonica, de impugnación y denuncia, sino también –como efecto no deseado– pudo terminar siendo un modo de concebirla como entidad superior, sumamente poderosa, separada de la sociedad civil (operación que se busca revertir con el concepto de “dictadura cívico-militar”). Es posible que esta operación puede reproducir la manera que habitualmente nos referimos a la entidad “el Estado” *como si* fuera “un ser en sí mismo, animado con voluntad y entendimiento propio (Taussig 1996, 145). Tal como sostiene Michael Taussig (1996), al usar la E mayúscula del Estado, se reproduce una representación falsa, una ficción, convirtiendo a ese concepto en un fetiche. El concepto de “Estado terrorista” revela cierto «fetichismo del Estado», a partir de que construye cierta imagen que favorece la idea de “la existencia y realidad del poder político de esa ficción, su poderosa insustancialidad” (Taussig 1996, 145 y 146). Si bien es cierto que el concepto de “Estado terrorista” puede mistificar el considerable y masivo poder que tuvieron las agencias, las instituciones y los agentes del Estado durante la última dictadura argentina, esta cierta reificación puede haber sido efecto de lo que Taussig llamo «cultura del terror», desplegada por el gobierno de facto, cuyas prácticas ilegales, secretas y clandestinas, acrecentaron su poderío y puso barreras directas a su (re)conocimiento.

Sin embargo, quiero iluminar otro punto. Como plantearon Carrigan y Sayer (2007), la formación del Estado es algo que siempre cuestionaron las poblaciones a los que se pretende regular y gobernar y su resistencia es el principal factor que hace visible las condiciones y los límites de esa dominación. De hecho, al final de su texto, Philips Abrams (1988) destaca que, cuando se rompen esas asociaciones (en general, a cargo de ejércitos revolucionarios o de liberación), surgen los verdaderos poderes ocultos del Estado y se ilumina con toda la fuerza las formas del poder políticamente institucionalizado. De hecho, la operación de desenmascaramiento y desmitificación que realizó el movimiento de derechos humanos, acuñando un término tan potente como el del “Estado terrorista”, develó el secreto los agentes represivos estaban desarrollando tras bambalinas, en la clandestinidad: el sistema de desaparición forzada de personas.

Fue el activismo de derechos humanos el que fue capaz de iluminar la fuerza de las formas de represión estatal, comprender la lógica de los crímenes de Estado y la relación con el proceso social de exterminio. Para ello, acuñaron una *contra-idea* de Estado que nos muestra la gran potencia represiva que tuvo ese sistema-de-Estado: un conjunto de instituciones, agentes, oficinas y prácticas que dependieron en gran medida de la asociación de estos instrumentos represivos con la *idea-de-Estado*, porque fue la invocación de esa idea la que le otorgó el poder, los recursos materiales y la legitimidad para su acción represiva. Esta *contra-idea* de estado –la del “Estado terrorista” – que podría ser una mera reificación o fetichización, también reveló “esa capacidad de hacer sagrada del poder del Estado y de desfetichizar su cualidad de fetiche”, es decir, de iluminar el énfasis de la representación por encima de lo representado (ver: Taussig, 1996, 167).

#### Bibliografía

- Abrams, P. (1988 [1977]), “Notes on the Difficulty of the Studying the State”, *Journal of Historical Sociology*, nro. 1, pp.58-89.
- Corrigan, P. y D. Sayer (2007), “La formación del estado inglés como revolución cultural”, en Lagos, M. y P. Calla (comps.), *Antropología del Estado*, La Paz, Weinberg.
- Feierstein, D. (2007), *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo la experiencia argentina*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Fonseca, C. y A. Cardarello (2005), “Derechos de los más o menos humanos”. en Tiscornia, S. y Pita, M.V. (ed.), *Derechos Humanos, tribunales y policía en Argentina y Brasil. Estudios de antropología jurídica*, Buenos Aires, Antropofagia.
- Jelin, E. (2002), *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo XXI.
- Garaño, S. y M. J. Sarraibayrouse Oliveira (2013) “Aportes de la antropología política y jurídica al campo de los estudios sobre memoria y del pasado reciente”. Ponencia presentada en las VII Jornadas Santiago Wallace de Investigación en Antropología Social, 27 al 29 de noviembre de 2013, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- Taussig, M. (1996), “Maleficium. El Estado como fetiche”, en *Un gigante en convulsiones. El mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*, Barcelona, Gedisa.
- Taussig, M. (2006), “Culture of terror – Space of death. Roger Casement’s Putumayo Report and the Explanation of Torture” en Scheper-Hughes, N. y P. Bourgois (ed.), *Violence in War and Peace*, Singapur, Blackwell.
- Thompson, E.P. (1989), “La sociedad inglesa del siglo XVIII: ¿Lucha de clases sin clases?”, en: *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona, Editorial Crítica.
- Williams, R. (1997), “Hegemonía”, en *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península/Biblos.



## Sobre la noción de regímenes de historicidad. El caso de Michel de Montaigne

Marcelo Mendoza Hurtado  
UBA - UNQ

El presente trabajo, interesado en la problemática de la temporalidad, aborda con un doble propósito el libro de François Hartog *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*.<sup>1</sup> Por un lado, examina brevemente la noción de regímenes de historicidad elaborada por Hartog. Por el otro lado, reconstruye –en términos de las herramientas conceptuales del autor- la pintura de la relación de Michel de Montaigne con el tiempo que se desprende de las referencias que, de manera algo dispersa a lo largo del libro, Hartog hace sobre el filósofo. Ambas tareas están motivadas por mi campo de trabajo en la historia de la filosofía moderna. En efecto, la noción de regímenes de historicidad puede proporcionar un instrumento de interrogación y análisis de las temporalidades presentes en textos filosóficos de la modernidad temprana.

### La noción de regímenes de historicidad

Cabe abordar la noción de regímenes de historicidad (RH) de Hartog desde tres puntos de vista: (1) señalando la trama conceptual básica en la que el autor inscribe la noción; (2) estableciendo relaciones y diferencias con otros conceptos o perspectivas de análisis; y (3) comparando con otros dos enfoques que trazan el horizonte teórico de elaboración y de uso del concepto por parte de Hartog, particularmente con la antropología y la historia conceptual. Abreviaré aquí este análisis, focalizándome sólo en algunos de los aspectos señalados.

La noción de RH de Hartog cobra sentido en una trama conceptual básica formada por la noción de experiencias del tiempo, las categorías de pasado, presente y futuro, la noción de órdenes del tiempo, las nociones de mundo y de sí mismo como aquello en cuya experiencia hay una dimensión temporal, la noción de crisis del tiempo y la noción de historicidad. El tiempo “es para todos una dimensión fundamental de la experiencia del mundo y de sí” (Hartog 2007, 14). Y como en toda experiencia del tiempo se articulan de una manera específica pasado, presente y futuro, a la vez que reciben una cualidad específica, se determina así un *orden del tiempo* que expresa las relaciones de las sociedades con el tiempo. Dado que ese orden ha variado de acuerdo con lugares y tiempos, hay que hablar en plural de *órdenes del tiempo* (cf. Hartog 2007, 19-20).<sup>2</sup> Y así como hay órdenes del tiempo, también hay *desórdenes del tiempo*, pues las relaciones con el tiempo de una sociedad pueden trastocarse, perturbarse de manera brutal y duradera; y también ponerse en tela de juicio. Estos desórdenes del tiempo son *crisis del tiempo*, momentos en los que la manera en la que se articulan pasado, presente y futuro pierde su evidencia (cf. Hartog 2007, 15 y 22). Se trata de experiencias de ruptura de la continuidad que confiere a todos y cada uno de los hombres la sensación de pertenecer a “dos eras” (Hartog 2007, 22). Siguiendo a Hanna Arendt, Hartog habla de “brechas” o “fallas”: “un extraño interregno en el tiempo histórico, en el que se cobra conciencia de un intervalo en el tiempo que está totalmente determinado por cosas que ya no existen y por cosas que todavía no existen” (citado en: Hartog 2007, 24).<sup>3</sup>

Ahora bien, en una primera aproximación, un régimen de historicidad es “una manera de engranar pasado, presente y futuro o de componer una mixtura de esas tres categorías” (Hartog 2007, 15). Pero esta caracterización es algo vaga ya que la convierte en un mero sinónimo de orden del

---

<sup>1</sup> Cf. Hartog 2007. El original francés se publicó en París en el año 2003 (Seuil).

<sup>2</sup> El término ‘orden’ alude a sucesión, pero también a mandato, y Hartog quiere que también se lo entienda en analogía con la noción foucaultiana de “orden del discurso” para invitar a plantear interrogantes parecidos a los planteados por Foucault sobre el orden del discurso (cf. Foucault 2004).

<sup>3</sup> Cf. Arendt 2016.

tiempo. Mas adelante, Hartog señala que puede entenderse de dos maneras. En un sentido limitado, un regimen de historicidad es la manera en que una sociedad trata su pasado. En este sentido, un regimen de historicidad sería un aspecto específico de un orden del tiempo: el aspecto que expresa la particular relacion con el pasado bajo alguna cualificacion que tiene que ver con la relacion que se establece entre las categorías temporales y sus respectivas cualidades (cf. Hartog 2007, 30).

En un sentido amplio, un regimen de historicidad es “la modalidad de conciencia de sí misma por parte de una comunidad humana” (Hartog 2007, 30), un modo de relacionarse con el tiempo caracterizado por los modos de articulacion de presente, pasado y futuro como categorías universales que organizan las experiencias y permiten expresarlas (cf. Hartog 2007, 38-39). Entiendo que este sentido amplio intenta alejar la idea de un pasado aislable del presente y del futuro, concebido como algo externo al mundo y al sujeto. Justamente, por eso se nos dice que se trata de *categorías de pensamiento y de accion*, que hacen posible y perceptible el despliegue de un orden del tiempo, dando lugar a tipos de historia diferentes. En este ultimo respecto, un regimen de historicidad da una de las condiciones de posibilidad de la produccion de historias: segun las relaciones entre pasado, presente y futuro, ciertos tipos de historia son factibles y otros no.

A fin de precisar esta nocion de RH, Hartog establece relaciones y diferencias con otros conceptos o perspectivas de analisis, tales como forma de historicidad, regimen de temporalidad, historicidad, cronosofía y filosofía de la historia. Para abreviar, no detallo aquí estas demarcaciones.

Hechas estas precisiones, se comprende mejor el plano de funcionamiento de la nocion de RH. La misma es una “construccion del historiador”, un artefacto heurístico, un “esquema” –mejor que concepto- que brinda un instrumento “comparatista” parecido al tipo ideal weberiano, segun que domine la categoría de pasado, presente o futuro, de cuyas relaciones se deriva un “orden del tiempo” (cf. Hartog 2007, 16-17). Siguiendo la analogía con Weber, se podrían construir tres tipos puros de RH: el preterista, el presentista y el futurista. Y con ellos aproximarse al examen, macro- o microhistorico, de la biografía de un personaje historico o la de un hombre ordinario, de una gran obra (literaria o no), de la arquitectura de una ciudad, de grandes escansiones de las relaciones de tiempo de diferentes sociedades, cercanas o lejanas; de momentos de crisis del tiempo o sus expresiones, que son los que mas interesan a Hartog en su libro (cf. Hartog 2007, 17).

Este planteo es coherente con la nocion de “regimen” contrastada con la de “forma”, ya que en la realidad se encuentran situaciones “impuras”, “dinamicas” o “en conflicto”. En este sentido, Hartog aclara que “objetado en el momento mismo de ser instaurado, aunque ciertamente jamas totalmente instaurado (salvo en el mejor de los mundos), un regimen de historicidad se instala lentamente y dura mucho tiempo” (Hartog 2007, 132, cf. tambien 133). Desde este punto de vista, la nocion de RH es un instrumento para el estudio de fenomenos historicos desde el punto de vista del tiempo preguntandose por las temporalidades que los estructuran o los organizan: ¿que orden u ordenes del tiempo los sustentan? ¿De que orden u ordenes del tiempo son portadores o síntomas? ¿De que crisis del tiempo son indicios? (cf. Hartog 2007, 27).

Para la caracterizacion de la nocion de RH es sumamente importante trazar el horizonte teorico de su elaboracion y uso por parte de Hartog. Basicamente esto implica señalar su relacion con la antropología y con la historia conceptual de R. Koselleck. Para abreviar, me referire unicamente a la primera relacion. En la “Introduccion”, Hartog señala que su acceso a la nocion de regimenes de historicidad se hizo de la mano del antropologo Marshall Sahlins, quien puso en entredicho que los pueblos del Pacífico, específicamente los maories del siglo XVIII en interaccion con los britanicos, no tuviesen “historia” (cf. Sahlins 1988). La cuestion aqui es evitar hacer uso del *concepto moderno de historia* como criterio desde donde medir la historicidad de una comunidad humana. El capítulo 1 aborda por extenso esta problematica inscribiendo la problematica de Sahlins en el contexto del *debate frances entre la antropología y la historia* que emblematicamente remonta hasta la figura de Claude Levi-Strauss, para exhibir la interaccion productiva entre ambas disciplinas. Justamente la insistencia de Hartog en una metodología “comparatista” no tiene solo a Weber como referente, sino tambien a las operaciones de descentramiento de la mirada eurocentrica realizadas por la antropología

del siglo XX. Ya historiadores de la antigüedad como J.-P. Vernant iban en esta dirección. No hay que olvidar que Hartog proviene de ese particular campo de la historia antigua (cf. Hartog 2007, 29).

El rodeo por la antropología le brinda a Hartog, en el plano metodológico, aunque no solo, la noción de *mirada distanciada*, cuyo ejercicio aplica a todos los capítulos del libro. De este modo, explicita dos sentidos de la operación histórica de interrogación sobre nuestras relaciones con el tiempo: operar siempre en varios tiempos e instaurar un vaiven entre el presente y los pasados, distantes espacial y/o temporalmente. Este movimiento es “su única especificidad” (Hartog 2007, 38-39). Dice al respecto: “La reflexión pone sin cesar a distancia la misma coyuntura presente que le da origen, remonta muy lejos en el tiempo, en un esfuerzo por retornar más cabalmente al ahora, pero sin ceder nunca a la ilusión de una perspectiva dominante” (Hartog 2007, 40).

### El caso de Michel de Montaigne

Cualquier lector de Montaigne sabe que se trata de un autor polifacético, proteico, declaradamente contradictorio en su confesión de fidelidad al instante. En suma, un escritor difícil de asir teóricamente. Su obra se inscribe a su modo en la segunda mitad del siglo XVI europeo a la manera de un indicador, un síntoma o, incluso, un catalizador de las crisis del tiempo de esa modernidad temprana. Hartog se refiere en distintos contextos de su libro, tanto a los *Ensayos* como al *Diario de viaje*.<sup>4</sup> Si se examina sus observaciones desde el punto de vista de los RH, cabe reunirlos, aun dispersos, en un cuadro unificado sobre las relaciones de Montaigne con el tiempo que, a pesar de ser sumamente incompleto (pues no es el propósito de Hartog hacer un estudio sobre Montaigne), resulta interesante en cuanto a su potencial de interrogación. En este sentido, dos son los ejes centrales de análisis que, de manera más o menos explícita, definen la aproximación de Hartog: (1) el ejercicio de la mirada distanciada, que Hartog intenta practicar según se explicó más arriba y (2) el análisis del *topos* de la *historia magistra vitae* (HMTV). Me referiré aquí solo al segundo eje.

Cuatro de las referencias a Montaigne en el libro (cf. Hartog 2007, 89, 133, 199 y 200) se organizan en torno a la cuestión del *topos* de la *historia magistra vitae*, sea en cuanto a su crisis, sea en cuanto a su vigencia. Veámoslo. Al comienzo del Capítulo 3, casi excusándose de por qué pasa de Agustín a Chateaubriand, Hartog señala (cf. Hartog 2007, 89) que entre Agustín y Chateaubriand muchos nombres merecerían analizarse como testimonios de varias experiencias y crisis del tiempo entre el siglo XV y el siglo XVIII hasta el momento de las revoluciones, y enumera: Petrarca, Bacon, Montaigne, Perrault, Rousseau. El sentido general de su observación es que la HMTV tiene una historia de cuestionamientos antes de que el nuevo orden del tiempo desactive, con los procesos revolucionarios, las condiciones de vigencia del *topos*. Hartog estudia esa brecha de la mano de Chateaubriand, pero remite en nota al lector a otros dos lugares donde justamente se focaliza en ese antes “moderno”, pero previo a los tiempos revolucionarios, es decir, la modernidad temprana. Justamente en esos dos lugares Hartog entrara en la cuestión del tiempo en Montaigne.

1. En relación con el gran modelo de la HMTV, con su larga duración al combinarse con el régimen de historicidad cristiano, Hartog señala que eso “no quiere decir que ese antiguo régimen de historicidad no haya conocido muchos cuestionamientos durante su historia” (Hartog 2007, 133). Y considera brevemente dos casos: Montaigne (1580) y Perrault (1687). Aquí es interesante que la mirada de Hartog esté puesta más en el cuestionamiento del *topos* que en la avanzada hacia el régimen de historicidad moderno: cuestionar un horizonte de sentido no implica tener ya disponible un nuevo horizonte, si se va a evitar una teleologización indebida del proceso de advenimiento de un nuevo régimen de historicidad. Con respecto a Montaigne dice: “Por ejemplo, en Francia, durante la segunda mitad del siglo XVI. Entre muchos indicadores posibles, podríamos recordar la publicación en 1580 de los *Ensayos* [...], en los que se ve el *exemplum* antiguo desestabilizado en un mundo en perpetuo

---

<sup>4</sup> Cf. Montaigne (1996) y (2010).

movimiento. Se destruye mientras se convierte en “singularidad”. Decidido a ser un nuevo Plutarco, Montaigne escribe finalmente los *Essays*. “Es a mí a quien describo”, lanza la Advertencia al lector.” (Hartog 2007, 133) Y con respecto a Perrault señala como relevante, en cuanto a las relaciones con el tiempo, no solo que, para aquel, los modernos ya superan a los antiguos en casi todos los campos, sino que “es necesario que el tiempo no actúe todavía sobre un futuro del que vendrá la luz. La perfección casi puede alcanzarse en el siglo de Luis XIV. En efecto, ¿cómo autorizarse a pensar más allá del soberano absoluto?” (Hartog 2007, 133).

El comentario sobre Perrault revierte sobre el comentario sobre Montaigne: no por pensar el progreso se ha trasladado la luz, ni clara, ni mucho menos definitivamente, hacia el futuro. El presente ocupa en esa brecha un papel especial. Para Perrault es el presente del poder soberano absoluto aquello de donde viene la luz. Pero, entonces, ¿cuál es la relación de Montaigne con el presente y el futuro, habiendo desestabilizado el pasado como *exemplum*? Esta pregunta tiene una respuesta bastante perfilada –si bien no exhaustiva– por parte de Hartog. En efecto, la referencia a Montaigne en Hartog (2007, 136) tiene que ver con el “presentismo” de Montaigne. No olvidemos que es hipótesis central de Hartog en su libro y objeto de sus ejercicios del tiempo el presentismo como régimen de historicidad contemporáneo. Pero resulta que el presentismo contemporáneo es una forma particular de presentismo. Justamente en el lugar citado se caracterizan otras dos formas: el presentismo de los antiguos filósofos helenísticos (epicúreos y estoicos)<sup>5</sup> y el presentismo mesiánico cristiano. Según Hartog, Montaigne exhibiría un vaivén entre estas dos grandes formas de presentismo.

Entonces, como decía más arriba, no por desestabilizarse la HMV ya estamos con la preponderancia del futuro que caracterizara al régimen de historicidad moderno. Ni siquiera en Perrault. Son interesantes a este respecto dos observaciones de R. Koselleck, de quien se vale explícitamente Hartog, en las dos únicas referencias que hace a Montaigne en *Futuro pasado*. En una de ellas, lo invoca para mostrar la “elasticidad” del *topos* de la HMV que, supuestamente, permitiría hacer un uso casi contrario al *topos*: esto es lo que Hartog conceptualiza como “desestabilización” (Koselleck 1993, 42). En la otra referencia (*Id.*, 30), Montaigne junto con Bacon “se adelantan a sus contemporáneos, desenmascaran los vaticinios”: aquí Koselleck ve el ejercicio pirrónico de Montaigne bajo la luz baconiana (la *Magna instauratio* se publica en 1626, cf. Bacon 1985).

2. El segundo lugar al que Hartog había remitido al perfilar ese antes “moderno”, previo a los tiempos revolucionarios, está en el Capítulo 5 sobre “El patrimonio y el presente”, exactamente en la sección titulada “Roma” (Hartog 2007, 193-202). Aquí Montaigne será un viajero del Renacimiento, dentro de una serie de viajeros que “visitan” las ruinas de Roma. Las preguntas que guían a Hartog son las siguientes (cf. Hartog 2007, 194): ¿Cómo han sido articulados el pasado y el presente en la Roma del Renacimiento, mientras que surgía este nuevo valor de remembranza de los monumentos y de los sitios? ¿Cuál será el estatuto de todos esos monumentos en ruinas y también de todos esos textos que se leen y editan con pasión? ¿Es este el momento del triunfo completo de la HMV por la reactivación de los modelos antiguos? Si lo es, ¿implica una visión y un uso preristas de la HMV? Y para responder estas preguntas realiza el examen de la serie de “viajeros”: Petrarca, Valla, Bracciolini, Biondo, Alberti, Rafael y, finalmente, Montaigne. Unido además del saber de Yan Thomas sobre los usos “políticos” del ornato público desde los emperadores hasta los papas (cf. Hartog 2007, 198), Hartog muestra que, a pesar de sus diferencias esos “visitantes” de Roma tienen a su modo una preocupación por el presente. Tampoco es una excepción Montaigne. Dice Hartog: “Como albergue del ejemplo a seguir, la “reliquia” por tanto toma sentido en y para el presente. En ello repite la lección de Cicerón y hace suyo el modelo de la HMV.” (Hartog 2007, 199)<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Curiosamente, no menciona al escepticismo, la tercera gran filosofía del helenismo. Las tres tendrán, de modos diversos y en tiempos distintos, una gran vitalidad a partir del Renacimiento.

<sup>6</sup> En otro lugar dice: “ver la Ciudad como un sepulcro es, en realidad, una forma de rendir homenaje a su grandeza pasada y una variación al tema de la injusticia de la fortuna, desarrollado ya anteriormente por Poggio.” (Hartog 2007, 200)



Su conclusion con respecto al orden del tiempo renacentista, el orden de la *renovatio*, es que se marcha del pasado hacia el presente, segun el esquema de la HMV, pero al mismo tiempo bajo el efecto de la ruptura de continuidad proclamada con lo que se llamara la Edad Media; este pasado antiguo se da tambien como un presente “disponible”, con el cual se siente “al mismo nivel”: “se recuerda y se comienza de nuevo”, “una filosofia del retorno, pero una plenitud del presente”. “Los hombres del Renacimiento no esperaran a la filosofia moderna del progreso: esta exige un tiempo abierto, el suyo se detiene en ellos mismos” (Hartog 2007, 201). Y no olvida Hartog recordar el orden del tiempo cristiano que sigue en el horizonte de sentido: un presente ya abierto por Cristo en el pasado, que mira a la eternidad a traves del Juicio Final.

## Conclusion

A manera de conclusion, pregunto si es consistente esta pintura de la relacion de Montaigne con el tiempo, particularmente por la relacion con la HMV: su desestabilizacion y, a la vez, su vigencia al estilo de una *renovatio* que contiene potenciales rupturistas. Mi impresion es que es consistente e iluminador y que, en caso de inconsistencias, serian tal vez las del mismo Montaigne que expresa la crisis terminal del humanismo cristiano renacentista. En realidad, Hartog da pistas interesantes en su aproximacion compleja a la relacion de Montaigne con el tiempo. Por supuesto que al no ser un libro sobre Montaigne es breve, fragmentado e insuficiente. Por ejemplo, no se toma el trabajo de entrar en la relacion entre el ejercicio de la mirada distanciada atribuida a Montaigne (que no examine para abreviar) y la desestabilizacion del *exemplum*. Entrar en esa relacion permitiria singularizar ese ejercicio montaigneano al inscribirlo en sus ejercicios pirronicos, silenciados por Hartog. Porque asi como busca claves del presentismo de Montaigne en el presentismo de epicureos y estoicos, ¿por que no interrogar la relacion con el tiempo de la tercera gran filosofia helenistica, que atraviesa toda la practica ensayistica de Montaigne? En mi comprension de Montaigne, se trata de una practica (1) descentrada y desautorizadora a traves del equilibrio de autoridades generalizado, *i.e.* entre antiguos, modernos y salvajes, una practica de la diferencia en conflicto que opera en un contexto real de diferencias en conflicto –en guerra incluso- en la epoca de la Reforma; (2) inscrita en dos horizontes en tension: el fideista cristiano y el de la singularidad fuera del modelo, del *exemplum*, ambos horizontes potenciados por el *novum* del ensayo.

