



Las claves filosóficas de la comprensión del pasado

Estudios de Filosofía de la Historia

Rosa Elena Belvedresi
(Coordinadora)



EDICIONES
DE LA FAHCE

Las claves filosóficas de la comprensión del pasado

Estudios de Filosofía de la Historia

Rosa E. Belvedresi
(Coordinadora)



2025

Esta publicación ha sido sometida a evaluación interna y externa organizada por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata.

Diseño: D.C.V. Federico Banzato

Diseño de tapa: Sara Guitelman

Editora por Ediciones de la FaHCE: Florencia Buret

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

©2025 Universidad Nacional de La Plata

ISBN 978-950-34-2504-6

Colección Pasados presentes, 7

Cita sugerida: Belvedresi, R. E. (Coord.) (2025). *Las claves filosóficas de la comprensión del pasado. Estudios de filosofía de la Historia*. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación; IdIHCS. <https://doi.org/10.24215/978-950-34-2504-6>

Disponible en

<https://libros.fahce.unlp.edu.ar/index.php/libros/catalog/book/254>



Licencia Creative Commons 4.0 Internacional
(Atribución-No comercial-Compartir igual)

Universidad Nacional de La Plata
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Decana

Ana Julia Ramírez

Vicedecano

Martín Legarralde

Secretario de Asuntos Académicos

Hernán Sorgentini

Secretario de Posgrado

Fabio Espósito

Secretario de Investigación

Marcelo Starcenbaum

Secretario de Extensión Universitaria

Jerónimo Pinedo

Prosecretaria de Publicaciones y Gestión Editorial

Verónica Delgado

Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales
(IdIHCS-UNLP/CONICET)

Director

Juan Antonio Ennis

Índice

<u>Prólogo</u>	<u>7</u>
<u>La idea de modernidad en la obra de Enrique Dussel.</u> <u>Una interpretación decolonial</u> <u>Maximiliano A. Garbarino.....</u>	<u>17</u>
<u>El judaísmo profano de Walter Benjamin. Una lectura</u> <u>a contrapelo de la “Filosofía de la Historia” a partir de la obra</u> <u>de Franz Rosenzweig</u> <u>Melisa Jordá</u>	<u>51</u>
<u>Historia y narrativa en la comprensión de la ética:</u> <u>hacia una relación sistemática entre la ética y la filosofía</u> <u>de la historia</u> <u>Horacio Martín Sisto.....</u>	<u>73</u>
<u>Historia y deseo: algunas consideraciones en torno</u> <u>a la emergencia de la historia de la homosexualidad</u> <u>Juan Ignacio Veleda</u>	<u>107</u>
<u>Teoría del testimonio de Agamben: de la performatividad al uso</u> <u>Mercedes Ruvituso</u>	<u>133</u>
<u>Escribir el pasado reciente, escribir el acontecimiento.</u> <u>Lo disruptivo como afirmatividad</u> <u>Adrián Ercoli</u>	<u>163</u>

El conocimiento histórico: entre la verdad y el imperativo
de justicia

Rosa E. Belvedresi 183

Quienes escriben 205

Prólogo

La filosofía de la historia es un producto europeo y moderno que surgió en el contexto de la consolidación de los estados nacionales y del desarrollo de la narrativa histórica que ellos mismos adoptaron para su autojustificación (Koselleck, 2006). Como señala Hegel (1997), la historia es la prosa del Estado, pues solo con él hay historia objetiva. La filosofía de la historia fue requerida por una historia que se ambicionaba universal, preocupada por encontrar la dirección del desarrollo humano. Desde esos inicios como una empresa comprometida con la metafísica de una racionalidad universal hasta nuestros días, la filosofía de la historia se ha transformado. En especial, desde comienzos del siglo pasado, cuando abordó las cuestiones ligadas al fundamento del conocimiento del mundo histórico y abandonó la búsqueda de los indicios que explicarían el derrotero de la humanidad en pos de un futuro mejor. De la mano de la inspiración que proveyó Dilthey, la filosofía de la historia se acercó a las preocupaciones de las incipientes ciencias sociales y humanas que tomaron el modelo de la historia para constituirse de modo distinto al de las ciencias naturales.

Desde mediados del siglo XX, puede constatarse la aparición de nuevos temas de interés que se agregaron a aquellas cuestiones epistemológicas sobre las que la filosofía de la historia se había centrado, en su búsqueda de independizarse de la metafísica histórica al estilo hegeliano. Debemos a la obra pionera de Hayden White (White, 1992a) el señalamiento de la importancia del relato como forma

particular de experimentar la realidad histórica, superando la mirada simplista que solo veía en la narración un instrumento neutral. El narrativismo, la corriente que se inició con su obra, desarrolló desde entonces un intenso análisis crítico de las condiciones a través de las cuales podemos decir que un texto histórico habla del pasado, si es que alguna vez podríamos hacerlo con algún tipo de confianza. El análisis narrativista se centró en el texto mismo, al que consideró un “artefacto” lingüístico que se propone lo que no puede ser: una representación del pasado. Este enfoque concentra su atención en la propia estructura del texto histórico tomado de manera autónoma, con independencia de su posible referente, como un objeto opaco antes que como un cristal a través del cual “ver” el pasado (Kellner, 1989). La preocupación por la retórica desplazó a la preocupación epistemológica por la adecuación o corroboración de las narraciones. A la vez, se hizo evidente el problema de la representación, cuestión que atravesó a la filosofía y a las ciencias en general y que tuvo, en el caso de la filosofía de la historia, una connotación especial. En efecto, puesto que el pasado es un objeto que ya no existe, pues ha sucedido antes pero no ahora, y solo podemos tratar con él a través del lenguaje (que es opaco), ¿bajo qué condiciones podríamos garantizar la diferencia entre relatos históricos y relatos de ficción? Este problema no solo surgió en el marco del narrativismo anglosajón, sino que también estuvo presente en la propuesta de Paul Ricoeur (2009) y en su intento por sostener, a la vez, la identidad estructural entre relatos de ficción y relatos históricos y, además, defender una distinción entre ambos a partir de la noción de “huella”.

A la cuestión de las narraciones históricas, su construcción y validación, se le sumó en los años 80 una nueva connotación, referida al problema de la representación. Esa década marca un punto de inflexión en las discusiones sobre la *Shoá* y suponen un problema para las tesis narrativistas. En efecto, si los relatos históricos se definen por

sus relaciones lingüísticas con otros relatos y si no tenemos elementos externos al texto para determinar su fiabilidad, ¿cómo, entonces, enfrentar al negacionismo? En ese contexto, el exterminio cometido por los nazis sobre los judíos europeos se conformó como un tipo particular de acontecimiento que puso en evidencia la necesidad de nuevos recursos explicativos y narrativos para dar cuenta del horror involucrado y, además, exigió a la filosofía de la historia poder justificar la elección entre narrativas, de modo que el triunfo de unas sobre otras no quede librado solo a cuestiones de gusto o preferencias estéticas (Friedlander, 2008).

En esos años 80, comenzó a plantearse de manera cada vez más insistente la necesidad de contar con otra perspectiva para dar cuenta de los sucesos de violencia masiva del siglo XX. Si la narración suponía una estructuración particular del pasado que permitiera tratar con él —y normalizarlo (White, 1992b)—, se trataba ahora de que esos sucesos de exterminio fueran considerados bajo otras condiciones. De allí surgió la necesidad de dar cuenta de ellos desde el punto de vista de sus víctimas sobrevivientes, lo cual requirió la adopción de categorías que no provenían de la tradición historiográfica. Dos nuevas constelaciones de problemas fueron relevantes para la filosofía de la historia en este contexto: cómo introducir el registro subjetivo propio de la memoria de los sobrevivientes al hablar del pasado y cómo garantizar un uso fructífero y controlado de categorías comunes en el psicoanálisis, como las de trauma y transferencia, que parecen ser requeridas para atender la primera cuestión. En este punto, la filosofía de la historia comenzó una interacción interesante con la teoría de la historia, a través de autores que tomaron en cuenta el trabajo de los historiadores y que, también, se preocuparon por la función social que le podría caber a la historiografía (LaCapra, 2006).

Un nuevo rango de problemas se ha ido haciendo más evidente en la transición al siglo XXI. Con posterioridad al denominado “memory

boom” y al auge del patrimonialismo, surgieron una serie de reflexiones acerca de la experiencia del tiempo, luego de una era marcada por la conmemoración colectiva y la celebración de los denominados “lugares de memoria”. Presente y futuro fueron objeto de escrutinio, señalando el desmesurado crecimiento del primero a costa de la desaparición del segundo. Bajo el denominado “régimen presentista” (Hartog, 2007), era constatable la pérdida de la dimensión del futuro en un contexto sumido en la conmemoración del horror (Huyssen, 2002). A ello se añadieron nuevas reflexiones sobre las experiencias temporales en las sociedades desarrolladas, en particular, la experiencia de la aceleración que alude a la sensación generalizada de que el tiempo pasa cada vez más rápido, generada por el impacto de los desarrollos tecnológicos y por los cambios en el sistema económico y en las relaciones sociales (Rosa, 2016).

Por último, podríamos señalar una nueva inflexión. El tiempo histórico dejó de ser un elemento evidente y a-problemático del devenir humano y pasó a estar, en cambio, en el centro de la atención teórica. La aparición del concepto de “antropoceno” y la creciente conciencia de que las acciones de la especie humana, como conjunto, han producido modificaciones a escala planetaria que afectarán negativamente a todas las especies vivas, han obligado a reconsiderar la clásica distinción entre tiempo histórico y tiempo natural. La naturaleza ya no puede pensarse solo como la negación de la historia (pues la vida histórica comenzaría al dejar la existencia natural atrás), sino que ha quedado expuesta su condición de posibilidad de la vida en general, lo cual incluye a la vida humana (histórica). El tiempo humano ya no puede prescindir del marco temporal de la naturaleza y, con ello, se hace necesario repensar la misma condición histórica de la humanidad (Chakrabarty, 2019).

Los textos reunidos en este volumen recorren algunos de los problemas filosóficos de la historia anteriormente mencionados. Lo

hacen bajo la idea de que las comunidades humanas establecen relaciones con el pasado que son dignas de reflexión y análisis. Los aúna, también, la convicción de que el pasado no es un resto inerte esperando a ser descubierto, sino que es el producto de complejas estrategias de constitución para darle significado y transformarlo, así, en objeto de indagación de una disciplina académica como la historiografía y, también, en objeto de rememoración colectiva, de disputas sociales y de tradiciones en las cuales hallar el fundamento para demandas actuales.

Los artículos de Maximiliano Garbarino y Melisa Jordá establecen un interesante contrapunto de miradas sobre la historia universal, según cuál sea el elemento que se considere que ha quedado excluido en esa construcción. Así, en “La idea de modernidad en la obra de Enrique Dussel. Una interpretación decolonial”, Garbarino reconstruye el pensamiento de Enrique Dussel para mostrar que Europa se ha presentado siempre como el centro a partir del cual gira la historia. Pero ese centro de dominación no pudo conformarse sin la exclusión de aquellos sobre los cuales ha construido poder, a partir de la expoliación de sus riquezas naturales y la esclavitud de sus poblaciones originarias. En consecuencia, para Dussel, según la reconstrucción que nos ofrece Garbarino, no puede pensarse Europa sin lo Otro. Y, por ello, la Modernidad misma debe ser replanteada. En paralelo, el texto de Jordá, “El judaísmo profano de Walter Benjamin. Una lectura a contrapelo de la ‘Filosofía de la Historia’ a partir de la obra de Franz Rosenzweig”, aborda el lugar del pueblo judío en las filosofías de la historia de ambos autores. Jordá recupera el trabajo de Rosenzweig que busca ubicar al pueblo hebreo en el marco de una historia de la salvación y la posterior traducción (profana) que hace Benjamin de él, en clave política, para rechazar las tesis de la filosofía de la historia hegeliana.

Por su parte, el texto de Martín Sisto, “Historia y narrativa en la comprensión de la ética: hacia una relación sistemática entre la éti-

ca y la filosofía de la historia”, propone una interesante intersección entre ética e historia a partir de una reconstrucción de las dos grandes corrientes éticas: las inspiradas en el universalismo kantiano y aquellas que se suelen caracterizar como “comunitaristas”. Su objetivo es mostrar que toda reflexión ética requiere un anclaje histórico porque, si bien las leyes morales deben pensarse en términos universales, su aplicación concreta atiende a las condiciones reales de la acción humana. Vincula su análisis a la propuesta de Siep, que a la vez permite reflexionar sobre las relaciones entre historia y naturaleza, problemática muy propia de la discusión actual, tal como se señaló anteriormente.

En “Historia y deseo: algunas consideraciones en torno a la emergencia de la historia de la homosexualidad”, Juan Ignacio Velea nos presenta un panorama de la estructuración de un campo historiográfico cuyo surgimiento puede ponerse en paralelo con el de la historia de las mujeres, con el que comparte algunas de sus circunstancias. Por ejemplo, el debate que atraviesa la historia de la homosexualidad acerca de la identidad de los sujetos de esas historias y la vinculación estrecha que establecen con las demandas políticas de los grupos que esperan ver sus luchas reflejadas en ella. El texto de Velea deja en claro las dificultades de una historia que requiere partir de una noción identitaria y, a la vez, enfrentar el problema de que esa identidad es construida socialmente, antes que una sustancia auto-evidente.

Los trabajos de Mercedes Ruvituso y Adrián Ercoli abordan una problemática relevante en las discusiones sobre el pasado reciente. El insoslayable impacto de la *Shoá* en los estudios históricos, sociales y filosóficos es evidenciado en el exhaustivo análisis que Ruvituso hace de las obras de G. Agamben y sus conocidas (y discutidas) tesis sobre el testimonio de las víctimas del genocidio nazi. En “La teoría del testimonio de Agamben: de la performatividad al uso”, Ruvituso realiza una lectura uniforme que libra a Agamben de las conocidas críticas de

negacionismo o banalización y pone sus tesis en el marco más amplio de su filosofía y del desarrollo del pensamiento italiano contemporáneo. Por su parte, la contribución de Ercoli, “Escribir el pasado reciente, escribir el acontecimiento. Lo disruptivo como afirmatividad”, analiza el concepto de “acontecimiento límite” tal como ha quedado resignificado en el contexto de los estudios del Holocausto y pone el foco en su condición traumática o sublime. Se sirve de las nociones de Deleuze para mostrar una condición afirmativa en el aparecer del acontecimiento por vincularlo con los agentes sociales colectivos que toman su rememoración como herramienta de lucha.

En el caso de mi participación en este volumen, a través del texto “El conocimiento histórico: entre la verdad y el imperativo de justicia”, la temática de la verdad histórica es abordada según dos perspectivas. La primera, epistemológica, tiene que ver con los requisitos que deben cumplir las descripciones del pasado para poder contribuir al conocimiento histórico. Si bien necesaria, en mi texto considero que esta perspectiva no agota la problemática de la verdad en la historia, la que entiendo debe considerarse teniendo en cuenta una segunda perspectiva, vinculada a las demandas de justicia. Esta segunda perspectiva tiene la pretensión de incluir, en la discusión por la verdad histórica, un aspecto relacionado con aquellas exigencias de dar versiones sobre lo que sucedió en el pasado que permitan reparar los daños cometidos contra quienes fueron víctimas, tradicionalmente silenciadas en las reconstrucciones historiográficas.

El libro que ofrecemos apunta a un público amplio, al cual le preocupen los temas y cuestiones aquí analizados que son, a nuestro entender, de gran relevancia social. Como autores, nos moviliza el convencimiento de que la tarea filosófica obliga a una escritura precisa y argumentada que pueda brindar a lectores interesados una mirada fundamentada sobre las discusiones que atraviesan la práctica de la filosofía de la historia en la actualidad. Los textos aquí reunidos son

el resultado del trabajo de un equipo de investigación que desarrolla su actividad en el marco del actual Centro de Investigaciones en Filosofía, pero cuyos inicios se remontan a casi veinte años, cuando comenzamos a realizar las primeras reuniones para discutir ideas y compartir lecturas.¹ Hoy forman parte de este libro textos que son el resultado de los interrogantes que alimentan las investigaciones que llevamos adelante y que responden a los distintos momentos en los que nos encontramos en nuestras trayectorias académicas. Algunos participantes integran el equipo desde sus inicios, otras y otros se han sumado más tardíamente. También hemos invitado a queridas amigas y amigos con los que siempre disfrutamos compartir un intercambio filosófico a través de la escritura.

Estos trabajos surgen de la convicción de que pensar y escribir es la forma a través de la cual la filosofía puede actuar para hacer un cambio en el mundo. Esa acción solo se realiza plenamente si las ideas aquí presentadas interesan a lectores que, también, compartan esa expectativa. Ningún texto está completo hasta que alguien lo lee. Al presentar este libro, esperamos que nuestros textos sean objeto de una lectura que los revise y los critique. Una lectura a partir de la cual ellos podrán ser usados como alimento de ideas que darán lugar a otros textos los que, de nuevo, serán objeto de otras lecturas. Como autores, habremos contribuido así al oficio de la filosofía: pensar el mundo para cambiarlo.

Rosa E. Belvedresi

Ensenada, marzo de 2024

¹ Actualmente está vigente el proyecto “Tratar con el pasado: recordar, objetivar y entender lo que ocurrió” (H929 – Secyt/UNLP), que continúa otros que hemos llevado adelante con financiamientos también provenientes del CONICET y de la ANPCyT. Como equipo hemos publicado, anteriormente, dos volúmenes. Al respecto, véase en las referencias Belvedresi (2016 y 2020).

Referencias bibliográficas

- Belvedresi, R. (Coord.). (2016). *Introducción a la Filosofía de la Historia. Conceptos y teorías de la historia*. Universidad Nacional de La Plata. <https://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/53681>.
- Belvedresi, R. (Dir.). (2020). *La filosofía de la historia hoy: preguntas y problemas*. Prohistoria.
- Chakrabarty, D. (2019). El clima de la Historia: Cuatro tesis. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 24(84), 90-109. <https://doi.org/10.5281/zenodo.2653175>
- Friedlander, S. (2008). *En torno a los límites de la representación. El nazismo y la solución final*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Hegel, G. W. F. (1997). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza.
- Hartog, F. (2007). *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. Universidad Iberoamericana.
- Huyssen, A. (2002). *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. Fondo de Cultura Económica.
- Kellner, H. (1989). *Language and Historical Representation. Getting the Story Crooked*. University of Wisconsin Press.
- Koselleck, R. (2006). *historia/Historia*. Trotta.
- LaCapra, D. (2006). *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*. Fondo de Cultura Editorial.
- Ricoeur, P. (2009). *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. (Vol. 3). Siglo XXI.
- Rosa, H. (2016). *Alienación y aceleración: hacia una crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Katz.
- White, H. (1992a). *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. Fondo de Cultura Editorial.
- White, H. (1992b). *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. Paidós.

La idea de modernidad en la obra de Enrique Dussel. Una interpretación decolonial

Maximiliano A. Garbarino

Introducción

La obra del filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel es particularmente extensa. Su prolífica escritura, que comienza en los años 60 y llega hasta la actualidad, abarca varias áreas de conocimiento: ética, teología y filosofía de la historia, entre otras. Desde el comienzo de sus publicaciones está presente la preocupación por pensar una suerte de historia universal (o mejor: una contra-historia universal) que dé lugar a las civilizaciones que comúnmente han quedado oscurecidas o secundarizadas por la potencia hegemónica de Europa. Desde los años 90 esta inquietud se traduce en una relectura posible de la modernidad y el capitalismo —y, como veremos, también del colonialismo—. Distintas perspectivas, como la histórico-filosófica (Dussel, 1994 y 2017), la ética (Dussel, 1998 y 2020) o la filosófico-política (Dussel, 2007), delinear una singular aproximación a la modernidad que se articula con las llamadas *teorías del sistema-mundo* (de Emmanuel Wallerstein y André Gunder Frank, entre otros autores) de corte sociológico, histórico y económico.