Finalmente, cabe senalar que es dificil comprender la riqueza heuristica de la nocion de RH de Hartog separada de las maneras en las que el mismo las pone en practica. Quiero decir: si la nocion de RH se aísla de los ejercicios historicos de Hartog, puede parecer algo abstracta y pobre en cuanto a su rendimiento heurístico, pero los detallados ejercicios de este historiador reflexivo exhiben claramente su rico potencial teorico.

## Referencias bibliograficas

- Arendt, H. (2016), *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexion política*, Buenos Aires, Ariel.
- Bacon, F. (1985), *La gran restauracion*, Madrid, Alianza.
- Foucault, M. (2004), *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets.
- Hartog, F. (2007), *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*, Mexico, Universidad Iberoamericana.
- Koselleck, R. (1993), *Futuro pasado. Para una semantica de los tiempos historicos*, Barcelona, Paidós.
- Sahlins, M. (1988), *Islas de historia*, Barcelona, Gedisa.
- Montaigne, M. de (2010), *Diario de viaje a Italia por Suiza y Alemania en 1580 y 1581*, Madrid, Catedra.
- Montaigne, M. de (1996), *Ensayos*, Madrid, Catedra, vols. 1-3.

## Dialéctica Monumental. Cristóbal Colón y Juana Azurduy

Luis Padin  
UNLa

La dialéctica desplazamiento-emplazamiento expone el conflicto entre dos interpretaciones de la historia nacional y por ende, entre dos proyectos de construcción posible de nuestra patria. En ella reaparecen “espectros” del violento ingreso a la historia mundial que sufrió nuestro continente, en el marco de una trágica historia habitada por la colonialidad del poder y del saber que nos asedia con una presencia amenazante que no cesa y aun pervive en el pensamiento neocolonial vigente.

Lo que está en juego en definitiva, es la posibilidad de construir nuestra propia historia y, en este caso, rememorarla a través de un grupo escultórico o, por el contrario, ser parte de un proyecto de dominación. La hermenéutica histórica que emerge de este acontecimiento está implicando dos modos posibles de interpretar el pasado con el fin de construir el futuro. Uno de ellos hace especial referencia a un pasado negado por la dominación externa e interna y, frente a él, el referido a Cristóbal Colón, como modelo civilizatorio a implementar en América, que consistió en hacer propio un pasado impropio, reiterando una interpretación cuya finalidad principal consistía en justificar la dominación, conformando la utopía de instalar Europa en América, como lo imaginó la Generación del '37 y lo culminó la llamada Generación del 80 celebrando, en los fastos del Primer Centenario, la realización efectiva de esa cosmovisión.

La polémica es profunda porque lo que se está discutiendo no es solo un intercambio de personajes del pasado, sino la posibilidad de dar vuelta nuestra historia, producir un “vuelco”, un cambio en el orden de las cosas, una modificación en la comprensión de la realidad, un nuevo pacto para habitar el mundo, una inversión del tiempo y el espacio para encontrar un equilibrio justo e inaugurar un tiempo de encuentro entre opuestos, un cambio en el ámbito político que trastoque el modo de convivir, un verdadero Pachacuti, como utopía del Incario (Padin 2015, 19).

Se produce entonces una particular inquietud saliendo a la luz un problema cultural central reencarnado, en este caso, en la materialidad monumental y la opción por uno u otro, manifiesta la emergencia de una lucha decisiva, respecto de la construcción de un determinado sentido de nacionalidad.

Se “desmonta” entonces, un ícono de la imposición de una cultura ajena e europeizante, que se calificó con el rimbombante título de “Civilización”, para “montar” un ícono de las luchas populares independentistas, historia negada con tergiversaciones, fusiles y silencio, por las elites y sus acólitos, pero viva en las entrañas de los pueblos de América.

Vuelven a aparecer caminos de antigua y larga data y se reiteran espectros que arrancan desde el violento ingreso de América en la historia mundial, a partir de la conquista y colonización, que, *mutatis mutandis*, aún tienen vigencia. De ahí que una luz tenue brille desde las sombras hacia una oscuridad mutante, que siempre acecha y promueve la posibilidad de la reiteración y por ello la lucha permanente que se da en nuestras patrias es la de construir nuestra propia historia junto al resto de Latinoamérica o de ser parte de un proyecto de dominación.

Es posible así, perpetuar la memoria de los pueblos encarnando una nueva forma de apropiación no habitual, en el territorio de la ciudad, adueñándonos de un pasado propio, fundando un nuevo itinerario cultural que rescata un encubrimiento, con la fuerza emancipatoria que significa librar del olvido a los luchadores nacionales y populares, delineando “otra” consolidación cultural de la Nación Latinoamericana.

Los monumentos entonces, como discurso simbólico, podrán expresar o bien la imposición del relato europeizante con la consecuente entronización de la imagen de Colón o la rebeldía y resistencia a ese proyecto por medio de la contra-imagen que representa Juana Azurduy, mujer americana afirmada en la lucha independentista. Y así en la obra de arte, vemos plasmada materialmente, la lucha por la construcción de la identidad latinoamericana que hoy nos brinda el reemplazo de una figura por otra, haciendo trama con la historia reciente de América Latina y sus

intentos de descolonización junto a la práctica emancipadora de sus pueblos y sus representantes políticos<sup>1</sup>, convirtiéndose en el soporte material de un relato del “otro”, articulando de esta manera, nuevos lenguajes, topografías y poderes.

La sustitución de un monumento se transforma en una disputa cultural que logra remover la quietud de mármoles y bronce consagrados. La misma comienza en los lejanos tiempos de la expansión europea hacia América que da origen a la modernidad, con la reinstalación del colonialismo y la esclavitud y la necesidad de definir el lugar hermenéutico del “otro”, el diferente, el colonizado, en el marco general del mercantilismo y la planetarización de la historia con el posterior desarrollo del capitalismo, acaudillado por los países del norte europeo. Proyecto que produce la desaparición sistemática y real, producto del genocidio y el etnocidio consecuente, agravada por el ocultamiento y la negación de la diferencia, y la decisión de considerar que no hay otro, su humanidad está negada y su existencia deja de pertenecerle porque la ocupación del espacio del “nuevo mundo” es totalizadora, material y simbólica, y no habrá lugar para el otro, al que efectivamente le pertenece, ya que el particular “descubrir” del conquistador consiste en apropiarse de lo descubierto para encubrirlo, silenciarlo, hacerlo desaparecer, hasta lograr que no haya otro, resolviendo la alteridad en la mismidad y así, al no reconocerlo como otro, se resignificara el espacio, el tiempo y la cultura, en el cual los hombres de América desarrollaban su existencia, convirtiendo a esta, en una prolongación del espacio europeo con una nueva designación apropiatoria: espacio “civilizado” frente al espacio “barbaro”.

Colón es el símbolo mayor, el primero que toma contacto con estas tierras americanas y, aunque él no pueda enterarse de que está en presencia de un continente desconocido para los europeos, comienza a sustituir los nombres de los lugares que recorre posesionándose de la naturaleza por medio de la simbólica del lenguaje, volviendo a nominar nuevamente todo lo que encuentra a su paso y lo hace desde la palabra, ámbito de la humanidad como tal, siendo en este caso, una humanidad dominadora y dominante dispuesta a negar toda otra posibilidad de humanidad (Todorov 2003, 35).

El otro, el vencido, se convertirá para todas las metrópolis con el transcurrir de la dominación en el tiempo, en una invención colonial ineludible justificadora de la inferioridad de los sometidos y de la supremacía de los vencedores. Coincidentemente con ello se acuñara la idea de “raza”, como diferenciación interna-externa que justificara la superioridad de unos hombres sobre otros, naturalizando las diferencias y estas se consideraran fundadas en condiciones biológicas inmodificables.

Y esto implica condenar a Latinoamérica a la ausencia de pasado y de historia propia, tal como lo habría planteado Hegel en sus *Lecciones de Filosofía de la Historia Universal*, y somos una “nada” antes de la llegada de los europeos a nuestro continente. Así lo entendieron los “hombres de acción” de la Generación del '37 y después los de la del '80. Una nada antes del arribo de los europeos y una nada después, ya que a España habrá que borrarla de la historia por que es signo de atraso y sojuzgamiento. Por ello se niega el pasado precolombino, la influencia de España y sus doctrinas libertarias de la soberanía popular de la península. Y se entiende a la Revolución de Mayo como producto de las ideas francesas para estos hombres que cambian de metrópoli, pero garantizando siempre la dominación, gestando en consecuencia, la línea: “Mayo-Caseros”, con sus palabras claves como “libertad”, “progreso”, “racionalidad”, bajo el manto del intercambio económico con Inglaterra, el cultural con Francia y el resto de los países del Norte europeo. Esta interpretación se convierte en un problema político central para nuestras élites “ideológicamente blanquizadas” porque de su resolución depende aceptar o rechazar en la construcción de la Nación, a los hombres que no pertenecían al sector “ilustrado” de la población ya que no participan de esas ideas y mucho menos de las consecuencias de las mismas y que, por el contrario, se sentían representados por los caudillos federales.

---

<sup>1</sup> El grupo escultórico fue construido, producto de una donación hecha por el Presidente del Estado Plurinacional de Bolivia, Evo Morales Ayma.

La limitacion aparece como muy dificil de superar y no se los podra aceptar si no cumplen con las condiciones mínimas que les permitan participar activamente en esta construccion, las que seran fijadas por el sector autodenominado “ilustrado” y para ello, tendran que demostrar que son plenamente racionales. Como consideran que no lo eran, y así lo fundamenta Esteban Echeverría con su distincion entre razon y voluntad (Echeverría 1965, 155-157), no podran participar activamente de la vida política y deberan aceptar mansamente las reglas de juego impuestas por los “ilustrados”. Y aca aparece claramente la falsedad de plantear que la construccion de la Nacion nos debe albergar a todos, porque la construccion de la Nacion, no es una construccion entre iguales. Seran las poderosas elites, que representan los intereses de la ciudad-puerto, los que definiran y determinaran quienes pertenecen por “derecho propio” y quienes no, por considerarlos enemigos políticos, resolviendo que Razon es Civilizacion y Voluntad es Barbarie. Para superarla hay que “educarse” vía la aceptacion de la dominacion de los dueños del poder.

Sin “educacion” no habría democracia y esta debería estar dirigida por la elite capaz de transformar la “mentalidad del hombre hispanoamericano, para conformarla a la ideología del progreso y la libertad”. Al adversario político se lo coloca al borde de la inhumanidad y por supuesto a sus conductores, los caudillos federales, aquellos representantes populares que le dieron proyeccion social al hombre comun, que no formo parte de las tradicionales familias provincianas que administraron el poder de la colonia y tampoco pertenecían a las elites comerciales o intelectuales del Puerto de Buenos Aires.

Concepcion de la historia leída desde las elites portuarias y liberales que niegan nuestra pertenencia a la historia de America en contraposicion a los movimientos nacionales y populares que avalan la unidad latinoamericana y la construccion de la Patria Grande.

Los dueños del poder en consecuencia, afirmaran nuestra necesaria pertenencia a Europa y esa es la razon por la cual la estatua de Colon esta emplazada dando la espalda a America y mirando hacia el noreste: la Europa dadora de civilizacion. Simboliza, en definitiva, la ideología neocolonial de las elites que gobernaron el país, desde Caseros en adelante y aun disputan el poder en la Argentina contemporanea (Padin 2015, 33).

Le toca al ambito del arte exponer esta lucha ya que los pueblos plasman, a traves del arte, como parte de su proyecto vital, resistencias culturales que construyen memoria, resguardando sus pasos, sentires y pensamientos con el fin de poder arraigarse al suelo propio, fuera de las culturas dominantes impuestas, forjando su propia identidad cultural y el proyecto-utopico que los dignifica y, cuando se producen las condiciones historico-políticas acordes con esta situacion, los antiguos simbolos y mitos reaparecen volviendo a construir historia, mucho mas aun, “gran historia” (Kusch 1986, 136-137), cobrando vida un pasado velado y negado, popular y latinoamericano, cambiando así radicalmente, la funcion pedagogica de la estatuaria manifestada en el nuevo grupo escultorico, que inscribira memorias e imaginarios propios en la conformacion cultural de nuestros pueblos, desplazando los iconos de la cultura impuesta post-Caseros de marcadas características eurocentricas y etnocentricas.

Contrariamente a ello, la captacion simbolica de lo real que expresa el grupo escultorico encabezado por Juana Azurduy, ilumina una nueva cosmovision monumental, concreta y situada, y podra convertirse en el futuro en guía orientadora y privilegiada de comprender nuestra realidad, haciendo propio el suelo americano, recuperando a los luchadores de un pasado no reconocido como tal, colmado de “relatos oficiales” ampliados con silencios y fusiles. A pesar de ello, los fantasmas del pasado reapareceran, apoyando sus pies sobre las piedras que los sostienen y elevan, con su espada apuntando al cielo y al continente de Nuestra America Profunda y el arte cumplira su mision de trastocar los “espacios vacíos” dejados por una cosmovision ajena a nuestras verdadera historia que puso en juego los mecanismos de alienacion cultural impuestos por los grupos hegemonicos que usufructuaron e impusieron la cultura colonial y su sucesora neocolonial, que hoy nos envuelve.

La lucha por el sentido recobra nuevos bríos al decidir instalar la obra, desterrando ajenidades y construyendo cercanías con la propia historia, rompiendo con la artificiosa separacion entre arte y política, ya que todo arte es político, como lo fue la imposicion de una cultura extrana y lo es, la

decision política de construir la propia, que los pueblos toman y sus líderes realizan. Ello implica refundar un “suelo”, en el sentido de instituir un nuevo fundamento.

Esa “novedad” permite a la vez retrotraer e iluminar “otro suelo”, que es el del lugar donde se produjo y creo el grupo escultórico: la Ex ESMA. Máximo exponente de los lugares de tortura, muerte, exterminio y desapariciones más atroces de la última dictadura militar, eclesial y empresarial alojando, en la memoria de los pueblos, las huellas de las tragedias pasadas, de las luchas acalladas, anunciando y construyendo un presente diferente, capaz de engendrar un futuro de justicia y verdad, agitando los basamentos simbólicos sobre los cuales se afirman los proyectos que enmarcan cada una de las decisiones tomadas: la que acompaña y acompaña a Colon, y la que afirma y rescata a Juana Azurduy.

Las interpretaciones que defienden la postura en apoyo al monumento a Colon, tienen ante sí lo que dio en llamarse la “historia oficial” en consecuencia, reafirmaran con el emplazamiento de Colon dando la espalda a America la ideología neocolonial de las elites que gobernaron el país desde Caseros en adelante, y aun disputan el poder en la Argentina contemporánea. Por todo ello, el monumento a Juana Azurduy se contrapone a sus ideales y especialmente, a la expresión simbólica de sus intereses.

No se puede considerar un dato menor que Juana Azurduy sea mujer, lo que la convierte en un límite infranqueable, para la pacata y machista sociedad porteña de antes y de ahora, a la que se suman y se sumaron, los sectores conservadores de las provincias argentinas. No pertenece ni representa lo que esas elites extranjerizantes y neocoloniales, en pleno siglo XXI, desean que sea expresado; aun tiene el “hedor” de America (Kusch 1986, 7) y no es parte de la “civilización”, en los estrechos márgenes que la Generación del '37 y posteriormente la del '80, concibieron ese término, trasladado acriticamente al presente. No se sentía “europea nacida en America” ni tiene la sangre “pura”, es mestiza y pertenecía a las “razas malditas” que hacen inviable el progreso en America por no tener aptitudes para la civilización, como afirmaba Sarmiento en su obra postuma, *Conflicto y armonías de las razas en America*, por ello no perteneció ni perteneciera a la cosmovisión que dio sentido a la historia mitrista ni al “Panteón Nacional” por el imaginado y fundado. Contrariamente a ello, la memoria monumental del grupo escultórico, rescata a los hombres y mujeres anónimos del pueblo, representados por los indios tarabucoños, quechuas, aymaras, chiriguanoes, mestizos, gauchos y los propios hijos, acompañando a Juana, en el conjunto escultórico, al resguardo de su brazo y su espada.

Se otorga así materia y forma a un pasado que se hace presente y parira futuro, en la America profunda, indígena, mestiza y nuestra, haciendo justicia con los héroes populares y sus luchas, rescatando la historia de los pueblos junto a sus dirigentes para lograr una patria que nos pertenezca desde la construcción de una identidad propia, que es lo que esta en el fondo de la polémica a la se arribo producto de estas transformaciones.

En definitiva, la dialéctica desplazamiento-emplazamiento, signa una historia surcada por la colonialidad del poder, arrastrando en ella, el significado de la obra de arte y el cambio/vuelco propuesto, hace trama con la necesaria, urgente y definitiva, descolonización de America.

La implantación de un monumento forja historia y, en el caso que nos ocupa, los hombres y mujeres del pueblo pueden sentirse comprendidos y expresados en la figura de Juana Azurduy, que niega la posibilidad neocolonial de implantar una interpretación de la historia que se forjó para dominarnos, y no para liberarnos, reflejando la representación del sistema de comprensión del dominador que, imponiendo una cultura ajena, pretende que los pueblos la reconozcan como propia, naturalizando y validando las figuras impuestas, ya que la finalidad principal de la Historia Oficial, es implantar una historia y el monumento a Juana Azurduy, en su materialidad petrea y broncea, la desmiente enfáticamente.

A pesar de todo lo afirmado anteriormente una nueva desmentida se ha hecho presente para borrar las luchas por construir una visión desde los pueblos de America que los represente y los dignifique. Actualmente se llevan a cabo en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, transformaciones en el espacio urbano propuestos como de “remodelación urbanística”, cuya finalidad implícita es

construir identidades vacías borrando la significación de este importante capital simbólico, tanto histórico como cultural. Se lo caracteriza como “empresarialismo urbano”, acción que consiste en llevar a cabo los procesos de transformación neoliberal, financieros, posindustriales y corporativos, en el ámbito de la ciudad.

Estas transformaciones operan como metáforas de modelos de pensamiento afianzados desde el poder, consolidados en la puesta en práctica de la maquinaria capitalista avanzada con lógicas narrativas de propaganda y tienen la explícita finalidad de gestar imaginarios, a partir de discursos ideológicos regularizadores de las subjetividades colectivas, produciendo enormes fracturas en la forma de pensar al otro y a sí mismo en un territorio urbano que se transforma rápidamente, presentando una cartografía a la medida del mercado y de la sociedad del espectáculo, publicitados en discursos institucionales que hacen referencia a la revitalización del espacio público, aunque el objetivo buscado es transformarlos para convertirlos en fuentes de ganancias millonarias manejadas desde el poder del aparato estatal, proporcionando riquezas innumerables a una minoría comprometida con el sostenimiento de sus propios y particulares intereses que hoy se expresan claramente habiendo colonizado con empresarios, el Estado Nacional. De esta manera, suprimen aquellos símbolos que hacen a la historia de nuestro pueblo, reavivando las disputas e inventando una “nueva” tradición, borrando los “lugares de la memoria” con sus tramitaciones estético urbanísticas, inscribiéndose dentro del ámbito político-ideológico que expresa un conflicto de antigua data entre dos concepciones opuestas, aun no resueltas, que signaron y signan, la historia de nuestro país y que hoy reaparecen, en pleno siglo XXI, reinstalándose el debate sobre la importancia de la estatuaría urbana de temática histórica y la posibilidad de su anulación simbólica.

En el sentido anteriormente expuesto, podemos afirmar que el nuevo desplazamiento-emplazamiento del grupo escultórico encabezado por Juana Azurduy vuelve a significar un hito que debe anularse de la memoria colectiva. De ahí que, la materialidad simbólica que encarnaba dicho imaginario emancipatorio, es protagonista de un nuevo “vuelco”, una nueva inversión del tiempo y el espacio transcurrido entre su anterior instalación hacia un nuevo emprendimiento urbano del gobierno de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, llamado “Paseo de la Alameda”, instalándose en la plazoleta contigua, Plaza del Correo, a lo que fuera el edificio del Correo Central, hoy Centro Cultural Néstor Kirchner, en la avenida Leandro N. Alem.

Esta decisión encierra como objetivo principal, la anulación del contenido simbólico que había sido recuperado con el emplazamiento anterior, apuntando hacia el monumento y la espada en la mano izquierda de Juana, al centro de Nuestra América, como principal razón de ser de una obra de arte que restituía memoria propia. Su desplazamiento material implica un nuevo ocultamiento y la anulación de una orientación cultural ligada al camino interior recorrido por nuestros pueblos americanos, conformando, ahora, un itinerario concordante con el tiempo lineal de sus antiguos y nuevos opresores, considerándolo solo un monumento más y por ello se pretende justificar que su desplazamiento permite una mejor “visibilidad material”.

El verdadero objetivo es deshistorizar y ocultar su “visibilidad simbólica” que expresaba su anterior emplazamiento a metros de la sede del poder nacional representada por la Casa Rosada y por haber sustituido un ícono de la cultura de la dominación.

Este nuevo “vuelco”, significa un paso de lo fasto a lo nefasto, como se menciona en las antiguas cosmovisiones andinas, y, en algún tiempo histórico futuro, se produciera otro vuelco que justifique otra inversión del tiempo, anunciando lo contrario, y por lo tanto, el paso de lo nefasto a lo fasto.

Lo que está realmente en juego es afirmar y confirmar, con nueva fuerza, el poder que expresa el neoliberalismo financiero global y sus élites criollas ligadas a esos intereses, hoy centrales, en el proyecto de construcción de una nueva colonialidad del poder y del saber.

## Bibliografía

Echeverría, E. (1948), *Dogma Socialista y otras páginas políticas*, Buenos Aires, Estrada.

III JORNADAS NACIONALES DE FILOSOFIA Y EPISTEMOLOGIA DE LA HISTORIA.  
PONENCIAS, SIMPOSIOS Y MESAS REDONDAS.

- Hegel, J. (1946), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Buenos Aires, Revista de Occidente, Tomo I y II.
- Kusch, R. (1976), *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires, García Cambeiro.
- Kusch, R. (1986) *América Profunda*, Buenos Aires, Bonum.
- Martí, J.(1980), *Nuestra América*, Buenos Aires, Losada.
- Padin L. (2013), *Utopía y Distopía. De Tomás Moro a Domingo Faustino Sarmiento. De Argiropolis a Conflicto y Armonías de las razas en América*, Buenos Aires, Ediciones de la UNLa.
- Padin, L. (2015), *El vuelco latinoamericano. De Cristóbal Colón a Juana Azurduy*, Compilador, Buenos Aires, Ediciones de la UNLa.
- Rivera Cusicanqui, S. (2015), *Sociología de la imagen*, Buenos Aires, Tinta Limón.
- Todorov, T. (2003) *La conquista de América. El problema del otro*, Buenos Aires, Siglo XXI.

## Filosofía política y exclusión en la fundación de la Nación Argentina

Luis Padin  
UNLa

El presente trabajo tiene como objetivo hacer presente como se ha producido la “construcción del enemigo” en la fundación de la nacionalidad argentina que sirvió como modelo en toda nuestra corta historia para fundamentar la exclusión de los sectores populares y de sus representantes, de la participación plena del poder político en la Nación Argentina. Esta situación ha generado una disputa permanente en nuestra sociedad que ha engendrado diferentes violencias, guerras y crímenes, cuyos alcances llegan hasta la actualidad y por ello, terminar con esa metodología supone quitar sustento ideológico a las fundamentaciones que se hicieron para defensa de los intereses de un sector poderoso y minoritario que triunfó en la guerra social de mediados del siglo XIX, construyendo la imagen de un “otro” - en coincidencia con la justificación de la violencia dada por los conquistadores- un ser diferente, que por serlo, no lo es y por tanto carece de derechos. Así, minimizando su humanidad, se planteará como lícito ejercer la violencia sobre él, con el fin de anularlo o neutralizarlo políticamente. De esta forma se logró negar la participación política de las grandes mayorías nacionales, que lucharon por la independencia primero y posteriormente, lideradas por los caudillos federales o líderes populares, pretendieron construir un país independiente que cobijara a todos sus habitantes.

Se los califica con el viejo epíteto greco-romano de “barbarie” con la ventaja de que el mismo permite no reconocerle entidad al adversario político y por ende, se facilita la idea de su necesaria destrucción para poder constituir la Nación.

Esta operación de desconocimiento y negatividad del otro, es central para las minorías gobernantes en los *países neocoloniales*, como el nuestro, porque el enemigo a destruir es *interno*, constituido por los que no aceptan mansamente la dominación, contrariamente a los que se benefician con ella ya que su proyecto consiste en ser complementario de los intereses de las metrópolis euro-americanas y por ello están dispuestos a llevar adelante su implementación, a través de lo que Aníbal Quijano caracterizó como la “colonialidad del poder”:

La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de *raza*, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo. Dicho eje tiene, pues, origen y carácter colonial, pero ha probado ser más duradero y estable que el colonialismo en cuya matriz fue establecido. Implica, en consecuencia, un elemento de colonialidad en el patrón de poder hoy mundialmente hegemónico. (Quijano 2011, 219)

Este poder global que articula hoy a todo el planeta con la forma del capitalismo financiero, se inicia con la Invasión de América, que implica la concentración de recursos en minorías poderosas de las clases dominantes cuyos beneficiarios principales pertenecen al llamado occidente, “Europa y sus descendientes euro-norteamericanos”, y los dominados siguen siendo los mismos que en la etapa colonial, más allá de haber cambiado las metrópolis expoliadoras que se apropiaron y se apropian de las riquezas de América, Asia y África. De esta manera, se ocultó la historia del poder que dio origen a las diferencias sociales, justificándolas en hechos biológicos y/o naturales con pretensión de objetividad científica, deshistorizándolos y colonizando subjetivamente el imaginario de los dominados. Se reprimieron los conocimientos, imágenes y símbolos de las culturas dominadas, imponiendo los patrones de expresión de los dominantes, siendo el de América, el caso más extremo de colonización cultural que obligará a las víctimas a expresarse en los modelos culturales de los sectores dominantes, externos e internos. (Quijano 1992, 11-12)



En nuestro caso, a mediados del siglo XIX se implementa, desde una mirada externa y complementaria del poder neocolonial, generacion del 37 mediante, la dicotomía de que o se es porteno, liberal, anglofilo y francofilo, o se es barbaro, salvaje, negro, indio, mestizo, gaucho. No hay termino medio. La disyuncion planteada por Sarmiento en el subtítulo del *Facundo*, es excluyente, no podra haber barbarie en la civilizacion, ni tampoco civilizacion en la barbarie. No hay conciliacion posible, de ahí la necesidad de la “guerra social”, para lograr destruir al enemigo, y así, desde un determinismo biologico se podra justificar plenamente el etnocidio porque sera la propia naturaleza racial lo que impide que se produzcan los cambios necesarios para un buen gobierno. Porque la construccion de la Nacion no es una construccion entre iguales, no se basa en igualdad sino en la dominacion, en la subordinacion de una parte importante de la poblacion, las mayorías populares, a los hombres “ilustrados”, vos viva de la oligarquía comercial y agrícola-ganadera y se convierte entonces, en un “pacto de sometimiento” (Rodríguez Persico 1993, 14), leído bajo claves raciales que lo convierten en inmodificable. Porque de lo que se trata es de *naturalizar* la desigualdad, deshistorizarla<sup>1</sup>. Y, en este caso, solo la pureza racial exenta de toda mezcla de razas inferiores en energía y capacidad de realizacion, sera garantía de buen gobierno. De lo contrario esta se degrada por las “ineptitudes” de las razas “mixtas” para el gobierno de las naciones ya que son organicas en el hombre prehistorico y para Sarmiento, los indios, son “nuestros padres prehistoricos” (Sarmiento 1946, 37)

Lo afirmado anteriormente, nos lleva a afirmar que las “naciones” que se construyen en America Latina no incluyen las heterogeneidades y son propuestas e implantadas por las elites “ideologicamente blanquizadas” dejando fuera de ellas todo lo diferente al modelo o patron “euro-americano”, porque como afirma Rita Segato: las administraciones coloniales de ultramar que quedaron a cargo de las elites criollas fortalecieron la relacion Estado-Capital, con la idea de insertarse en el “mercado global” por ello son excluyentes, anti-comunitarias (Segato 2013, 19-20) y negadoras de sus propias realidades colonizadas favoreciendo la identificacion con la metropolis y negando la realidad de sus propios pueblos, propiciando la “civilizacion” europea como objetivo a alcanzar a partir de una supuesta continuidad evolutiva que va de lo primitivo a lo civilizado, de lo salvaje a lo racional, del feudalismo al capitalismo, siendo Europa o su instauracion en America del Norte, el unico futuro posible como derrotero prefijado en la historia universal.

Dentro de muchas de las argumentaciones propuestas para lograr este objetivo, optamos por escoger un documento algido publicado en 1857, poco despues del triunfo ideologico-militar de la batalla de Caseros. Sera este el modelo de interpretacion que se consagrara como la “Historia Oficial”, siendo funcional a la necesidad de implementar un proyecto neocolonial.

Se trata de una obra colectiva guiada por el espíritu de Bartolome Mitre, su prologuista y *alma mater*, y Domingo Faustino Sarmiento, probada garantía ideologica del proyecto, entre otros autores, que se convocan para la elaboracion de la misma. Su contenido es biografico-visual y cuenta con un entramado de litografias y biografias que nos daran noticias de los propositos que guían a sus gestores, sus modos de interpretar nuestra historia, con el objetivo explícito de que, esta particular hermeneutica, se instaure como el modo de comprender en lo sucesivo, la historia nacional.

Su título, *Galeria de celebridades argentinas. Biografias de los personajes mas notables en el Río de la Plata*, expone la finalidad principal del mismo, construyendo una recorrida biografica ilustrada de los personajes que se consideraran notables y deben ser tomados como “modelos” para

---

<sup>1</sup> Tarea que Sarmiento emprende en su ultimo libro editado en vida *Conflicto y armonías de las razas en America* (1883), en el cual, anticipandose a la corriente Positivista, plantea la cuestion racial como la que posibilita el avance de los pueblos porque la causa principal de los trastornos políticos y sociales, esta en el “mal de razas” y por ello plantea la necesidad de la desaparicion de las “razas inferiores” producto del mestizaje, indígena hispano, africano. La herencia racial nos condena y por ello es necesario “cambiar de sangre” para romper la condena hereditaria y así desde un fundamento etno-biologico-político, afirma que el origen de los “conflictos” esta dado por la mezcla de razas. Y por ello tenemos “armoma”, donde no se ha producido el mestizaje, como es el caso de los Estados Unidos de America del Norte, al que propone como modelo a imitar para constituir los Estados Unidos de la America del Sur, tanto en *Argiropolis* (1850) como en las conclusiones del segundo tomo de *Conflicto y Armomas*, que edita, despues de su muerte, Belín Sarmiento. Ver al respecto: Padin, L. 2013, cap. XX.

la posteridad. Si bien sus autores son diversos, se destaca con holgura quienes conducen y orientan el sentido general de la obra, siendo Bartolome Mitre, el que escribe el prólogo que orienta la totalidad de la misma<sup>2</sup>.

La novedad de incluir lo simbólico-visual tiene una clara funcionalidad ideológica, expresada, por ejemplo, con la imagen que muestra a un Lavalle joven y oficial de granaderos, el único que aparece litografiado con uniforme militar, y a San Martín, su jefe militar, se lo representa viejo y vestido de civil<sup>3</sup>.

Construcción portena y liberal, exaltadora de la supuesta blancura y europeidad de los héroes retratados, cogestores de la “emancipación”, el “progreso” y la “civilización”, lo que los transforma en figuras ejemplares, las que a partir de 1862, cuando asume la presidencia de la Nación Bartolome Mitre, se convertirá en la interpretación que se impondrá, a través del manejo del aparato estatal, proponiendo a la educación pública como propagadora de esa cosmovisión, desconociendo las luchas populares argentinas y latinoamericanas, iniciadas por los líderes indígenas y continuadas en las luchas independentistas conducidas por sus conductores.

Se consagraron en esta interpretación que hacen las élites de su papel en la historia, como las únicas a las que les asistirá el derecho exclusivo a gobernar el país, aunque esto contradiga el liberalismo predicado; auto-instituyéndose como “ilustrados” y poseedores de un poder omnímodo, que galvanizan mediante la complementación económica con las metrópolis más desarrolladas, especialmente Inglaterra, a partir de la participación efectiva y complementaria, en la división internacional del trabajo, exportando materias primas originadas principalmente en la Pampa Húmeda, garantizando el poder de las minorías sobre el conjunto del pueblo, con deseos de permanencia coagulada.

Afirma, en el prólogo del libro Bartolome Mitre que:

La historia argentina ha sido fecunda en hombres notables [...] Varones ilustres [...] La gloria de estos hombres es la más rica herencia del pueblo argentino y salvar del olvido su vida y sus facciones. es recoger y utilizar su herencia en nuestro honor y en nuestro provecho. En esas vidas encontrará la generación actual modelos dignos de imitarse. En los sucesos memorables que ellas recuerden encontrará el historiador futuro. temas dignos de meditaciones austeras. En sus nobles fisonomías buscará algún día el pincel y el buril del artista. tipos dignos de immortalizarse en lienzos. en mármoles o en bronce (Mitre *et al* 1857, I-II).

A partir de esa orientación modelica, agrega además la idea de cuáles son las figuras que el arte debiera ensalzar, en mármoles, bronce o telas. Una verdadera orientación futura de lo que deberá ser el arte de temática histórica, complementando y rescatando del olvido a estos personajes con el fin de immortalizarlos. Y, en una anticipación de ese derrotero, afirma que los primeros que se deberán destacar serán “Solís y Gaboto, entre los descubridores del Río de la Plata”, como “dignos emulos de los compañeros de Colón”, agregando toda una lista de conquistadores españoles, tanto militares como eclesiásticos y hombres de letras y a continuación españoles nacidos en América, correspondientes a la época colonial y después a los hombres de la Revolución de Mayo “cuyas vidas son dignas de ser transmitidas a la posteridad” donde incluye a la mayoría de los hombres que serán tratados en la obra de la *Galería* y otros, que solo son mencionados por su nombre, sin dejar de nombrar a “las grandes figuras que dominan la historia contemporánea no se presentan a nuestros

---

<sup>2</sup> La mayoría de los escritos posteriores de Bartolome Mitre. ampliarán lo afirmado en esta obra. en sucesivas ediciones. como los que realiza sobre San Martín y Belgrano. entre otros. que darán sobrada fama al autor. a partir de los cuales y. podríamos agregar la Oración que escribe y pronuncia con motivo del centenario del nacimiento de Bernardino Rivadavia. elaborará la interpretación histórica que se convertirá en el manual oficial de la historia de nuestro país.

<sup>3</sup> Posteriormente los ahí representados. serán reproducidos *ad infinitum* en las imágenes que inundarán las escuelas de todo el país y pasarán a formar parte de las ilustraciones de los libros escolares. siendo el modo más eficaz para lograr que los alumnos internalicen a los propuestos como “procures” de la Argentina. los “padres” de la patria. Los ocultamientos y/o falsedades que figuran en la historia mitrista. tienen que ver con edulcorar y desconocer el hecho de que alguno de los mencionados y retratados tuvieron posiciones diferentes respecto del pasado y estas tendrán que ser omitidas. como es el caso de Belgrano. Brown y el mismo San Martín.

ojos con menos majestad que la de nuestros ilustres antepasados”, rescatando, entre otros, a Florencio Varela, Lavalle: “el paladín heroico de la cruzada libertadora”, Nicolas Avellaneda y otros militares y poetas, como Esteban Echeverría.

Se trata sin duda, de todos hombres prominentes del partido unitario y los que no lo fueron, seran edulcorados y ocultados los hechos y las conductas, que contraríen esta interpretacion de la historia.

Una vez afirmado el rescate interpretativo de lo que debe valorarse en nuestra historia, se pasa a la caracterizacion del *enemigo*, porque existen:

Otro genero de celebridades, que aunque no merezcan como los anteriores, las bendiciones de la posteridad agradecida, se presentaran a sus ojos con el resplandor siniestro de aquella soberbia figura de Milton, que pretendía arrastrar en su caída las estrellas del firmamento. Estos nombres verdaderamente celebres bajo otros aspectos, ejercieron una grande influencia sobre los destinos de los pueblos del Rio de la Plata: su vida esta rodeada de incidentes mas dramaticos, son los representantes de las tendencias dominadoras de la barbarie, y sus acciones llevan el sello de la energía de los tiempos primitivos(Mitre *et al* 1857, III).

Sus nombres mencionados como “lección para los venideros” son los de reconocidos caudillos federales y populares como Artigas, “el Atila del caudillaje”; Lopez, “proclamando [...] el pillaje y la matanza de los principios”; Facundo Quiroga “flagelo de Dios”, Ramirez, “armado de la espada y de la tea del genio del mal”, a Aldao, “el fraile apostata” e Ibarra, “cacique feroz”. Todos ellos ampliamente comparados con los peores signos del mal de la historia universal:

He ahí otra serie de retratos historicos, retratos terribles y ceñudos que inspiran horror, pero que sirven para realzar las hermosas figuras de los que se han hecho celebres por sus servicios, sus virtudes o sus trabajos intelectuales. *La Galeria de celebridades Argentinas* no comprendera sino los retratos y las biografías de los ultimos, es decir, de los que tienen derecho a la gratitud de sus descendientes. Esta obra no es una historia, ni una biografía general, sino un monumento erigido a nuestros ilustres antepasados que consagraron su vida y sus afanes a la felicidad y a la gloria de la Patria. La posteridad trasladara algun día sus cenizas al Panteon de los grandes hombres de la Nacion Argentina (Mitre *et al* 1857, III)

Forjado entonces, el Panteon Nacional, con sus broncíneos heroes, la tarea que resta, sera continuar el triunfo sobre la “barbarie”, que debe *desaparecer* del panorama político argentino y solo puede formar parte del mismo, subordinada a los “dueños del poder”.

Por ultimo, consideramos que se plantea como modelo ejemplar, una metodología que inundara de tragedias a la historia de nuestra patria, alcanzando inclusive a la que acontecio a partir de 1976 con la ultima dictadura cívico-militar-eclesial, con el fin de anular a los dirigentes políticos cuyo poder esta sostenido por el acompañamiento de las mayorías populares, incluyendo a los que los apoyan o reivindican sus ideas. Nos referimos, en este caso, a la caracterizacion, fuertemente apologetica, que se hace al presentar la biografía de Juan Galo Lavalle. En ella se justifica y aprueba el asesinato de Manuel Dorrego, inaugurando el primer *golpe de estado* en la historia argentina, contra un gobernador elegido por el voto popular, afirmando, en la inocultable pluma de Sarmiento que, por ser el “jefe natural del partido federal [...] el caudillo de las masas desenfrenadas” que hacía estremecer a la Republica “con su algazara salvaje”, es que Lavalle “creyo que haciendolo *desaparecer*, la sometería por medio de un tremendo ejemplo”. Agregando la admiracion que sentía por Lavalle por la accion emprendida justificando el fusilamiento de Dorrego, afirmando que: “El coronel Dorrego [...] escalaba el poder empujado por el brazo robusto del populacho [...] estrechando sus relaciones con los caudillos del interior, y excitando cada vez mas el espíritu salvaje de la plebe” (Mitre *et al* 1857, 229-230). Por ello justificaba plenamente el asesinato político, considerando que al ejecutarlo:

Lavalle [...] el soldado intrepido [...] no hacía mas que realizar su voto confesado y proclamado de ciudadano [...] fusilando a Dorrego, como se proponía fusilar a Bustos, Lopez, Facundo, y los demas caudillos, respondía a las exigencias de su epoca y de su partido [...] Lo que Lavalle hizo fue dar

con la espada un corte al nudo gordiano en que había venido a enredarse toda la sociabilidad argentina; dando una sangría. quiso evitar el cancer lento. la estagnacion (Mitre *et al* 1857. 234-235)

Con sus palabras en esta obra, tiene Sarmiento el siniestro prestigio de haber usado por primera vez la palabra “hacer desaparecer” al referirse a un adversario político, idea que ha enlutado en las postrimerías del siglo XX a la sociedad argentina; justificando además, cuando fuera necesario, apelar a la “civilización armada”, aprobando el poder de estas minorías ilustradas, a las que califica como “gente decente” porque representan la civilización contra la barbarie, porque en ellas no se da la escisión entre razón y voluntad, como en las masas populares, de acuerdo al planteo excluyente de Esteban Echeverría, lo que les impedirá participar en la democracia, no pudiendo elegir ni ser elegidos, porque están dominados por la “voluntad [que es] ciega, caprichosa e irracional”, y prevalece sobre su “razón”. Y la Razon es propia de los hombres Ilustrados, que “examina, pesa y se decide” siendo por ello que la soberanía debe ser ejercida solo por “por la parte sensata y racional de la comunidad social” (Echeverría 1955, 157-158)

En síntesis y para concluir, nuestra tarea ha consistido en transcribir, en las palabras precedentes, unas de las tantas formas con las que se argumentó en nuestra patria, construyendo el enemigo histórico a combatir, para poder imponer el poder de las minorías, a través de la promoción de la violencia política, que justificó la guerra social y los crímenes más atroces que aun no han concluido.

#### Bibliografía

- Mignolo, W. (2007), *La idea de America Latina*, Barcelona, España, Gedisa.
- Mitre, B. *et al.* (1857), *Galería de celebridades argentinas. Biografías de los personajes más notables en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Ledoux y Vignal.
- Mitre, Bartolome. *Historia de Belgrano y la independencia argentina*, Buenos Aires, Estrada, 1947.
- Padín, L. (2013), *Utopía y Distopía. De Tomas Moro a Domingo Faustino Sarmiento. De Argiropolis a Conflictos y armonías de las razas en America*, Remedios de Escalada, PBA, Ediciones de la UNLa.
- Quijano, A. (2011), “Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, compilador Edgardo Lander, Buenos Aires, CICUSS - CLACSO, 2011.
- Quijano, A. (1992) “Colonialidad y modernidad/racionalidad”, en *Peru Indígena*, volumen 13, Nº 29, Lima, Peru.
- Rodríguez Persico, A. (1993), *Un huracán llamado progreso. Utopía y autobiografía en Sarmiento y Alberdi*, Washington, OEA.
- Roig, A. (2011), *Rostro y filosofía de America*. Edición corregida y aumentada. Buenos Aires, Una Ventana.
- Sarmiento, D. (1946). *Conflictos y armonías de las razas en America*, Buenos Aires, Intermundo.
- Sarmiento, D. (1953), “Investigaciones sobre el sistema colonial de los españoles”, *Artículos críticos y literarios (1842-1853)*, Obras completas, tomo II.
- Segato, R. (2013), *La crítica de la Colonialidad en ocho ensayos*, Buenos Aires, Prometeo.
- Shumway, N. (1995), *La invención de la Argentina. Historia de una idea*, Buenos Aires, Emece.
- Todorov, T. (2003), *La conquista de America. El problema del otro*, Buenos Aires, Siglo XXI.

# Performatividad, desobediencia y nuevas afiliaciones ético-políticas: hijas e hijos de represores en busca de Memoria, Verdad y Justicia

María Marta Quintana  
UNRN

## Introducción

En este trabajo analizo la irrupción de un colectivo que viene cobrando creciente visibilidad en el último tiempo como consecuencia del repudio público que sus integrantes manifiestan hacia sus progenitores: responsables de los crímenes cometidos durante la última dictadura cívico-militar en nuestro país. Pero estas hijas e hijos no sólo repudian sus vínculos de consanguinidad sino que, en un contexto político en el que se intentan reanimar formas de olvido e impunidad, levantan –como un acontecimiento imprevisto- las consignas históricas de los organismos de derechos humanos y buscan legitimar socialmente su voz en la lucha por Memoria, Verdad y Justicia.

En virtud de ello, considero que la emergencia de dicho colectivo ofrece una ocasión para replantear y escudriñar una serie de cuestiones en torno de la persistencia y reconfiguración del pasado reciente en el espacio público, la responsabilidad y el modo en que dicho pasado nos afecta. Pues, ¿entre qué temporalidades sociales emerge este ‘nuevo’ sujeto? ¿Qué discursos lo sobredeterminan? ¿Qué derivas (contra)citacionales de la lengua del familismo y ‘la sangre’ es posible identificar en la actuación de este colectivo? ¿Es el repudio de la consanguinidad condición para la escucha hospitalaria de estos/as hijos/as? ¿De qué tipo de víctimas y/o de testigos se trata? ¿Qué implicancias tiene esta voz para una reflexión ética en torno de la responsabilidad social y para una política de la (pos)memoria?

En síntesis, pretendo reflexionar acerca de las condiciones de aparición y audibilidad de estos y estas *otras* hijas y la construcción de su singularidad dentro de un campo dado de inteligibilidad. Para ello, primero me detengo en la cuestión del familismo en el activismo argentino de DDHH y luego avanzo en una interpretación sobre la emergencia de este nuevo colectivo de hijas e hijos de genocidas.

## El discurso (político) de la familia y los derechos humanos

Si hay un rasgo que caracteriza al discurso público del movimiento de derechos humanos (en adelante, DDHH) es la apelación al familismo y al vínculo de consanguinidad con las víctimas de la dictadura (sin desconocer, por supuesto, que hay algunas organizaciones que articulan su discurso y sus reivindicaciones en otros términos). Sobre esta cuestión mucho se ha escrito (i.e. Filc 1997; Vecchioli 2005; Morales 2010; Jelin 2011, entre otras/os), y yo he misma he trabajado sobre las derivas performativas de ‘la sangre’ en el discurso de Abuelas de Plaza de Mayo (Quintana 2016).

En esta oportunidad, entonces, quisiera solamente señalar que si la dictadura puso en juego – en el marco de una guerra (auto)inmunitaria- una biologización de la política, los grupos de familiares –devenidos luego asociaciones de DDHH- provocaron un desplazamiento y, a la inversa, politizaron lo biológico. En este sentido, si el Proceso de Reorganización Nacional (PRN) concebía ‘la Nación’ como un organismo conformado por células (= familias), e interpelaba a la mujer-madre –en tanto guardiana ‘natural’ del hogar- en la lucha contra la subversión, las mujeres que irrumpirán en el espacio público, desafiando toda suerte de proscripciones –políticas y de género- harán del familismo, la maternidad y la abuelidad lugares y *contenidos* políticos de enunciación<sup>1</sup>. En esta línea, más tarde, se conformarán otras organizaciones que también encontrarán en los lazos familiares un principio de afiliación política, tales como H.I.J.O.S. y, más recientemente, Herman@s de Desaparecidos por la Verdad y la Justicia.

---

<sup>1</sup> También hay que mencionar la organización de Familiares de Desaparecidos y Detenidos por Razones Políticas.

En relacion con ello quiero destacar el trabajo *performativo* de la (re)significacion. La inestabilidad de los terminos a causa de la repeticion y la posibilidad de inscribirlos en cadenas significantes alternativas, incluso abiertamente contrarias a sus propositos originales. De este modo, mas que dar cuenta de la ‘verdad’ o del sentido ultimo del familismo se trata de enfatizar su precariedad constitutiva. Y a contracorriente de cierto determinismo o causalismo que concibe la consanguinidad como el fundamento *necesario* de la busqueda de las y los desaparecidos y niños apropiados, asumo que las configuraciones enunciativas de las propias organizaciones –y sus consiguientes reformulaciones temporales- permiten advertir no solo las huellas discursivas del PRN, y por ende la relacion de sobredeterminacion con el discurso de la dictadura (y luego tambien con el del Estado de derecho), sino el caracter –inevitablemente- *contingente* (del discurso) del familismo. Esto no impide, de todas maneras, afirmar que en el devenir de su lucha los organismos, ademas de provocar una trabajosa y eficaz torsion del discurso autoritario, disputando el contenido de ciertos terminos, tambien estabilizaron una nueva comprension en torno del parentesco consanguíneo y la ‘comunidad de afectados’ por la dictadura.

Esto ultimo es criticado por Elizabeth Jelin, quien senala que la presencia publica y la mayor legitimidad de la palabra de las y los familiares, dado su anclaje en la experiencia personal y en los vínculos geneticos con las víctimas, no solo implica un poder considerable en la definicion de la agenda de reclamos alrededor del pasado dictatorial, sino que, dentro del campo progresista –que se identifica con la denuncia y la condena del terrorismo de Estado-, el poder simbolico y político de esas voces conlleva la exclusion de otras voces sociales; ancladas, por ejemplo, en la ciudadanía o en una perspectiva mas universal referida a la condicion humana (Jelin 2017, 195). No obstante, la perspectiva de Jelin contrasta con la de Cecilia Sosa (2014), quien sostiene que en la ultima decada – en el contexto de los gobiernos kirchneristas- comenzo a producirse un desplazamiento de la legitimidad de la “familia herida” y de su rol como guardiana de la memoria y víctima exclusiva de la violencia estatal. Para Sosa, una serie de narrativas no convencionales del luto (obras de teatro, films, novelas) problematizan el derecho al duelo y al recuerdo en tanto meros “asuntos de familia” y evidencian nuevas configuraciones comunitarias, post-sanguíneas, que transforman las políticas locales de la memoria y se abren en direcciones más hospitalarias de y con “los outsiders”<sup>2</sup>.