Respecto de la cuestión de los análisis de la modernidad, cabe destacar que, en su obra, conviven argumentaciones muy puntuales y sutiles con indicaciones más bien generales, que señalarían hipótesis

interpretativas pasibles de ser desarrolladas. Es por ello que el objetivo de este trabajo es hacer una presentación que ordene, en cierta manera, las distintas dimensiones que Dussel trabaja en su lectura sobre la modernidad y, a la vez, complementa ciertas conjeturas muy generales que, de no desarrollarse, corren el riesgo de socavar la comprensión de las tesis más acabadas del autor.

En el camino de la construcción de su idea de modernidad (y su crítica), son destacables las coincidencias y complementaciones con la corriente de pensamiento autodenominada *decolonial*. Las ideas de colonialidad del poder y de decolonialidad surgen a principios de los años 90 en la obra del sociólogo peruano Aníbal Quijano (2019). Rápidamente varias autoras y autores comienzan un diálogo con él y con Dussel, donde releen la modernidad y proponen críticas concretas desde la llamada *decolonialidad* (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007). Es por ello que, para los fines propuestos, además de ciertas complementaciones argumentales nuestras, haremos especialmente uso de argumentos y referencias a esta corriente.

La concepción de la modernidad de Enrique Dussel implica reconocer como *necesario* en su desarrollo a *los Otros* de la misma, habitualmente negados. Esto conlleva una periodización particular de la modernidad, en donde los siglos XVI y XVII muestran el despliegue de una primera etapa (denominada “modernidad temprana”) que ha sido muchas veces renegada, mal interpretada y desvinculada del proyecto colonialista y sus derivas posteriores. Esta mirada particular, a su vez, no puede hacerse sin una crítica a la idea del desarrollo aislado y auto-engendrado de Europa como historia de la razón y la libertad.

El proceso de la conquista de América (y, luego, de buena parte del globo), implicó no solo una violencia material, sino también simbólica. El resultado fue la anulación de *los Otros*: su aniquilación directa, muchas veces; otras, la puesta en cuestión de su humanidad y el borramiento de sus culturas en tanto formas de vida. Recuperar

esas otredades es algo que para Dussel no se puede hacer solo desde un paradigma moderno o posmoderno. Por esta razón, terminaremos el presente capítulo apelando a la idea de *transmodernidad*, concepto que va tomando forma y contenido en los últimos años, no solo en la obra de Dussel, sino también en el pensamiento decolonial y poscolonial.

La modernidad como mónada

Siguiendo a Habermas podemos afirmar que el filósofo que planteó más claramente la cuestión de la modernidad fue Hegel:

Ciertamente que en el curso de una crítica a la tradición, que hace suyas experiencias de la Reforma y el Renacimiento y que reacciona a los inicios de la ciencia moderna de la naturaleza, la filosofía moderna, desde la escolástica tardía hasta Kant, es ya también una expresión de la auto-comprensión de la modernidad. Pero solo a fines del siglo XVIII se agudiza el problema del *autocercioramiento* de la modernidad hasta el punto de que Hegel puede percibir esta cuestión como problema filosófico y, por cierto, *como el problema fundamental* de su filosofía (Habermas, 1993, p. 28).

Ahora bien, como sabemos, la interpretación de la historia mundial de Hegel (1997) fue expresada, metafóricamente, como el sol que “va del Oriente hacia el Occidente. Europa es absolutamente el fin de la historia universal” (pp. 201-202). Las sucesivas etapas del desarrollo del espíritu surgen en Oriente y llegan al Occidente griego, de allí a Roma para desembocar en la historia de la cristiandad europea. Aquí, la gran inflexión es la Reforma protestante proseguida de la Revolución francesa. Pero ¿qué pasa con los demás pueblos o naciones? En principio, el “Nuevo Mundo” solo cobra sentido en su discurso en tanto es presentado como una “continuación” del viejo continente. Los demás pueblos son, o bien condenados a ser presentados como “pueblos sin historia”, o bien, la historia universal ya pasó por allí y siguió su curso. La civilización egipcia, la india, china y persa ya cumplieron

su destino, luego, quedaron atascadas en la fase del Espíritu que realizaron. Y lo más importante para la idea que queremos desarrollar aquí, es que al pueblo al que le llega la hora de la historia universal —y solo a él— le asiste el total derecho. En palabras del propio Hegel:

Al pueblo, al que corresponde tal momento como principio natural, le es encomendado la ejecución del mismo en el progreso de la autoconciencia del espíritu del mundo que se despliega. Este pueblo, en la historia universal, y para esa época, es el dominante, y en ella solo puede hacer época una vez. Contra este su absoluto derecho de ser portador del actual grado de desarrollo del espíritu del mundo, los espíritus de los otros pueblos están sin derecho, y ellos, como aquellos cuya época ha pasado, no cuentan más en la historia universal (2000, p. 390).

Si bien podría pensarse que este es un discurso muy particular, resulta en realidad característico. Dejemos a un lado, por ahora, la cuestión del derecho de unos sobre otros y solo detengámonos en la “auto-poiesis” europeo-occidental, es decir, en la idea de que la modernidad europea es fruto de un auto engendramiento que comienza con la Grecia antigua. Max Weber (1996), en su clásico trabajo *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, se pregunta por qué se desarrolla en Europa una racionalización (y diferenciación) creciente de distintas esferas sociales, que no se verifica en otras civilizaciones. La respuesta tiene que ver con una causa intrínseca a Europa: el protestantismo (en particular, el calvinista).¹ Más puntualmente, comienza su estudio con esta pregunta: “¿qué serie de circunstancias ha determinado que solo en Occidente hayan surgido ciertos hechos

¹ Si bien Weber es muy cauto en determinar el alcance de su tesis y pone muchos reparos con identificar el espíritu del capitalismo en particular y, más en general, la racionalización burocrático-administrativa con un *ethos* religioso desechando otras circunstancias explicativas, de todos modos, no hay causas que requieran ir más allá de Europa.

culturales sorprendentes (esta es la impresión que nos producen con frecuencia), los cuales parecen señalar un rumbo evolutivo de validez y alcance universal?” (1996, p. 7). Weber parte de identificar Occidente con Europa y la Europa geográfica es concebida como una unidad con continuidad histórica. De nuevo, encontramos aquí a la filosofía griega, al derecho romano y a la diferenciación y secularización de las distintas esferas (artística, científica, política, económica) en el Renacimiento, como fenómenos propiamente europeo-occidentales y autosuficientes.²

Discursos más actuales —como, por ejemplo, el ya citado de Habermas (1993)— analizan la modernidad, tanto en su faceta hegemónica como contra-discursiva, como frutos estrictamente europeos. El filósofo alemán critica fuertemente a los autores y autoras inscriptos en el pensamiento posmoderno (más allá de que quizás algunos no se autodefinirían como tales), pero es la razón dialógica europea, forjada en la modernidad, quien debe dar respuesta a la misma. En *Fuentes del yo*, Charles Taylor (2006) también plantea, en otro registro, cierta continuidad entre Grecia y la modernidad, pasando por Roma y la llamada Edad Media. En Grecia, se encontraría una de las primeras “fuentes del yo” que, luego, se delinea como un rasgo esencial de la identidad moderna. La “interioridad” como rasgo central del yo moderno es rastreada, aquí, en una secuencia que parte de Platón, pasa por los estoicos y Agustín de Hipona, desembocando en Descartes y Locke.

No hay en Habermas ni en Taylor referencias a otros continentes ni civilizaciones (en Weber solo son analizadas para contrastar con lo “occidental”). Solo aparece la idea del Nuevo Mundo en el primero (Habermas, 1993, p. 15) como algo que expande el marco experiencial moderno, pero sin ningún análisis específico. El *sujeto* es el europeo, solo encuentra un *objeto* nuevo (el Nuevo Mundo). Es decir, la

² Una interesante síntesis crítica de este tipo de relatos puede verse en Hobson (2006, pp. 17-49).

modernidad es estrictamente europea y solo se relaciona de manera contingente con el afuera. *Lo Otro* no es constitutivo de ella. Cabe aclarar, por supuesto, que en ninguno de estos casos se neutralizan, al menos explícitamente, los derechos de otras civilizaciones como en Hegel. Solo que el problema no se plantea o, en todo caso, se lo quiere resolver desde la modernidad europea misma. No hay afuera y, en ese sentido, sí siguen siendo hegelianos: el “autocercioramiento” de la modernidad estructura su discurso.

Elementos dusselianos contra el “origen” de occidente

Dussel llama *helenocentrismo* no solo a la idea de que la Grecia antigua es la antesala de la modernidad —todo lo mediada que sea—, sino también a que esta es, de algún modo, ya Europa tal y como la concebimos actualmente (como si Europa fuera una entidad en sí misma, no un producto histórico más bien reciente). “Lo que será la Europa ‘moderna’ (hacia el norte y el oeste de Grecia) no es la Grecia originaria, está fuera de su horizonte, y es simplemente lo incivilizado, lo no-político, lo no-humano (...) [de modo tal, que la moderna Europa] usurpará un nombre que no le es propio” (Dussel, 2000, p. 45).³

La tesis de Dussel, desarrollada desde mediados de los 60, respecto al fuerte contraste existente entre el mundo griego y el semita, confluye de un modo absoluto con las teorías del sistema-mundo desarrolladas en los 70. La idea básica es que la Grecia antigua tuvo el mediterráneo oriental como mundo de intercambios humanos, materiales y simbólicos. Así, la cultura fenicia, la egipcia y, aun, la persa

³ Dussel (2000) indica que “deseamos ir indicando, con propósito teórico, el cambio de significado del concepto de ‘Europa’. En general no se estudia ese deslizamiento semántico, y, por ello, es difícil discutir sobre el tema” (p. 45); de la misma manera procede con la idea de lo “Occidental” ya que, primeramente, será “el Imperio Romano que habla latín (cuya frontera oriental se sitúa aproximadamente entre la actual Croacia y Serbia), que ahora contiene al África del norte. Lo ‘Occidental’ se opone a lo ‘Oriental’, el Imperio Helenista, que habla griego” (p. 46).

fueron centrales en su constitución cultural. El hecho de pensar a Grecia de modo aislado no se debe, justamente, a los griegos pues ellos tuvieron en claro, al menos, sus influencias egipcias y fenicias. Las ciudades portuarias de Asia menor fueron ciudades de intercambio constante y es allí donde surgen los hoy llamados presocráticos. *El milagro griego no es autopoietico*, tendría pues antecedentes e influencias (Dussel, 2007, pp. 52-61). El aislamiento de Grecia y su mirar hacia (la que posteriormente sería) Europa es un constructo de los tiempos del romanticismo alemán que, como veremos, constituye un justificativo del posicionamiento en términos de civilización frente a la barbarie observada en el resto del mundo. Es por ello que Dussel afirma que: “Es ya tiempo de descartar como superado el ‘milagro griego’. Grecia fue la culminación de un proceso milenario de Asia Menor y Egipto” (2007, p. 55).

El planteo es complementado con la idea de que la filosofía no solo es griega, tiene también orígenes independientes en otras culturas. Dussel (1966) toma y reelabora las grandes propuestas teóricas de la “Historia Universal” —aquellas realizadas por Toynbee, Jasper, entre otros, durante el siglo XX—, aclarando que incluso la filosofía tiene distintos orígenes independientes. El pasaje del *mythos* al *lógos* (para ponerlo en términos griegos) es un camino que comienza a suceder en todas las grandes culturas. Afirma nuestro autor, por ejemplo, que “cuando se leen detenidamente los primeros enunciados del Tao Te Ching del legendario Lao-Tse (...) nos encontramos ante un texto que usa categorías filosóficas que se alejan del todo del relato meramente mítico” (Dussel, 2017, p. 16). Los ejemplos podrían multiplicarse, pero, en definitiva, Dussel desea “indicar que ni la filosofía nació solo ni primeramente en Grecia (en el tiempo), ni puede tomarse a esta como el prototipo del discurso filosófico (por su contenido)” (p. 18).

Sin embargo, la tesis más profunda de Dussel respecto de ciertos rasgos centrales modernos es que tanto la categoría de *persona*, como la idea de *libre albedrío* —que conlleva la *responsabilidad individual* y

la valoración de la vida *mundana*— tienen sus orígenes en “núcleos ético-míticos”⁴ egipcios, mesopotámicos y semitas (Dussel, 1998). De hecho, nuestro autor establece cierta contraposición entre el núcleo referido y los pueblos de origen indoeuropeo. El primer núcleo ético-mítico es el camino seguido por los pueblos bantú, egipcio, mesopotámico y semita, y se caracteriza por lo siguiente:

la singularidad del sujeto ético, y el nacimiento *como afirmación de la vida* (nace *este* sujeto), y por ello afirmación de la vida terrestre y corporal, donde se concibe la muerte empírica como muerte, pero reafirmando la vida míticamente como resurrección, reproducción o sobrevivencia del sujeto ético (...) son éticas unitarias de la carnalidad (positividad de la sensibilidad) (...) Por otro lado, prosigue Dussel, están aquellas culturas que conciben el *nacimiento* humano como negación de la vida (nacimiento como ensoñamiento y origen del mal), y por ello negación del valor de la vida terrestre y corporal, y la muerte empírica como nacimiento de la verdadera vida (inmortalidad mítica del alma como retorno a la unidad del cosmos). Es el camino de los pueblos llamados indoeuropeos, entre otros. Son éticas dualistas del alma (positividad) y del cuerpo (negatividad) (1998, p. 620).

Más allá de la contraposición, lo que Dussel indica es que, justamente, varios rasgos moderno-occidentales tienen un origen que podríamos denominar “oriental”, si es que esas categorías a esta altura tienen ya algún sentido.⁵ La construcción de una Europa unitaria,

⁴ El concepto de “núcleo ético-mítico” es tomado de la obra de Paul Ricoeur (1990) y es utilizado a lo largo de toda su obra: “las culturas tienen por su parte un *núcleo ético-mítico*, es decir, una visión del mundo que interpreta los momentos significativos de la existencia humana y los guía éticamente” (Dussel 2017, p. 13). Es el núcleo básico que estructura una cultura.

⁵ Aquí solo hacemos mención del “helenocentrismo” para darnos una idea de cómo Dussel piensa y, en general, intenta desmontar el relato eurocéntrico. Hay otras tesis que deberían tenerse en cuenta pero que aquí se nos hace imposible considerar.

occidental, apartada y con relaciones solo contingentes, donde los otros son borrados simbólicamente y materialmente, justifica una autorreferencialidad que, a su vez, será funcional a la imposición cultural y al dominio.

La Modernidad entendida en el marco del sistema-mundo

Las llamadas teorías del sistema-mundo reconocen varios antecedentes. Por un lado, los debates marxistas sobre la transición del feudalismo al capitalismo, debates muchas veces estancados, que encontraron mejor deriva cuando se comenzaron a pensar las transiciones en términos menos endógenos (nacionales o, incluso, europeos) y más relacionales e interregionales. En paralelo, la llamada “larga duración” de la Escuela de los Annales y, en particular, el análisis de Braudel sobre el Mediterráneo puso sobre la mesa redes de intercambio mucho mayores y mucho más importantes de lo que se pensaba hasta el momento. Estos “análisis significaron antes que nada la sustitución de una unidad de análisis llamada ‘sistema-mundo’ en vez de la unidad estándar de análisis, que había sido el estado nacional” (Wallerstein, 2004, p. 15). Por otra parte, la Teoría de la Dependencia surgida en América Latina arrojó luz sobre la relación *centro-periferia* o *metrópoli-satélite* (para ponerlo en términos de un importante trabajo como el de André Gunder Frank de 1973). La idea central es que el desarrollo y el subdesarrollo son dos caras de la misma moneda. El

Solo mencionemos la idea de que la secularización de la filosofía es un hito de la filosofía musulmana (el *kálam* y la *falsafah*), así como el planteo del problema del Estado secular (con antecedentes en el desarrollo filosófico de Bizancio); también es el caso del concepto musulmán de “casa de la guerra” que habría sido el antecedente de la “guerra justa” (Dussel, 2007, pp. 79-95 y 196). Otro punto interesante a destacar es la visión que tiene Dussel sobre la influencia de la escolástica tardía (de Francisco Suárez, en particular) sobre el pensamiento que, habitualmente, llamamos moderno: sobre Descartes, primero, sobre Wolff, luego (p. 221). La tesis general es que las universidades españolas (como las de Salamanca, Alcalá, etc.) son una fuente central del pensamiento que habitualmente llamamos moderno.

intercambio desigual y las ventajas comparativas de una zona del sistema mundial sobre otra—ya sea económicamente fundadas y/o militarmente establecidas— producían y reproducían esa desigualdad. La idea de que el desarrollo de una nación es debido a factores endógenos y que, por lo tanto, los llamados países en desarrollo solo debían copiar recetas —económicas, pero también “civilizatorias”— de los países desarrollados fue puesta en crisis. Y si bien Wallerstein no lo refiere, son significativos los debates al interior del marxismo latinoamericano, en cuanto a la caracterización de la economía colonial: ¿era capitalista, ya que su producción se orientaba al mercado mundial en expansión (y este ejercía su presión en la forma de producir)? ¿O era feudal, debido a que el modo de producción inmediato y las relaciones de producción establecidas estaban más vinculadas a la estirpe española feudal?⁶ La necesidad de pensar en términos de sistema-mundo ya estaba planteada, a la vez que ya se perfilaban varios conceptos para desencajar esos debates. Uno de los resultados más importantes para lo que estamos diciendo aquí es la idea de que “América no se incorporó en una ya existente economía-mundo capitalista. Una economía mundo capitalista no hubiera tenido lugar sin América” (Quijano y Wallerstein, 1992, p. 135).

Esta perspectiva del sistema-mundo confluye con las ideas de Enrique Dussel sobre la modernidad. Uno de los puntos centrales es que la conquista de América (y su creación como entidad, inexistente antes de la conquista) fue el nacimiento del capitalismo (entendido en términos de sistema-mundo, como un fenómeno a escala global y relacional, no estrechamente nacional o regional) y, al mismo tiempo, por tanto, del colonialismo. En el plano cultural y de ideas, es el nacimiento también de la modernidad y, como veremos, del racismo.

⁶ Como ejemplo, véase la discusión que, en Argentina, planteó Milcíades Peña contra Rodolfo Puiggrós (Peña, 2014, pp. 61-82).

Por tanto, una tesis central es que hay que invertir la *doxa* que afirma que el desarrollo del capitalismo y la modernidad europea son auto-engendrados y “exportados” a otros lugares del globo. Por el contrario, Dussel, sostiene que

la centralidad de Europa en el sistema-mundo no es fruto solo de una superioridad interna acumulada en la Edad Media europea sobre las otras culturas, sino también el efecto del simple hecho del descubrimiento, la conquista, colonización e integración (subsumción) de Amerindia (fundamentalmente), que le dará a Europa la ventaja comparativa determinante sobre el mundo otomano-musulmán, la India o la China” (1998, p. 51).

La conquista de América significó una extracción de riquezas de la recientemente creada entidad (primero Nuevo Mundo, luego América). Esto implicó la expropiación de territorios y la superexplotación de mano de obra indígena, así como también la posterior captura e “importación” violenta desde África de seres humanos convertidos en esclavos. Un doble genocidio y una expropiación cultural, territorial y de libertades fue la condición del “despegue” del capitalismo europeo.⁷ No es, para Dussel —y en coincidencia total con las teorías del sistema-mundo—, que la conquista de América es el resultado de la expansión capitalista (aunque más no sea comercial), sino que sin su conquista no habría habido la superexplotación de trabajo, el financiamiento y la inyección de calorías —entre otras cosas— necesarias para su surgimiento. Y para ponerlo en términos de modernidad, esta es entendida como

⁷ Nótese que, según las teorías del sistema-mundo, así como la teoría de la dependencia y lo que, a partir de 1992, Quijano (2019) llamó el *pensamiento decolonial*, solo podemos hablar de “capitalismo europeo” si entendemos, por un lado, que este no es sin las colonias y, por el otro, que el carácter central y hegemónico de Europa depende de constituir, al mismo tiempo, el carácter periférico de América (económico, político y cultural) y de buena parte del resto del mundo.

la cultura del centro del sistema-mundo, del primer sistema mundo —por la incorporación de Amerindia— y como resultado de la gestación de dicha centralidad. Es decir, la modernidad europea no es un sistema independiente autopoietico, autorreferente, sino que es una *parte* del sistema mundo: su *centro* (1998, p. 51).

Por lo tanto, el colonialismo no es entendido como un efecto colateral o contingente de la constitución del capitalismo, es el mismo capitalismo y, como veremos más detenidamente, la modernidad es fruto de esa gestión del sistema-mundo.

Rehistorizar la(s) modernidad(es)

Como ya se habrá advertido, aquí se suponen al menos dos cuestiones que hay que explicar: la modernidad como un fenómeno mundial emparejado con la instauración de la estructura centro-periferias (y, particularmente, qué implica para estas últimas) y una historiación de la modernidad distinta de las habituales. Como advierte Eduardo Grüner (2010), si es un lugar común hablar en filosofía del *Discurso del método* de Descartes, publicado en 1637, como el primer texto propiamente moderno, es también parte de la *doxa* historiográfica que la modernidad comienza en 1492, con la expulsión definitiva de los moros de Europa y el “descubrimiento” del, posteriormente llamado por Europa, Nuevo Mundo. Esa distancia de casi 150 años merece tener una explicación. Al respecto, la tesis de Dussel es que existió una primera modernidad “hispanica, humanista, renacentista, ligada todavía al antiguo sistema interregional de la cristiandad mediterránea y musulmán” (1998, p. 58), que se encontró con nuevos problemas (derivados del “descubrimiento” y la conquista) y que los trató con una conceptualización renacentista sin todavía generar una nueva *episteme* (Foucault, 2014).⁸ Para Dussel, en la “conquista ame-

⁸ La *episteme* es un concepto que remite a las regularidades discursivas de una época, así como al quiebre entre una y otra. “La discontinuidad —el hecho de que en unos

ricana efectuada por España, se consuma la destrucción del antiguo modelo y se enfrenta la nueva problemática, ya moderna, con el método escolástico antiguo aunque con modificaciones temáticas (...) se trata de la primera filosofía moderna” (2020, p. 38) o lo que llama habitualmente “modernidad temprana”. Al respecto, asegura Dussel que

el pensamiento teórico filosófico del siglo XVI tiene relevancia actual porque es el primero, y el único que vivió y expresó la experiencia originaria en el tiempo de la constitución del primer sistema mundo (...) Desde el siglo XVII la segunda modernidad no tuvo escrúpulos de conciencia con preguntas que ya estaban respondidas de facto (1998, p. 59).

Sin embargo, aunque el problema de la ocupación, dominio y gestión de territorios y de pueblos antes ignorados se planteó de manera clara, sus resultados no fueron para nada loables. El Renacimiento se *encuentra con el Otro*. Tiene la oportunidad de la apertura y el intercambio, sin embargo,

la combinación de la ideología de expansión del cristianismo de occidente con la transformación del comercio derivada de la posesión de la Tierra y la explotación a gran escala de mano de obra para producir mercancías destinadas a un nuevo mercado mundial engendró la matriz colonial de poder (Mignolo, 2007, p. 55).

Y si Kant, como veremos, va a poder hablar de cuatro razas y hacer una jerarquía entre ellas basándose en observaciones de viajeros e in-

cuantos años quizás una cultura deje de pensar como lo había hecho hasta entonces y se ponga a pensar en otra cosa y de manera diferente— se abre sin duda sobre la erosión del exterior, sobre este espacio que, para el pensamiento, está del otro lado, pero sobre el cual no ha dejado de pensar desde su origen” (Foucault, 2014, p. 67). Se pasa de una episteme a otra cuando los objetos, los problemas, los conceptos y los modos de enunciación tienen una mutación drástica (Foucault, 2002). Y, justamente, en concreto, uno de los cambios que analiza Foucault en *Las palabras y las cosas* (2014) es el pasaje de la episteme renacentista a la episteme clásica. Cabe aclarar que, por un lado, Dussel no cita a Foucault y, por el otro, que en Foucault no hay referencias a la cuestión colonial.

formantes, fue porque el borramiento o, al menos, la invisibilización de *los Otros*, estaba establecido.⁹ Borramiento que, de todos modos, debe siempre, aunque de forma cambiante, ser ejercido: un despojo y ordenamiento violento, si bien requiere de un momento originario de fuerza desnuda, tiene siempre un segundo momento de “policía”, ya que el orden siempre tiende a dislocarse.

Pero volvamos atrás. Con relación a la conquista, el Renacimiento tiene un discurso que Dussel llama el *contradiscurso de la modernidad* y otro que denomina *mito de la modernidad*. El primer gran debate filosófico que surge en esta modernidad temprana es, para el filósofo argentino, la llamada controversia de Valladolid. A instancias de Carlos I, entre 1550 y 1551, Bartolomé de Las Casas (universitario de Salamanca, fraile y sacerdote dominicano) y Juan Ginés de Sepúlveda (sacerdote y filósofo humanista) entablaron una polémica sobre el derecho de los cristianos sobre los bárbaros y, al mismo tiempo, sobre la caracterización de los pueblos indígenas como tales.

Ginés de Sepúlveda es solo uno de los referentes del *mito de la modernidad*, según expresión de Dussel, pero quizás sea el más claro. Tengamos en cuenta que la caracterización de los pueblos amerindios como “bárbaros” supone un reajuste difícil al imaginario de la época de *eso Otro* recientemente “encontrado”; al fin y al cabo, estamos hablando del “Nuevo Mundo”.¹⁰ Por un lado, la caracterización de los no cristianos como bárbaros (incluso tras haber reconocido lo refinado

⁹ “Kant creía que los libros de viajeros proporcionaban información certera (...) a pesar de su poder de atracción eurocéntrico y su propósito intencional: es decir, justificación propagandística de expansionismo y explotación extranjera” (Eze, 2001, p. 246).

¹⁰ Mignolo (2007) propone entender a la organización geográfico-antropológica europea como tripartita: Europa, Asia y África. La lectura cristiana implicaba que, en cada continente, reinaba la estirpe de cada uno de los tres hijos de Noé. El Nuevo Mundo fue interpretado como una prolongación de Europa, fue entonces “occidentalizado” sin miramientos, tomándolo, como indican muchas representaciones —erróneas— del siglo XVI y XVII, como “tierra vacía”.

de una cultura —como en los casos de los árabes o de los chinos—, o percibido la ejemplaridad de una organización política específica como, por ejemplo, la turca) se ajusta a los parámetros habituales de relación con *lo Otro*. Pero los bárbaros estaban en la frontera y, en todo caso, las relaciones violentas que pudieran establecerse tenían que ver con la antigua ocupación o dominio de parte de los bárbaros a los cristianos o alguna ofensa pasada o presente. Ninguno de estos era el caso nuevo.

En concreto, Ginés de Sepúlveda afirmaba que

será siempre justo y conforme al derecho natural que tales gentes (bárbaras) se sometan al imperio de príncipes y naciones más cultas y humanas, para que, por sus virtudes y la prudencia de sus leyes, depongan la barbarie y se reduzcan a vida más humana y al culto de la virtud (...) y si rechazan tal imperio se les puede imponer por medio de las armas, y tal guerra siempre será justa (citado por Dussel, 2007, pp. 196-197).

Hay otras posiciones mucho más matizadas, como la de Francisco de Vitoria,¹¹ basada en el derecho natural (Dussel, 2007, pp. 206-209): “hay en ellos una necesidad natural de ser regidos y gobernados por otros, siéndoles muy provechoso el estar sometidos a otros, como los hijos necesitan estar sometidos a los padres y la mujer al marido” (Vitoria citado por Castilla Urbano, 2014, p. 45). Esto es lo que Vitoria llama servidumbre civil. Ginés de Sepúlveda, en algunos casos, habla de servidumbre natural. Como se puede advertir, con distintos matices, el debate se mantiene dentro del marco del derecho (y obligación) de tutela.

¹¹ Francisco de Vitoria (1483-1546) fue un catedrático de la Universidad de Salamanca, tomó clases con John Meier quien, hasta donde se sabe, fue el primer filósofo en pensar el derecho de los cristianos sobre el Nuevo Mundo; impartió clases a Domingo de Soto, otro de los célebres y tempranos pensadores de la cuestión del derecho sobre el Nuevo Mundo (Castilla Urbano, 2014).

Esto redundaba en muchos casos en la idea de que *el Otro* no solo es bárbaro sino una suerte de materia a la que hay que darle forma (civilizada). Si bien con matices que van desde el derecho absoluto sobre pueblos y territorios “nuevos”, a la propuesta de ciertas condiciones —o limitantes— para la guerra justa, la misión colonizadora-civilizatoria no se cuestiona. Ahora bien, este derecho —morigerado o no— se basa en la idea de que la civilización tiene derecho sobre la barbarie y que la primera se define por el modo de vida realmente existente en la cristiandad europea. Es decir, la medida del barbarismo se da en función de la distancia con el modo de vida europeo. Los criterios son varios, pero son recurrentes: la institución de la propiedad privada —inexistente entre los indígenas—; el cultivo de las letras y la profesión de la religión cristiana, entre otros. En todo caso, como afirma Castilla Urbano (2014), se mide la universalidad civilizatoria en términos eurocéntricos.¹²

El *mito de la modernidad* tiene así dos partes: por un lado, se constituye como vara para medir a los otros, planteándose como criterio universal; por el otro, está basado en la idea de que moldear, encaminar o, directamente, regir sobre *los Otros* es beneficioso para estos, sépanlo ellos o no. Y, por tanto, con matices o no, la guerra para estos fines es justa, ya que al oponerse supuestamente a su propio bien, la “víctima es transformada en culpable” (Dussel, 1994, p. 74).

Ante este espectro de fundamentaciones, para Dussel, es Bartolomé de Las Casas quien toma una posición que caracterizará como “el máximo de conciencia crítica mundial posible” (2007, p. 199), posición a la que llama en reiteradas oportunidades *el primer anti-discurso filosófico de la Modernidad*. Al respecto, el recuento de las argumenta-

¹² Mignolo (1995) muestra con qué profundidad fueron totalmente ignoradas las modalidades de escritura, de ejercicio de la memoria y de concepción del territorio de los indígenas en el Nuevo Mundo (en particular, las de los Mexicas y las de los llamados Incas). El criterio excesivamente eurocéntrico pasó por alto estas particularidades culturales, salvo parciales y honrosas excepciones.

ciones lascasianas tiene varias aristas y es analizado por Dussel en distintas oportunidades (1994, pp. 77-81; 2007, pp. 199-205; 2020, pp. 57-78). Cada argumento dado por de Las Casas es la contracara de otros que fueron esgrimidos para justificar la conquista.

Uno de ellos tiene que ver con la discusión de la supuesta “barbaridad” de los indígenas. Ante esta idea, de Las Casas provee ejemplos que dan cuenta de la sofisticación en sus relaciones humanas y alaba la organización política local, así como la calidad moral de sus habitantes. Como se puede advertir, agregamos nosotros, en este caso no se impugna en lo más mínimo la *episteme* renacentista que mira a través de la dicotomía civilización-barbarie o sus variantes.

Hay otros argumentos que, directamente, impugnan la forma predominante de la colonización. Al respecto, el obispo español plantea que celebrar liturgia en el Nuevo Mundo es improcedente, ya que lo que realmente se hace en esas tierras es adorar a un dios pagano (el dinero). Este argumento impugna la miseria a la que es condenada la población local responsabilizando a los conquistadores por ella. Mientras se siga de esa manera es una contradicción performativa — diríamos hoy— celebrar misa.

Pero, quizás, el argumento más interesante es el que presenta a la evangelización como un proyecto que debe respetar la voluntad de *los Otros*. Lo que afirma de Las Casas aquí es que el convencimiento debe darse por medio de razones aceptadas voluntariamente y no es legítimo evangelizar de otro modo. De esta forma, presupone el raciocinio natural de los indígenas pero, además, esta idea presenta un corolario realmente muy radical: si no hay convencimiento por razones, al indígena lo asiste el derecho natural de defender con las armas su propio culto. Es decir, en la supuesta guerra justa que los conquistadores asumen, la justicia esta del “otro” lado. En palabras de Dussel:

Lo esencial es que se otorga al indio una pretensión universal de verdad (ya que desde su perspectiva “adoran al *verdadero* Dios”),

lo que no quiere decir que Las Casas mismo no tenga por su parte igual pretensión (ya que Las Casas opina que es “errónea conciencia”). Las Casas otorga dicha pretensión a los indios porque no han recibido “creíbles y convincentes *argumentos*”. Y como no los han recibido, tienen todo el derecho de afirmar sus convicciones, defenderlas hasta la posibilidad de una guerra justa (2020, p.71).

La argumentación, para Las Casas, debe necesariamente ser acompañada de una conducta cristiana ejemplar (justamente, la que no se da en las colonias). Hasta aquí llega el *anti-discurso de la modernidad*, de Las Casas no es ni relativista ni cree que el cristianismo (verdadero) debe aprender algo de *los Otros*.

La segunda modernidad

La llamada “modernidad temprana” entonces, sería un momento de “acumulación originaria”, si se nos permite la expresión. Si bien se plantea la cuestión del derecho sobre *los Otros*, el problema se sigue pensando desde criterios europeos cuajados en torno al par civilización-barbarie. De todos modos, lo que primó fue el lado “mítico” de la modernidad, es decir, no solo su criterio de universalidad y validez (el modo de vida europeo), sino la idea del derecho de tutelaje incluso impuesto por las armas. Hacia el siglo XVII, según Dussel, se establece otro momento de la modernidad:

Este segundo momento de la modernidad (que se inicia en Ámsterdam), para poder *gestionar* el enorme sistema-mundo que de pronto se le abre a la pequeña Holanda, que de provincia de la corona española se sitúa ahora en el centro del sistema-mundo, debe efectuar o aumentar su eficacia por *simplificación*. Es necesario realizar una abstracción (favoreciendo el *quantum* en desmedro de la *qualitas*), que deja fuera muchas variables válidas (variables culturales, antropológicas, éticas, políticas, religiosas), que no permitían una adecuada, factible, o técnicamente posible

gestión del sistema mundo. Esta simplificación de la complejidad abarca la totalidad del mundo de la vida, de la relación con la naturaleza, ante la propia subjetividad, ante la comunidad y, como síntesis, nueva actitud económica (1998, p. 59).¹³

Esta cita contiene un nudo de problemas que Dussel no despliega y, por tanto, amerita detenerse un momento. La cuestión del privilegio del *quantum* sobre la *qualitas*, como forma de entender el capitalismo, tiene un antecedente importante en el teórico marxista húngaro Georg Lukács. Es él quien primero aunó los análisis de Karl Marx respecto del trabajo y la mercancía con los de Max Weber sobre la racionalización moderna. En Marx, sobre todo en el primer tomo de *El Capital* (2002), hay un análisis de lo que denomina *trabajo abstracto*. Partiendo de la *forma mercancía*, que es la forma que toma la riqueza social en el capitalismo para Marx, se pregunta —retomando a Aristóteles— qué es lo que tienen en común las mercancías más diversas para ser intercambiables según una medida de valor. Si, como sostuvo Aristóteles, no hay ninguna característica física que haga mensurables entre sí a las diversas mercancías, la respuesta a la pregunta por “lo igual” no es física o natural, sino “supranatural”. Lo que hace comparables a las mercancías (y por eso se constituyen como tales) es la *cantidad de trabajo* objetivada en ellas. Lo que nos interesa de esto es que esta cantidad de trabajo es abstracta, es decir, no depende de qué tipo de trabajo se esté haciendo, de las habilidades o destrezas particulares que entran en juego.¹⁴ Si bien es claro que la mercancía

¹³ A medida que pasan los años, Dussel va “corriendo” o diluyendo la idea de Europa como centro del sistema-mundo. Acompañando sobre todo las investigaciones de Frank (1998) sostiene que, si bien el proceso comienza en 1492, no es hasta 1800 que Europa se torna hegemónica a nivel mundial. Sí sigue siendo importante entender a Europa como centro de la periferia construida y nombrada como Nuevo Mundo, es decir, centro de un sistema-mundo que todavía no es del todo global y cuyo eje es el Atlántico.

¹⁴ Marx retoma el análisis aristotélico indicando, además, por qué el filósofo griego no pudo dar una respuesta satisfactoria al problema: porque una sociedad esclavista

debe ser un objeto que satisfaga alguna necesidad (lo que Marx llama “valor de uso” siguiendo aquí también a Aristóteles) y, por tanto, tiene cualidades, y si también es cierto que el trabajo siempre es una actividad concreta específica, la abstracción mercantil —en la circulación, pero primariamente en el momento de producción— y la consideración abstracta del trabajo predominan en la forma capitalista de producción, subordinando lo concreto a lo abstracto. En palabras de Marx:

si en lo que se refiere al valor de uso el trabajo contenido en una mercancía solo cuenta cualitativamente, en lo que tiene que ver con la magnitud de valor, cuenta solo cuantitativamente, una vez que ese trabajo se haya reducido a la condición de trabajo humano sin más cualidad que esta (2002, p. 56).

Tanto el trabajo como el objeto producido son considerados abstractamente. Y es justamente por esta abstracción que se hacen mensurables. Para Lukács (2013), la *forma mercancía* —dominante recién en el capitalismo— es la clave para entender tanto la objetividad como la subjetividad capitalista. El trabajador es considerado una mercancía más, su vida y su subjetividad —incluso más allá del momento de la producción estrictamente hablando— son reducidas a consideraciones cuantitativas (y, por tanto, abstractas). Así, según el filósofo húngaro,

el problema de la mercancía aparece no como problema aislado, ni siquiera como problema central de la economía entendida como ciencia especial, sino como problema estructural central de la sociedad capitalista en todas sus manifestaciones vitales. Pues solo en este caso puede descubrirse en la estructura de la relación mercantil el prototipo de todas las formas de objetividad y de to-

no puede pensar como equivalentes a distintos tipos de trabajo ejercidos por seres humanos jerárquicamente distintos (2002, pp. 72-74).

das las correspondientes formas de subjetividad que se dan en la sociedad burguesa (Lukács, 2013, p. 187).