Por mi parte, en alianza con interpretaciones como la de Sosa y retomando lo que decía mas arriba, considero productivo reparar en los procesos de resignificacion del lenguaje del familismo, en tanto sus reiteradas ocurrencias no solo exhiben la imposibilidad de una clausura o cierre definitivo del sentido sino, mas aun, de la performatividad política de dicho lenguaje (algo a lo que Jelin parece no atender). En este sentido, me interesan esas iteraciones no previstas de antemano, que a la par que evidencian la disponibilidad y la fuerza citacional –o mejor, contra-citacional- del discurso del familismo, conllevan implicancias novedosas para la lucha por los DDHH en nuestro país. En esta clave, entonces, me detengo en el mencionado colectivo de hijas/os que repudian los lazos filiales con sus progenitores.

#### Desobediencia/s de vida

La (contra)apelacion a ‘la sangre’ vinculada con la condena social del terrorismo estatal ha cobrado inesperadas resonancias en el ultimo tiempo y en relacion con la irrupcion en las calles, en la prensa y en las redes sociales de un nuevo colectivo que se considera a sí mismo “producto de una resistencia necesaria en esta epoca de negacionismo”<sup>3</sup>. Dicho colectivo se autodenomina *Historias desobedientes. Hijas e hijos de genocidas por la Memoria, la Verdad y la Justicia*<sup>4</sup>. Se trata de un grupo de mujeres y hombres que reclaman reconocimiento como parte afectada por los crímenes de lesa humanidad, perpetrados por sus propios progenitores durante la dictadura de 1976-1983, y

<sup>2</sup> Cf. <https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-295288-2016-03-24.html>

<sup>3</sup> Vease <https://www.pagina12.com.ar/73921-contrasuspadres>

<sup>4</sup> Tomo como referencia este grupo, pero hay otras hijas que no forman parte de el.



buscan legitimizar su voz en la lucha y defensa de los DDHH. Lejos de posiciones victimizadoras, aunque sin dejar de auto-concebirse como víctimas, se apropian del derecho a hablar y aparecer públicamente desafiando la vergüenza de pertenecer a un linaje maldito. Son desobedientes que afirman: “Queremos dar un mensaje claro y político de Justicia para reconstruir la memoria del país. Queremos diferenciarnos de otros grupos de familiares de genocidas. Para nosotros fue un genocidio y fueron 30 mil desaparecidos”<sup>5</sup>. Son desobedientes que reniegan de ‘la sangre’ y de cual cualquier pacto que se pretenda hacer derivar de ella; por el contrario, son ellas/os quienes repudian y denuncian a sus progenitores-genocidas<sup>6</sup>.

Ahora bien, cabe preguntar, ¿que cambio en relacion con las condiciones de lo decible y audible? ¿Por que hablan ahora? Por un lado, y como se sigue de lo anterior, estos *otros* hijos toman la palabra en un contexto de deslegitimacion de los organismos de DDHH, de “deskirchnerizacion”<sup>7</sup>, y, mas radicalmente, de cuestionamiento al consenso democratico alcanzado en torno de dicha causa (Barros 2017). De esto no solo dan cuenta los ‘deslices’ negacionistas del gobierno de Cambiemos sino tambien el fallo “Muiña” de la Corte Suprema, que busco beneficiar con el computo del 2x1 a los culpables presos por delitos de lesa humanidad. Pero ademas, por otro lado, resulta relevante señalar que este colectivo hace su primera presentacion en el marco de la convocatoria *Ni una menos*. Es decir que irrumpe encuadrado en un movimiento que llama a la *desobediencia* de las mujeres y de otros sujetos feminizados, que llama a unirse en contra de la violencia machista y alerta sobre la familia –patriarcal- como sitio de inseguridad.

Precisamente, entrevistada para *Pagina 12*, y ante la pregunta de que hizo que eligieran el #3J como fecha iniciatica para marchar, Erika Lederer, (ex) integrante del grupo fundacional de *Historias Desobedientes*, responde:

“Nada es casual. La violencia que se ejercía en mi casa en particular y en muchas casas de genocidas contra los mas vulnerables, que siempre somos los niños, los niños que eramos entonces, hizo que tanto tener que callarme la boca tenga consecuencias. [P]orque de niña era normal que se nos pegue, que la mujer este en un lugar de obsecuencia. Hoy en día puedo decir ‘no quiero mas violencia’. [...] El movimiento Ni Una Menos ayudo en parte a ir repensando todo eso que aprendí en mi casa”<sup>8</sup>.

En consecuencia, resulta sugerente afirmar que este ‘nuevo’ sujeto emerge –como su condicion de posibilidad- entre el *Nunca mas* y el *Ni una menos*; sobredeterminado por los discursos y la lucha de los DDHH y de la desobediencia feminista y en el cruce de ambas temporalidades sociales.

Asimismo, el colectivo presento en noviembre del año pasado un proyecto de reforma del Codigo Procesal Penal de la Nacion, en particular de los artículos 178 y 242, con el proposito de que las hijas, hijos y familiares de genocidas puedan denunciarlos penalmente y declarar en los juicios

---

<sup>5</sup> Cf. <https://www.pagina12.com.ar/42193-historias-desobedientes>

<sup>6</sup> Ver <https://www.pagina12.com.ar/56302-no-le-permito-mas-ser-mi-padre>

<sup>7</sup> Al respecto, vease <https://www.lanacion.com.ar/2083004-un-plan-del-gobierno-para-deskirchnerizar-los-derechos-humanos>

<sup>8</sup> Ver en <https://www.pagina12.com.ar/42137-el-nunca-mas-y-el-ni-una-menos>. Y en clara muestra de acogida, les responden: “Desde el movimiento feminista, evidenciamos el engranaje entre la familia patriarcal y el terrorismo de estado. Escuchamos, tambien en el transcurso de este año, a las ex hijas de genocidas desafiliarse de sus progenitores, evidenciando como la crueldad de los campos de concentracion se traducía en crueldad en la intimidad del entorno familiar. Rechazamos que se les conceda prision domiciliaria, libertades y amnistías a los represores. Nosotras volvemos a gritar que la unica casa de los genocidas es la carcel. Que no olvidamos ni nos reconciliamos. Y que desde el feminismo estamos construyendo una casa contra todas las formas de crueldad con que el capitalismo quiere aterrorizar nuestras desobediencias”. Vease Documento Paro Internacional de Mujeres. <https://www.pagina12.com.ar/100295-la-marea-feminista-sigue-creciendo>

por delitos de lesa humanidad<sup>9</sup>. Algo que hasta el momento, pese a que existe el antecedente de Vanina Falco (hermana de crianza de Juan Cabandie), la justicia argentina impide en virtud de los lazos de consanguinidad.

En relacion con el proyecto y sus fundamentos me gustaría atender a las derivas (contra)citacionales del lenguaje del familismo, que se anudan con la demanda de castigo para los autores de “los delitos aberrantes cometidos durante la ultima dictadura cívico-militar”, y sus implicancias para la noción de ‘afectados’ por dichos crímenes. Al respecto, en el texto presentado por el colectivo, se señala que

[si bien] esos hechos han tenido como víctimas los mas variados sectores sociales, [todavía] existe un colectivo en particular que, a pesar de integrar la comunidad afectada, no ha sido dado a conocer publicamente ni reconocido jurídicamente como tal. Se trata de muchas hijas, hijos y familiares de los genocidas que llevaron adelante el plan sistematico de los crímenes señalados, que por razones de edad en su momento y luego por diversos motivos como ser la negacion y luego culpa y verguenza, [...] no se habían manifestado de manera publica respecto de la participacion de sus padres o familiares en el genocidio ejecutado. [Por eso] este proyecto [...] se impone a fin de incluirlos como beneficiarios de un derecho constitucional vigente en nuestro país, que garantiza que aquellas situaciones injustas como la que deriva de la actual redaccion de algunos cuerpos de leyes, sea modificada.

Luego cabe advertir que a diferencia de las y los familiares de desaparecidos/as, que forjaron una identidad política alrededor de un daño infligido a la familia, y se constituyeron –en virtud de ello- tambien en afectados directos de la dictadura, estas *otras* hijas e hijos buscan desarmar el modelo de la consanguinidad (en la lengua del propio Estado, si es que acaso hay otra) para presionar, justamente, sobre los límites de la “comunidad afectada” por los delitos de lesa humanidad<sup>10</sup>. De este modo verifican, ademas, que en nombre de ‘la familia’ se les priva del beneficio de un derecho constitucional. Mas todavía, verifican que se les excluye de ‘la humanidad’, porque –agregan-

---

<sup>9</sup> Para que las hijas, hijos y familiares de genocidas podamos denunciarlos penalmente y declarar en los juicios, presentamos este proyecto de ley. Desde Historias Desobedientes, Hijas, Hijos y familiares de genocidas, por memoria verdad y justicia, presentaremos el martes 7 de noviembre a las 14 horas, por mesa de entrada del congreso, Rivadavia 1864, el PROYECTO DE REFORMA AL LIBRO SEGUNDO - TITULO I – CAPITULO I , Y AL LIBRO SEGUNDO – TITULO III – CAPITULO IV DEL CODIGO PROCESAL PENAL DE LA NACION. La redaccion actual de los artículos es la siguiente: 178: Nadie podra denunciar a su conyuge, ascendiente, descendiente o hermano, a menos que el delito aparezca ejecutado en perjuicio del denunciante o de un pariente suyo de grado igual o mas proximo que el que lo liga con el denunciado. Art. 242: No podran testificar en contra del imputado, bajo pena de nulidad, su conyuge, ascendientes, descendientes o hermanos, a menos que el delito aparezca ejecutado en perjuicio del testigo o de un pariente suyo de grado igual o mas proximo que el que lo liga con el imputado. El proyecto de reforma es para que estas prohibiciones sean removidas cuando se trate de delitos de lesa humanidad, habilitando de esta manera a las hijas, hijos o familiares de genocidas, que en forma voluntaria quieran dar su testimonio, y de esa manera puedan aportar a la causa. La necesidad de esta reforma se plantea al momento que una hija, hijo o familiar de genocida, tomamos conciencia de la informacion que tenemos y que puede aportar al esclarecimiento de una causa, teniendo muy en cuenta la obligacion etica que sentimos, por tratarse de crímenes de lesa humanidad. La urgencia de esta presentacion se justifica en los límites de tiempo para esclarecer estas causas, que si bien no prescriben, los protagonistas de los hechos estan en edades muy avanzadas, y es necesario que sean esclarecidos, para lograr justicia. Desde el colectivo Historias Desobedientes, nos vemos interpelados por esta realidad, por lo tanto hacemos la presentacion de este proyecto de ley de modificacion de los artículos citados. Pedimos a la prensa que nos acompañe en esta instancia para que se difunda el pedido y que la sociedad tome conocimiento de nuestro padecer frente a la imposibilidad de hablar y nos pueda acompañar en este justo y necesario pedido. Lo que no se puede decir tampoco se puede callar. Comunicado de prensa, 1/11/2017. Ver el proyecto completo en: <https://www.facebook.com/notes/historias-desobedientes-y-con-faltas-de-ortograf%C3%ADa/proyecto-de-ley-derechos-humanos-c%C3%B3digo-procesal-penal-de-lanaci%C3%B3n/1560075667382361/> (ultima consulta, 23/09/2018).

<sup>10</sup> La pregunta por quien cuenta como afectado/a, aunque sin equiparse a las víctimas directas de la dictadura, exhibe la contingencia de lo que se incluye y excluye de la comunidad.



siendo que los crímenes de lesa humanidad han sido así definidos en razón de que afectan a la humanidad en su totalidad, no podría considerarse que los hijos y familiares de genocidas no han resultado lesionados. Lo contrario implicaría considerarlos fuera de la humanidad.

En consecuencia, reconocer a las y los hijos y familiares de genocidas como parte afectada por los crímenes de la dictadura supone como condición *sine qua non* habilitarlos a testimoniar en contra de sus progenitores (maridos, abuelos, etc.). Porque, de lo contrario, al proteger la cohesión familiar por sobre la determinación del familiar que ha decidido denunciar no solo se los excluye de la humanidad, y se vulnera el derecho a la autodeterminación de la persona, sino que –afirman, poniendo contra las cuerdas al propio Estado de derecho– “estas prohibiciones implican un escollo legal que lleva al Estado al incumplimiento de los deberes internacionales de investigar, juzgar y sancionar los crímenes contra la humanidad”.

Por consiguiente, como decía más arriba, si las Madres y Abuelas y otros grupos de familiares fundaron un mandato ético y político en torno de ‘la sangre’, las y los hijos de genocidas reniegan del *factum* moral de la consanguinidad, desobedecen debidamente y protestan frente al Estado que les impide aportar información.

Y así, sobre el rechazo de la complicidad impuesta por los lazos filiales con los genocidas, una ‘familia’ alternativa parece querer sumarse a la constelación de las ya existentes en la lucha por los DDHH en Argentina. Una familia radicalmente no convencional, contra-normativa, de hombres y mujeres que se hermanan entre sí por el común repudio de los crímenes cometidos por sus progenitores y se organizan en torno de una responsabilidad: “romper el pacto de silencio” y construir Memoria, Verdad y Justicia. Pues de esta forma se dan un ‘nuevo’ nombre, usando un lenguaje que ellos/as no hicieron pero que da cuenta de como el discurso del familismo y las consignas históricas de los organismos tienen fuerza (contra)citacional.

#### Comentario final

Por último, quisiera señalar dos cuestiones. Por un lado, que esas historias de desobediencia exhiben otros modos (políticos) de (de)construcción del parentesco y otros modos de construcción de Memoria, Verdad y Justicia, que no se fundan en la metafísica de la sangre sino en una responsabilidad social, ética y política. En este sentido, las/os desobedientes ponen de manifiesto –parafraseando a Judith Butler– que la responsabilidad es en sí misma una escena de lucha política. Por otro lado, también en la huella de esta autora, me gustaría enfatizar la *desposesión* (que implica lo social) en el lugar del nombre, que no es solamente el lugar de un trauma sino también el lugar de una potencial agencia subversiva. En esta dirección, cabe identificar el modo *ambivalente* en que se construye una filiación alternativa sobre la base de una crítica al determinismo biológico (pues, como dice Leonor Arfuch, en el rechazo a la idea de lo inexorable de los genes se abre la dimensión ética, y yo agregaría *relacional*, del sí mismo<sup>11</sup>) y, en un momento decisivo para la lucha por los DDHH en nuestro país, se producen derivas impensadas, no-normativas, de responsabilidad y movilización social en torno de la promesa política del Nunca Más.

#### Bibliografía

Barros M (2017), “Cambiemos pasado por futuro: los derechos humanos bajo el gobierno de Mauricio Macri” en *Cuadernos de investigación*, Córdoba, CEA-UNC, pp. 47-64.

Butler, J. y A. Athanasiou (2017), “Receptividad como responsabilidad” y “Lenguajes desposeídos, o singularidades nombradas y renombradas, en *Desposesión: lo performativo en lo político*, Buenos Aires, Eterna cadencia, pp. 131-155; 163-171.

---

<sup>11</sup> Véase <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/las-otras-infancias-clandestinas/>

Filc, J. (1997), *Entre el parentesco y la política. Familia y dictadura 1976-1983*, Buenos Aires, Biblos.

Jelin, E. (2017), “¿Víctimas, familiares o ciudadanos? Las luchas por la legitimidad de la palabra” en *La lucha por el pasado*, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 193-216.

\_\_\_\_ (2011). “Subjetividad y esfera pública: el género y los sentidos de familia en las memorias de la represión”, *Política y sociedad*, Vol. 48, N° 3, pp. 555-569.

Hirsch, M. (2015), “Introducción” en *La generación de la posmemoria. Escritura y cultura visual después del Holocausto*, Madrid, Editorial Carpe Noctem, pp. 13-47.

Morales, M.V. (2010), *De la cocina a la plaza. La categoría “madre” en el discurso de las Madres de Plaza de Mayo*, Villa María, Eduvim.

Quintana, M.M. (2016), “Emergencia y agencia de Abuelas de Plaza de Mayo: un análisis del proceso de subjetivación político-discursiva de la organización y de su producción de fundamentos de identidad en torno de los niños y jóvenes apropiados/restituidos”, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Tesis doctoral inédita.

Sosa, C. (2014), *Queering Acts of Mourning in the Aftermath of Argentina's Dictatorship. The Performances of Blood*, UK, Tamesis.

Vecchioli, V. (2005), “‘La nación como familia’. Metaforas políticas en el movimiento argentino por los derechos humanos” en Frederic, S. y G. Soprano (comps.), *Cultura y política en Etnografías sobre la Argentina*, Buenos Aires, UNQ/Prometeo, s/n.

## A concepção holística e processual de tempo de Norbert Elias

Eugênio Rezende de Carvalho  
UFG (Brasil)

De acordo com as reflexões sobre o tempo do sociólogo alemão Norbert Elias (1897-1990), as tradições filosóficas do objetivismo e do subjetivismo e as teorias tradicionais do conhecimento – que tendiam a conceber o mundo a partir de uma infinidade de antíteses não processuais – teriam sido responsáveis pelas divisões conceituais dicotômicas entre objeto e sujeito, natureza e sociedade, mundo físico e social, tempo objetivo e subjetivo, tempo físico e social, tempo da natureza e da consciência, tempo físico e social, tempo cosmológico e fenomenológico etc., como partes existencialmente independentes e inconciliáveis. Por isso, o esforço teórico desse autor se concentrou em elaborar uma síntese processual para o problema do tempo, que refutasse esses dualismos e que conectasse numa unidade esses pares dicotômicos – não apenas como uma mera soma, mas como uma articulação necessária –, apoiando-se no reconhecimento da interdependência e imbricação mútua entre os níveis de integração físico, biológico, social e individual, sem o qual – para Elias – o enigma que envolve o conceito de tempo continuaria sem solução.

As bases teórico-filosóficas – e, destacadamente, epistemológicas – da investigação de Elias sobre o tempo podem ser buscadas principalmente em seus clássicos *O Processo Civilizador* (2011; 1993) – especialmente o primeiro volume dessa obra, publicada originalmente em 1939– e *A sociedade dos indivíduos* (1994a) – as duas primeiras partes, escritas em décadas anteriores à publicação desse livro em 1987 –; assim como em *Envolvimento e alienação* (1998a), em suas entrevistas e notas biográficas (1994b; 2001) – publicadas pela primeira vez em 1984 e posteriormente reunidas e transformadas em livro – e, sobretudo, em *The Symbol Theory (Teoria do símbolo)*, 1991), o último livro publicado por Elias antes de sua morte. As referências de Elias – diretas ou indiretas – à problemática conceitual do tempo foram raras em suas primeiras obras, embora um pouco mais frequentes em seus últimos estudos. Todavia, indubitavelmente, a mais importante fonte de investigação do conceito de tempo de Norbert Elias é constituída basicamente de uma série de ensaios reunidos e publicados em 1984 no livro *Über die zeit (Sobre o tempo)*. É com a publicação desse livro que Elias entraria definitivamente no debate filosófico sobre o caráter do tempo.

Em seu esforço de propor uma compreensão do tempo que abrisse caminho entre as alternativas filosóficas tradicionais do subjetivismo e do objetivismo, do nominalismo e do realismo, Elias deixou clara a necessidade, para tanto, de fornecer “elementos de interpretação dos símbolos sociais”. Ao ressaltar o caráter simbólico do tempo, ele lembrou, antes de tudo, que os símbolos sociais são a forma dominante da comunicação humana; e que os homens se inserem num mundo de símbolos que eles mesmos criaram e dos quais são dependentes. (Elias, 1998b, p. 20) Segundo Elias, os instrumentos de medição do tempo, por exemplo, seja qual for a sua natureza, sempre nos transmitem mensagens. De modo que, quando afirmamos que os instrumentos de mensuração do tempo – como os relógios, por exemplo – indicam o “tempo”, isso significaria que eles o fazem por meio de uma emissão de mensagens, de uma produção contínua de símbolos, que funcionam como meios de orientação. Para que um processo físico se convertesse num instrumento de determinação do tempo, seria necessário que ele se associasse a um símbolo social móvel, sob a forma de informação ou regulação, inserido no sistema de comunicação das sociedades humanas. Isso não significa, entretanto, que poderíamos simplesmente separar a dimensão simbólica de um instrumento de mensuração do tempo de suas propriedades físicas. Para Elias, o tempo enquanto símbolo não seria inconciliável com o seu caráter de dimensão do universo físico. (Elias 1998b, 16)

Daí o tempo ter se tornado, paulatinamente, uma representação simbólica de uma ampla rede de relações, que envolvem processos variados. Mas seria necessária uma ação humana ordenadora, uma “síntese conscientemente aprendida”, para que tais processos fossem captados no espaço e no tempo. Diante disto, de acordo com Elias, a noção de tempo representaria, em seu estágio

atual de desenvolvimento, uma *síntese conceitual de altíssimo nível*, exatamente por relacionar posições ou durações, seja no desenrolar dos eventos físicos, na dinâmica social ou mesmo no curso de uma vida individual. (Elias 1998b, 17) Em consonância com tal abordagem, a percepção do tempo exigiria seres dotados de um poder de síntese – uma particularidade da espécie humana –, acionado e estruturado pela experiência individual e coletiva, capaz de elaborar uma imagem mental que reunisse, numa única representação, eventos sucessivos não simultâneos. (Elias 1998b, 33)

Ao ressaltar o caráter enigmático com que se reveste nossa noção cotidiana do tempo, Elias afirmou que o seu estatuto ontológico permanecia obscuro: “O tempo é um objeto natural, um aspecto dos processos naturais, um objeto cultural? Ou será em virtude de o designarmos por um substantivo que nos iludimos com seu caráter de objeto?” (Elias 1998b, 14) Cumpre em seguida refletir sobre alguns aspectos que, segundo nosso autor, contribuiriam para reforçar e manter esse aparente mistério em torno do caráter do tempo.

Ao analisar a antítese filosófica sobre a essência do tempo, Elias ressaltou que as duas posições antagônicas – objetivistas e subjetivistas – acabavam por apresentá-lo como um dado *natural*. Muitas das confusões e embaraços a compreensão do tempo teriam origem precisamente, de acordo com ele, nessa tendência a sua *naturalização*, ou seja, a naturalização de algo que, enquanto uma síntese conceitual e um símbolo social, *não é natural*, no sentido de independente dos seres humanos e de suas experiências com os outros homens e com o mundo não humano. Assim, segundo tal perspectiva, o enigma que envolve a ideia de tempo seria decorrente, em grande parte, do seu caráter simbólico e, conseqüentemente, das questões ligadas a própria linguagem. Conforme pensava Elias, grande parte do problema residiria no fato de empregarmos cotidianamente o termo *tempo* como *substantivo*, em lugar de verbo, o que acaba contribuindo para a sua reificação. (Elias 1998b, 39)

A reflexão sobre a questão do tempo ficaria assim dificultada exatamente pela forma substantiva de que se revestiria esse conceito. A prática de se pensar e falar com o auxílio de substantivos reificadores, de personificar abstrações, para Elias, era uma convenção que restringia imensamente a percepção dos nexos entre os acontecimentos. E o caso, por exemplo, de quando se utiliza expressões do tipo “o vento sopra”: não seria o vento senão a própria ação de soprar? Acaso há um vento que não sopra? O mesmo ocorreria com o conceito de tempo, quando dizemos que ele “passa”, quando em realidade o que “passa”, ou o que flui, são os processos específicos e tangíveis, sejam eles individuais, sociais ou naturais. Tais hábitos linguísticos de substantivação contribuiriam assim para distorcer a reflexão, fortalecendo “o mito do tempo como uma coisa de certo modo presente, existente, e, como tal, determinável e mensurável pelo homem, ainda que não se deixe perceber pelos sentidos”. Nesse sentido, tal problema se ligaria em grande parte a natureza simbólica do tempo. Como os símbolos temporais, analogamente aos símbolos matemáticos, poderiam servir para relacionar sequências bastante diversas, teria se criado a falsa impressão de que o “tempo” existe, ou de que pudesse existir, independentemente de qualquer uma dessas sequências específicas e tangíveis. E quanto mais complexa e diferenciada a sociedade, maior seria tal impressão. (Elias 1998b, 37-38, 84)

Alem de se constituir num símbolo social comunicável, uma síntese conceitual de alto nível, aquilo a que chamamos tempo se configuraria ainda, para Elias, uma espécie de *relação*, evidentemente que de cunho social e simbólico. Nesse sentido, a palavra tempo designaria simbolicamente “a relação que um grupo humano, ou qualquer grupo de seres vivos dotado de uma capacidade biológica de memória e de síntese, estabelece entre dois ou mais processos, um dos quais é padronizado para servir aos outros como quadro de referência e padrão de medida.” (Elias 1998b, 39-40) Sendo assim o tempo uma relação, seria mais vantajoso, para sua melhor compreensão, conforme a sugestão de Elias, se pudessemos modificar os hábitos linguísticos e transformar o substantivo *tempo* em um verbo – em algo como *temporalizar* –, pois na realidade se trataria disso: de uma *ação* que visaria ao estabelecimento de comparações entre posições ou durações; mais do que uma *relação*, seria o ato de *colocar em relação* – nesse sentido, uma ação de *sincronizar*. Assim, o enfoque eliasiano considera que esse ato de relacionar diferentes durações exigiria a presença de, no

mínimo, três elementos: os sujeitos humanos, autores da relação, além de duas ou mais durações, entre as quais uma funcionaria como padrão de referência. Ou seja, desses elementos depende o conceito ou significado de tempo. Diante da impossibilidade de se confrontar diretamente a duração de sequências que se desenrolam uma após outra e visando a atender as suas necessidades de orientação, os seres humanos teriam lançado mão, historicamente, de uma segunda sucessão de processos para comparar as suas durações, de forma indireta; processos esses socialmente padronizados e regulares, como os ciclos do movimento aparente do Sol ou do ponteiro de um relógio. (Elias 1998b, 13)

Em síntese, Elias qualificou o tempo, entre outros aspectos, como um *símbolo puramente relacional*, da mesma categoria dos símbolos matemáticos, no sentido de que as relações que ele representa simbolicamente não remetem a um ou outro objeto ou acontecimento particular. Assim concebido, esse conceito de tempo pode ser aplicado a contínuos evolutivos de qualquer espécie – do cozimento de um ovo ao nascimento e desaparecimento das estrelas e galáxias –, bastando apenas que houvesse a padronização social de uma sequência que funcionasse como modelo, fosse ela de ordem física ou social. (Elias 1998b, 107)

Na abordagem eliasiana, o tempo designaria simbolicamente uma *relação*, uma comparação indireta estabelecida por um grupo humano entre posições ou intervalos de duração de uma determinada sequência evolutiva e regular de mudanças – recorrente ou não –, tomada como referencial, e outras posições ou intervalos de duração de outra(s) sequência(s) de acontecimentos, sejam elas naturais, biológicas, sociais ou pessoais. Exemplos de sequências evolutivas de mudanças, regulares e socialmente padronizadas – nesse caso também recorrentes –, seriam os ciclos do movimento aparente do Sol ou da Lua em torno da Terra, origem das unidades padrão de medida *ano* e *mes*, respectivamente; ou ainda os ciclos do ponteiro de um relógio, que nos dão a unidade de medida *hora*. Mas o tempo poderia designar também, além de comparações indiretas estabelecidas entre posições ou intervalos de duração de diferentes processos, relações no âmbito de uma *única e mesma* sequência de eventos, entre o que ocorreu *mais cedo* e o que ocorreu *mais tarde*, entre o *antes* e o *depois*. Evidentemente que, nesse caso, o ponto de referência situar-se-ia no interior da mesma sequência evolutiva. (Elias 1998b, 61)

Tal capacidade de síntese, de ligar o *antes* e o *depois* numa mesma sequência de eventos, expressaria a habilidade dos homens de *presentificar* para si o ausente e de ligá-lo ao que se encontra efetivamente presente – e essa possibilidade de referência de algo presente a algo não presente o que normalmente caracteriza a noção de signo que, em seu sentido convencional (caso dos símbolos matemáticos), seria sinônimo de símbolo. Os conceitos de *antes* e *depois* traduziriam, nesse caso, “a capacidade humana de abarcar numa só representação acontecimentos que não ocorrem ao mesmo tempo, e que tampouco são experimentados como simultâneos.” Elias destaca, por exemplo, que não haveria sentido na afirmação “são quatro horas”, sem a consciência simultânea de que antes “eram duas horas” e, depois, “serão seis”. (Elias 1998b, 61-62) Acrescentaríamos, seguindo a perspectiva do autor: podendo incluir ou não a capacidade humana de elaborar sínteses conceituais, bem como incluir ou não a dimensão da *experiência vivida*. Nesse ponto, a questão que se poderia inferir da análise de Norbert Elias é que a existência de inúmeras e diferentes expressões temporais criadas e empregadas pelos homens – tais como *ano*, *mes*, *hora*, *antes*, *depois*, *mais cedo*, *mais tarde*, *agora*, *hoje*, *passado*, *presente*, *futuro* etc. – decorreria, entre outros aspectos, do fato de considerarmos as relações *entre* ou *dentro* de contínuos observáveis, de *incluirmos ou não*, na elaboração dessa conceituação, a capacidade humana de efetuar sínteses e, sobretudo, a experiência vivida pelos homens.

Segundo Elias, em razão de falta de clareza entre aquilo que os diferenciaria e aquilo que os aproximaria, a função e a significação desses conceitos temporais permaneciam mal-entendidas. (Elias 1998b, 62) Com o propósito de melhor esclarecê-las, ele relacionou, num primeiro momento, os conceitos mais simples, de caráter serial, tais como de *ano*, *mes* e *hora* (que representariam a estrutura temporal da sequência de acontecimentos como tal), com os mais complexos de *passado*, *presente* e *futuro* (que incluem a atividade humana de síntese que considera essas sequências e sua

estrutura temporal). (Elias 1998b, 62) Nessa perspectiva, os conceitos do tipo *ano*, *mes* ou *hora* não integrariam a aptidão humana de vivenciar como simultaneidade o que não ocorre na simultaneidade, ainda que pudessem pressupô-la em seu sentido. Eles seriam categorias que expressam simplesmente sequencias evolutivas de duração diversa, utilizadas com êxito na descrição de sistemas de relações que se manifestam no *plano fisico*; porem, categorias inapropriadas para a compreensão das relações no plano da pratica dos homens. Inversamente, os conceitos de *passado*, *presente* e *futuro* denotariam a relação estabelecida entre uma serie de acontecimentos e a vivência que um individuo ou grupo tem dela. (Elias 1998b, 62-64) Parta ele, essas três palavras, *passado*, *presente* e *futuro*, embora diferentes, poderiam constituir-se num unico e mesmo conceito. Isso se torna mais patente quanto consideramos a reiterada ideia eliasiana acerca da capacidade humana de *presentificação*, ou seja, de experimentar como simultaneidade o não simultaneo.

Prosseguindo a sua argumentação, num segundo momento, Elias relacionou os conceitos de *passado*, *presente* e *futuro* com as expressões temporais *mais cedo* e *mais tarde*. Não obstante tanto estas como aqueles poderem relacionar-se com as mesmas sequências de mudanças, ele advertiu que a simples classificação de um evento como *anterior* ou *posterior* independeria dos sujeitos de referencia, ja que, num unico continuum evolutivo, o que ocorre *mais cedo* seria sempre anterior ao que ocorre *mais tarde* – a relação de ordem entre essas expressões seria fixa, sem qualquer referencia a seres humanos determinados. (Elias 1998b, 160-161) Em contrapartida, segundo o nosso autor, os conceitos de *passado*, *presente* e *futuro* se ligariam as relações temporais que um grupo humano *vivo* estabeleceria entre uma serie de mudanças qualquer – seja de ordem pessoal, social ou fisica – e o *devir* ao qual estaria submetido esse mesmo grupo. Tratar-se-iam, portanto, de conceitos temporais dependentes dos sujeitos de referencia: um dado acontecimento e *passado*, *presente* ou *futuro*, sempre, para algum ser humano vivo determinado, considerado em seu devir. Ademais, tais conceitos teriam alguma significação mais clara apenas se considerados conjuntamente presentes na consciencia dos homens. (Elias 1998b, 64-65) Donde ele concluiu que os conceitos de *passado*, *presente* e *futuro*, em razão de seus vínculos diretos e exclusivos com tais vivencias humanas, não seriam aplicaveis ao ambito dos processos fisicos, de modo que não haveria qualquer significado na divisão de sequencias continuas de eventos do mundo “natural” em sequencias passadas, presentes e futuras.

Em suma, a distinção basica entre tais conceitos temporais estaria relacionada com a inclusão ou não da experiencia vivida no processo de conceituação. Embora reconhecendo a dificuldade de se construir uma tipologia adequada a diferenciação desses dois grupos de conceitos temporais, Elias acabou sugerindo o contraste entre conceitos “estruturais” e conceitos “ligados a uma experiencia”. Embora fosse preciso, segundo ele, se levar em conta as modificações no conceito de tempo ou nos conceitos temporais, decorrentes dos diferentes níveis atingidos no desenvolvimento das formações sociais, ja que tais conceitos encontrar-se-iam continuamente em evolução. Ainda que tanto os conceitos *estruturais* quanto os *experienciais* representassem simbolicamente relações ou sínteses aprendidas, tais sínteses seriam de tipos diferentes. Apesar de ambos designarem o carater anterior ou posterior dos eventos num *continuum* evolutivo, ao contrario dos outros conceitos temporais – como *mais cedo* e *mais tarde*, por exemplo –, os conceitos de *passado*, *presente* e *futuro* constituiriam sínteses relativas a relações *não causais* entre tais eventos, ou, em outras palavras, eles formariam sínteses conceituais que incorporariam “certa maneira de *viver* as sequencias de acontecimentos”. (Elias 1998b, 66, 115)

E aqui chegamos, finalmente, ao ponto culminante do esforço de elaboração e síntese teorica que Norbert Elias empreendeu com o objetivo de oferecer uma abordagem que permitisse, segundo sua otica, desfazer o aparente misterio acerca do carater do tempo, gerado pela antítese filosofica entre subjetivismo e objetivismo, bem como pelas dicotomias dela decorrentes, intrínsecas as teorias tradicionais do conhecimento. Trata-se da sua ousada e complexa evocação de um universo de *cinco dimensões*. Com o surgimento da realidade especificamente humana, uma quinta dimensão viria a se somar – embora não numa mera justaposição – as quatro dimensões do universo fisico formadas pelo espaço e pelo tempo, a qual Elias denominou de dimensão da *experiencia vivida* ou da

*consciencia*, ou ainda dos *símbolos socialmente aprendidos* – como e o caso do tempo – que servem aos humanos como meios de comunicação, orientação e identificação. (Elias 1998b, 66-67)

Consoante com tal perspectiva, o fato de tudo o que tem lugar no tempo e no espaço ter também lugar na quinta dimensão não seria de modo algum inconciliável com o fato de tudo que se situar na dimensão simbólica se situar também nas quatro dimensões formadas por tempo e espaço. E o tecido constituído pelos símbolos poderia muito bem ser concebido como outra dimensão, exatamente por abranger tudo o que existe, analogamente a trama espaço-temporal. (Elias 1994c, 153-170) O que Elias pretendeu destacar com seu modelo foi precisamente essa interconexão entre as cinco dimensões, de modo que o tempo seria algo integrante, sem qualquer contradição, tanto do universo pentadimensional quanto do universo quadridimensional. Assim, conforme ele, o que chamamos tempo designaria, por um lado, uma das dimensões constitutivas do universo físico quadridimensional, que representa a totalidade do mundo perceptível, no sentido de que “tudo o que é perceptível, inclusive a realidade humana, ocupa uma posição em cada uma das quatro dimensões formadas pelo espaço e pelo tempo”. Contudo, paralelamente, o tempo seria também um símbolo social e, enquanto tal, um “representante do mundo humano de cinco dimensões”. (Elias 1998b, 31)

Em outras palavras, os seres humanos, ao perceberem certos fatos situados nas dimensões espaço-temporais, nem sempre seriam conscientes do caráter simbólico do tempo e do espaço, pois não se dão conta de que, para tanto, seria necessária “uma atividade humana ordenadora”, “uma síntese consciente aprendida”. Daí decorre que, ao observarem e perceberem um universo quadridimensional, num primeiro momento os homens ainda não se incluíam a si próprios como sujeitos da observação e da percepção. Assim – prossegue sua argumentação Elias – estariam dadas as condições para se alçar um patamar acima na escala da consciência. Com a introdução de uma quinta dimensão no campo de visão dos observadores – representada pelos homens que ordenam e apreendem os acontecimentos percebidos no tempo e no espaço – estes passariam a ver a si próprios no nível imediatamente abaixo dessa escala. Mediante tal “distanciamento” e dotados de uma espécie de “lentes pentadimensionais”, esses observadores passariam a enxergar não apenas o devir quadridimensional como tal, mas também o caráter simbólico das quatro dimensões, na sua função de instrumentos de orientação humana no seio do fluxo incessante do devir. Ou seja, a especificidade simbólica das quatro dimensões se manifestaria quando ascendessemos a um patamar superior do saber e a humanidade passasse a ser incluída nesse mesmo saber, como sujeito dele. (Elias 1998b, 31-32) Como os conceitos temporais “experienciais” do tipo *passado*, *presente* e *futuro* se caracterizariam precisamente por estruturar “a experiência do devir em função de sua relação com o continuum evolutivo representado pelos grupos humanos que vivem essa experiência”, conclui-se que tais conceitos integrariam efetivamente essa quinta dimensão simbólica, formada por tempo, espaço, linguagem, pensamento, conhecimento, memória, consciência etc. (Elias 1998b, 66)

Com essa imagem das cinco dimensões, Norbert Elias conseguiu construir e oferecer uma alternativa criativa às abordagens do tempo oferecidas pelas filosofias ou epistemologias tradicionais que alimentavam – e talvez sigam alimentando, ainda que em menor medida – a controversia acerca do caráter objetivo ou subjetivo do tempo. Abordagens que, segundo ele, tendiam a conceber o mundo a partir de uma infinidade de antíteses não processuais e que teriam sido as responsáveis pelas cisões entre objeto e sujeito, natureza e sociedade, entre mundo físico e mundo social e, conseqüentemente, entre tempo físico e tempo social, tomados como existencialmente independentes e inconciliáveis.

O esforço teórico de Elias se concentrou em elaborar uma síntese complementar e processual para o problema do tempo, que conectasse numa unidade esses pares dicotômicos, não apenas como uma mera soma, mas como uma articulação necessária. Sua ideia de uma quinta dimensão simbólica romperia, assim, com o antagonismo entre tempo físico e tempo social e tantos outros que o acompanham, exatamente por considerar que a dimensão simbólica não era incompatível com a dimensão do universo físico, havendo uma interligação entre elas. Assim, tempo físico e tempo social seriam apenas exemplos das múltiplas noções em que o conceito de tempo se dividiu, em antíteses, em partes justapostas, sem qualquer nível de articulação. O tempo simbólico, integrante da quinta dimensão da consciência, da experiência, constituiria tal síntese.



Nesse sentido, não obstante sua abordagem ter abstraído certos aspectos essenciais proporcionados pelos avanços mais recentes do conhecimento nos campos da física relativística e da física quântica – notadamente no que diz respeito a influência e ao papel do observador na determinação do tempo –, a conceituação do tempo de Elias pode ser considerada uma alternativa instigante e, em certa medida, original, frente aos esquemas objetivistas e subjetivistas da gnosiologia tradicional. Sua abordagem pode se constituir numa contribuição frutífera aos esforços de entendimento e elucidação do problema filosófico do tempo, na medida em que permite esclarecer – ainda que parcialmente – certos aspectos do enigma que envolve esse termo, colaborando assim, como ele mesmo expressou, com a melhor compreensão da condição humana.

Daí que sua crítica a dicotomia entre tempo físico e tempo social, mais do que uma reflexão sobre o tempo, pode fornecer um subsídio importante para o debate tanto no âmbito da problemática epistemológica – das complexas relações entre objeto e sujeito, entre natureza e sociedade e, conseqüentemente, entre as ciências físico-naturais e ciências humanas e sociais – quanto na esfera da linguagem – do melhor conhecimento das funções dos símbolos sociais, como e o caso do tempo, como meios de comunicação e orientação humanas. Sem contar ainda sua fértil contribuição para a reflexão acerca da essência e das relações entre os diferentes conceitos temporais, que pode abrir possibilidades úteis para se pensar outras noções temporais – como, por exemplo, a de *tempo histórico* – enquanto parte de uma investigação sobre as articulações entre as várias noções em que o conceito mais geral de tempo se fragmentou.

## Bibliografia

- Elias N. (1991), *The Symbol Theory*, London, Sage.
- \_\_\_\_\_. (1993), *O processo civilizador. Formação do Estado e Civilização*, Vol. 2, Tradução de Ruy Jungmann e revisão, apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- \_\_\_\_\_. (1994a) *A sociedade dos indivíduos*. Tradução de Vera Ribeiro e revisão técnica e notas de Renato Janine Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- \_\_\_\_\_. (1994b) *Reflections on a life*, Includes “Biographical Interview with Norbert Elias” by A. J. Heerma van Voss and A. van Stolk, Translated by Edmund Hephcott, Cambridge, Blackwell Publishers, Malden, Polity Press.
- \_\_\_\_\_. (1994c) *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*, Richard Kilminster (ed.), Tradução de Jose Manuel Alvarez Florez, Barcelona, Península.
- \_\_\_\_\_. (1998a), *Envolvimento e alienação*, Michael Schröter (ed.), Tradução de Alvaro de Sa, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- \_\_\_\_\_. (1998b), *Sobre o tempo*, Michael Schroter (ed.), Tradução de Vera Ribeiro e revisão de Andrea Daher, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- \_\_\_\_\_. (2001), *Norbert Elias por ele mesmo*, Tradução de Andre Telles, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- \_\_\_\_\_. (2008), *Introdução a Sociologia*, Lisboa, Edições 70.
- \_\_\_\_\_. (2011), *O processo civilizador. Uma história dos costumes*, Vol. 1, 2ª ed., Tradução de Ruy Jungmann e revisão, apresentação e notas de Renato Janine Ribeiro, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- Elias N.; Dunning E. (1992), *A busca da excitação*, Tradução de Maria Manuela Almeida e Silva, Lisboa, Difel.



## A multiplicidade dos tempos da história em K. Pomian

Eugênio Rezende de Carvalho  
UFG (Brasil)

Tema tradicional de inúmeros estudos e reflexões no âmbito da filosofia, das artes, da literatura, das ciências físico-naturais, bem como, até mais recentemente, das ciências sociais, o tempo ainda não se converteu em “objeto” de um estudo e um debate teórico aprofundado no campo da história, como seria de se esperar, não obstante alguns raros esforços por parte de historiadores de ofício que privilegiaram a questão do tempo (embora majoritariamente apenas enquanto “tempo histórico”) em suas análises, como é o caso, por exemplo, dos trabalhos do historiador franco-polaco Krzysztof Pomian sobre a ordem do tempo e a arquitetura temporal da civilização contemporânea (Pomian 1984; 1993), do historiador alemão Reinhart Koselleck sobre a semântica dos tempos históricos e os estratos temporais (Koselleck 2006; 2014; 2002), além dos estudos do historiador francês François Hartog sobre os regimes de historicidade e o presentismo (Hartog 2013; 2003), sem contar ainda as contribuições precursoras de Fernand Braudel sobre a pluralidade de tempos ou ritmos históricos (Braudel 1990). Essa certa escassez de reflexão teórica dos historiadores sobre o conceito de tempo em geral ocorre também com as expressões conceituais *tempo histórico* e *tempo da história* –consideradas como sinônimas no âmbito deste trabalho–, que têm sua complexidade ampliada exatamente por combinar duas palavras já bastante polissêmicas.

Seja como for, mesmo diante de uma carência de reflexão teórica sobre tais conceitos, muitos historiadores seguem no geral falando de *tempo*, de *tempo da história* e de outras categorias temporais, assim como da questão da multiplicidade de tempos históricos. O que nos leva às seguintes questões: como eles tendem a relacionar o *tempo da história* com os outros tempos *não históricos* e com o conceito mais geral de tempo? Como podem discutir a questão da multiplicidade dos tempos históricos sem passar, antes, pela problematização dos próprios conceitos de *tempo*, de *tempo histórico* ou de *tempo da história*? De forma geral, essa expressão conceitual *tempo da história* (sem entrar aqui, por ora, na polêmica entre a sua unicidade ou multiplicidade) pode remeter à mera cronologia; à época ou ao período histórico; à topologia da história (cíclica ou linear, por exemplo); à direção dos processos históricos (progressiva ou regressiva); ao ritmo ou à velocidade das mudanças históricas (Cf Braudel 1990); à uma ponte entre tempo vivido e tempo cosmológico (Cf Ricoeur 1996), à uma representação intelectual-cultural (Cf Reis 2012); ao conceito resultante da consciência da assimetria entre passado e futuro (Cf Koselleck 2006), entre outras possibilidades. Não por acaso, Reinhart Koselleck chegou a afirmar que a pergunta sobre o que vem a ser o tempo histórico é uma das mais difíceis de responder no campo da historiografia (Koselleck 2006, 13).

Diante de tantos “objetos” tão diferentes, aos quais é remetida a mesma expressão *tempo da história*, cabe a pergunta: será possível estabelecer entre os historiadores um diálogo e um debate teórico em torno desse conceito temporal, que permita uma melhor compreensão entre seus participantes? Se a solução, para muitos historiadores, é reconhecer a existência de múltiplos tempos da história, inerentes aos diferentes processos e dimensões históricas, em lugar de um tempo da história único, seriam estes diversos tempos independentes entre si ou poderia/deveria haver algum denominador comum entre eles, que justificasse e legitimasse a manutenção do uso da expressão *tempo da história* no singular, sem contradizer o reconhecimento da multiplicidade de tempos históricos? Nesse sentido, seria-nos permitido falar que há tanto um único quanto múltiplos tempos da história? Tais são as interrogações norteadoras do presente trabalho.

É partindo exatamente desse elenco de questões que me proponho a analisar neste texto as reflexões sobre o tempo elaboradas pelo historiador, ensaísta e filósofo franco-polaco Krzysztof

Pomian<sup>1</sup>, de modo a oferecer uma contribuição crítica ao debate em torno da problemática da unicidade-multiplicidade do tempo da história. Os verbetes de Pomian sobre tempo e outros conceitos temporais foram publicados originalmente em italiano em diversos volumes da *Enciclopedia Einaudi*, Itália, entre os anos de 1977-1982, e posteriormente condensados (com modificações, cortes e ampliações) no livro *L'ordre du temps*, publicado na França em 1984. Tais escritos, traduzidos para vários idiomas, tornaram-se clássicos e referências recorrentes na maioria dos estudos sobre tempo das mais diversas áreas do conhecimento. Juntamente com o livro de Pomian *Sur l'histoire* (1999), eles constituem as fontes principais, embora não únicas, deste estudo.

Pomian estabeleceu uma distinção clara entre o tempo da história e os outros tempos ou estratos temporais que compõem, em seu conjunto, uma arquitetura temporal. O tempo da história não poderia, de acordo com ele, se confundir ou se reduzir aos tempos da física ou da biologia, por exemplo; e tampouco poderia ser uma mera projeção de qualquer outro tempo tomado de forma privilegiada (ou vice-versa), ainda que se levasse em conta as relações assimétricas e de dependência entre os diversos tempos dentro de uma arquitetura temporal. Assim, para o autor, a história teria sim um tempo, ou melhor, tempos, que não seriam definidos “pelo movimento cíclico dos corpos celestes ou pelas oscilações dum átomo”, mas tempos que lhe seriam próprios, “intrínsecos aos processos estudados pelos historiadores e os economistas, e que são marcados, não por fenômenos astronômicos ou físicos, mas pelas singularidades destes mesmos processos”. (Pomian 1990a, 384-388; 1993, 155)

Para Pomian, a existência de múltiplos tempos da história deve-se a ocorrência de uma diversidade de processos históricos – concernentes às várias histórias, política, social, econômica, demográfica, religiosa, cultural etc.: “No limite, pode dizer-se que já não há uma história sem epítetos. Cada história é história de alguma coisa, dum tempo circunscrito que evolui”. Daí não ter mais sentido, de acordo com tal perspectiva, em se falar *do* tempo da história, no singular, e sim de uma multiplicidade de processos, cada qual dotado de um tempo intrínseco, representado pela trajetória de uma determinada variável, ainda que isso pudesse representar, segundo o autor, um esvaziamento do conteúdo da expressão *tempo da história*. (Pomian 1993, 158) Parece-me, contudo, a primeira vista, que a problemática não se resume ou se resolve com o simples descarte da expressão *tempo da história*, no singular, sem que se enfrente, teoricamente, a questão do sentido da ideia de *multiplicidade de tempos da história*.

Talvez essa tese segundo a qual há múltiplos tempos da história porque há múltiplos processos históricos, dotados cada qual de um tempo próprio, precisasse ser melhor problematizada em razão da sua complexidade e das suas consequências e implicações epistemológicas. Ora, essa tese não poderia sugerir o abandono puro e simples da ideia da existência de qualquer substrato ou denominador comum entre esses diversos “tempos históricos”, a ponto de não ser mais justificável o emprego da própria palavra *tempo* nas expressões do tipo “*tempo da história x*” ou “*tempo da história y*”? E ainda – e isso é fundamental – não se correria o risco, nessa pulverização extrema que tende a encerrar os múltiplos tempos históricos em domínios locais e específicos (econômico, político, demográfico, social, religioso, cultural, mental etc.), de simplesmente isola-los, menosprezando ou mesmo ignorando suas possíveis articulações ou conexões? Por fim, essa pulverização do tempo da história não poderia ainda dificultar a distinção entre *tempos históricos* e *tempos não históricos*?