Lukács vincula, proponiendo una suerte de ontología moderno-capitalista, la idea marxiana de lo abstracto sobre lo concreto con la abstracción que requiere el cálculo de toda eficiencia capitalista y moderna. La burocratización (del Estado, de la esfera jurídica, pero también, en cierta forma, de la empresa capitalista) como cálculo eficiente, automatizado, objetivo —en tanto no hay elemento subjetivo que lo defina— son temas habituales en Weber. Lukács refiere largas citas de Weber que iluminan este punto:

Lo específico del capitalismo *moderno* frente a las formas arcaicas de negocio capitalista es la organización rígidamente racional *del trabajo* sobre la base de la *técnica racional*; esa especificidad no ha nacido nunca en el terreno de aquellas entidades estatales irracionalmente construidas, ni podía tampoco brotar en él. Pues estas modernas formas de la empresa, con su capital fijo y su cálculo exacto, son para ello demasiado sensibles a la irracionalidad del derecho y de la administración. Por eso no han podido brotar más que donde el juez es, en mayor o menor medida, un autómata de aplicación de artículos (...) cuyo funcionamiento es en todo caso *calculable* en líneas generales (Weber, *Escritos políticos*, citado por Lukács, 2013, p. 203).

El capitalismo necesita de la diferenciación de esferas (estatal, jurídica, pero también estética, ética, religiosa, etc.) para la racionalización precisa e ilimitada. Esa racionalización funciona sobre una abstracción que maximiza la eficacia. Por ejemplo, la empresa capitalista para calcular costo y beneficio, para hacer la ecuación lo más eficiente posible, no solo necesita del trabajo abstracto (el trabajo libre, según Weber) llevado a la disciplina máxima, sino también del *cálculo jurídico*, es decir, hacer absolutamente predecible la relación de la esfera jurídica sobre la económica (calculando incluso el costo de la ilegali-

dad). Es por ello que el derecho debe convertirse, lo más posible, en la aplicación de un algoritmo.

Escindir la esfera de la producción de la estética, por ejemplo, deja llevar a las últimas consecuencias la primera sin miramientos estéticos. Lo mismo vale para la moral o la religión: de ahí que la eficacia económica se lleve al máximo, sin limitantes. Las otras esferas solo aparecerán como parte del cálculo —como vimos en el ejemplo jurídico—, entendidas como limitantes externas. Pero si en Weber las esferas se autonomizan, en Lukács esto es solo aparente. Hay algo que *totaliza* el sentido de estas diferenciaciones, del impulso a la abstracción, racionalización y cálculo: esto es la primacía de la mercancía, *la forma mercancía como forma arquetípica de la objetividad y la subjetividad* en el capitalismo.

Para Dussel, el dominio del *quantum* sobre la *qualitas* está vinculado al capitalismo, pero, como dijimos, su movimiento es esencialmente colonialista. La explicación —más bien una indicación que no llega a desarrollar—entonces, no solo tiene que ver con la *forma mercancía* como en Lukács, sino con la conquista del Nuevo Mundo y el régimen colonial. Remontándose a la “modernidad temprana”, Dussel afirma que la primera burocracia moderna fue la española:

Max Weber no imagina que en el Archivo de Indias de Sevilla se encuentran 60 mil legajos (más de 60 millones de papeles) de la “burocracia” española referente a América Latina del siglo XVI al XIX. España fue el primer Estado moderno burocratizado (1994, p. 49).

Otra indicación interesante que da Dussel sobre esta abstracción cuantificante puede rastrearse en una referencia puntal pero esclarecedora sobre *El Nomos de la Tierra* de Carl Schmitt (Dussel, 2007, p. 198). Schmitt indica que el Tratado de Tordesillas (1494) es el primero que piensa una delimitación geográfico-política en términos de “líneas globales”, es decir, como línea trazada *more geométrico* que no

considera diferencia entre la tierra y el mar, es decir, una línea trazada según un criterio “global”, que abstrae una consideración central en el derecho pues, hasta entonces, mar y tierra no eran, de ninguna manera, cualitativamente equivalentes.¹⁵

El segundo elemento importante (que permitirá contrastar la “modernidad temprana” con la “segunda modernidad”) es que dicho tratado se establece entre dos *soberanos cristianos*: hay, entonces, un reconocimiento de una igualdad entre las partes que es ratificada por una autoridad común, el Papa. Sin embargo, a partir del siglo XVII —momento en el que Dussel identifica la “segunda modernidad”—, las cosas cambian: ahora los tratados, si bien trazados según “líneas globales”, son elaborados bajo la figura de la “línea de amistad”, acordada por dos potencias europeas y a partir de la cual solo rige la ley del más fuerte:

La particularidad típica de estas líneas de amistad reside en que (...) delimitan un espacio de beligerancia entre las dos partes contratantes que efectúan tomas de la tierra, precisamente porque estas carecen de cualquier otro supuesto común o cualquier autoridad común (Schmitt, 2003, p. 77).

Los espacios definidos así, geométricamente, delimitan entonces un lugar de “catástrofe”, dice Schmitt, ya que no vale ningún derecho. Para el autor, el concepto de “estado de naturaleza” —que cobra tanta centralidad y adquiere una nueva reformulación moderna— tiene como referencia esta situación: “es evidente que Hobbes no solamente se encuentra bajo la impresión de las guerras civiles confesionales

¹⁵ La línea global “es un modo de pensar que representa una determinada fase en la evolución histórica del pensamiento de la conciencia humana del espacio y que comienza en el momento del descubrimiento de un ‘Nuevo Mundo’ y al principio de la ‘época moderna’ (...) con la palabra global es designado tanto el carácter planetario universal de este modo de pensar como también su vinculación con la superficie basada en la equiparación de la superficie de la tierra y el mar” (Schmitt, 2003, p. 69).

en Europa, sino también bajo el impacto de la aparición de un Nuevo Mundo” (Schmitt, 2003, p. 80).

Las potencias que primordialmente entran en el juego de las “líneas de amistad” son Francia e Inglaterra. En este punto, ya no aparece la cuestión de la tutela sino directamente la aplicación de la fuerza. Nos detendremos al respecto en John Locke quien tuvo negocios y actividades administrativas en América (Castilla Urbano, 2014, pp. 39-41). Para Locke, el concepto que se aplica para la descripción de la relación entre colonos e indígenas es el de “estado de naturaleza”. Si los habitantes originarios, ciertamente, son seres humanos como todos y, por eso, los asiste el Derecho Natural iluminado por la Razón, no gozan de una estructuración política según un Derecho Positivo. Por ello, las relaciones económicas de intercambio están absolutamente legitimadas (Derecho Natural), pero el reconocimiento de sus Naciones no (pues el Derecho Positivo es casi inexistente). Sin embargo, lo central es que su relación con la tierra no es la correcta. Un habitante del Nuevo Mundo, a diferencia del colono europeo, no hace producir a la tierra todo lo que puede. Pero, justamente, este es el mandato divino, la relación correcta del ser humano con la tierra: hacerla producir lo mejor que se pueda. Es por ello que Castilla Urbano dice:

Los colonos, al extender el modo de vida europeo, desarrollan un trabajo apropiador sobre una tierra que aparece sin dueño y desaprovechada, y todo ello, por mandato divino. Por el contrario, a los indios, apegados a su modo de vida cazador-recolector, aunque —dicho sea de paso— no era el único existente entre ellos, se les atribuyen tres características defectivas: no aprovechan la tierra como es debido, porque su explotación no es considerada trabajo en sentido estricto; no solo no pueden exhibir vínculo alguno con los designios del Señor, sino que parecen actuar abiertamente en contra de éstos, y, por último, no son considerados dueños de la tierra en la que llevan miles de años (2014, p. 51).

Entonces, si la relación entre los colonos y los colonizados es una relación de “Estado de Naturaleza” y no hay “un tercero” que la regule y, a diferencia del colono que trabaja la tierra, la relación del indio con la misma no es la correcta, el colono tiene, por eso, el derecho de tomar la tierra por la fuerza y defenderla: “Al indio le correspondía el papel de agresor de aquellos que, habiendo usurpado sus tierras, contaban con la ley de la naturaleza a su favor” (Castilla Urbano, 2014, p. 52).

El derecho (a aplicarse por la fuerza) asiste al colono. Las relaciones particulares de los habitantes del Nuevo Mundo entre sí y con el mundo que lo circunda (si es que, para todas esas cosmovisiones, puede haber una separación tal) son completamente pasadas por alto. No hay otra forma legítima de apropiación que la de la propiedad privada, no hay otra forma de ser en el mundo (según el mandato divino) que trasformando la naturaleza del modo más eficiente posible (y la eficiencia se mide en términos eurocéntricos y abstractos), no hay otro derecho que el natural o positivo, basado en el modo de vida europeo.¹⁶

Cabe aquí referir otra distinción entre las fases de la modernidad. En ocasiones, Dussel (2007) distingue entre una primera modernidad temprana (1492-1630), marcada por el dominio español y portugués del Nuevo Mundo; una segunda modernidad temprana (1630-1789), caracterizada por un dominio comercial holandés primero y, luego, británico, marcada además por una fuerte disputa entre las potencias en el Nuevo Mundo y en África (donde el tercero en la disputa fue Francia); y una modernidad madura, ya plenamente iluminista.¹⁷

¹⁶ Dussel hace mayor hincapié en la argumentación lockeana para justificar la esclavitud que deriva de la situación de captura de enemigos en el “Estado de Guerra”. Para ello, ver Dussel (2007, pp. 236-240).

¹⁷ Si bien nunca lo aclara, la referencia política es a la Revolución Francesa (1789). Pero el hecho de que esta sea la fecha no debe ensombrecer que los procesos siempre

Con respecto al paso de una fase a la otra, es necesario hacer mención de un cambio filosófico-cultural. Si en la, casi siempre pasada por alto, “primera modernidad” la oposición entre quienes profesaban la verdad revelada y quienes no fue el gran separador de la humanidad, ya el siglo XVII perfila una suerte de evolucionismo comparativo. En Locke, por ejemplo, aparece la idea de que, al principio, todos los pueblos eran como América. Lo primitivo estaba ahí para contrastarlo con lo civilizado, pero, también, para marcar la regla de la evolución, el “hacia donde” de los pueblos primitivos. Ahora bien, ya en el siglo XVIII, se conforma la idea antropológica de las diferencias y jerarquía de razas.

Al respecto, el filósofo nigeriano-norteamericano Emmanuel Eze asegura que “la antropología y la geografía de Kant ofrecen la más fuerte, si no la única justificación teórica filosófica suficientemente articulada de la clasificación superior/inferior de las ‘razas’ del hombre, de cualquier escritor europeo hasta ese momento” (2001, p. 249). Durante sus cursos de geografía física y antropología, que suman un total de setenta y dos, Kant se dedicó a establecer y fundamentar la idea de la existencia de cuatro razas: “tan esencial es la diferencia entre las razas humanas; [que] parecen tan grandes en las facultades espirituales como en el color” (Kant, citado por Eze, 2001, p. 244). Las razas están ordenadas jerárquicamente desde aquella que responde a lo esencialmente humano (esto es, que tiene la capacidad de de-

comienzan antes y terminan después de cualquier arbitrariedad cronológica rígida. En todo caso, la modernidad madura está marcada, además de por los procesos independentistas en el “Nuevo Mundo” —al menos, los derivados de la crisis político militar acaecida tras la revolución francesa—, por la revolución industrial (primeramente, en el Reino Unido) y, por tanto, por el paso del capitalismo comercial al capitalismo industrial, coincidiendo no casualmente, sino todo lo contrario, con el declive de China como potencia productiva. Es central la referencia de Dussel a la idea de “la gran divergencia” del economista Kenneth Pomeranz (2001), donde además de las ventajas derivadas del colonialismo se analizan las consecuencias catastróficas de una crisis ecológica en China, hasta ese entonces dominante en la producción mundial.

sarrollar el carácter, es decir, de hacerse cargo de su libertad moral y actuar como seres racionales) a las que no tienen talentos naturales y quedan sometidas al reino de la necesidad natural. La raza blanca (europea), la amarilla (asiática), la negra (africana) y, finalmente, la roja (americana) constituyen la jerarquía racial, biológicamente determinada y cuyo signo de distinción, claro e incuestionable, es el color de la piel. Si los hindúes no llegan a alcanzar conceptos abstractos, a los negros se los puede entrenar para ciertos trabajos de esclavo, Kant recomienda el modo de castigo físico más eficiente para tal fin.¹⁸ Los rojos son in-educables, a-morales (Eze, 2001, pp. 223-225).

Kant basa su antropología y su geografía física, como ya dijimos, en los relatos de viajes, novelas y anécdotas traídas por los comerciantes de todo el mundo que pasaban por la ciudad portuaria de Königsberg. La indeterminación entre el fundamento *a priori* de una idea que dé sentido trascendental a las cuatro razas y la colección empírica de relatos de origen cuestionable fue una constante en Kant bien analizada por Eze.

En todo caso, lo que ya sucedía a nivel sistema-mundo era un orden colonial en América y buena parte de África, así como un principio de reordenamiento colonial en el Pacífico y el Índico. Un orden fruto de luchas y conquistas despiadadas, resultado de darle forma, de manera violenta, a una supuesta materia informe o de dominar lo no susceptible de ser civilizado. El reordenamiento económico y político tuvo su traducción racial en el plano epistémico. En este punto, Dussel coincide con Quijano (2019) y Castro-Gómez (2022), para quienes en buena parte el discurso racial tiene un origen concreto, *avant la*

¹⁸ Pensar en la forma más eficiente de castigar físicamente a alguien para entrenarlo en ser un buen esclavo, no resiste ningún análisis basado en la moral kantiana. Justamente, eso muestra el carácter de inhumanidad de las “otras razas” para Kant. De la misma manera, no poder forjar el carácter (que es la característica antropológica que nos hace seres libres y, por tanto, morales) los deja fuera de la posibilidad de entrar en la “ilustración”.

lettre, en las categorizaciones de la “primera modernidad”: negros, indios, mestizos, mulatos y una serie de “subproductos” que indican las “mezclas” en función del color de piel. Ese origen cruza y potencia el ordenamiento jerárquico de género y la distribución desigual (interna y externa) del trabajo.¹⁹

Según Quijano, “todas las categorías por medio de las cuales dividimos hoy en día en América y el mundo (americanos nativos o indios, negros, blancos o criollos/europeos, mestizos), eran inexistentes antes del moderno sistema mundial” (2019, p. 138). Y por supuesto no es nada casual: esto “delineó las fronteras correspondientes a la división del trabajo. Y justificó las múltiples formas de control del trabajo inventadas como parte de la americanidad (luego extendida al resto del mundo)” (p. 139).

Si el racismo ejercido en América es la *forma* que el naciente capitalismo encontró para justificar la división internacional y local del trabajo —como opina Grüner (2010)—, o si la cuestión racial es inseparable y sincrónica a esa división y a la jerarquización de la sociedad (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 19), eso es algo que Dussel no discute. En todo caso, la colonialidad y el racismo son elementos fundamentales (no contingentes) de la modernidad y del capitalismo.

Consideraciones finales: la idea de transmodernidad

Hasta aquí, vimos cómo Dussel desmonta la secuencia histórica legitimadora de Europa-Occidente. Ni sus orígenes ni su secuencia pretendidamente *auto-poética* son más que un invento legitimador de la posición universalista *de facto* que Europa toma. Esa posición es la de ser el primer centro del primer sistema-mundo, sistema básicamente capitalista, cuyo plano filosófico y cultural es la llamada

¹⁹ Hablamos de diferencia (jerárquica) interna y externa porque lo que Quijano (2019) llama “colonialidad del poder”, donde uno de sus núcleos organizadores es la raza, funciona no solo de afuera hacia adentro, sino fundamentalmente, *dentro* mismo de las colonias luego de la independencia.

modernidad. Esta, ya no es un punto auto-engendrado e irradiado por Europa, sino que, fundamentalmente, es global y, como tal, implica el colonialismo que, a su vez, como vimos, está articulado con el racismo.

Desmontar la auto-legitimación moderna, a la que (consciente o inconscientemente) los sectores cultural y políticamente dominantes en América Latina suscriben, implica otra forma de secuenciar la modernidad, además de comprender el elemento colonial y racial como esencial a la misma.

El desconocimiento y borramiento de la otredad de las culturas conquistadas es prácticamente total. Primero, el Renacimiento cristiano y, luego, la modernidad —que se presenta como criterio y conocimiento universal, como si no tuviera un lugar dominante de enunciación— desconocieron y tendieron a aniquilar a *lo Otro*. Sin embargo, la otredad persiste de manera, quizás, fragmentada, dispersa, pero subsiste. La idea de *transmodernidad* es justamente darle lugar a eso, reconociendo y asumiendo la situación geopolítica de desigualdad. En síntesis, para Dussel,

Hablar de ‘trans’-Modernidad, (...) exigirá una nueva interpretación de todo el fenómeno de la Modernidad, para poder contar con momentos que *nunca estuvieron incorporados a la Modernidad europea*, y que subsumiendo lo mejor de la Modernidad europea y norteamericana, afirmará ‘desde fuera’ de ella misma *componentes esenciales de las propias culturas excluidas*, para desarrollar una nueva política futura, la del siglo XXI. Aceptar esa masiva exterioridad a la Modernidad europea permitirá comprender que hay momentos culturales situados ‘fuera’ de dicha Modernidad (2007, p. 145).

Ahora sabemos, por ejemplo, que el sistema de sexo-género fue sobreimpuesto por la modernidad europea (así como, en paralelo, fue inventado e impuesto a sangre y fuego en la misma Europa).²⁰ María

²⁰ Al respecto, ver Federici (2015).

Lugones (2017) ha sintetizado distintas formas de, si es que cabe la expresión, los géneros en los pueblos originarios. Del mismo modo, toda la cuestionada relación instrumental del ser humano con la naturaleza, propia de la modernidad, para algunos, directamente occidental para otros, no podría haber tenido cabida en el *ethos* de pueblos originarios, ya que esas formas de vida no se constituían por oposición a la naturaleza. Así, también, para dar otro ejemplo, Gómez-Muller (2021) muestra cómo el Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616) hizo una crítica —extensiva a la Europa que conoció— de la pobreza extrema y la mendicidad, productos de las transformaciones durante los siglos XVI y XVII, basándose en criterios de vida incaicos y articulándolos con creencias cristianas. Sus libros, esta “memoria del bien perdido” (Gómez Muller, 2021, p. 144), dirigidos a la corona española, fungieron como críticas al modo occidental de vida impuesto en las colonias, basándose en la reciprocidad de relaciones productivas o, incluso, en la protección de los desvalidos de una comunidad.

Estos son solo indicaciones, ejemplos, la tarea para Dussel supera ampliamente América Latina y no puede ser compendiada. Para él, la transmodernidad solo será posible a través de una articulación *sur-sur*, es decir, de aquellas culturas impregnadas de elementos no occidentales que perviven en todo el mundo y que puedan ofrecer una perspectiva de vida que supere la modernidad-capitalista-colonial racista.²¹ Sin esa articulación, sin esa validación, la crítica a la moder-

²¹ Aquí, ni *sur* ni *occidente* hacen referencia a la ubicación geográfica. Occidente es entendido como Europa y Estados Unidos, el sur es, prácticamente, el resto del globo. Con una posición geopolítica totalmente opuesta a la referenciada hasta aquí, Samuel Huntington hace una disquisición coincidente: “Si bien América Latina es hija de la civilización europea, ha andado por un camino muy distinto de los transitados por Europa y América del Norte (occidente) (...) considerarla una civilización distinta es lo más apropiado y útil” (citado por Mignolo, 2007, p. 151). Por supuesto, para Huntington la situación geográfica de México (estrictamente América del Norte), no merece ni mención.

nidad solo es moderna (y en eso consiste la llamada posmodernidad), seguiría sin abrirse al aporte positivo de *lo Otro*. Incluso, dice Dussel, la modernidad en lo que tiene de positivo, debe ser “subsumida” en lo transmoderno (es decir, será un elemento más). Es por ello que la obra de Dussel puede ser leída como un enorme esfuerzo por interpretar los más diversos núcleos civilizatorios, así como, más recientemente, de dar cuenta de distintas tradiciones filosóficas y políticas mundiales. El esfuerzo interpretativo y de “traducción” (limitada, como toda traducción) es entendido como un pequeño paso para la construcción de la transmodernidad.

Referencias bibliográficas

- Castilla Urbano, F. (2014). Francisco de Vitoria y John Locke: sobre la justificación de la conquista de América al sur y al norte del continente. En F. Castilla Urbano (Ed.), *Discursos legitimadores de la conquista y la colonización de América* (pp. 37-58). Universidad de Alcalá. https://palabradeclio.com.mx/src_pdf/biblioteca/Castilla_Urbano_Francisco.pdf
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007). Prólogo. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Ed.). *El giro decolonial* (pp. 9-24). Siglo del Hombre Editores.
- Castro-Gómez, S. (2022). *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración de la Nueva Granada (1750-1816)*. Pontificia Universidad Javeriana. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/pensar-puj/20180102042534/hybris.pdf>
- Dussel, E. (1966). *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal*. Universidad del Nordeste. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120408102154/latino.pdf>
- Dussel, E. (1994). *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”*. Plural Editores-UMSA. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf>

- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación*. Trotta. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20120507093648/etica.pdf>
- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Trotta. https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/58.Politica_liberacion_historia_Vol1.pdf
- Dussel, E. (2017). *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*. Akal. [https://enriquedussel.com/txt/Textos_Obras_Selectas/\(F\)29.Filosofias_sur_descolonizacion.pdf](https://enriquedussel.com/txt/Textos_Obras_Selectas/(F)29.Filosofias_sur_descolonizacion.pdf)
- Dussel, E. (2020). *El primer debate filosófico de la modernidad*. CLASCO. <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20201013100555/El-primer-debate.pdf>
- Eze, E. Ch. (2001). El color de la razón: la idea de raza en la antropología de Kant. En W. Mignolo (Ed.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (pp. 201-252). Ediciones del Signo.
- Federici, S. (2015). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Tinta Limón.
- Foucault, M. (2002). *La arqueología del saber*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2014). *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI.
- Frank, A. G. (1973). *Latinoamérica: subdesarrollo o revolución*. Era.
- Frank, A. G. (1998). *Re-orientar: la economía global en la era del predominio asiático*. Universidad de Valencia.
- Gómez-Muller, A. (2021). *La memoria utópica del Inca Garcilaso*. Tinta limón.
- Grüner, E. (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Edhasa.
- Habermas, J. (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus.
- Hegel, G. W. F. (1997). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*. Altaya.
- Hegel, G. W. F. (2000). *Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho*. Biblioteca Nueva.

- Hobson, J. (2006). *Los orígenes orientales de la civilización occidental*. Crítica.
- Lugones, M. (2017). Colonialidad y género: hacia un feminismo decolonial. En M. Lugones, I. Jiménez-Lucena, W. Mignolo y M. Tlostanova (Eds.), *Género y descolonialidad* (pp. 13-42). Ediciones del signo.
- Lukács, G. (2013). *Historia y conciencia de clases*. Herramienta.
- Marx, K. (2002). *El capital* (Tomo I). Siglo XXI.
- Mignolo, W. (1995). *El lado más oscuro del Renacimiento. Alfabetización, territorialidad, colonización*. Universidad del Cauca.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina, la herida colonial y a la opción decolonial*. Gedisa.
- Peña, M. (2014). *Historia del Pueblo Argentino*. Emecé.
- Pomeranz, K. (2001). *The Great Divergence. China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*. Princeton University Press.
- Quijano, A. (2019). Colonialidad del poder y clasificación social. En A. Quijano, *Ensayos en torno a la colonialidad del poder* (pp. 125-178). Ediciones del Signo.
- Quijano, A. y Wallerstein, E. (1992). La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 46(4), 583-591. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000092840_spa
- Ricoeur, P. (1990). Civilización universal y culturas nacionales. En P. Ricoeur, *Historia y verdad* (pp. 251-263). Encuentro Ediciones.
- Schmitt, C. (2003). *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del "Jus Publicum Europaeum"*. Struhart & Cía.
- Taylor, Ch. (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Paidós.
- Wallerstein, I. (1979). *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Siglo XXI.

Wallerstein, I. (2004). *Análisis del sistema-mundo. Una introducción.*
Siglo XXI.

Weber, M. (1996). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.*
Coyoacán.

El judaísmo profano de Walter Benjamin.
Una lectura a contrapelo de la “Filosofía
de la Historia” a partir de la obra
de Franz Rosenzweig

Melisa Jordá

El pensamiento de Walter Benjamin se caracteriza por ser multifacético. Ciertos autores lo consideran como “incatalogable” no sólo porque sus influencias son de lo más variadas, sino porque, además, recibe aportes de diversas líneas de pensamiento —como el marxismo, judaísmo, nihilismo, romanticismo—, pero, ninguna de ellas se mantiene en su integridad. Por esta razón, las lecturas de su obra también resultan disímiles, varían de acuerdo a la perspectiva con la que se lo analiza. Nuestra óptica será también particular: nos proponemos acercarnos a la noción de “judaísmo profano” (Reyes Mates, 2006) de las *Tesis sobre el concepto de historia* de Walter Benjamin a través de un autor poco conocido por la filosofía académica, como es Franz Rosenzweig, quien influyó notablemente en la producción del filósofo berlinés, a través de su libro *La estrella de la Redención* (1921). Esta obra se presenta como una lectura a contrapelo de la “filosofía de la historia alemana”, especialmente, porque critica al pensamiento idealista hegeliano, a partir del lugar o no-lugar que ocupó el pueblo judío dentro de la historia de Occidente, sobre todo en el fenómeno de

la “Modernidad” desarrollado por el movimiento ilustrado. La crítica teórica de Rosenzweig hacia el sistema hegeliano es también una crítica práctica que desvela las máscaras de una “filosofía de la historia alemana” que se presenta en términos de totalidad y universalidad, pero que excluye la otredad judía. En *La Estrella de la Redención* de Rosenzweig, ya se encuentran presentes diversas ideas que luego serán rescatadas y reconstruidas por W. Benjamin en sus *tesis*, recuperando de tal modo, y en su condición de historiador/trapero, la obra de un filósofo judío olvidado por la filosofía académica de su tiempo.

Por un lado, existe una complicidad entre la crítica de Rosenzweig y la de Benjamin sobre tres elementos que funcionan como fundamentos de las filosofías de la historia alemana: la historia como totalidad y universalidad, el progreso de la humanidad y, por último, la realización del hombre en el Estado. Por otro lado, y como respuesta a la crítica moderna, ambos filósofos presentan nuevas formas de reflexión sobre la historia: miran la historia desde los márgenes y la exclusión y logran tener una nueva concepción de la temporalidad: el carácter redentor de la historia.

Franz Rosenzweig y *La Estrella de la Redención*

La vida de Franz Rosenzweig fue relativamente corta, apenas vivió 42 años hasta que la enfermedad de esclerosis múltiple culminó con su vida. Sin embargo, el periodo de su producción filosófica —que duró aproximadamente 20 años— estuvo marcado por el trabajo incesante y una reflexión entre lo histórico y lo teórico, en la que dejó de lado una postura asimilacionista en consecución de una adhesión al judaísmo en diálogo con la reflexión filosófica.

Nacido en Cassel en 1886, dentro de una familia asimilada,¹ Franz Rosenzweig se crió en medio de un ambiente de estudio y lectura in-

¹ Como “asimiladas” entendemos aquellas familias judías que habían conseguido instalarse y afianzarse dentro de las sociedades modernas por medio del desarrollo económico y social y que no conservaban una ligazón interna con la religión judía, sino que solo participaban de aquellas celebraciones importantes a modo de costumbre.

cansables. Si bien, en un primer momento, Rosenzweig decidió estudiar medicina, su pasión e ímpetu por la filosofía se habían despertado a temprana edad y, por esta razón, terminó dedicándose plenamente a la tarea filosófica. A los veinte años comenzó su labor en la Universidad de Friburgo donde realizó su tesis doctoral sobre la filosofía de Hegel. Los estudios sobre este pensador continuarían con el tiempo e irían a la par de su redescubrimiento del judaísmo. El año de 1913 fue un año decisivo: a punto de convertirse al catolicismo, participó del culto sinagoga del "Día del Perdón" en Berlín. Esta experiencia lo marcó y volvió innecesaria e imposible su anunciada conversión. A partir de aquí, comenzó a asistir a los cursos del jubilado catedrático Hermann Cohen, cuya tarea consistía en el redescubrimiento del significado de las raíces judías desde su existencia y sistema.

Luego, su participación en las trincheras de la Gran Guerra lo marcarían profundamente pues esta experiencia lo separaría del pensamiento histórico idealista, que justifica la muerte producida en la guerra por causas superiores. En 1918, al regresar a su hogar, renunció a la carrera de profesor universitario y comenzó a dedicarse a escribir su gran obra, *La Estrella de la Redención*, que fue acompañada por una serie de escritos y libros que introducen y complementan su obra. En 1922, a sus 34 años, se le declaró la enfermedad de esclerosis lateral amiotrófica, mal que avanzó rápidamente produciéndole, en un primer momento, dificultades en el habla y la escritura. En sus últimos años, terminó comunicándose a través de una máquina, diseñada por él mismo, que lograba captar el movimiento de sus labios. A pesar de las dificultades y limitaciones propias de la enfermedad, sus últimos ocho años fueron los de mayor producción filosófica.² Para el filósofo

² "En 1923, la larga *Introducción* para los *Escritos Judíos*, en 1924, *Sesenta himnos y poemas de Yehuda Halevi*; en 1925, *El nuevo pensamiento*. Desde principios de este año trabaja con Martin Buber en la traducción de la Biblia, que años adelante terminó su amigo. En 1926 apareció la primera edición de *Zweistromland (el País de los Dos Ríos*,

y rabino Emil Fackenheim,³ Rosenzweig es el mayor exponente del “judaísmo del Exilio” cuya obra, junto a las leyes de Nuremberg, instauran una nueva época sobre la “base de la novedad extraordinaria de la concepción rosenzweigiana de la verdad y la historia” (Cf. presentación de García Baró en Rosenzweig, 1997, p. 14).

La crítica al idealismo alemán

Rosenzweig critica el idealismo hegeliano utilizando el mismo método dialéctico de su oponente y presentando al judaísmo como modelo para la reflexión filosófica de la nueva filosofía. Por tanto, el interés por el judaísmo tiene más que ver con la cuestión metodológica de su desarrollo filosófico, que como objeto de conocimiento y estudio. Para el filósofo será necesario el pasaje de una vieja filosofía —que culmina con el idealismo alemán— hacia una nueva filosofía, por medio de la transvaloración y sustitución de los viejos valores tradicionales por los ideales de la nueva filosofía programática, presente en *La Estrella de la Redención*. Es el traspaso de Jonia a Jena. Diego Fonti dice al respecto:

Según Rosenzweig, la filosofía resolvió hacia 1800 la tarea planteada en Jonia: “conocer el todo pensándolo” (1997, p. 147). Nada queda fuera de ella, ni siquiera la verdad de la fe, cuyo contenido queda también producido por su propio sistema idealista. Principio y fin quedan abarcados por el sistema. Pero lo único que la

la Mesopotamia del Exilio), la recopilación de los artículos y los ensayos breves (...); en 1927 aparecieron los *Ciento doce himnos y poemas de Yehuda Halevi*” (García Baró citado en Rosenzweig, 1997, p. 13).

³ Emil Ludwig Fackenheim (1916-2003) fue un filósofo y rabino reformista, nacido en Halle (Alemania). Vivió en carne propia los sufrimientos del campo de concentración de Sachsenhausen. Junto con su hermano menor logró escapar y se exilió en Gran Bretaña. Investigó la relación de los judíos con Dios, creyendo que el Holocausto debe entenderse como un imperativo que requiere que los judíos continúen la existencia judía y la supervivencia del Estado de Israel. Emigró a Israel en 1984.

filosofía logra abarcar es el estadio elemental, y ni siquiera aquí da cuenta de la irreductibilidad de los elementos, ya que intentó sucesivamente subrogar su multiplicidad sea al cosmos, sea a Dios, sea a la conciencia (Fonti, 2019, p. 17).

La vieja filosofía está marcada por el pensamiento de la "Totalidad" donde el pensar absoluto coincide con el ser absoluto y la oposición de la Totalidad es la Nada Una y Universal. El presupuesto por el cual se sostiene que, fuera del sistema, no existe ninguna exterioridad sino más bien la nada, constituye el "autoengaño", la "falsa ilusión" e, incluso, la "enfermedad mortal" del filósofo y su sistema filosófico. Dentro de la Totalidad manifiesta por medio del "círculo", se encuentran presentes los tres elementos dialécticos. Rosenzweig asiste a la "fractura de la Totalidad" que se expresa por medio de una explosión dentro del círculo alejando cada uno de los elementos de la fingida Totalidad. Los tres elementos se transforman en elementos meta-sistemáticos, es decir, elementos que conforman el "ante-mundo": mundo meta-lógico, hombre meta-ético y Dios meta-físico. De esta manera, lo "prefilosófico" no puede ser superado por lo "filosófico". Este conocimiento es *a priori* y no puede ser, de ningún modo, reducido a parámetros puramente racionales ni tampoco tratados en forma aislada. Presenta una oscuridad impenetrable desde la cual surge el conocimiento de lo real como conocimiento relacional y dialógico. En contraposición a un sistema que funciona a través de una lógica pura y atemporal, se propone una lógica de lo real y del conocimiento temporal, tomando en serio la alteridad tanto del otro como de la temporalidad. De tal modo, la superación propiciada por el judaísmo no implica un todo mayor abarcador, sino un otro constante tomando un nuevo punto de partida, ya no propiciado por la razón omnipotente, sino por la propia mortalidad existencial: "el todo filosófico no da cuenta del sujeto que morirá. Este sujeto puede alcanzar su sí mismo, su identidad, no con una experiencia de subjetividad trascendental

sino con una llamada” (Rosenzweig, 1997, p. 18). El “llamado” surge a partir de una relación interpersonal que debe ser respondida mediante el “heme aquí” que marca la posición del yo.

La fractura que crea otro tipo de temporalidad

Hasta aquí, podemos constatar el fuerte rechazo de Rosenzweig al carácter generalizador del concepto y de la historia que olvida la vida singular de los particulares. En el sistema hegeliano el universal evoca la abstracción que remite a los particulares, en tanto cada hombre, cada hecho histórico particular constituye un momento, una instancia del desenvolvimiento del Espíritu. El planteo metafísico hegeliano fundamenta sus bases en la equivalencia entre ser y pensar, siendo lo real racional y lo racional real. Rosenzweig critica esta abstracción ficticia del idealismo alemán, a través de la designación del “nombre propio”:

Lo que tiene un nombre propio ya no puede ser cosa, ya no puede ser la cosa de cualquiera: es incapaz de desaparecer en el género sin dejar rastros, pues no hay género al que pertenezca, sino que él es su propio género. Tampoco tiene ya un lugar suyo en el mundo, un instante suyo en el acontecer; sino que porta consigo su aquí y su ahora. Allí donde está, está un centro; y allí donde abre la boca, hay un principio (Rosenzweig, 1997, p. 223).

Dicha perspectiva nos sitúa en una nueva forma de comprender la relación del hombre inmerso en el lenguaje y la temporalidad. El hombre manifiesta en el tiempo la respuesta hacia ese “llamado”, respuesta donde se juega la libertad y la dependencia de Dios sobre el testimonio humano para su manifestación plena. El pueblo judío es el pueblo del gran testimonio, un pueblo de “tiempo sin espacio”, el pueblo de la eternidad, cuya temporalidad se despliega en un sentido particular. A diferencia de la perspectiva moderna, la cual plantea una temporalidad lineal, homogénea y progresiva cuya mi-

rada está puesta en el presente en contraposición al pasado caduco, muerto y estéril, en la temporalidad judía hay una convivencia del pasado, presente y porvenir. La misma se presenta en el concepto de "redención" que Rosenzweig unirá al concepto de "creación", donde tradición y renovación constituyen un mismo acto que une pasado, presente y porvenir. El pueblo judío rememora el pasado como tiempo sagrado de manifestación divina, evoca el pasado por medio del presente, constituyéndose en memoria que marca el ritmo de la vida del pueblo, el cual queda a la espera de un futuro que ya es redentor desde el presente.

En el pensamiento de Rosenzweig, así como también en el idealismo alemán, se encuentra la tesis de "la meta está en el origen", pero de un modo muy diferente a como la plantea Hegel. Este desenvolvimiento no se produce en el "Espíritu" en su autodespliegue y autoconocimiento, sino en la experiencia de un pueblo, que será también por la que deberá pasar todo hombre. Con la pérdida del territorio se abre la plenitud temporal, el tiempo-ahora de la consumación mesiánica es tiempo, movimiento, retorno y expansión, vuelta al pasado y renovación: "En el judaísmo, el pasado se entrama con el presente y proyecta sus rayos en el futuro que, de un modo muy preciso, constituye un reencuentro con los primeros días" (Forster, 2003, p. 190).

El patriarca Abraham. Pueblo, Estado e Historia universal

Hegel encuentra en la figura del patriarca hebreo, Abraham, el prototipo de su pueblo. Esta figura le resulta cautivadora, enigmática y repugnante a la vez. En el comienzo del primer capítulo dedicado a los judíos, se describe al patriarca del siguiente modo:

Abraham, nacido en Caldea, ya en su juventud abandonó una patria en compañía de su padre. Ahora, en las llanuras de la Mesopotamia se separó violenta y definitivamente también del seno de su familia, para transformarse en un hombre enteramente autó-

nomo, independiente, para poder ser jefe. Lo hizo sin que se le hubiera expulsado u ofendido, sin el dolor a través del cual se suele manifestar, después de una injusticia, de una crueldad, la necesidad permanente del amor que, herido, pero no perdido, busca una nueva patria para florecer, para poder gozar de sí mismo (Hegel, 1978, p. 287).

Para Hegel, Abraham era el personaje que desea la libertad, pero no como realización plena en la consecución de una tierra y una comunidad para amar, sino en el desarraigo y la autosuficiencia. Es el hombre que “se va sin que lo echen”, quien rechaza y abandona la casa paterna en pos de una promesa abstracta” (Forster citado en Tatián, 2005, p. 290). Una libertad sin comunidad, sin tierra, sin posesiones era una cuestión inentendible. En Abraham, la libertad implica el vacío, el seguir un camino desconocido, a un Dios desconocido, un partir sin ningún tipo de garantías. El total abandono en Dios implica el sacrificio de todo lo particular, incluso de su propio hijo Isaac. En el fondo, lo que Hegel nos está diciendo es que detrás de esta “ansiada libertad” se esconde una sumisión total a Dios, a su Ley y sus mandamientos.