Admitir a ocorrência de “modalidades” distintas de tempo histórico não parece ser o mesmo que admitir a existência de múltiplos tempos históricos específicos e independentes. Modalidades são variações de uma unidade e que, portanto, pressupõem a existência de um substrato

---

<sup>1</sup> Krzysztof Pomian nasceu em Varsóvia, Polónia, em 1934, e, por razões políticas, acabou emigrando para a França, em 1973, onde se radicou definitivamente, obtendo nova nacionalidade. Fez sua carreira académica no *Centre national de la recherche scientifique* (CNRS), enquanto lecionava na *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* (EHESS), na Universidade de Genebra, na *Université Catholique de Louvain* (Bélgica) e em outras universidades estrangeiras. Até recentemente era diretor de pesquisa honorário no CNRS, professor emérito da *Copernicus University* em Torun Nicolas (Polónia), editor da prestigiosa revista *Le Debat* e, desde 2001, diretor científico do Museu da Europa, em Bruxelas. Como filósofo, seus estudos se concentraram no campo da epistemologia e, como historiador, se especializou em temas da história sociocultural europeia (França, Itália e Polónia).

comum (o mesmo vale para conceitos mais gerais de *tempo* e de *historia*), vinculam-se muito mais a ideia de diversidade interna subordinada a unidade de conjunto. (Pomian 1993, 56) A respeito, o proprio Pomian afirma:

Ve-se que a problematica do tempo não se deixa encerrar num domínio qualquer, definido de antemão, porque ela se situa no ponto de intersecção do economico com o político, do social com o mental. Enquanto objeto estudado pelos historiadores, o tempo é um fenomeno social total, para tomar de emprestimo um termo introduzido na antropologia por Marcel Mauss. Ele apresenta varios aspectos, que se articulam de maneiras diferentes conforme as sociedades e as épocas; são essas articulações e suas mudanças que se desvendam ao se fazer a sua historia. (Pomian 1990b, 117)

Nesse sentido, considerar a noção de tempo historico encerrada num domínio particular (economico, político, demografico, social, religioso, cultural, mental etc.) não poderia levar ao risco de se desviar, se não abandonar, o foco do problema fundamental, qual seja, as articulações ou relações entre esses diversos tempos historicos? Não seriam exatamente essas relações (oposição, refutação, superposição, justaposição, imposição hierarquica, complementaridade, dialetica etc.) que precisariam ser explicitadas e explicadas? Por outro lado, toda essa discussão teorica e epistemologica sobre a unicidade ou multiplicidade do tempo historico nos leva ao debate sobre a unidade intrínseca da historia, bem como sobre a relação entre as ideias de tempo local e tempo global, e, por consequencia, entre as ideias de tempo da historia global e tempos das historias locais.

Em seu livro *Sur l'histoire* (1999), ha um capítulo dedicado a “irredutível pluralidade da historia”, no qual Pomian apresenta variadas possibilidades de se praticar a historia – enquanto ciencia moral, hermeneutica, social ou natural, como diferentes modalidades do conhecimento do passado – , de forma que não haveria, segundo tal perspectiva, uma escritura da historia no singular, mas inumeras e distintas umas das outras. Diante disso, ele pergunta se se poderia, por acaso, enunciar proposições validas para a historia no singular e em que consistiria, caso realmente exista, um eventual denominador comum aos diversos tipos de conhecimento, interpretação e de escritura da historia. E assim o autor prossegue com seu questionario: com que direito se considera esses varios tipos de conhecimento, interpretação e escritura como *modalidades da historia*, em lugar de tratar cada um de forma independente? E por que, se se admite que se trate de modalidades diferentes da historia, esta seria então plural? (Pomian 2007, 254-256)

Daí que a problematica da unicidade-pluralidade do tempo historico se vincula umbilicalmente a problematica da unicidade-pluralidade da propria historia, pois cada concepção de tempo da historia dependera sempre da concepção de historia assumida, do paradigma historiografico adotado, admitindo-se que não ha uma escrita da historia no singular, mas varias e muito distintas umas das outras. A perspectiva de Pomian, por exemplo –embora reconheça, como ja visto, outras possibilidades diferentes de se praticar a historia –, e de uma historia enquanto ciencia social; uma historia dedicada ao estudo dos fatos repetitivos, especialmente os econômicos e demograficos, tratados mediante tecnicas estatísticas; uma historia serial que rompe com o evento-acontecimento em favor das estruturas de longa duração; uma historia cujo objeto não tem, portanto, nenhuma equivalente na experiencia vivida; uma historia, por fim, que substitui o tempo linear por um ordenamento de planos ou estratos de temporalidades caracterizadas cada uma por um ritmo particular. Tal é o contexto de fala do autor. (Pomian 1993, 214-235)

Assim, diante da diversidade de escritas e de perspectivas da historia, o debate sobre a problematica da unidade ou multiplicidade do tempo historico acaba se inscrevendo no debate mais amplo, de ordem teorica e epistemologica, entre *historia global* e *historias locais*, considerando os sentidos específicos que Pomian atribui a essas expressões. A pergunta é: se ha multiplos tempos da historia porque ha varias historias, haveria algo em comum a todas essas historias que poderia legitimar um suposto tempo da historia no singular, um tempo da historia global? Sobre a possibilidade de um tempo da historia global, que integrasse as diversas historias – política, cultural,

econômica etc. – Pomian responde apenas com observações gerais, colocando-se numa espécie de meio termo, ao constatar que a história lida com processos irreversíveis (em particular os que envolvem o meio ambiente) e afirmar que “as mudanças das estruturas se fazem no sentido duma complexidade crescente”. (Pomian 1993, 159) Além disso, segundo Pomian, todas as histórias, enquanto diferentes possibilidades ou modalidades do conhecimento do passado,

tem em comum, em primeiro lugar, o fato de que situam no tempo os fatos que constatarem, interpretam e descrevem (importância da cronologia). Seja quando a situamos em um marco cronológico rigoroso ou quando nos limitamos a afirmar que um determinado fato foi produzido antes que outro e paralelamente a um terceiro, sempre estabelecemos relações de coordenação entre os distintos fatos humanos e naturais e, com isso, determinamos sua posição no tempo. Em um tempo, para dizê-lo melhor, porque agora sabemos que os tempos locais são vários e que diferem uns dos outros por suas direções, velocidades e topologias. Mas todos se articulam uns sobre os outros e, além disso, os que podem ser medidos encaixam uns com os outros e, em última instância, em um mesmo tempo global, pois os relógios utilizados para medi-los se baseiam todos eles em unidades que são frações ou múltiplos do segundo. (Pomian 2007, 257)

Nessa perspectiva, em suma, as diversas histórias teriam em comum a tarefa de situar os fatos no tempo, ou melhor, em determinados tempos locais – nos quais podem ou não ocorrer repetições, as direções das mudanças podem divergir ou não ocorrer no mesmo ritmo em todos os casos. Dessa forma, a topologia do tempo global da história é transferida, mediante a fragmentação deste, para uma pluralidade de tempos locais topologicamente diferentes, não obstante tais tempos encontrem-se articulados entre si e, eventualmente, com “um mesmo tempo global”, referindo-se aqui aos padrões de medida temporal utilizados pelos relógios. Nesse último ponto, parece ecoar em Pomian certa perspectiva temporal de Braudel, quando este último se esforça em distinguir o tempo dos historiadores do tempo dos sociólogos. Embora reconhecendo a necessidade de uma consciência nítida da “pluralidade do tempo social” para uma “metodologia comum das ciências do homem”, o historiador francês afirmou que o tempo dos historiadores, tal como o dos economistas e ao contrário do tempo dos sociólogos, seria *medida*. Ao criticar explicitamente as temporalidades múltiplas do sociólogo russo Georges Gurvitch (1894-1965), Braudel considerou que seria impossível ao historiador convencer-se dessa gama tão variada de cores que impossibilitariam a reconstrução da “luz branca, unitária, que lhe é indispensável”. (Braudel 1990, 9, 35) Aspecto ignorado de forma recorrente em muitas interpretações da posição braudeliiana acerca da multiplicidade dos tempos históricos, e que tal multiplicidade seria apenas aparente, como se houvesse, em última instância, um só tempo, o da história, o tempo objetivo do mundo, que funcionaria como escala de medida para as diferentes durações interligadas entre si – estrutura, conjuntura e eventos –, como na metáfora da orquestra. (Hall 1980, 116-118)

Por fim, ultrapassando a diversidade e multiplicidade de histórias locais e seus respectivos tempos particulares, a abordagem de Pomian concluiu o seu texto acerca da “irreduzível pluralidade da história” com uma reflexão sobre a unidade intrínseca da história – unidade que apontaria, portanto, nesse sentido, para um tempo próprio, um tempo da história ampliado, enquanto um dos estratos que compõem a arquitetura temporal. Nessa parte, ele afirma que o tempo da história humana, embora qualitativamente diferente dos tempos da evolução biológica e da evolução do universo, não deixaria de ser, por isso, “um segmento do tempo universal”. Segundo o autor, embora tenha surgido apenas ao longo do século XX, estaríamos ainda muito longe de extrairmos todas as consequências dessa extraordinária ampliação do tempo da história. (Pomian 2007, 257)

Num dos raros casos de historiadores de formação que ousaram oferecer uma definição geral de tempo, não limitada somente a noção de *tempo histórico*, Pomian estabelece a pluralidade real de tempos como um pressuposto fundamental de tal definição – uma multiplicidade como condição necessária para que haja *tempo*, responsável pela reconhecida polissemia dessa palavra. Ele substituiu a ideia de um tempo único e verdadeiro pela de uma arquitetura temporal composta de múltiplos estratos temporais superpostos historicamente (sua abordagem combina sincronia e

diacronia), que manteriam entre si relações assimétricas e de dependência, sobretudo entre os tempos quantitativos e qualitativos. Assim, apoiando-se principalmente nos aportes da cronobiologia e da psicologia genética, Pomian formula um esquema de sobreposições e articulações entre diversos estratos temporais físicos, biológicos e psicológicos, negando a validade global de qualquer tipo de prática reducionista que conceda privilégio a algum tempo específico.

Nessa perspectiva, o tempo da história não poderia se confundir ou se converter numa mera projeção de qualquer outro tempo privilegiado (físico ou biológico, por exemplo), mesmo levando em conta as relações de assimetria e dependência entre os diversos estratos da arquitetura temporal. A história teria, assim, segundo Pomian, tempos próprios, intrínsecos aos seus processos particulares, de maneira que o pressuposto da pluralidade de tempos conservaria sua validade não apenas no âmbito das diferenças entre os estratos da arquitetura temporal, mas também no interior de cada estrato. Não obstante as dificuldades de sustentação da ideia de um tempo global da história (seja a que busca defini-lo como linear, cumulativo e irreversível, ou mesmo a perspectiva das filosofias da história), as morfogêneses das histórias locais confeririam um tempo próprio a cada uma delas e, portanto, uma pluralidade temporal interna a história. Nesse sentido, a multiplicidade de tempos da história seria decorrente, segundo o autor, da diversidade de processos inerentes às várias dimensões históricas – política, social, econômica, demográfica, religiosa, cultural etc. – cada qual dotado de um tempo próprio.

Sem dúvida, tal perspectiva da *multiplicidade de tempos da história* acaba, na prática, esvaziando o próprio conteúdo da expressão *tempo da história*, no singular, o que poderia reforçar a validade de se abolir o seu emprego: uma saída plausível e simples, não fosse a complexidade inerente ao sentido da noção de *multiplicidade de tempos da história*, quando esta se apoia no argumento de que os tempos históricos são múltiplos porque assim o são os processos históricos, cada qual com seu tempo peculiar. Tal complexidade se revela sobremaneira quando se reflete acerca da unidade ou multiplicidade da própria história, em seu duplo sentido (como processo ou conhecimento), acerca, portanto, dos tempos da história global e das histórias locais. Na análise de Pomian, muito embora a direção, ritmos e topologia do tempo global da história sejam transferidos para a multiplicidade de direções, ritmos e topologias dos tempos locais, segundo o autor, estes últimos, articulados entre si, num movimento inverso, se encaixariam, em última instância, em um mesmo tempo global, identificado com os padrões de medida universais, aproximando-se assim da matizada perspectiva braudeliana acerca da unicidade-multiplicidade do tempo histórico.

Diante disso, após a análise das ideias de Pomian acerca da problemática do tempo da história e de sua unicidade-multiplicidade, tem-se a impressão de que, por um lado, de uma perspectiva interna – que deixa de lado a relação com os tempos não históricos – há a afirmação da pluralidade dos tempos da história. Por outro lado, de uma perspectiva externa – quando se leva em conta a relação com os tempos não históricos – há, ao contrário, a afirmação de uma identidade ou unidade intrínseca do tempo da história humana. Nesse último caso, trata-se do tempo da história como um estrato temporal específico, seja enquanto um tempo que, sincronicamente, guarda diferenças qualitativas e de natureza em relação aos tempos da física e da biologia – com os quais aquele jamais poderia se confundir, aos quais jamais poderia se reduzir, tampouco dos quais poderia ser uma mera projeção – seja enquanto um “segmento do tempo universal” – quando se compara e se diferencia diacronicamente esse tempo da história humana com os tempos das evoluções biológica e do universo, embora, nesse caso, todos eles integrariam um tempo da história ampliado ao extremo.

A filósofa portuguesa Mafalda Maria Blanc, ao tratar da variabilidade das manifestações temporais de uma forma geral, pergunta se não seria necessário admitir, nem que apenas a título provisório, como hipótese de investigação, a existência de um denominador comum a multiplicidade de acepções temporais: “Não haverá um núcleo invariante de predicados, que permita definir sem ambiguidade o que é e como se determina o tempo na sua universalidade?” (Blanc 1999, 120) Não seria conveniente transpor tal observação, num exercício mental de extrapolação, ao âmbito mais restrito do tempo especificamente histórico, com o propósito de se perguntar sobre a possibilidade de um denominador comum entre os diversos tempos da história? Entende-se aqui por denominador

comum algo bastante diferente do pressuposto da unicidade temporal pura, fonte de tantos antagonismos entre as abordagens tradicionais do tempo e do tempo histórico. Não se trata, evidentemente, de sustentar um tempo histórico único, puro; tampouco de uma abordagem reducionista, que tome qualquer um desses tempos particulares da história – ou não – como representativo *do* tempo histórico, que acaba subordinando, senão excluindo, os demais. Mas talvez de sustentar o fato de que esses múltiplos tempos da história não deixam de ter em comum, por exemplo, o fato de se encontrarem, em seu conjunto, articulados, sobrepostos e, em certa medida, dependentes dos estratos temporais mais básicos – biológicos e físicos –, externos à consciência humana.

#### Bibliografia

- Blanc M. F. (1999), *Metafísica do tempo*. Lisboa, Instituto Piaget.
- Braudel F. (1990), “A longa duração” em *Historia e Ciências Sociais*. 6ª. Ed. Tradução: Rui Nazare, Lisboa, Presença.
- Hall J. R. (1980), “The time of history and the history of time”, *History and Theory*, Theme Issue 19 (May), p. 113-131.
- Hartog F. (2013), *Regimes de historicidade. Presentismo e experiências do tempo*. Tradução: Andrea Souza de Menezes, et. al., Belo Horizonte, Autêntica Editora.
- \_\_\_\_\_. (2003) *Tempo, história e a escrita da história: A ordem do tempo*, Tradução: Francisco Murari Pires, *Revista de História* 148 (1º), p. 09-34.
- Koselleck R. (2014), *Estratos do tempo. Estudos sobre história*, Tradução: Markus Hediger, Rio de Janeiro, Contraponto / Ed. PUC-RJ.
- \_\_\_\_\_. (2006) *Futuro passado: contribuição a semântica dos tempos históricos*, Tradução: Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira, Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio.
- \_\_\_\_\_. (2002), *The Practice of Conceptual History. Timing history, spacing concepts*, Translated by Todd Samuel Presner and Others, Foreword by Hayden White, Stanford, Stanford University Press.
- Pomian K. (1990a), *El orden del tiempo*. Madrid: Jucar Universidad.
- \_\_\_\_\_. (1990b), “A história das estruturas”, in Le Goff, J. (1990), *A história nova*, tradução: Eduardo Brandão, São Paulo, Martins Fontes.
- \_\_\_\_\_. (1984), *L'ordre du temps*, Paris, Gallimard.
- \_\_\_\_\_. (2007), *Sobre la historia*, Traducción: Magalí Martínez Soliman, Madrid, Catedra.
- \_\_\_\_\_. (1993) *Tempo Temporalidade*, Enciclopedia Einaudi, Vol. 29. Tradução: Maria Bragança, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Reis J. C. (2012), “O tempo como representação”, In: Reis, J. C. (2012), *Teoria & história: tempo histórico, história do pensamento histórico ocidental e pensamento brasileiro*, Rio de Janeiro, Editora FGV.
- Ricoeur P. (1996), “Entre el tiempo vivido y el tiempo universal: el tiempo histórico”, In: \_\_\_\_\_. *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Traducción: Agustín Neira. Mexico, DF: Siglo XXI Editores. p. 783-816.

## **Sobre los “usos” del concepto *genocidio* como clave explicativa/interpretativa para pensar violencias sistémicas de Estado**

Pablo Scatizza  
UNComa

Si hay un aporte innegable del giro lingüístico al campo de la historiografía ha sido la advertencia de que las palabras y sus constructos no son un mero dispositivo formal, ni un medio neutral de transmisión de la información. Desde su irrupción epistemológica allá por los setentas del siglo pasado, el “giro” puso frente a nuestros ojos el hecho ineludible de que el lenguaje ya no podía seguir pensándose como un medio de comunicación de la realidad, neutro e inerte. El lenguaje tema vida, alertaron, y en tanto patrón de significados la contribución de este a la construcción significativa del mundo ya no podría soslayarse.

El lenguaje tiene vida, sin dudas. O eludiendo la metáfora, historia. En tanto constructo y patrón de significados, pero también por la propia historicidad de los conceptos; tanto de aquellos con los cuales los propios sujetos históricos significaron sus realidades y -dirían los historiadores postsociales- actuaron en consecuencia, como los que las y los historiadores utilizamos para aprehenderlas y construir conocimiento sobre ellas. En este último sentido es que me interesa indagar respecto a las modalidades represivas del Estado argentino, y las formas con las que se ha ido construyendo conocimiento y sentido respecto de ellas. Así planteado, sin dudas, implicaría un trabajo de muy largo aliento; un estudio de historia intelectual que debería abarcar tanto a los historiadores y pensadores del siglo XIX y sus lecturas significantes del accionar de un Estado de construcción, como a los que en el siglo posterior y en el actual han intentado hacer inteligible las dinámicas de la represión estatal hasta nuestros días.

No obstante, para esta mesa de debate mi idea es acotar tal pretensión, y proponer algunas reflexiones en torno a los usos -o a las posibilidades de uso- de un concepto en particular, con el cual en los últimos dos o tres lustros se ha recurrido como clave explicativa e interpretativa al momento de dar cuenta de determinados fenómenos o procesos en los cuales el Estado argentino desplegó su potencial represivo sobre parte de la población. Me estoy refiriendo al concepto de “genocidio”. Y aun en este recorte, teniendo en cuenta que tanto Pilar Pérez como Walter Delrío (aquí presentes) han encaminado sus investigaciones en torno al avance del Estado argentino por sobre su frontera con el Pueblo Mapuche tras el lente del genocidio -marcando sin dudas junto a otros y otras colegas como Diana Lenton un nuevo espacio dentro del campo, con nuevas preguntas y nuevas respuestas-, me interesa aquí proponer una suerte de diálogo en torno al uso analítico de este concepto, tratando de articular la experiencia del Pueblo Mapuche a partir la denominada “campana” o “conquista al desierto”, y la de la sociedad argentina de los Setentas durante la última dictadura militar. La hipótesis que me interesa desarrollar es que mientras para el caso del Pueblo Mapuche la noción de genocidio ha promovido nuevas preguntas y la posibilidad de elaborar un relato alternativo al de una historia oficial que hegemonizó los saberes en torno a la campaña militar encabezada por Julio Argentino Roca, al momento de caracterizar a la última dictadura militar y sus años previos la utilización irreflexiva o generalizadora del concepto de genocidio como encuadre teórico, no solo no ha abierto nuevas preguntas ni relatos novedosos o alternativos, sino que se convierte de alguna manera en un obstáculo, especialmente al momento de tratar de comprender ciertas especificidades que enriquecerían la comprensión de un fenómeno histórico como este.



## Sobre el concepto

No me extenderé demasiado sobre este punto.<sup>1</sup> Como ya es sabido, desde que Lemkin (2009) creara el concepto en 1944 para nombrar la masacre cometida por el Estado nazi sobre el pueblo judío, y luego de los debates en la ONU en torno a la amplitud o estrechez de la definición finalmente aprobada, las discusiones sobre cuán inclusiva o excluyente debía ser la conceptualización no han sido pocas. El primer eje de controversia surgió casi con el propio término, y tuvo que ver con la incorporación o no de los grupos políticos dentro del tipo de víctimas que podía tener o no un genocidio. En 1944, Lemkin había propuesto una definición amplia en la que se contemplaba “la desintegración de las instituciones políticas y sociales, de la cultura, del lenguaje, de los sentimientos de patriotismo, de la religión y de la existencia económica de grupos nacionales”, así como la destrucción de “la seguridad, libertad, salud y dignidad personales e incluso de las vidas de los individuos que pertenecen a dichos grupos” (Lemkin 2009, 155). Por su parte, la ONU ampliaría aún más esa conceptualización dos años más tarde, cuando en diciembre de 1946 sanciona la primera resolución al respecto *incluyendo* en su definición a los grupos políticos que Lemkin había omitido, y sosteniendo que “el genocidio es la negación del derecho a la existencia a grupos humanos enteros, como el homicidio es la negación del derecho a la vida a seres humanos individuales”, y que “muchos de estos delitos de genocidio han ocurrido ante la aniquilación total o parcial de grupos raciales, religiosos, políticos y otros”. Fue en ese momento cuando comenzó la primera de las discusiones, ya que la inclusión de los grupos políticos podía poner en riesgo la aceptación de esta Convención. En especial por los bloques soviéticos y oriental, cuyos delegados sostenían que los grupos políticos presentaban una gran mutabilidad y falta de características distintivas, en contraste con los grupos étnicos y nacionales (Marco 2012, 23; Chalk y Jonassohn 2010 [1990], 32), lo cual es sin dudas un argumento sólido, más allá de sus fines políticos inmediatos que tenía tal posición. Finalmente, el 9 de diciembre de 1948 la ONU sancionaría la Convención de la Organización de las Naciones Unidas para la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio (CONUG), en la que dejó afuera de su definición a los grupos políticos como parte de las potenciales víctimas, afirmando que

Se entenderá por 'genocidio' a cualquiera de los actos mencionados a continuación, perpetrados con la intención de destruir total o parcialmente a un grupo nacional, étnico, racial o religioso como tal: A) Matanza de miembros del grupo; B) Lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo; C) Sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial; D) Medidas destinadas a impedir nacimientos en el seno del grupo; E) Traslado por la fuerza de niños del grupo a otro grupo.

A partir de entonces, no pocos han sido los debates en torno a este concepto “esencialmente problemático”, tal como lo han caracterizado Bjørnlund, Markusen y Mennecke (2005).<sup>2</sup> ¿Quiénes son los *grupos* que conforman las víctimas? ¿Qué consecuencias puede acarrear dejar afuera de ellos a los grupos políticos y sociales? ¿Cómo definirlos con certeza? ¿Quién determina la existencia de un grupo como tal, el perpetrador o sus propios integrantes? ¿Quiénes pueden ser calificados como genocidas? ¿Solamente los Estados, o pueden también ser genocidas actores o agencias no estatales? ¿Cómo determinar la *intencionalidad* de los perpetradores? ¿Y si el objetivo de quien comete una masacre no es “destruir parcial o totalmente” a un grupo determinado, pero así sucede finalmente?<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Lo que sigue a continuación respecto al concepto de genocidio está tomado de Scatizza (2016, 269-292), donde se desarrollan más largamente algunas reflexiones sobre este tema.

<sup>2</sup> Los autores recuperan la noción de “esencialmente problemático” de W.B. Gallie, quien así define a los conceptos que se hallan “sujetos a debates insolubles entre teóricos con valores discrepantes”, y en tal sentido califica así al “genocidio”, ya que es un concepto que es “constantemente debatido y reconocido como tal por los involucrados en el debate” (idem 1005, 21)

<sup>3</sup> Michael Mann ha señalado con agudeza que la “limpieza asesina” (*morderous cleansing*) rara vez es el propósito inicial de los perpetradores, y que por el contrario, suelen ser el “Plan C” desarrollado solo cuando han fallado en sus objetivos los anteriores, en los cuales se había planificado el control social y la represión sobre un grupo determinado, más no la eliminación física de manera directa (Mann 2005, 7-8)



Si las discusiones sobre como definir al genocidio han sido tan arduas, y lo siguen siendo, lo mismo se puede esperar respecto de que acontecimientos historicos pueden ser caracterizados como tal. Y he ahí un problema. La proliferacion de definiciones, que van desde las mas abarcadoras que incluyen todo tipo de masacres y/o asesinatos en masa perpetradas por el hombre, hasta las mas restrictivas que solo ven en el Holocausto un ejemplo de genocidio. Entonces, frente a esta situacion tan dilematica no resulta ocioso preguntarnos por que ajustar los analisis historicos a una definicion jurídica con un horizonte interpretativo tan amplio y que tan pocos consensos habilita.