El pueblo hebreo se presenta como lo Otro, como la antítesis del resto de la humanidad y el mundo en su condición de desarraigado y su posición de sumisión total, de manera que, para Hegel, los judíos carecen de un contenido propio: “son vacíos, sin vida, ni siquiera son algo muerto —son una nada—, son algo únicamente si el objeto infinito hace que sean algo, es decir, son algo hecho, no algo que es, son algo que no tiene ni vida, ni derechos, ni amor por sí mismo” (Hegel, 1978, p. 301).

Con estas palabras demoledoras, Hegel señala la insignificancia del pueblo judío, caracterizado por una animalidad en su relación esclavizante con Dios. Únicamente será valorado como religión de la que procede Jesús como antítesis del mundo judío y, con ello, el cristianismo, religión con la que culmina el periodo religioso de la manifestación del

Espíritu, dando paso a la introducción de la filosofía como pensamiento/realidad que expresa al Espíritu en su autodesenvolvimiento.

Por ello la saga genealógica del pueblo eterno no comienza, a diferencia de las de los pueblos del mundo, por la autoctonía. Vástago de la tierra, y aun eso solo según el cuerpo, es únicamente el padre de la humanidad. El padre de Israel, en cambio, fue un emigrante. Su historia, tal como la cuentan los libros sagrados, empieza con la orden divina de salir del país de su nacimiento y partir hacia otro que Dios le mostrara (Rosenzweig, 1997, p. 357).

A diferencia de Hegel, Rosenzweig encontrará en el personaje de Abraham los rasgos característicos que marcarán de forma positiva al pueblo judío. La huella judía comienza en este llamamiento al desarraigo y a la errancia propia del ponerse en marcha, donde cobran sentido los diversos sucesos históricos —exilio, destierro, expulsión, destrucción del Templo— que se constituyen en continuidad más allá de las amenazas constantes propias de la experiencia diaspórica. Por ello, Rosenzweig tendrá una postura en contra de los nacionalismos, considerando la ligazón del pueblo con la tierra como una opción por lo muerto, por el estancamiento de la vida y el ocaso. El pueblo judío no se afianza en un territorio, sino en la comunidad de la sangre que crea lazos, no a partir de la instalación en un territorio, sino en la continuidad del tiempo y de la escritura en la experiencia de exilio.

Es la experiencia de eternidad lo que imposibilita al pueblo judío su conformación en un Estado y territorio en particular. Por ello, Rosenzweig será uno de los mayores exponentes del “judaísmo del exilio”, en contraposición con las posturas sionistas que habían ganado una gran cantidad de adeptos a partir de la crítica a la modernidad y de la imposibilidad de asimilación entre las diversas culturas:⁴

⁴ El pensamiento y el movimiento sionistas nacen en consonancia con la eclosión de los nacionalismos en el siglo XIX. Su objeto se centra en el retorno a la patria his-

El pueblo judío está ya de suyo en la meta a que se encaminan los pueblos del mundo. (...) Para conservar incólume la imagen de la verdadera comunidad, tiene que prohibirse la satisfacción que el estado les proporciona de continuo a los pueblos del mundo. Pues el estado es la forma, siempre cambiante, en que el tiempo va dando paso tras paso hacia la eternidad. En el pueblo de Dios está ya, en mitad del tiempo, lo eterno. En los pueblos del mundo lo que hay es pura temporalidad. Pero el estado es el intento, necesariamente siempre renovado, de dar a los pueblos eternidad (Rosenzweig, 1997, p. 393).

Para Rosenzweig la vida es puro movimiento y devenir. Rescata la frase de Heráclito “No te bañas dos veces en la onda del mismo río” (Rosenzweig, 1997, p. 394). Frente al movimiento y la historia que cambia constantemente en el tiempo, el Estado llega para implantar la permanencia de la ley. Pero la ley solo se conserva si su pueblo logra mantenerla y, en la práctica, sucede que derecho y vida van distanciándose entre sí. Según el autor, en este distanciamiento se expone el verdadero rostro del Estado: la violencia. De allí, la crítica a la relación entre el derecho y la violencia en el Estado:

La violencia restituye a la vida sus derechos contra el Derecho. El estado, al no ser él mismo solo de derecho, sino violento, va pisando a la vida los talones. El sentido de toda violencia es fundar un nuevo derecho. La violencia no es la negación del derecho, como suele pensarse bajo la fascinación de su gesto de subver-

tórica del pueblo judío, Jerusalén, y la conformación de un Estado-nación que pueda albergar a todos los judíos exiliados por el mundo. Existen distintos tipos y clases de sionismos (político, socialista, religioso, etc.), cuya expansión se realiza a causa del antisemitismo sufrido en la Rusia zarista y en los países occidentales, cuyo proceso de asimilación nunca pudo darse en sentido pleno. La experiencia de la *Shoah* y su posterior reflexión constituyen una de las causas más influyentes para la postura sionista, considerando que dicho hecho no se hubiera producido si el pueblo judío hubiera tenido un territorio nacional donde refugiarse del régimen nazi.

sión, si no, al contrario, su fundamentación. Pero en la idea de un derecho nuevo se oculta una contradicción. El derecho es por su esencia derecho viejo. Y así se manifiesta lo que es la violencia: la renovadora del viejo derecho. En el acto de violencia el derecho se va constantemente convirtiendo en nuevo derecho. Luego el estado es tanto de derecho como violento: baluarte del antiguo derecho y fuente del nuevo. Y es con esta doble figura de baluarte del derecho y fuente del derecho, como se impone el estado sobre el mero fluir de la vida del pueblo, en el que sin cesar y sin violencia las costumbres crecen y la ley cambia (Rosenzweig, 1997, p. 395).

El Estado busca apoderarse del instante en el fluir natural de la vida, actuando como dominador y precursor de la violencia en las contradicciones que surgen entre conservación y renovación, siendo él mismo la solución a las contradicciones que a cada instante emprende. Rosenzweig va más allá de la crítica de la violencia estatal y señala cómo la política del Estado funciona para la consolidación de una historia universal, porque solo por medio de dichas entidades se puede teorizar y tematizar la historia a través de detenciones, paradas, épocas, civilizaciones en el flujo interminable de la vida: "Sin estado no hay, pues, historia del mundo, historia universal" (Rosenzweig, 1997, p. 396).

Solo a través del Estado y la guerra se logra una historia universal, donde las épocas representan las "horas de la historia del mundo" como imágenes especulares de la verdadera eternidad. Pero, mientras en las filosofías modernas de la historia, la justificación de las guerras está en un "plan providencial" o en la "astucia de la razón", Rosenzweig la encuentra en el apoderamiento de la tierra. En la resistencia al enemigo que quiere conquistar el territorio ajeno se juega lo importante, si el enemigo vence, el pueblo vencido, que ama a su tierra más que a su sangre, traicionará la esencia del pueblo en pos de la conservación de la tierra.

En consecuencia, el pueblo judío tenía, tiene y tendrá la misión de dar cuenta del engaño, “mostrando calladamente que miente esa pseudo-eternidad mundana, demasiado mundana, de sus momentos en la historia universal, constituidos en estado” (Rosenzweig, 1997, p. 397). Por estar fuera de toda la historia del mundo, es el único que puede unir la Redención con la Creación como un todo, mientras que la historia universal en pos del progreso tan solo reconcilia un momento anterior con el momento posterior. Para Rosenzweig, es falsa la ligazón inicial moderna de pueblo y tierra, por el contrario “pueblo” será aquella comunidad que, gracias a la labor de la traducción, hace de lo ajeno algo propio, generando así un espacio común desde la extranjería.

A través de esta nueva óptica se piensa lo real a partir de la triple relación hombre-mundo-Dios, sin la búsqueda de un concepto racional unificador, sino a través de una visión relacional y dialógica. El carácter de exilio deja de tener un valor negativo y empieza a dar cuenta de la positividad de la extranjería del hombre en la tierra que evita el ímpetu de dominio y manipulación de la misma.

En resumen, podemos considerar que Rosenzweig abre una nueva forma de experiencia con lo real: el pensamiento dialógico y la nueva racionalidad que luego será abordada por diversos autores, sobre todo por aquellos cuyos intereses éticos guían sus investigaciones. Al conservar la noción de sistema a través del método dialéctico, mantiene un pensamiento filosófico, pero desde la ruptura del “todo-filosófico”, razón por la que su pensamiento puede mantener la racionalidad sin subsumir cada uno de los elementos a una categoría omniabarcante. La realidad no es racional, por tanto, no puede ser reducida a pensamiento, en el origen está la multiplicidad aun cuando de sus elementos pre-filosóficos, el mundo meta-lógico y el hombre meta-ético, sean creados. A diferencia del idealismo hegeliano, la experiencia no se reduce a la idea, pero tampoco la multiplicidad y la fluidez es sinónimo de irracionalidad descontrolada. Se trata de un conocimien-

to desde la experiencia de la vida cotidiana, donde se da el asombro, la sorpresa y la condición de diálogo en el pensamiento, al tener en cuenta las demandas de otros y, también, del Otro por antonomasia: Dios. Este Dios no es Espíritu Absoluto, no es garantía del conocimiento ni violencia totalizadora, sino precisamente la garantía de la imposibilidad de totalizar.

La extrapolación profana a las *Tesis sobre el concepto de la historia de historia* de Walter Benjamin

Hasta aquí hemos señalado aquellos elementos importantes que nos introducen a un libro tan complejo e inabarcable como es *La Estrella de la Redención* de Franz Rosenzweig. Para no caer en reduccionismos, resulta necesario esclarecer aquellos aspectos que alejan las ideas de F. Rosenzweig del pensamiento filosófico de Walter Benjamin. Es decir, evidenciar las diferentes intenciones y posiciones de los autores con respecto al judaísmo. Al respecto, Rosenzweig propicia un pensamiento sistemático, donde el judaísmo tiene un papel fundamental para el desarrollo de la nueva filosofía venidera. Por tanto, una de las finalidades del autor será la de rescatar el judaísmo, tanto en su tradición histórica como cultural, y otorgar un sustento nuevo que re-direccione las vías de la humanidad. De allí que la crítica a la filosofía de Hegel es la que confiere la posibilidad de una nueva visión y perspectiva, donde el pueblo judío es presentado como la "luz de las naciones". Rosenzweig es el autor que logra realizar las intenciones de la Haskalá —la ilustración judía—, reconciliando el pensamiento judío con la filosofía occidental, a través de un sistema programático donde el judaísmo tendrá un rol central en la comprensión y reflexión filosófica.

Distintas son las intenciones de Walter Benjamin con respecto al judaísmo. Si bien es cierto que su interés por la cábala y el pensamiento mesiánico estuvieron presentes de manera temprana en gran parte de los escritos que componen su obra filosófica, también es real que su judaísmo se metamorfoseó a medida que el autor se apropiaba de

ideas provenientes de otros campos del saber. Así, sus *Tesis* unen el judaísmo con el marxismo.⁵ La complejidad de las mismas se expresa en especial en la alegoría de “El jugador de ajedrez de Maelzel”:

Tesis I

Sabido es que debe de haber existido un autómatas construido de tal suerte que era capaz de replicar a cada movimiento de un ajedrecista con una jugada contraria que le daba el triunfo en la partida. Un muñeco, trajeado a la turca y con una pipa de narguile en la boca, se sentaba ante el tablero, colocado sobre una mesa espaciosa. Gracias a un sistema de espejos se creaba la ilusión de que la mesa era transparente por todos los costados. La verdad era que dentro se escondía, sentado, un enano jorobado que era un maestro del ajedrez y que guiaba con unos hilos la mano del muñeco. Una réplica de este artilugio cabe imaginarse en filosofía. Tendrá que ganar siempre el muñeco que llamamos “materialismo histórico”. Puede desafiar sin problemas a cualquiera siempre y cuando tome a su servicio a la teología que, como hoy sabemos, es enana y fea, y no está, por lo demás, como para dejarse ver por nadie (Benjamin en Reyes Mate, 2006, p. 49).

Es, en este punto, donde Reyes Mate habla de un “judaísmo profano”, dando a entender con ello que las categorías judías han sido extrapoladas de su contenido aurático (o sagrado) para dar paso a un nuevo sentido netamente político, que se relaciona con una posición

⁵ Löwy distingue tres grandes escuelas que difieren entre sí a la hora de interpretar las *Tesis* benjaminianas. Por un lado, la Escuela materialista, cuyos exponentes —como, por ejemplo, Brecht— consideran a Benjamin un marxista y sus aspectos teológicos funcionan como metáforas que encubren intereses materialistas. Por otro lado, la escuela teológica, donde encontramos a la figura de su amigo Gershom Scholem, concibe a Benjamin como un pensador mesiánico y un teólogo judío. Finalmente, la escuela de la contradicción intenta conciliar marxismo y teología, cuestión que se torna imposible debido a lo disímil de las posturas. En esta línea, se encuentran las interpretaciones de Habermas y de Tiedemann (Löwy, 2002, p. 41).

marxista y cuyo eje central está marcado por la lucha en el instante del presente. Una lucha que se inscribe en el campo de la historia como crítica al historicismo y a la consecución del materialismo histórico fundado en la teología y el marxismo, dando con ello una interpretación nueva a las dos vías de pensamiento. En la primera tesis, Benjamin intenta hablarnos de la complejidad de esta relación. Por un lado, tenemos al “muñeco trajeado a la turca”, que representa al materialismo histórico y, por el otro, al “enano jorobado y feo” que representa a la teología y que, si bien debe permanecer oculto, es quien guía los hilos del ajedrecista. Que la teología se presente con un aspecto desagradable y oculto supone no sólo la incorporación de la crítica marxista a lo religioso —recordemos que, para Marx, la religión era el “opio de los pueblos”⁶ pues, con ella, la clase burguesa mantenía oprimida el proletariado—, sino también la crítica ilustrada. La religión significaba un tema muerto, ya que la creencia no contenía ningún principio racional, sino todo lo contrario, era cuestión de sentimiento y superstición. Benjamin no rechaza del todo esta postura, pues si bien es consciente de lo perjudicial que han sido, en la historia, los excesos religiosos con su ambición de poder y autoridad, rescata aspectos y experiencias humanas propias de la dimensión religiosa. Para Reyes Mate, Benjamin no solo estará interesado en ser un recolector de términos teológicos para pensar su propuesta política de la historia, sino que, también, busca aquellos temas que siempre han estado presente en las religiones. En particular, hay dos cuestiones que le afectan: el

⁶ “La miseria religiosa es, al mismo tiempo, la expresión de la miseria real y la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura atormentada, el alma de un mundo desalmado, y también es el espíritu de situaciones carentes de espíritu. La religión es el opio del pueblo. Renunciar a la religión en tanto dicha *ilusoria* del pueblo es exigir para este una dicha *verdadera*. Exigir la renuncia a las ilusiones correspondientes a su estado presente es *exigir la renuncia a una situación que necesita de ilusiones*. Por lo tanto, la crítica de la religión es, en *germen*, la *crítica de este valle de lágrimas*, rodeado de una *aureola* de religiosidad” (Marx, 2005, p. 50).

sufrimiento y la muerte. Mientras que, para la época moderna, estos temas son secundarios e irrelevantes; hablar de muertos y opresión constituye un tema recurrente en las distintas religiones. De allí que, para Benjamin, hablar del pasado signifique hablar de los muertos, y no de cualquier muerto, sino de aquellos que han muerto en el silencio, en el olvido, en el sufrimiento (Reyes Mate, 2006, p. 54).

Sin embargo, hay un conjunto de ideas presentes en el libro *La Estrella de la Redención* que son retomadas por el propio Benjamín a lo largo de sus tesis. En primer lugar, podemos ver una conexión entre los autores en su perspectiva histórica ya que ambos filósofos parten del sujeto marginal, de aquel que ha sido excluido del sistema. En el caso de Rosenzweig, la marginalidad está marcada por la historia del pueblo judío, al que le otorga una particularidad que, luego, se convertirá en huella universal de la humanidad. En el caso de Benjamin podemos encontrar este punto de partida tanto en su conciencia de las implicancias que tiene el hecho el ser judío —ya que él mismo vivió en carne propia esa marginalidad— como también en su apuesta por el marxismo, corriente de pensamiento caracterizada por partir de los excluidos y oprimidos de la historia.

Por otro lado, ambos planteos tienen un enemigo mortal: la filosofía de Hegel. Las críticas se unirán en el rechazo al carácter totalizador y abarcador de la historia y la concepción de lo real. La idea de que el idealismo alemán piensa lo real en términos de Totalidad se condice con las tesis IV, V y VI, tesis medulares en las cuales Benjamin critica al historicismo en su carácter universal, narrativo y científico. Además, ambas propuestas se constituirán como antítesis al modelo hegeliano: mientras que Rosenzweig lo hace por medio de la renovación del pensamiento filosófico a través del judaísmo, en Benjamin se produce desde una postura netamente materialista de la historia.

También existe una crítica compartida a las filosofías de la historia que centran su interés en la constitución de los estados moder-

nos. Para Hegel, el Estado es condición indispensable del despliegue del Espíritu: es el momento en que el hombre logra realizarse como universal a través del derecho y la igualdad ante la ley. No obstante, Rosenzweig y Benjamin encuentran una serie de contradicciones en el mito de la constitución del Estado ya que la consecución del derecho conlleva una violencia intrínseca. Lejos de los supuestos modernos, ambos autores analizan la función estatal a través de la relación intrínseca entre derecho y violencia. La idea rosenzweigiana de que “el estado va pisando a la vida los talones” y que “la violencia es refundadora del viejo derecho” se encuentra en sintonía con la crítica que Benjamin realiza en 1920, cuando publica *Hacia una crítica de la violencia*. Allí el filósofo sostiene que la violencia representa el fundamento de la instauración del derecho, pero también da cuenta de su función conservadora por la cual el derecho permanece. En este sentido, la violencia se manifiesta como fuente de poder del Estado.

Benjamin nos habla de dos tipos de derechos: el natural⁷ y el positivo.⁸ Mientras el derecho natural pone el énfasis en los medios legítimos e ilegítimos utilizados para ejercer violencia, el derecho positivo

⁷ El derecho natural es una doctrina ética y jurídica que postula la existencia de derechos fundamentados en la naturaleza humana. De esta manera, la legitimidad de las leyes positivas —normas vigentes de un Estado— dependen, en última instancia, de su concordancia con el derecho natural. Al conjunto de pensadores que inspiraron el derecho natural se lo denomina “iusnaturalismo”, algunos de sus representantes son: Hugo Grocio, Thomas Hobbes, John Locke, Jean Jacques Rousseau e Immanuel Kant.

⁸ El derecho positivo refiere, específicamente, al derecho escrito, a las leyes y normas escritas por un soberano. Su fundamento está en el pacto social, es decir, en el acuerdo o consenso realizado colectivamente en favor de normar la convivencia de las personas y posee un código legal común. A diferencia del iusnaturalismo, que postula la existencia del derecho como algo intrínseco al hombre, el derecho positivo sostiene que el mismo es fruto de la creación humana y emana de las relaciones entre los miembros de una comunidad. Existen corrientes positivistas que niegan la relación del derecho positivo y el natural y otras que señalan una concordancia entre ambas. Entre los representantes de este derecho encontramos a Thomas Hobbes, Jeremy Bentham, Hans Kelsen, Raimond Saileilles y Augusto Comte.

se pregunta por los fines que justifican la misma, si son justos o no. En contraposición a estas posturas, Benjamin intentará desterrar los mitos que giran en torno a la constitución del Estado para dar cuenta de la función de la violencia estatal, basada en el fundamento y la conservación del derecho. Finalmente, dicha crítica se volverá radical en sus *Tesis* de la historia —en especial, en la número VIII— donde postula la existencia de una relación intrínseca entre el progreso y el fascismo, relación marcada por el contexto del surgimiento de los totalitarismos y el ascenso del régimen nazi. El devenir moderno del progreso histórico desemboca, en este sentido, en la aparición de regímenes fascistas y totalitarios.

Tesis VIII

La tradición de los oprimidos nos enseña que “el estado de excepción” en el que vivimos es la regla. Debemos llegar a un concepto de historia que se corresponda con esta situación. Nuestra tarea histórica consistirá entonces en suscitar la venida del verdadero estado de excepción, mejorando así nuestra posición en la lucha contra el fascismo. El que sus adversarios se enfrenten a él en nombre del progreso, tomado este por ley histórica, no es precisamente la menor de las fortunas del fascismo. No tiene nada de filosófico asombrarse de que las cosas que estamos viviendo sean ‘todavía’ posibles en pleno siglo XX. Es un asombro que no nace de un conocimiento, conocimiento que de serlo tendría que ser este: la idea de historia que provoca ese asombro no se sostiene (Reyes Mate, 2006, p. 143).

Benjamin critica a los intelectuales de su tiempo que no supieron estar a la altura de las circunstancias que no pudieron leer subrepticamente ni tampoco comprender cómo la noción de progreso moderno escondía una catástrofe histórica. El estado de excepción, en este sentido, es el estado de los oprimidos, un estado permanente dentro de la narrativa del progreso burgués. El estado de excepción se

constituye en regla para los sectores oprimidos. La crítica benjaminiana concibe la violencia política de una forma extrema, más poderosa inclusive que el derecho, ya que los individuos quedan a merced y voluntad del soberano. Esta medida afecta, sin duda, de forma desigual a los diversos sectores: los cercanos al gobierno serán afectados por la mitigación de la ley, pero el oprimido experimentará la tiranía del poder sin mediación posible. En palabras de Reyes Mate: "Para que el estado de excepción funcione, es decir, para poder dejar a una parte de la sociedad en un espacio sin ley, es necesaria la presencia de la ley. Si todo fuera excepcionalidad estaríamos en el caos. Y aquí no se trata de un caos, sino de un sistema legal que pueda ser para los oprimidos un estado permanente de excepción" (2006, p. 143).

Finalmente, tenemos que hablar de las afinidades presentes entre la nueva concepción de la temporalidad y el concepto de redención proveniente del judaísmo. Benjamin rescata ambas nociones ya que le permiten pensar un nuevo abordaje historiográfico que salta el "continuum de la historia", propio del tiempo moderno, y abre una nueva perspectiva histórica. La redención del pasado es la necesidad de su salvación a partir de la vuelta y el rescate del hecho histórico olvidado. Por esta razón, el pasado espera ser descubierto por el historiador. Por medio de su mirada dialéctica se abre un vestigio que saca a la luz aquello que ha sido ocultado o silenciado por el historicismo.

La opción por la tradición y el legado judío representa una opción por aquel pueblo que ha tenido que sacrificarse para entrar en los parámetros occidentales. Benjamin recobra aspectos olvidados del judaísmo para revitalizar la filosofía de la historia. De allí, que detrás de las *Tesis sobre el concepto de historia* podamos intuir los supuestos lingüísticos que el autor ya había desarrollado en "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos" (Benjamin, 1971). En este ensayo, el autor reflexiona sobre el mito del origen del lenguaje presente en la Torá, donde Yahvé otorga al hombre la capacidad de

nombrar las cosas. En este acto original, no había confusión alguna porque el hombre era capaz de “escuchar” el lenguaje de las cosas y de traducirlo a nombres. Con la caída adámica, se produce el olvido de la escucha y, como consecuencia de esto, la necesidad de crear palabras y frases para explicar el significado de las cosas. El legado judío nos trae la necesidad de volver a la escucha, a las voces de los que no fueron nombrados, porque hay algo que ellos quieren decir y algo que nosotros tenemos que escuchar. En este punto, radica el potencial redentor del filósofo materialista, que es aquel que logra hallar en el pasado la chispa de la esperanza presente.

En esta perspectiva, cobran sentido las frases de la Tesis II que afirma que “el pasado lleva consigo un índice secreto que le remite a la redención” y la conciencia de que “hemos sido esperados sobre la tierra” y se nos ha dado “una débil fuerza mesiánica sobre la que el pasado tiene derechos”. La mirada del filósofo está puesta no en el futuro impredecible, sino en el pasado, donde encuentra la felicidad de la que hablaba Lotze: “la generalizada falta de envidia del presente con respecto al futuro” (Reyes Mate, 2006, p. 67). La felicidad consta del “aquí y ahora”, no mira los deseos y proyectos futuros en pos de una realización individual o colectiva, sino que la envidia y la esperanza de la vida provienen solo del pasado. En esto consiste el carácter redentor, es un acto activo, un conmemorar para dar justicia tanto al pasado como al presente. Así como el vencedor recibe un legado y un botín que defiende —la visión historicista de la historia—, el historiador materialista también se une a las generaciones pasadas por medio de la redención, de las acciones de traer a la memoria y de hacer revivir a los muertos para que sus deseos frustrados cobren vida. Al igual que Rosenzweig, quien se manifiesta fiel a la misma base teológica del lenguaje, Benjamin considera la tarea de la traducción como una fuente necesaria para que la filosofía reactive elementos olvidados (aquellos que fue excluido, la falta y la huella).

A modo de conclusión

Recuperar la historia, la tradición y el mensaje del pueblo judío y ponerlos en su relación con la filosofía occidental constituyen tareas fundamentales para autores como Franz Rosenzweig y Walter Benjamin. El legado judío se presenta como una continuidad entre ambos autores, cuyas diferencias explícitas hemos tratado de evidenciar a lo largo de nuestro trabajo relacionando la influencia del libro *La Estrella de la Redención* de Rosenzweig con el pensamiento de Benjamín, sobre todo con lo expuesto en sus tesis de la historia. Para Rosenzweig, la revitalización del judaísmo proporcionará una renovación del pensamiento filosófico e histórico occidental a través de los nuevos supuestos fundamentales: extranjería, realización individual e imposibilidad de totalizar. Su objetivo es universalizar el mundo judío a través de una nueva experiencia. Benjamin, por su parte, rescatará no solo la figura y pensamientos de Rosenzweig, olvidado por la filosofía académica, sino que, también, extrapola ciertas ideas y categorías judías que combina con una postura marxista de la historia. Mientras en el primer autor hay una necesidad de rescatar los supuestos judíos en su totalidad, en Benjamin hay recorte, apropiación y mutación de ciertos elementos judíos para una nueva perspectiva histórica y política. La crítica al idealismo hegeliano será un aspecto a compartir por ambos autores, quienes intentan desenmascarar las consecuencias de una perspectiva de la historia universal y racional, que postula el olvido de los hombres particulares y la decadencia del tiempo lineal, homogéneo y progresivo. Asimismo, ambos abogan por una nueva experiencia histórica que parta del sujeto marginal y de una nueva concepción de la temporalidad disruptiva. Así, la historia está marcada por su carácter redentor: recupera el pasado de los márgenes y, a través de la memoria y la conciencia histórica, le otorga la necesidad de justicia en el presente.

Referencias bibliográficas

- Benjamin, W. (1971). *Angelus Novus*. Editorial Sur.
- Benjamin, W. (2008). *Hacia la crítica de la violencia*. En *Obras* (Vol. 1, Libro II). Abada.
- Bloch, E. (1983). *Sujeto-objeto: el pensamiento de Hegel*. Fondo de Cultura Económica.
- D'Hondt, J. D. (1971). *Hegel, filósofo de la historia viviente*. Amorrortu.
- Fonti, D. (2019). *Teorías críticas y eurocentrismo. Estudio de los componentes teóricos y prácticos de la ideología hegemónica contemporánea*. La Guillotina.
- Forster, R, Tatián, D. (2005). *Mesianismo, Nihilismo y Redención: de Abraham a Spinoza, de Marx a Benjamin*. Altamira.
- Forster, R. (2003). *Crítica y sospecha. Los claroscuros de la cultura moderna*. Paidós.
- Hegel, G. W. F. (1978). El espíritu del cristianismo y su destino. En: *Escritos de Juventud*. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (2015). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G.W. F. (2016). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza.
- Löwy, M. (2002). *Walter Benjamin: aviso de incendio*. Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2005). *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Ediciones del Signo.
- Reyes Mate, M. (2006). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*. Trotta.
- Rosenzweig, F. (presentación de García Baró, M.) (1997). *La estrella de la Redención*. Sígueme.
- Schmitt, C. (2009). *Teología Política*. Trotta.
- Serrano Caldera, A. (1991). *El fin de la historia: reaparición del mito*. Editorial 13 de marzo.

Historia y narrativa en la comprensión de la ética: hacia una relación sistemática entre la ética y la filosofía de la historia

Horacio Martín Sisto

Marco general de la cuestión

La academia del siglo XX, sobre la base del universalismo formal de Kant, ha hecho grandes esfuerzos para desarrollar una suerte de “metaética” que establezca los alcances y límites de cualquier ética que quiera proponerse como tal. Ese proyecto generalizado ha encontrado en la historia su límite y su condición de posibilidad. El reclamo por el rol de la historia en todo desarrollo metaético se gesta progresivamente, pero puede indicarse un hito: el libro *Tras la virtud* de A. MacIntyre, que pone en el centro esta cuestión específica y marca la agenda de la discusión ética anglosajona de comienzos de los 80 (MacIntyre, 2004). Desde entonces, la necesidad de introducir la dimensión histórica en toda reflexión ética sistemática se ha vuelto una exigencia en posiciones incluso encontradas desde el punto de vista ético. Bastaría repasar los programas de ética en las carreras de filosofía, vigentes hasta esos años para ver, por ejemplo, cómo se detenían en discusiones analíticas ahistóricas —al estilo de Richard Hare o Charles Stevenson, que ya casi nadie atiende— sobre el concepto de lo bueno o sobre la dimensión emotiva del lenguaje, para relevar cómo el “giro histórico”, por así llamarlo, ha dado un respiro a la disciplina.

Por ello mismo, en este trabajo, en lugar de ofrecer una exposición sistemática sobre la relación considerada o una tesis preliminar, me detendré en la historia reciente de la ética filosófica, para señalar algunos modos concretos en que la historia ha sido considerada como dimensión indispensable para la constitución de una metaética y, así, de los fundamentos filosóficos de una ética. En primer lugar, precisaré, concretamente, qué significa esta necesidad de la consideración de la historia en *Tras la virtud*, una posición que se abrió paso en una academia donde el universalismo formal de raíz kantiana, en sus diversas versiones, era predominante (apartado I). Luego, analizaré cómo Charles Taylor, inspirándose lejanamente en Hegel y en la hermenéutica, propone otro modo de reclamo por la dimensión histórica en la ética (apartado II). Ahora bien, estas posiciones han sido consideradas por la corriente ética neokantiana como “comunitaristas” y esta manera de concebirlas podría limitar el alcance de la tesis sobre la importancia de este giro histórico en la ética filosófica. Por ello, me referiré a dos filósofos “no comunitaristas”, comenzando por relevar cierto impacto del giro histórico en la misma obra de Rawls, quien hasta ese entonces adhería al ahistoricismo de raigambre kantiana (apartado III). Y, por último, me concentraré en el rol de la experiencia histórica en la “ética concreta”, la reciente propuesta de Ludwig Siep, inspirada en Hegel y con antecedentes en Kant (apartado IV).

I. *Tras la virtud*: la modernidad como catástrofe metaética y la vía de recuperación

El título original de la obra —que, lamentablemente, no se refleja en la traducción española— ya muestra el halo de la nueva concepción: *After Virtue: A Study of Moral Theory*. En primer lugar, la traducción de “after” por “tras” lleva a una ambivalencia que, a mi juicio, no se encuentra tan marcada en el inglés. Sería mejor traducirlo directamente por “después”. Si bien la obra de MacIntyre también propone la necesidad de centrar la ética en las virtudes —y el término “tras”

podría entenderse como “a la búsqueda de”—, claramente lo que plantea MacIntyre es cómo plantear una teoría ética después de la modernidad. En cualquier caso, el término “after” caracteriza la dimensión histórica de la obra. Y no duda en equipararla, a través de los dos puntos, con “un estudio sobre la teoría moral”. Tal estudio, si uno espera una constelación sistemática conceptual, no va a llegar nunca en esta obra. Pues, para MacIntyre, hacer teoría moral es, antes que nada, hacer historia de la moral.

En esta obra, el filósofo escocés reclamaba la imprescindibilidad de la historia en dos niveles fundamentales: 1) para comprender la situación ético-cultural actual (en los 80) y los desafíos que presenta para la vida moral de los individuos; 2) para entender, adecuadamente, una acción y habilitar así la posibilidad de una evaluación ética de la misma no reductiva. Ambos niveles se encuentran relacionados, pero los distinguiré en la exposición.

1. La ética occidental y su historia

a) La modernidad como catástrofe teórica

El filósofo escocés MacIntyre abre su obra *After Virtue: A Study of Moral Theory* con una tesis sobre el carácter catastrófico de la modernidad respecto de la vida ética occidental. Mediante un relato ficcional que emula a *Fahrenheit 451*, la obra de Ray Bradbury, podemos reconstruir la tesis de MacIntyre en estos términos: lo que anticipa el escritor norteamericano sobre un futuro posible, ya ha acontecido. Si los bomberos de *Fahrenheit 451* han cambiado de tarea —si, en lugar de apagar incendios y preservar los bienes, se dedican a quemar libros— los intelectuales modernos, en lugar de ofrecer una teoría mejor que las anteriores, sustituyen la herencia en nombre de un universalismo abstracto. Y, así, como hombres que han huido de la ciudad de Bradbury y que, mediante la sola memoria, intentan recuperar parte de los textos destruidos, los intelectuales —y la cultura— se encuentran ahora frente a una tarea análoga. Pero, al menos, en esta situa-

ción real, la tarea está destinada al fracaso, porque para unir los fragmentos teóricos que conservan, parten de la misma concepción que ha producido la fragmentación del saber. Esto es: la concepción de que una ética puede construirse como sistema haciendo abstracción de la historia.

En síntesis, la situación actual de la ética es la de una fragmentación teórica y cultural, no solo entre grupos e individuos sino, también, dentro del mismo yo. Heredamos —de nuestros familiares, instituciones y demás grupos de pertenencia— una ética no homogénea. En nosotros mismos pueden coexistir, en forma no reflexiva, ideas utilitaristas, hedonistas, nihilistas —y podemos seguir enumerando—, que se vuelven unas u otras operativas de acuerdo al contexto. Varios dilemas morales de nuestra conciencia bien podrían explicarse como sistemas éticos heterogéneos en conflicto. Conflictos interpersonales o grupales pueden deberse a una confusión de creer estar discutiendo dentro de un mismo paradigma, cuando no, y se consideran así, erróneamente, conflictos de índole personal. El individuo de hoy se ve exigido —o, en realidad, sobre-exigido— a la hora de hacer frente a demandas muy heterogéneas, de acuerdo con el ambiente en que se encuentra, por ejemplo, su familia y su trabajo, o bien, entre el tiempo libre y el tiempo de trabajo o entre lo público y lo privado. Esta situación ha sido naturalizada y han aumentado, así, las exigencias al individuo y, consecuentemente, el sentimiento del “sí mismo” y la “consistencia de sí” requieren de un esfuerzo que otras épocas o sociedades no han experimentado. Esto se naturaliza si no se vuelve reflexivo. Pero no puede haber reflexión sin reconstrucción de la situación histórica y de las diversas corrientes que, aún difusas, siguen operando. Esa reconstrucción es exigida no solo por razones hermenéuticas, sino —sobre todo— éticas, puesto que la unidad del individuo es *conditio sine qua non* de la consistencia del yo y, por tanto, de su dignidad y de la percepción de la propia dignidad. Identificar estas

corrientes éticas es el primer paso hacia la restitución del yo en toda su potencialidad.

En la obra siguiente, *Justicia y racionalidad* (1994), MacIntyre tiende a moderar la transición de un modelo de racionalidad ética eudemonológico hacia otro moderno racionalista, el paso de uno a otro ya no es tan abrupto. La “catástrofe” de inspiración bradburiana se extiende a un proceso que involucra el medioevo tardío.¹ Años después, MacIntyre (2001) llega a sostener, en forma crítica —incluso respecto de Aristóteles—, que la ética occidental se ha constituido, históricamente, en torno al modelo de varón-adulto-sano-no pobre. Una ética debería deconstruir este modelo, a partir de una revisión histórica que parta del carácter vulnerable y dependiente del ser humano en cuanto existente concreto. Las mayores virtudes o valores éticos deberían tener en cuenta, jerárquicamente, esta condición. Ni siquiera esa entidad varón-adulto-sano-no pobre existe en la misma vida de un varón: ha sido niño, será anciano, pasa por enfermedades, es vulnerable y dependiente más de lo que muchas veces cree. De allí, también, la necesidad de una revalorización de la ética del cuidado.

b) La racionalidad ética racionalista

Se trata de una concepción equivocada de la racionalidad ética e, incluso, práctica, en general. Los conceptos morales (y, probablemente, todos los conceptos filosóficos también) tienen una carga semántica histórica. Las teorías éticas modernas que pretenden ignorar

¹ Nuevamente, cabe notar la variación de la traducción respecto del libro original. El original tiene como título *Whose Justice? Which Rationality?*, es decir, “¿La justicia de quién? ¿Cuál racionalidad?”. La traducción del título en términos de “Justicia y racionalidad” pierde el encanto del título en inglés que, en su enunciación problemática, ya tiene presente la dimensión histórica y, al parecer, para compensar, agrega el subtítulo: “Contextos y debates”. Desconozco los motivos que llevaron a adoptar esta variación, probablemente, responda a una cuestión publicitaria, de marketing. Pero, también, puede interpretarse como una resistencia a reconocer la dimensión histórica como constitutiva de lo ético.

dicha carga hacen un doble juego. Por un lado, buscan definir los conceptos morales *a priori*, pero, por el otro, los siguen utilizando. Esto es, desprecian la historia de los conceptos —aquello que ha entendido la corriente de la historia intelectual, por ejemplo—, pero, a la vez, no abandonan los términos y así, subrepticamente, cuentan en paralelo con la constelación de sentido amplia que cargan y que necesitan para que la teoría funcione. Es que toda teoría ética debe poder dar cuenta de los usos intuitivos y populares de los términos que utiliza, de sus contrastes, de sus supuestos, de sus incoherencias y, eventualmente, criticarlos, pero no ignorarlos, no solo por razones teóricas, sino por la simple advertencia socrática acerca de la capacidad movilizadora que tienen esos términos y los riesgos que conllevan cuando son confusos o abstractos.