Justamente, este ultimo interrogante creo que contiene en sí mismo una de las posibles explicaciones de lo problematico de este concepto al momento de significar experiencias y construir conocimientos: el peligro, el riesgo o el problema epistemico que implica utilizar conceptos jurídicos en el campo de la historiografia. Como se ha preguntado con algo de retorica Jacques Semelin, y no justamente para esquivar el problema: “¿es realmente necesario usar terminos jurídicos en las ciencias sociales?”.

Fuera de nuestro país, y especialmente en Europa, durante los setentas, ochentas y noventas proliferaron los debates en torno a los *genocides-studies*, especialmente por parte de sociologas y sociologos (Marco 2012). En Argentina, sobre el coletazo final de esta tendencia, recién para el nuevo milenio la noción de genocidio comenzo a ser pensada para significar matanzas específicas perpetradas en suelo argentino, mas puntualmente contra el los pueblos originarios y -mas tímidamente- la desplegada por el estado dictatorial entre 1976 y 1983. Mas alla de algunos casos puntuales en terminos analíticos (Paoletti 1986; Mantaras 2005; Izaguirre 2007; Feierstein 2007), para el caso de la ultima dictadura el impulso por pensarla como un genocidio fue dado por la movilizacion social y los organismos de DDHH, en especial de por parte de la agrupacion HIJOS.

El que haga alusion a este ultimo uso “político” del termino, así como antes la uso judicial, no es fortuito. Y ello porque considero que para el caso del concepto de genocidio nos enfrentamos ante una situacion en la que creo que se vuelve necesario discriminar su uso, atendiendo si el contexto discursivo en el que se lo utiliza es sociopolítico (o uso *publico o político*), analítico (por parte de las ciencias sociales) o judicial. En esta ponencia, por una cuestion de tiempo, solo me detendré en el plano analítico, mas específicamente en la historiografia.<sup>4</sup>

#### Sobre el uso para el caso Mapuche

Quienes mas temprano comenzaron a debatir desde fines de la primera decada de este siglo respecto a la noción de genocidio, y la pertinencia de su utilizacion en torno a la matanza de los pueblos originarios durante la expansion de la frontera por parte del naciente Estado argentino, fueron colegas del campo de la antropología y la historia como Walter Delrío, Pilar Perez, Diana Lenton, Ana Ramos, Diego Escolar y Julio Vezub, entre otros.<sup>5</sup>

Sus trabajos -muchos de ellos sobre las mismas fuentes en las que se basaron las obras que ponen en discusion, a las cuales sus nuevas preguntas han conllevado nuevas respuestas- nos permiten hoy conocer no solo informacion novedosa, sino una nueva interpretacion de aquel proceso de eliminacion y sometimiento en el cual se baso la constitucion del Estado nacional, y cuyos efectos aun continuan. Y algo interesante que quisiera destacar al respecto: estos/as investigadores/as que recién nombraba no elaboraron sus novedosos relatos como resultado de un abordaje de las fuentes *desde* el concepto de genocidio, sino que las respuestas que encontraron fueron susceptibles de ser significadas *a partir* de este concepto. Algo que, como veremos, considero que no sucedio con las investigaciones sobre la ultima dictadura.

Un ejemplo clarísimo de ello ha sido “el descubrimiento”, en *la* misma fuente oficial de la historia chubutense, de un texto de Clery Evans -el cual relata la pintoresca historia del caballo

<sup>4</sup> En Scatizza (2016) se problematizan estos tres usos del concepto.

<sup>5</sup> Un trabajo ineludible para abordar estos debates es el editado por Diana Lenton. *Genocidio v política indigenista: debates sobre la potencia explicativa de una categoría polémica* (2011).

Malacara-, de la existencia de un “reformatorio” en Valcheta, en el cual el gobierno despues de 1885 había “concentrado a todos los indios de la Patagonia”, quienes estaban “cercados con alambre tejido de gran altura”, tal como lo cuenta Walter Delrio en la compilacion de ensayos de *Historia de la crueldad argentina* (2010). No fue gracias al concepto de genocidio que esta imagen de un verdadero “campo de concentracion” aparecio en esta nueva historia, sino que fue este fenomeno el que habilito el uso del concepto en cuestion.

#### Sobre el uso para la ultima dictadura

No abundan los trabajos historiograficos cuyas lecturas sobre la ultima dictadura sea en clave de genocidio, lo cual no implica -a veces resulta tedioso tener que aclararlo- ni que minimicen las dinamicas represivas, ni los objetivos ni los efectos de corto, mediano y largo plazo que tuvo el proyecto dictatorial. De hecho, desconozco trabajos publicados en los ultimos años que propongan estudios en torno a la represion estatal que caracterizo a los setentas en clave de genocidio, por fuera del espacio dirigido por el sociologo Daniel Feierstein<sup>6</sup>, quien es el que mas ha avanzado en argumentar sistemáticamente ya no la pertinencia sino la *necesidad* de pensar desde esta clave explicativa a la ultima dictadura. Su postura al respecto, en pocas palabras, es que la denominacion de genocidio tendría suma importancia en terminos de construccion de discursos de verdad acerca del pasado dictatorial en nuestro país, lo cual a su vez nos permitiría como sociedad reflexionar de manera diferente acerca de las consecuencias de la dictadura. Un argumento con el cual no estoy de acuerdo, basicamente porque sugiere una riesgosa pretension de exclusividad al momento de pensar los procesos de construccion de memorias, en el sentido de que solo bajo esa denominacion sería posible explicar y comprender aquel pasado. Premisa de la cual algunos actores del movimiento de derechos humanos se han basado para *absolutizar*, de alguna manera, la caracterizacion de la masacre perpetrada durante la dictadura (y antes de ella). Riesgosa, porque obtura de plano la posibilidad de pensar en otros terminos los efectos del accionar dictatorial a partir de conceptos mas precisos y específicos, que permitan atender a los matices que hicieron del proceso represivo en cuestion un hecho unico en la historia.<sup>7</sup>

Sin embargo, y si por algo creo que amerita poner este tema sobre el tapete y afrontar un debate, es por los usos políticos (publicos) de esta nocion, y su presion sobre el campo academico y judicial para caracterizar y calificar los crímenes del estado dictatorial como genocidio. Una presion que bien algunos/as podran ignorar, pero hay quienes creemos que no corresponde hacerse el distraído y que es necesario argumentar por que consideramos que puede ser problematico su uso, sin que ello implique negar su potencial operatividad, ni que determinadas características del proceso represivo sean pasibles de ser significadas por ese concepto (esto ultimo sí ha sido hecho, de alguna manera, por Hugo Vezzetti (2002), Luis Alberto Romero (Alaniz 2012) y Silvia Sigal (2001), por ejemplo, quienes han puesto de manifiesto lo inapropiado de calificar como genocida a la dictadura militar, basicamente a partir de la coincidencia de los tres en ajustarse a la definicion juridica del termino, y en como esta niega la cualidad política de la masacre. Un argumento, a mi entender, absolutamente ahistorico -esto es, sin atender a la dinamica propia de un concepto- y acritico, ajustado estaticamente a la definicion juridica construida por un organismo político, y que elige ignorar y no poner en tension los debates previos y posteriores que se suscitaron en torno a la conceptualizacion de este termino).

#### Las víctimas de un genocidio. Un problema para reflexionar

---

<sup>6</sup> Feierstein propone pensar el genocidio en terminos de aniquilamiento de colectivos humanos como un modo específico de destruccion y reorganizacion de las relaciones sociales. En este sentido, ha desarrollado una tipología de las “practicas sociales genocidas”, las cuales clasifica en genocidios “constituyente”, “colonialista”, “poscolonial” y “reorganizador”, siendo este ultimo tipo el que caracterizaría el período sobre el que estamos reflexionando, el cual “remite a la aniquilacion cuyo objetivo es la transformacion de las relaciones hegemonicas al interior de un Estado nacion preexistente”, cuyas muertes, “cobran su caracter de medios y ya no de fines”)

<sup>7</sup> Una discusion de los argumentos de Feierstein puede leerse en Alonso (2013) y en el ya referido Scatizza (2016).

Luego de este fugaz repaso, me interesa ir al punto rápidamente: quisiera señalar que mientras es posible encontrar para el caso de los pueblos originarios argumentos que posibilitan pensar su aniquilación, persecución y dominación en términos de genocidio, hay un elemento en particular en torno al cual veo un problema analítico al utilizarlo -al menos sin las precauciones necesarias- para el caso de la última dictadura: las víctimas.

Entre todos los ejes sobre lo que se han articulado generalmente las discusiones en torno a precisar las definiciones de genocidio (el perfil del perpetrador; su intencionalidad; las técnicas aniquiladoras; y la escala), la necesidad de definir al grupo de víctimas ha sido una de las variables más problemáticas. En este sentido, la mayoría de los debates han sido en torno a la inclusión o no de los grupos políticos, y no pocos/as investigadores han criticado su exclusión. Pero como señala Jorge Marco (2012), la cuestión no es tan sencilla como incluir o excluir a los grupos políticos dentro del concepto del genocidio. El fondo de la cuestión se debate en la *naturaleza de los grupos y su carácter natural o ficticio*. Es decir si el grupo perseguido era construido como tal por los perpetradores, o tenían una existencia como tal externa al perpetrador. Esto último sin embargo también es discutible porque hablar de “grupos naturales” presupone un carácter esencialista, ahistórico. Y quizá por eso el mayor consenso ha sido el de considerar una posición intermedia, “reconociendo en parte la existencia de grupos naturales y, al mismo tiempo, señalando la función de los perpetradores en la definición de los grupos” (Marco 2012, 24)

Pero Scott Strauss, tal como lo señala Marco, le da una vuelta interesante al asunto:

Señala que todos los grupos de víctimas forman parte de una ficción construida. Las supuestas bases raciales o étnicas que se suelen argumentar no tienen ningún fundamento biológico, por lo que ni siquiera en estos casos cabe la posibilidad de hablar de grupos naturales. *Los perpetradores son los que dotan al grupo de unas características particulares*, señalan quienes son los miembros que lo integran, por lo que los grupos políticos también podrían ser incluidos dentro del concepto de genocidio, rechazando de este modo sus supuestas características mutables innatas. Ahora bien, la posibilidad de incluir a los grupos políticos no implica que todos puedan ser considerados como genocidio, del mismo modo que ocurre con el resto de perfiles. Lo importante, señala el autor, no son los rasgos políticos, étnicos, religiosos, nacionales, económicos o de cualquier otro tipo que los perpetradores hayan utilizado, sino otra cuestión relevante: *si los agentes han constituido el grupo como una “colectividad orgánica”, es decir, si le han dotado de cualidades biológicas, hereditarias, de características inmutables y, por lo tanto, de una capacidad reproductora*” (Marco 2012, 24. El énfasis me pertenece)

Desde esta perspectiva, queda claro que para el caso de los pueblos originarios, más allá de sus identidades específicas hacia su interior, los propios perpetradores los construyeron como una “colectividad orgánica”, con “capacidad reproductora” que debían eliminar. Y las acciones represivas que se implementaron en su contra para lograr su exterminio (que sería ocioso reiterar acá) son una muestra cabal de ello.

Sin embargo, para el caso de los setentas, ¿cuál fue el grupo a eliminar? No hay dudas de que los perpetradores construyeron aquí también un enemigo. Desde varios años antes del golpe, fue tomando forma -una forma cada vez más amplia y ambigua- la figura del “subversivo”, cuyos límites terminaron siendo difusos y en los que cualquiera que se opusiera al régimen dictatorial podría verse incluido. Un enemigo a exterminar muy amplio, que quedó plasmado en aquella sentencia de Iberico Saint Jean, interventor de Buenos Aires en 1977, cuando subrayó: “Primero, mataremos a todos los subversivos; después, a sus colaboradores; después, a sus simpatizantes; después, a los que permanezcan indiferentes, y por último, a los tímidos”.

A diferencia del Pueblo Mapuche, el grupo construido como enemigo por los perpetradores en los Setentas no podría ser pensado -en términos de Strauss- como una “colectividad orgánica”, con cualidades biológicas, hereditarias, de características inmutables y, por lo tanto, “de una capacidad reproductora”: el hecho de que para ellos hubiera “recuperables” entre los/as “subversivos/as”, o incluso que haya habido tantas liberaciones, pone cuanto menos en discusión la posibilidad de pensar



que pudieron haber sido una “colectividad organica” y con capacidad para reproducirse como tales. Lo cual no deja de ser un elemento sugerente para argumentar a favor del problema analítico que representa usar el concepto de genocidio para abordar epistemologicamente a la ultima dictadura militar.

Alguien podría decir contra este argumento que es una definicion mas, y que uno podría obviarla. O utilizar otra, entre tantas que se han elaborado sobre *genocidio*. Y no sería en sí misma una decision errada, o por lo menos que no suela tomarse; en especial al momento de trabajar con conceptos “esencialmente problematicos” como estos. En definitiva, hay quienes sostienen que todo se trata de optar por tal o cual definicion conceptual y ajustar el analisis a ella. Sin embargo, no acuerdo con esa postura epistemologica. Creo, por el contrario, que con ciertos conceptos -y este es uno de ellos- es preferible adoptar una posicion mas cauta, y preguntarnos que interrogantes nos permite hacer su utilizacion, y cuales no, al momento de abordar el objeto de estudio en cuestion.

Un ejemplo de ello nos ofrece el analisis de la represion dictatorial a partir de un cambio de escala. En la Norpatagonia, por caso, continuan desaparecidas menos del 30 por ciento de las víctimas cuyos casos fueron denunciados a la Justicia hasta el momento. Mas del 70 por ciento restante fue finalmente liberada, por diversos motivos y en diferentes circunstancias. ¿Como explicar esto si el proyecto fue genocida? ¿Como abordar analíticamente la logica represiva si antepone una nocion que determina que las víctimas (todas, las que sobrevivieron y las que no) formaron parte de *un grupo* con características identitarias en comun, pero que al ahondar en ellas nos encontramos con sustanciales diferencias políticas, religiosas, etnicas e incluso nacionales, aun dentro del labil y ambiguo constructo de “subversivo”?

No niego en absoluto que la represion dictatorial sí tuvo *características genocidas*. Que la sistematizacion del plan represivo, su desarrollo en todo el país, la forma en que se articulo su despliegue, la tecnología puesta en practica para el secuestro, desaparicion y muerte, su articulacion con sectores de la sociedad civil, etc, dan cuenta de un proyecto represivo y de aniquilacion que sin dudas tuvo características que bien son propias de un genocidio. Pero sí me niego a anteponer un concepto a la realidad (pienso en Zemelman (2001) y el desfasaje que ello implica); a abordar analíticamente el fenomeno que quiero conocer, explicar y comprender desde el encorsetamiento que implica ajustarse a una nocion construida para caracterizar un acontecimiento que, aunque con muchos puntos en comun y pasible de ser comparado, no deja de ser diferente. Y es en este lugar, de la duda mas que de la certeza; de la pregunta problematica mas que de la taxativa respuesta, que prefiero ubicarme para analizar un fenomeno como la represion estatal que domino a los Setentas.

## Bibliografía

- Alaniz, R. (2012), “Luis Alberto Romero y una nueva edicion de ‘Breve historia contemporanea argentina’”, *Diario El Litoral*, 29 de octubre de 2012. Recuperado de <https://www.ellitoral.com/index.php/diarios/2012/10/29/opinion/OPIN-04.html>
- Alonso, L. (2013), “La definicion de las ofensas en el movimiento por los derechos humanos en Argentina y la calificacion de “genocidio””, *Contenciosa* N°1, Segundo semestre 2013. Recuperado de <http://www.contenciosa.org/Sitio/VerArticulo.aspx?i=8>
- Delrío, W. (2010), “El genocidio indígena y los silencios historiograficos”, en Bayer, O. (coord), *Historia de la crueldad argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los Pueblos Originarios*, Buenos Aires, RIGPI, pp.67-76
- Lemkin, R. (2009) [1944], *El dominio del Eje en la Europa ocupada*, Buenos Aires, Prometeo/Eduntref
- Lenton, D. (editora) (2011), “Genocidio y política indigenista: debates sobre la potencia explicativa de una categoría polemica”, *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, Vol. 1, N° 2, 2do. Semestre 2011. Recuperado de <http://ppct.caicvt.gov.ar/index.php/corpus>
- Mann, M. (2005), *The Dark Side of Democracy: Explaining Ethnic Cleansing*, London, Cambridge University Press

III JORNADAS NACIONALES DE FILOSOFIA Y EPISTEMOLOGIA DE LA HISTORIA.  
PONENCIAS, SIMPOSIOS Y MESAS REDONDAS.

Mantaras, M. (2005), *Genocidio en Argentina*, Buenos Aires, Edicion de la autora.

Marco, J. (2012), “Genocidio y 'genocide studies': Definiciones y debates”, *Hispania Nova. Revista de Historia Contemporanea*, N.º 10. Recuperado de <http://hispanianova.rediris.es>

Scatizza, P. (2016), *Un Comahue violento. Dictadura, represion y juicios en la Norpatagonia argentina*, Buenos Aires, Prometeo

Sigal, S. (2001), “La polemica sobre el genocidio”, *Puentes*, Año 2, Nº5, pp.62-65

Zemelman, H. (2001), “Pensar teorico y pensar epistemico: los retos de las ciencias sociales latinoamericanas”, material escrito de la Conferencia magistral dictada en la Universidad de la Ciudad de Mexico, Año 2001. Recuperado en enero de 2015 de <http://www.ipecal.edu.mx/Biblioteca/Documentos/Documento7.pdf>



## **Reflexiones filosóficas e interculturales sobre la comprensión del patrimonio material histórico y arqueológico en Norpatagonia**

Maximiliano Javier Lezcano  
FAHU-CRUB-UNCO  
IIDyPCA-CONICET-UNRN

### El problema patrimonial

En las tres últimas décadas, la temática del patrimonio cultural arqueológico e histórico se ha ubicado en el centro de discusiones y críticas sobre las formas de pensar lo social, principalmente desde los planteos decoloniales e interculturales. El problema patrimonial recupera la recurrente pregunta sobre el pasado, mostrando disensos en torno a las ideas sobre el patrimonio establecidas desde el Estado, preocupación por su pérdida y dudas en cuanto al tipo de diálogos patrimoniales que se han construido así como las consecuencias que acarrearán.

El deterioro del patrimonio material arqueológico e histórico es un hecho concreto en Argentina (Endere 2001, Bellelli 2007 y 2012, Cúneo 2004, Ramos 2013 entre otros), pese a los esfuerzos concientizadores, legales y conservacionistas que lleva adelante el Estado. La pérdida de bienes patrimoniales se produce por diversas causas, tanto por factores naturales como, y sobre todo, por factores culturales. Entre estos últimos se cuentan el efecto producido por las grandes obras públicas y privadas, la actividad productiva, el vandalismo y el saqueo de sitios arqueológicos por coleccionismo o simple pasatiempo, incluso con su comercio (Ramos 2013). Se ha planteado también que parte del problema de la destrucción del patrimonio se debe al desempeño insuficiente del Estado en la protección de sitios y colecciones patrimoniales y en la atención de demandas sociales sobre el patrimonio cultural (Endere 2001). Otro aspecto que influiría en la conservación sería la falta de interpretación del patrimonio (Maragliano 2008).

Por mi parte, me inclino a pensar que la conservación del patrimonio y su incorporación como tal en la sociedad depende en principio de las dificultades y resistencias halladas en la comprensión de los conceptos e ideas que lo constituyen, así como de la falta de inclusión de la diversidad de actores involucrados y de los disímiles sentidos atribuidos a lo patrimonial, incluso aquellos propios del mundo de las creencias. En este marco, el problema de la conservación del patrimonio cultural resultaría antes que nada de índole filosófico e intercultural. A bona esta doble filiación el hecho de que la cuestión del patrimonio cultural está íntimamente ligada a la comprensión de significados, pensada aquí desde la hermenéutica aplicada a la historia (Gadamer 1991 y 1992).

En este trabajo enfoco entonces el problema de la comprensión del patrimonio material histórico y arqueológico en Norpatagonia, en el marco de la interacción entre los diversos interlocutores que intervienen en el proceso. Me propongo analizar la comprensión e interpretación del patrimonio desde una perspectiva filosófica y hermenéutica, amplia e intercultural, en el marco de las relaciones que habitualmente se dan en torno al objeto-bien patrimonial entre los “especialistas del pasado” en palabras de Arnoldo Canclini (1999) y el receptor o destinatario del discurso patrimonial. Desde este punto de vista y como veremos más adelante, una tarea de interpretación del patrimonio que separa netamente los roles de “emisor” y “destinatario” del discurso patrimonial, manteniendo el rol pasivo del segundo, es a todas luces insuficiente.

patrimonial; aquello que hace que un bien cultural sea efectivamente percibido como tal por la comunidad, mas allá de las normativas. Es posible que este enfoque “inmaterial” del problema eventualmente implique la deconstrucción del aparato conceptual establecido en torno al tema del patrimonio y por lo tanto de la hegemonía estatal excluyente que ello implica.

He podido acercarme a esta problemática a partir de mi participación en proyectos de CONICET y otras experiencias en las provincias de Río Negro y Neuquén (cuenca superior y media del río Limay, la ciudad de San Carlos de Bariloche, parajes de la Línea Sur y el valle del río Curi Leuvú en el Norte Neuquino), por medio de charlas no dirigidas con pobladores rurales durante trabajos de campo arqueológicos entre los años 1995 y 2012, comentarios de pobladores urbanos sobre el tema, trabajos de rescate, creación de un museo y charlas de arqueología y patrimonio. La falta de espacio me impide explayarme en estos casos, al igual que con la bibliografía existente, por lo que este escrito tiene más bien un carácter teórico, inspirado en estas experiencias a la luz de la bibliografía consultada.

### Las ideas sobre el patrimonio

Un punto de partida de la temática patrimonial radica en el conjunto de ideas sobre el patrimonio cultural arqueológico e histórico consensuadas en diferentes reuniones internacionales (como UNESCO) y expresadas en las normativas patrimoniales a nivel nacional, provincial o municipal. El patrimonio cultural se piensa como una herencia colectiva, un legado del pasado que conecta a los individuos actuales con los que ya no están, asumiendo que es en el presente cuando las personas validan a determinadas prácticas y objetos materiales para convertirlos en tradiciones y en patrimonio (Guraieb y Frere 2008, 19 en el sentido de Briones 1994).

Sin embargo, no es posible dejar de ver que las instituciones de conservación como museos e instituciones patrimoniales han actuado y aun lo hacen como una dimensión más de la colonialidad del saber (en el sentido de Mignolo y otros 2014 y Walsh 2012), hecho que genera diversas formas de resistencia social. En ese sentido, el discurso científico puede ser hegemónico en cuestiones patrimoniales al monopolizar las narrativas sobre el pasado, imponiendo su lógica sobre el Otro (Levinas 2002 en Vaquer 2015a). Esto en referencia a lo expresado por Cristina Bellelli al destacar el “monopolio histórico que hemos tenido sobre los bienes patrimoniales y sobre el conocimiento que se genera a partir de ellos” (Bellelli 2012:276). Cristóbal Gnecco (2009) y José María Vaquer (2015 a y b) denominan a este proceso de dominación simbólica como “violencia epistémica”, característica propia de los Estados multiculturales.

Con la legislación patrimonial ocurre algo similar, ya que los trabajos de puesta en valor y activación patrimonial recurren a las leyes nacionales y provinciales<sup>2</sup> como marco regulatorio para el tratamiento de los bienes patrimoniales, pero estas normativas, a diferencia de otras puntuales sobre derechos indígenas<sup>3</sup> (Cuneo 2004), resultan insuficientes al no considerar aspectos inmateriales, interculturales, comunitarios, contextuales y paisajísticos. Como expresan Endere y otros, “subyace en ellas una visión científicista y tradicional del patrimonio, ya que hace abstracción de su contexto social y cultural.” (Endere y otros 2015:207). Estas falencias son destacadas

---

instrumentos fundamentales: investigación, conservación y difusión. Este enfoque “participacionista”, aunque en apariencia superado, fue fuertemente criticado por Canclini (1999) ya que, indica, “no basta multiplicar las investigaciones patrimoniales, los museos y la divulgación; hay que conocer y entender las pautas de percepción y comprensión en que se basa la relación de los destinatarios con los bienes culturales.” (Canclini 1999, 25).

<sup>2</sup> A partir de los años '90, las legislaciones con respecto al patrimonio cultural son cada vez más detalladas, como la ley nacional 25.743 (2003), que reemplaza a la antigua ley 9080, y las respectivas leyes provinciales (3.041/96 y 3.656/02 de Río Negro y 2.184/96 y 1.923/91 de Neuquén).

<sup>3</sup> Ley nacional 25.517 (2001) de restitución de “restos mortales de aborígenes que formen parte de museos y/o colecciones públicas o privadas.”



fuertemente, por ejemplo, por Crespo (2005), Endere (2001), Endere y Curtoni (2003), y Endere y otros (2015), aunque en otras obras sobre el tema patrimonial (Guraieb y Frere 2008) apenas son mencionadas.

Los trabajos de puesta en valor y activación patrimonial pueden así, consciente o inconscientemente, reproducir el discurso hegemónico colonial, naturalizando relaciones de dominación y desigualdad social como antiguas y perdurables estructuras de subalternización. Es que, según Pratts, el carácter patrimonial “no puede ser comprendido como un atributo inherente a los objetos sino que es el resultado de la intencionalidad de determinados grupos, individuos o instituciones” (Pratts 1997 en Bersten 2016, 29), en este caso específicamente de carácter estatal.

Además, la frecuente falta de comunicación a la población de los resultados de investigación atenta contra la valoración social del patrimonio, restringiendo los bienes patrimoniales a su valor y significado científico, disociándolos de su efecto en la sociedad. Aquí es necesario tener en cuenta las desigualdades en la formación y apropiación del patrimonio, lo cual lleva a “estudiarlo también como espacio de lucha material y simbólica entre las clases, las etnias y los grupos.” (Canclini 1999, 18). Esto conlleva asumir realmente las consecuencias sociales y la dimensión política e ideológica de la arqueología (Curtoni 2004 y 2008) y de otras disciplinas relacionadas con el patrimonio, contra un aparato estatal “que va constituyendo al patrimonio arqueológico como un objeto libre de toda subjetividad e ideología.” (Crespo 2005, 142).

Es así que, pese a las certezas del aparato normativo y académico, una serie de claros indicios muestra que los términos teóricos y prácticos mediante los cuales se lleva a cabo la misión patrimonial del Estado no son necesariamente compartidos por determinados sectores de la sociedad, en particular por las comunidades locales<sup>4</sup> donde se emplazan estos bienes. Estas resistencias se manifiestan por ejemplo en negativas al trabajo arqueológico, reclamos de restitución de restos humanos, pedidos de participación en las decisiones sobre el patrimonio e intenciones de gestión patrimonial comunitaria (Bellelli 2007 y 2012, Crespo 2005, Curtoni 2004, Endere 2001, Endere y otros 2015, Ramos 2013).

Los actores involucrados en el diálogo patrimonial sujeto a conflictividades suelen ser comunidades locales, pueblos originarios, arqueólogos/as, antropólogos/as y otros investigadores con especialidad en Patrimonio, funcionarios de instituciones relacionadas con la conservación Nacionales, Provinciales y Municipales, (INAPL, Patrimonio, Parques Nacionales, Cultura, Museos), seguridad (policía, gendarmería, prefectura), ONGs, Juntas Vecinales, operadores turísticos, empresarios y propietarios de tierra con bienes patrimoniales, coleccionistas privados, turistas, miembros de comunidades no locales.

### Una cuestión de sentidos

Los restos materiales arqueológicos e históricos, usualmente alejados de los horizontes de experiencia actuales, cobran sentido a partir de diversos conocimientos y por su relación con otros, es decir interesan como objetos inmersos en un contexto material y social, como parte del paisaje; lo material no puede escindirse de lo inmaterial. El conjunto de información que se construye sobre ellos desde diferentes vías contribuye a formarnos una idea de su significado en el pasado pero también de su sentido en el presente, ya que todo pasado se organiza, construye e interpreta en un presente (Briones 1994, 101).

Así como no se nos revela directamente el significado de estos objetos, tampoco su sentido o “ser” patrimonial, que no es otra cosa que un “hecho social”, una construcción subjetiva fundada en un aparente consenso sobre el valor como herencia cultural comunitaria de determinados bienes que

---

<sup>4</sup> Entiendo aquí a “comunidades” e “interculturalidad” en un sentido amplio que incorpora no solo a los pueblos originarios, en particular el pueblo mapuche, sino al conjunto de la sociedad.

pasan a transformarse así en patrimonio de una sociedad, en principio generado en y desde el Estado, erigido en gestor y protector de dichos bienes. Esto inscribe a los objetos del pasado en una particular dimension, la de sus sentidos en el presente, de su historicidad y de su participacion en procesos constructivos de identidad y pertenencia, como herencia cultural; todo esto atravesado por los intereses en pugna.

Los cambios de pensamiento decoloniales están produciendo el replanteo de los marcos de ideas preestablecidos con respecto a la tematica patrimonial, tanto desde las comunidades de pueblos originarios como desde el propio ambito academico, donde se generan cada vez mas discursos críticos. Es que la pretendida y buscada “conciencia patrimonial” en las clasicas operaciones de puesta en valor y activacion patrimonial orientadas al conocimiento y la conservacion ahora trocó en “conciencia decolonial” sobre el sentido patrimonial y los intereses que lo atraviesan. El nuevo enfoque en el tratamiento del patrimonio cultural anticipa un cambio de ideas, tanto desde “arriba” como desde “abajo”, que apunta a un paradigma “participativo” (Canclini 1999) y a la “democratizacion del patrimonio” (Endere 2001, Endere y Curtoni 2003) como “construccion social” (Cuneo 2004).

La necesidad de incorporar la diversidad de actores involucrados en la problematica patrimonial (Bellelli 2007, 2012, Crespo 2005, Cuneo 2004) y las multiples dimensiones de sentido del patrimonio cultural se inserta en el marco de nuevas formas de pensar lo social que rompen la dicotomía naturaleza-cultura, exploran las fronteras de la alteridad y profundizan en la naturaleza de la realidad social; como el pensamiento filosofico de la nueva hermeneutica (Gadamer 1991 y 1992), la interculturalidad crítica (Wals 2012), la decolonialidad (Mignolo 2014 y otros, Walsh 2012) y la museología crítica (Llorente 2015), en el marco del giro ontologico que se esta dando en las disciplinas sociales y humanas (Holbraad 2014).

El dialogo que se establece o no entre los diferentes actores sociales en torno al patrimonio cultural es clave para la comprension del problema, en cuyo analisis podemos aplicar ideas de Catherine Walsh (2012). Segun su planteo sobre las formas de interculturalidad, en las interacciones entre actores patrimoniales se dan desde posturas de tipo *intercultural relacional*, como basica idea de contacto e intercambio entre culturas, que generalmente oculta o minimiza la conflictividad y los contextos de poder y dominacion colonialista y nacionalista; *multicultural*, *intercultural funcional*, donde se reconoce la diversidad y diferencia cultural en dialogo, promoviendo la convivencia y tolerancia sin tocar las causas de la asimetría y desigualdad social y cultural, siendo funcional al sistema neo-liberal dominante, gestionando la diversidad para que no sea fuente de amenaza y seguridad y asegurando la cohesion social por medio de la simple inclusion e *intercultural crítica*, asociada a la decolonialidad, que incorpora la diversidad pero en el marco de una profunda crítica a la logica instrumental irracional del capitalismo.

La interculturalidad crítica (una meta por lograr) apunta hacia otro ordenamiento social descolonizado, como proyecto para la transformacion de las estructuras, condiciones y dispositivos de poder colonial que mantienen la desigualdad, racializacion, subalternizacion e inferiorizacion de seres, saberes y modos, logicas y racionalidades de vida. Esta forma de interculturalidad no es una característica de la realidad sino una forma de pensar lo social, lo diverso.

En este contexto, cabe preguntarse ¿cuantas de las iniciativas patrimoniales por parte del Estado y de sus instituciones no son consciente o inconscientemente partícipes de estas formas multiculturales y funcionales de incluir excluyendo? Podríamos preguntarnos tambien porque persisten los conflictos patrimoniales en este marco de ideas liberadoras. Si bien es cierto que en los ultimos años ha habido grandes cambios en la forma de gestionar el patrimonio, tanto desde leyes, acciones gubernamentales, practicas arqueologicas y acciones comunitarias, el hecho es que en zonas de norpatagonia persiste el efecto de antiguas formas de gestionar el patrimonio. Es en ese sentido que “los arqueólogos tienen ante sí el gran desafio de democratizar el patrimonio

arqueológico, dando participación a la comunidad local y a las comunidades indígenas” (Endere 2001, 157).

Lo que quiero expresar, en coincidencia con Curtoni (2008, 30), es que en la tematica patrimonial las ideas se estan adelantando mucho a la practica, ya que por mas que desde hace dos décadas se esta hablando de la socializacion y democratizacion del patrimonio (Canclini 1999; Endere 2001), actualmente podemos decir que existe un “paisaje patrimonial” bajo la forma de exposiciones en museos, publicaciones de diferente tipo, accionar de instituciones educativas y encargadas de la preservacion así como la propia legislacion patrimonial que no acompaña esas ideas y que, de hecho, reproduce logicas colonialistas desde el paradigma cientificista y conservacionista, al margen de las comunidades. Este “paisaje patrimonial” es el que hoy persiste y es el que justifica que sigamos hablando de estos temas.

En ese sentido, es posible detectar imaginarios o representaciones negativas de los arqueologos y de su trabajo (Lenton 2011), como representantes o funcionarios del Estado dedicados a estudiar “cosas viejas” de los “indios que vivían hace muchos años en nuestro país”; construcciones que se alejan de los nuevos o pretendidos nuevos standares de trabajo y de relacion con las comunidades. En este sentido, cobra sentido el analisis de las representaciones sobre el patrimonio y sobre los agentes involucrados; se necesita poner sobre la mesa que representaciones tenemos sobre el pasado, los objetos patrimoniales y los agentes que intervienen en el.

Es que la figura del Patrimonio es vista como una creacion social historicamente cambiante en funcion de diversos criterios e intereses; como un concepto en constante reelaboracion, lo cual genera conflicto y necesidad de consenso. Los planteos y cuestionamientos mencionados llevan a que determinadas preguntas basicas sobre el patrimonio permanezcan vigentes y reclamadas. En ese sentido, lo primero a tener en cuenta cuando se trata de llevar adelante actividades orientadas a la “interpretacion” y a la “comprension” del patrimonio es que no hay un consenso general sobre preguntas como ¿qué es el patrimonio cultural?, ¿qué bienes concretamente pueden ser considerados como tal?, ¿quiénes lo deciden?, ¿cómo se lo conoce?, ¿a quien pertenece?, ¿quien es responsable de su conservacion? y ¿por qué es necesario conservarlo y difundirlo?

Estas preguntas están expuestas a una constante tension y sus respuestas se encuentran lejos de ser asumidas y consensuadas; incluso la ausencia de conflicto en iniciativas patrimoniales no implica necesariamente acuerdo sino que dicha tension puede no haber sido habilitada. Los contenidos conceptuales que estan involucrados en estas preguntas, que aquí considero como partes del todo del “ser” patrimonial, hacen referencia a las características de la Arqueología y la Historia como ciencias sociales, la formacion del profesional, el trabajo de arqueologos y arqueologas y de historiadores e historiadoras y su rol en la comunidad, las características de los objetos-bienes considerados patrimonio, las definiciones y significados del patrimonio cultural, el caracter publico y comunitario, el rol del Estado en su conservacion pero tambien el de las comunidades, la reflexion sobre la multiplicidad de sentidos y formas de percepcion del patrimonio, la relacion entre patrimonio e identidad, la historicidad del presente y el rol de la memoria.

### Comprendernos: un desafio filosofico

Aceptando el conflicto o disenso en torno al Patrimonio Cultural (Canclini 1999), la hermeneutica aparece como una herramienta fundamental en el discurso patrimonial, ya que en palabras de Hans-Georg Gadamer “El objetivo de todo entendimiento y de toda comprension es el acuerdo en la cosa. Así, la hermeneutica tiene siempre la mision de crear un acuerdo que no existía o era incorrecto.” (Gadamer 1992, 64).

En el analisis filosofico de la cuestion patrimonial es posible aplicar los principios y supuestos de la hermeneutica (Maragliano 2008, Vaquer 2015 a y b), como arte de la interpretacion del texto, de la comprension de significados de la realidad a través del discurso, del lenguaje, de la

comprensión del ser mismo. Asumiendo con Heidegger que el comprender es una estructura ontológica del existente humano, la filosofía hermenéutica nos brinda herramientas para abordar las preguntas por el pasado (Vaquer 2015b).

La ruptura de la hermenéutica moderna de Gadamer con respecto al pensamiento positivista se visualiza en la superación de tradicionales dicotomías maniqueístas, que podemos sintetizar aquí en términos patrimoniales, destacando los aspectos negativos a superar: pasado/presente (pasado patrimonial disociado del presente social), explicación/comprensión (discurso explicativo unidireccional), episteme/doxa o conocimiento/saber (monopolio del discurso científico-académico), sujeto/objeto (patrimonios y comunidades “cosificadas”, como algo separado), verdad/falsedad (discurso científico como única verdad), objetividad/subjetividad (discurso académico distante, no comprometido con la realidad social), naturaleza/cultura (patrimonio separado del paisaje); univocidad/polifonía (discurso patrimonial establecido como única voz); autoridad impuesta/autoridad adquirida (discurso académico impuesto antes que reconocido y aceptado); historia abierta/historia cerrada (inhabilitación de otras historias, de otras formas de ver el pasado). Otras duplas de interés patrimonial son: otros/nosotros (actores locales alterizados, como “otros”), memoria/historia (discursos académicos disociados de la memoria oral), universal/particular (imposición de conceptos universales sobre los particularismos locales), material/inmaterial (objetos y lugares desvinculados de su dimensión inmaterial).

El marco de ideas de la hermenéutica permite superar estas dicotomías al incorporar el círculo hermenéutico de la comprensión desde las partes y el todo, la fusión de horizontes de experiencia, la rehabilitación de la tradición y de los prejuicios, las nociones de verdad, alteridad y autoridad, el principio de la historia efectual y la historicidad o conciencia histórica como principio hermenéutico fundamental (Borsani 2001, 117). Este último es central en la obra de Gadamer, en cuanto a la percepción de un pasado permanentemente presente y dinámico, contra la idea muchas veces generalizada del pasado estático, inalterado y desvinculado del presente que atenta contra la noción básica de Patrimonio Cultural.

Como sostiene Gadamer (1992, 63), la situación hermenéutica del intérprete es producto de la tradición que se intenta interpretar. Esta conciencia de la historia efectual implica que nuestra conciencia actual es el efecto de la historia que se pretende interpretar, uniendo pasado y presente, por lo que no existe una división entre sujeto y objeto en las ciencias históricas, ya que el sujeto que interpreta es parte de la tradición que intenta interpretar. La relación entre el intérprete y la tradición es circular, conformando un círculo hermenéutico que también se aplica al comprender las relaciones entre las partes y el todo. Por lo tanto, “no existe una visión «objetiva» de la historia, porque la interpretación es siempre un efecto de la misma que incluye al intérprete.” (Vaquer 2015b, 20).

En el sentido patrimonial, los objetos son “texto” a interpretar pero también los discursos que se intercambian en el diálogo patrimonial. Desde esta perspectiva, tanto el “emisor” como el “receptor” del discurso patrimonial, en la clásica Interpretación del Patrimonio, son intérpretes. Este enfoque rompe con la estructura unidireccional “monologista” frecuente en discursos patrimoniales en arqueología, museo y turismo, trocándola por una en ambos sentidos, como diálogo hermenéutico. Un marco superador también, de alguna manera y salvando las distancias teórico-metodológicas, es el del constructivismo pedagógico.

En el diálogo patrimonial se contraponen generalidades abstractas, teóricas y globales con particularidades concretas y locales. La propia definición de patrimonio y sus ideas asociadas es claramente universal ya que incluye contenidos de alcance global, que definen qué cosas hay que conservar y cómo hacerlo. En cambio, la realidad local de las comunidades representa rasgos particulares, con su propia percepción de los objetos y del paisaje en el que están insertos, la cual no siempre coincide con la establecida, razón por la cual es necesario primero dialogar y después intervenir en el paisaje y en el patrimonio. En palabras de Endere y otros, en la cuestión patrimonial

hace falta adoptar “una vision integral y holistica del patrimonio que contemple al paisaje como unidad de proteccion, la inclusion de nuevos grupos de interes en su gestion y del publico, como destinatario y participe de su preservacion.” (Endere y otros 2015:207).

#### Comentarios finales

Lo expuesto muestra la necesidad de reflexionar sobre los procesos que articulan diferentes formas de percepcion e interpretacion del Patrimonio, profundizando en la relacion entre los participantes del dialogo patrimonial. En ese sentido, este trabajo pretende aportar herramientas conceptuales y teorico-filosoficas utiles para el proceso de comprension, puesta en valor e incorporacion en la sociedad del patrimonio cultural, todo lo cual redundando en su conservacion.

La falta de comprension y acuerdo sobre las operaciones patrimoniales y la inadecuacion de las mismas ante los cambios de “repatrimonializacion” y “etnificacion” producidos en los ultimos años representan un gran escollo contra el cual chocan las iniciativas relacionadas con la conservacion del patrimonio cultural. La comprension de los contenidos conceptuales como “partes” que dan sentido a las diferentes percepciones en torno a la idea de patrimonio como “todo” es clave para completar el círculo de la comprension entre los diferentes actores sociales, sobre todo con las mismas comunidades que deberían ser los primeros custodios y beneficiarios.

Si bien la apertura a la participacion de diferentes sectores de la sociedad fue y es un cambio muy importante en las gestiones de patrimonio cultural, es necesario trascender los paradigmas “multiculturales”, “interculturales funcionales”, “participacionistas” e incluso “interpretacionistas”, para dar un paso mas hacia un “comprensionismo” que tienda a un cambio mas profundo, de corte filosofico pero también ideologico y político.

Dejar de pensar en terminos de ideas preestablecidas sobre el patrimonio implica un giro ontologico que presupone mirar las cosas con una lente intercultural crítica. Se necesita un trabajo profundo de interaccion en las comunidades para atender, no ya y solamente la aprehension del conocimiento atribuido a estos bienes y su conciencia de conservacion sino su propia entidad como patrimonio, su propio “ser” patrimonial.

La tension en torno a las “preguntas patrimoniales” demanda trabajar sobre ellas y sobre los contenidos conceptuales asociados; un trabajo participativo de interaccion de sentidos y representaciones respecto del patrimonio, orientado al logro de un “acuerdo patrimonial”, como nueva construccion de sentidos, como fusion de horizontes y punto de llegada de la comprension del “todo” hermeneutico. Estaríamos así ante un dialogo patrimonial comprensivo y realmente intercultural.

#### Agradecimientos

A María Eugenia Borsani, Mirta Kirchner y Alejandro Belver por la atenta lectura del manuscrito inicial. A Adan Hajduk y Ana María Albornoz por compartir inolvidables trabajos de campo en donde en parte pude ir madurando estas ideas. Este trabajo se enmarco originalmente en el proyecto de investigacion FH/124 (2010-2012), UNCo-FAHU- CRUB y actualmente en el PUE CONICET-IIDyPCA-UNRN. Soy el unico responsable por las ideas y opiniones aqui vertidas.

#### Bibliografía

Bellelli, C. (2007), “Arqueología, patrimonio y turismo. Experiencias de investigacion, conservacion, manejo y gestion en la Comarca Andina del Paralelo 42° y valle del Manso inferior”, en C. Vazquez y O. Palacios (eds.), *Patrimonio cultural: la gestion, el arte, la arqueología y las ciencias exactas*, Buenos Aires, CNEA, pp. 8-14.

- Bellelli, C. (2012), Arqueología y patrimonio. Reflexiones desde la práctica, *Comechingonia, Revista de Arqueología*, número 16, pp. 273-279, Córdoba.
- Bersten, Lara (2016), La activación de un patrimonio nacional en Norpatagonia, Argentina. *Apuntes*, volumen 29, número 2, pp. 24-37, Bogotá, Colombia.
- Borsani, M. E. (2001), Importancia de la obra de H. G. Gadamer para el quehacer del historiador, en Adamovsky (ed.), *Historia y Sentido*, El cielo por asalto, Buenos Aires.
- Briones, C. (1994), Con la tradición de todas las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos: usos del pasado e invención de la tradición, *Runa*, número 21, pp. 99-129. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.
- Crespo, C. (2005), Que pertenece a quien: Procesos de patrimonialización y Pueblos Originarios en Patagonia, *Cuadernos de Antropología Social*, número 21, pp. 133-149, FFyL – UBA.
- Cuneo, E. (2004), Huellas del pasado, miradas del presente: la construcción social del patrimonio arqueológico del Neuquén, *Intersecciones en Antropología*, número 5, pp. 81-94.
- Curtoni, R. P. (2004), “La dimensión política de la arqueología: El patrimonio indígena y la construcción del pasado”, en Martínez y otros (eds.), *Aproximaciones contemporáneas a la Arqueología pampeana. Perspectivas teóricas, metodológicas, analíticas y casos de estudio*, Olavarría, Facultad de Ciencias Sociales, pp. 437-449.
- Curtoni, R. P. (2008), Acerca de las consecuencias sociales de la Arqueología. Epistemología. *Comechingonia*, número 11, pp. 31-49.
- Endere, M. L. (2001), Patrimonio cultural en Argentina. Panorama actual y perspectivas futuras, *Revista de Arqueología Americana*, número 20, pp. 143-158.
- Endere, M. L. y Curtoni, R. P. (2003), “Patrimonio, Arqueología y participación: acerca de la noción de paisaje arqueológico”, en R. P. Curtoni y M. L. Endere (eds.), *Análisis, Interpretación y Gestión en la Arqueología de Sudamérica*, Incuapa, UNICEN, Serie Teórica, Vol. 2.
- Endere, M. L., M. Mariano, M. E. Conforti y C. Mariano (2015), La protección legal del patrimonio en las provincias de Buenos Aires, La Pampa y Río Negro. Viejos problemas y nuevas perspectivas, *Intersecciones en Antropología*, número 16, pp. 207-219., Facultad de Ciencias Sociales, UNCPBA, Argentina.
- Gadamer, H.-G. (1991), *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Ediciones Sígueme, Salamanca.
- Gadamer, H.-G. (1992), *Verdad y Método II*, Colección Hermeneia 34, Ediciones Sígueme, Salamanca.
- García Canclini, N. (1999), “Los usos sociales del Patrimonio Cultural”, en Aguilar Criado, E., *Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*, Consejería de Cultura, Junta de Andalucía, pp. 16-33.
- Gnecco, C. (2009), Caminos de la Arqueología: de la violencia epistémica a la relacionalidad. *Bol. Mus. Para. Emilio Goeldi. Ciencias Humanas*, Belém, volumen 4, número 1, pp. 15-26.
- Guraieb, A. G. y M. M. Frere (2008), *Caminos y encrucijadas en la gestión del patrimonio arqueológico argentino*. Ana Aguerre (Coord.), Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2008. 168 p.
- Holbraad, M. (2014), Tres provocaciones ontológicas, *Ankulegi*, número 18, pp. 127-139.
- Lenton, D. (2011), Debate. Genocidio y política indigenista: debates sobre la potencia explicativa de una categoría polémica, D. Lenton (Ed.), W. Delrio y A. Ramos, D. Escolar, P. Perez y otros (Autores y comentaristas). *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, volumen 1, número 2, Recuperado de <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/corpus>
- Llorente, J. P. (2015), Estrategias museográficas actuales relacionadas con la museología crítica, *Complutum*, volumen 26 (2), pp. 111-120.

- Maragliano, M. G. (2008), "Interpretación del patrimonio: Una forma de comunicación que revela los significados del legado", en *Historia de la Patagonia: Terceras Jornadas*, 1ra. Ed., Neuquen, Universidad Nacional del Comahue, CD Rom.
- Mignolo, W. y otros (2014), *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo*, M. E. Borsani y P. Quintero (comps.), 1a ed., Neuquén, EDUCO, Universidad Nacional del Comahue.
- Ramos, M. S. 2013. Patrimonio arqueológico de la cuenca del río Limay. Agentes y procesos que lo destruyen, *Atek Na*, numero 3, pp. 75-110.
- Vaquer, J. M. 2015 a, Arqueología, hermenéutica y la pregunta sobre el pasado. Apuntes para una mirada interdisciplinaria, *Corpus* [en línea], volumen 5, numero 2, recuperado de <http://corpusarchivos.revues.org/1505> ; DOI : 10.4000/corpusarchivos.1505
- Vaquer, J. M. 2015 b. La arqueología como ciencia del espíritu: relaciones entre la arqueología, la hermenéutica filosófica y las consecuencias prácticas de las interpretaciones. N° 51, *Estudios Atacameños, Arqueología y Antropología Surandinas*.
- Walsh, C. (2012), Interculturalidad y (de)colonialidad: Perspectivas críticas y políticas Visão Global, *Joaçaba*, volumen 15, numero 1-2, pp. 61-74.