Esa racionalidad errada que tiene en mente MacIntyre, en los 80, se muestra en dos corrientes muy diferentes, pero que tienen —en mayor y en menor medida, respectivamente— un racionalismo en común: la filosofía analítica y el existencialismo sartreano. Ambas posiciones pretenden poder ofrecer una ética que prescinda del pasado: en el primer caso, en la constitución de la teoría, en el segundo, en la posibilidad de que el ser humano pueda prescindir de su historia y formar su esencia a partir de sus decisiones.

c) Continuidad y ruptura como categorías históricas

Estos modelos de racionalidad, en la medida en que involucran la acción, no logran desentenderse de dos categorías lógico-históricas, las de continuidad y ruptura. Explícita o implícitamente toman posición. Tanto el avance intelectual como moral de un individuo y de una sociedad suponen continuidad y ruptura, en toda la amplitud de su gama (conservación, herencia, tradicionalismo, reforma, rebelión, revolución, entre otros). Sin continuidad no hay ruptura posible y sin ruptura ya no hay continuidad sino estancamiento. Según MacIntyre, estos dos momentos constituyen el modelo básico de una dinámica

inescindible para comprender el posicionamiento de una teoría ética. La racionalidad ética racionalista desnaturaliza ambos momentos. Para ella, habría una sola ruptura significativa y absoluta respecto de una continuidad confusa previa. Y lo que sigue a la ruptura no es ya continuidad histórica sino ampliación teórica, como es el caso de la ética kantiana. Estas categorías son tanto históricas como historiográficas. Por ejemplo, como históricas, podemos comprender mejor conflictos o distanciamientos generacionales. Mientras que, en la juventud, las rupturas se ven como clamorosas, en la vejez, se descubre la continuidad, que era la condición de posibilidad de la ruptura. Pero, más allá de los acentos generacionales, ambos términos son de corte histórico y constitutivos de una teoría ética. En esta dirección, las posiciones que referimos más adelante se distinguen, entre otras cosas, por su manera peculiar de articular la constelación continuidad-ruptura, diferente sin dudas de la de MacIntyre.²

² Aun cuando MacIntyre es catalogado como conservador, sobre todo por los neokantianos, considero que su concepción de lo histórico, como algo esencial a toda teoría ética, es acertada y puede dar cuenta de diversas posiciones progresistas o fuertemente rupturistas. Pensadores de distintas posiciones lo valoran en este aspecto puntual y, sin ir más lejos, una filósofa crítica de MacIntyre, Victoria Camps, no duda en volver a publicar ya en el siglo XXI la reedición de su obra en castellano (Cf. MacIntyre, 2004, pp. 5-8). Si bien no comparte la propuesta del escocés, sí lo hace con respecto a gran parte del diagnóstico sobre la discusión en torno a la ética y, además, lo reconoce como un pionero del comunitarismo, aunque no llega a tematizar la importancia de la introducción de la dimensión histórica. En el prefacio a la reedición española de la obra de MacIntyre, Camps asocia el comunitarismo con el conservadurismo y lo opone a una posición centrada en derechos. Incluso lo estigmatiza como “reaccionario” (Camps en MacIntyre 2004, p. 8). A mi juicio, Camps olvida algo fundamental: gran parte de la vulneración de los derechos también se logra mediante la destrucción o debilitamiento de las comunidades de base a las que pertenecen, acciones que pueden tener lugar incluso dentro de “sociedades bien ordenadas”. La noción de comunidad de base —asociada, por definición, a la falta de libertad y, luego, reforzada mediante la industria cultural— se sirve de los casos negativos para establecer una regla. Que una comunidad proteja los derechos del individuo es un fenómeno cotidiano que se debería tener en cuenta en la teoría a la par que los fenómenos negativos. Está claro que MacIntyre tiene una po-

Años más tarde, MacIntyre introduce una nueva diferenciación en los posicionamientos frente a la dimensión histórica de la ética. Entiende su propia posición como “tradición” —a la que distingue del “tradicionalismo”— y la diferencia de la posición racionalista ilustrada y de la posición genealógica de corte nietzscheano. Mientras la posición racionalista ilustrada ve en la historia de la transmisión de saberes fundamentalmente una transmisión con errores —al respecto, los pasajes iniciales de la *Primera meditación metafísica* de Descartes resultan emblemáticos—, la genealógica, profundizada por Foucault, ve en la transmisión de saberes, la conservación y reproducción de relaciones de poder. Para MacIntyre, ninguna de las dos posturas logra resolver satisfactoriamente la ecuación continuidad-ruptura. Pero sí logran, a pesar de sus fallas, colaborar en la toma de conciencia de la dimensión histórica en la ética. Pues, si delimitamos correctamente sus tesis, ellas pueden disolver confusiones que efectivamente suceden, o bien, detectar legitimaciones indebidas de poder, que se reproducen mediante la (mala) tradición.

d) La proposición analítica como tesis histórica

Una teoría ética, en la medida en que tiene una adecuada visión de su posicionamiento histórico, en lugar de rechazar por completo teorías rivales, puede entenderlas como buenos diagnósticos de su contexto. Así, para ejemplificar a través de una simplificación extrema, tomar en un sentido absoluto la tesis de que “el hombre es lobo del hombre”, nos llevaría a un tipo de discusión absoluta con la que, difícilmente, se pueden obtener resultados fecundos. Pero esa tesis bien puede describir la situación existencial y antropológica de la Europa de las guerras y esto no significaría un relativismo o historicismo,

sición “conservadora” y no logra ni quiere reconocer aportes del pensamiento moderno ilustrado. La crítica al conservadurismo suele ocultar el logro del filósofo escocés al introducir la dimensión histórica. Sugiero confrontar la posición de Camps, representativa de gran parte del kantismo ético, con la posición de David Carr (ver nota siguiente).

sino la posibilidad de integración de un juicio sobre una época como insumo para una tesis más general, que tome conciencia, a su vez, de sus limitaciones históricas posibles. Esta observación tiene valor metodológico para delimitar el alcance historiográfico de una tesis ética que pretende universalidad.

También, desde el punto de vista histórico, corresponde evaluar una posición ética de un individuo o grupo determinado desde su comprensión histórica y, así, nos acercamos al siguiente punto. Juzgar, por ejemplo, las acciones de la mafia italiana del siglo XX, podría exigir comprender por qué y en qué condiciones se han constituido. Puede que esas acciones mafiosas sean totalmente malvadas y execrables, pero estos términos quedarían casi en un alcance solo jurídico, y cuanto mucho retórico, si la ética no indagase por qué se llegó a la naturalización de esa situación. En ese sentido, la ética debe considerar, también, una justicia histórica (aspecto que, aquí, no entraremos a discutir pues requeriría el despliegue de toda una teoría con sus alcances y limitaciones).

2. La comprensión ética de la acción y la crítica a la concepción atomista

La filosofía analítica y el existencialismo tienen otro supuesto en común: ambos creen que una acción se puede comprender independientemente de la historia de la cual forma parte ya que las acciones son consideradas, éticamente, como entidades autónomas. En el caso analítico, esto ocurre por la subsunción de la acción bajo una norma y, en el segundo caso, porque la decisión se desprende soberanamente de todo pasado.

Sin embargo, el sentido de una acción depende de su descripción y esta de la narrativa que estamos llevando adelante. A su vez, en una misma acción se cruzan historias relacionadas. Llevar a un hijo a la cancha de fútbol forma parte de la historia familiar, pero, también, de la historia del club y de su hinchada, como de las historias del padre

y del hijo en cuanto individuos. Hasta allí la necesidad de una descripción y de una historia e historias. Desde el punto de vista ético, el criterio para seleccionar y dirimir entre descripciones y narrativas es la consideración de la vida individual humana como un todo. En cierto sentido, la vida de una nación es más importante que la del individuo y, de acuerdo con el criterio o situación en juego, podríamos establecer diferentes jerarquizaciones. Pero la vida del individuo es ontológicamente prioritaria; todas las demás “sustancias” y la importancia que, respectivamente, le corresponde a cada una son secundarias respecto de esta, que resulta ser ontológica y, normativamente, constituye el criterio de jerarquización de las demás. No hay realización de las segundas si no resuelve la realización de las primeras. MacIntyre adhiere a la tradición aristotélica y, además, la amplía, puesto que, en Aristóteles, la dimensión histórica no está tematizada y distinguida en forma suficiente. Específicamente, el filósofo escocés apoya la tesis de que la intención no es suficiente para explicar una acción, pero considera que es la que mejor la termina de explicar una vez sopesados adecuadamente los otros condicionantes. MacIntyre retoma aquí las investigaciones realizadas, años atrás, por Anscombe (1958) que, en ese entonces, recuperaban para la discusión el silogismo práctico de Aristóteles. Sin embargo, esta “causa” para decirlo en términos aristotélicos, es considerada en términos formales. MacIntyre no señala un ideal de vida único y verdadero, aunque no oculta el suyo. Para él, el criterio básico ético es la unidad de la vida entendida como unidad de búsqueda del bien. La misma forma y estructura, bien llevada, es el método del descubrimiento y realización del contenido.

En todo esto, el filósofo de origen escocés se cruza con otra discusión muy importante que estaba teniendo lugar en el ámbito de la filosofía de la historia, también desde fines de los 60. Nos referimos, más precisamente, a la discusión interna dentro del naciente “narrativismo”, corriente que, frente a las pretensiones positivistas

y nomológico-deductivistas, es unida por la tesis de que la narración, en la historia y en las humanidades, es una forma de explicación original e irreductible a los modelos de explicación que predominan en las demás ciencias, tanto naturales como sociales. El autor de *Tras la virtud* adhiere, en líneas generales, a la posición de Barbara Hardy y confronta la postura de Louis Mink.³ Hay dos eventos objetivos en la historia, el nacimiento y la muerte de cada individuo, más allá de todas las discusiones necesarias en bioética acerca del momento preciso en que se nace y se muere. Todos los demás inicios y fines de historias podrán depender de la interpretación, del criterio de selección y de las categorías historiográficas que se utilicen, menos estos dos eventos objetivos. Para la vida y la teoría ética basta con delimitar existencialmente los conceptos fundamentales.

Para MacIntyre, la dimensión narrativa, antes de constituir la mirada externa del observador de la acción, es constitutiva de la acción misma del actor. Este la concibe dentro de una narración, con un

³ Para MacIntyre, “la forma narrativa no es un disfraz ni una decoración” (2004, p. 261). Para apoyar su idea cita a Bárbara Hardy: “soñamos narrativamente, imaginamos narrativamente, recordamos, anticipamos, esperamos, desesperamos, (...) bajo especies narrativas” (Hardy, 1968, p. 5). Y rechaza la siguiente afirmación que Mink había sostenido en contra de Hardy: “Las historias no se viven, se cuentan. La vida no tiene planteamiento, nudo y desenlace; hay encuentros, pero el comienzo de un asunto pertenece a la historia que más tarde nosotros contaremos (...). Solo en la narración existe América con un Colón que la descubrió” (Mink, 1970, pp. 557-558). MacIntyre parte del hecho de que la muerte es un punto de referencia articulador que permite comprender que la narrativa es parte de la acción. La muerte es, en muchos sentidos, un final que el agente tiene como horizonte real y a partir de él calibra, en distintos modos y grados, las acciones. Y si bien el sentido de los hechos puede ser controvertible o descrito desde distintas perspectivas (la del historiador, la de los espectadores, la de otros agentes) hay hechos que en la historia son finales o principios notorios. Esta discusión es abordada por MacIntyre en *Tras la virtud* (pp. 261-277) y se ha extendido en el tiempo dentro de la comunidad académica internacional. Aprovecho aquí para subrayar la importancia de Hardy en los albores de esta discusión. Creo que tanto Anscombe como Hardy deberían ser recuperadas para una comprensión adecuada —es decir, también histórica— de esta discusión.

pasado y una perspectiva que pueden variar en grados de conciencia e, incluso, de objetividad. Por supuesto que no toda acción tiene la misma relevancia ética. Pero cuanto más la tiene, más involucra una narrativa del actor sobre sí mismo, su contexto y sus grupos de pertenencia. El actor incluso cuenta con modelos narrativos propios de las tradiciones a las que pertenece y puede ver, con cierto temor, por ejemplo, modelos trágicos de su cultura o de la historia familiar, o bien, ver ideales encarnados, y no abstractos, en modelos de referencia de sus grupos de pertenencia.⁴ Todo esto no significa que el historiador debe acatar la narración del actor, por supuesto,⁵ ni estamos refiriéndonos a la interioridad de los pensamientos del actor. La narración mediante la cual el mismo actor comprende su acción es un elemento que, en la medida en que esté a su alcance y con toda la metodología crítica requerida, el historiador no debe despreciar, pues es parte de la acción.

La obra de MacIntyre, *Tras la virtud*, no termina con un programa de recuperación teórica de la tradición clásica de la ética, sino con la espera de un nuevo San Benito, es decir de gente capaz de generar y consolidar nuevas comunidades, como sucedió en la Europa posromana. Por supuesto que este final ha escandalizado a más de un filósofo, pero, más allá de las convicciones del escocés en torno al bien concreto —de las cuales, por otra parte, ofrece justificaciones—, muestra la primacía de la novedad en la historia y de la vida ética por encima de

⁴ David Carr (1986a, 1986b) es uno de los que más ha reconocido los aportes de MacIntyre en este punto, aun cuando pertenece a otra corriente, la fenomenológica. Tampoco ha tenido inconveniente en ir más allá de la fenomenología y recurrir, por ejemplo, a Hegel para elaborar un concepto de intersubjetividad.

⁵ En este escrito, no establezco diferencias rigurosas entre “historia” y “narración”. En cuanto al ámbito de la ética, entendemos aquí “narración” como aquella llevada adelante por el actor, que también puede ser un “nosotros” o un observador externo de la acción, e “historia” como el relato de los hechos relativos a los seres humanos y sus acciones, incluyendo el realizado, crítica y analíticamente, por los historiadores.

los programas intelectuales. Las revitalizaciones posibles de la vida ética —casi parafraseando a Hegel— vienen más de las nuevas generaciones que de las teorías filosóficas.

En su último libro sistemático, *Ética en los conflictos de la modernidad. Sobre el deseo, el razonamiento práctico y la narrativa* (2017), MacIntyre retoma varias de las ideas de *Tras la virtud*, texto que, según reconoció en sus obras posteriores, presenta varios errores históricos y conceptuales. En lo que respecta al tema que estamos abordando, el apartado “Cuatro Narraciones” es, desde mi punto de vista, el más significativo, pues allí, para mostrar la relación entre la narrativa, la historia y la ética, ensaya cuatro biografías éticas de personas muy diferentes que han tenido particular relevancia en la vida civil y política de sus sociedades: Vasili Grossman, Sandra Day O’Connor, C. L. R. James y Denis Fal. Esas historias son una suerte de lecturas de vidas realizadas a partir del primer párrafo y, en general, del primer libro de la *Ética a Nicómaco*. Allí MacIntyre ha logrado mostrar una articulación entre historia y teoría ética que, como vine señalando, constituye uno de los hitos de su propuesta. Lo que, en Aristóteles, tiene una estructura cercana a una finalidad natural, en MacIntyre, adquiere una estructuración histórica auténtica, para cuya narración se requieren, necesariamente, el auxilio de los géneros literarios, pues es imposible hablar de ética sin recurrir a modelos de tragedia, de comedia y de épica, entre otros.

II. Fuentes del yo: la modernidad como desencanto liberador y desafío

Charles Taylor ha sido otro filósofo que, de un modo diferente, ha establecido la necesidad de la historia y de la narración para la comprensión ética. Así como para MacIntyre tomamos *Tras la virtud* como obra de referencia, para el caso de Taylor, el libro propuesto es *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, aparecido en inglés en 1989.

A diferencia de MacIntyre, esta historia busca “recuperar”⁶ el aporte de la sociedad moderna en la concepción que tenemos de nuestro yo. Desde el punto de vista disciplinar, no es un libro de antropología, sino de ética: “esta investigación es imposible esclarecerla sin antes ahondar en la comprensión de cómo se han desarrollado nuestras ideas del bien. La identidad personal y el bien o, dicho de otra manera, la individualidad y la moral son temas que van inextricablemente entretreídos” (Taylor, 1996, p. 19). Esta recuperación enfrenta dos posiciones: por un lado, cuestiona toda visión que vea en la modernidad un retroceso cultural y ético en su totalidad. De MacIntyre, como aludimos en D. Carr, Taylor rescata la importancia de la narrativa para la ética, no su posición frente a la modernidad. Por el otro lado, advierte que ciertas concepciones modernas han reducido la amplitud de lo ético. Entre estas, se encuentran, por una parte, una epistemología de lo moral, cuyo canon sería el de las ciencias naturales y, por la otra, una ética marcada por un naturalismo, que parte del cientificismo y reduce lo propiamente ético a una cuestión de cálculos, ya sea utilitarista, sentimental u otro. Se trata de salvaguardar de esas reducciones las grandes intuiciones sobre el yo que ha plasmado la modernidad. Para eso, en pos de este objetivo, toda la primera parte del libro se focaliza en el estudio de los lenguajes de contrastes cualitativos, signo de intuiciones fundamentales a nivel ético.⁷ Taylor discute una serie de posiciones que buscan relativizar

⁶ “Recuperar” es una categoría historiográfico-práctica recurrentemente utilizada por Taylor. La ha utilizado, incluso, en el título de un libro relativamente reciente (cfr. Taylor y Dreyfus, 2016). Para profundizar sobre este concepto véase Sisto (2017).

⁷ Taylor apela a este lenguaje en diversas obras. Por ejemplo, en *Philosophical papers* 2, escribe: “Quisiera concentrarme aquí en un aspecto particular del lenguaje moral y del pensamiento moral que queda oscurecido por la reducción y homogeneización epistemológica de lo ‘moral’ que encontramos tanto en el utilitarismo como en el formalismo. Estas son las distinciones cualitativas que hacemos entre diferentes acciones, sentimientos o modos de vida, en términos de moralmente superior o inferior, noble

o reducir esos contrastes. Muchas de ellas, curiosamente, tienen un supuesto en común: una ontología implícita, constituida sobre la base del paradigma de las ciencias naturales. Gran parte del rechazo moderno tardío y contemporáneo a toda ontología o metafísica supone, en gran medida, *ese tipo* de ontología. Por eso, no se trata de rechazar *la* ontología —ella es inevitable, pues toda posición supone, de hecho, una ontología—, sino de llevar adelante una hermenéutica del ser, a partir de las intuiciones morales fundamentales y, en particular, del ser de nuestro yo. En síntesis: a partir del lenguaje de contrastes, recuperamos las intuiciones morales fundamentales, y a partir de estas, una concepción crítica de nuestro ser. Pero estos tres niveles tienen una dimensión histórica constitutiva. No es posible una perspectiva adecuada de nuestro yo —con sus aspiraciones, deseos, exigencias, pretensiones—, sin una historia que vaya capitalizando críticamente tanto el lenguaje, que tiene una dimensión histórica, como también las intuiciones que vamos consolidando o enriqueciendo históricamente. El respeto por la dignidad humana es una intuición que puede probarse hoy en día universalmente, después de toda una historia, pero muchas veces se muestra en forma confusa, restrictiva, limitada o, incluso, manipulada. La modernidad ha hecho grandes y novedosos aportes que la filosofía debe recuperar, pero necesita para ello de la historia. Por esta razón, ya en el Prólogo, Taylor advierte: “A quienes aburra profundamente la filosofía moderna posiblemente preferirán

o bajo, admirable o despreciable. Son estos lenguajes de contraste cualitativo los que quedan marginados, o incluso borrados por completo, por las reducciones utilitaristas o formalistas. Quiero argumentar, en oposición a esto, que son fundamentales para nuestro pensamiento moral y no se pueden erradicar de él” (2012, p. 234, traducido por Horacio Martín Sisto). Taylor cita palabras cruciales como “integridad”, “ágape”, “liberación”, que representan ideales decisivos para muchas personas —por los cuales pueden llegar a dar la vida— y, además, generan toda una constelación de contrastes morales. También son lenguajes de contraste cualitativo, pues representan ideales de vida totalizantes, de difícil compatibilización con otros ideales igualmente exigentes.

saltarse la primera parte. A quienes les aburre la historia, si por un azar se encontraran con este libro entre sus manos, no deberían leer nada más” (1996, p. 13). Una recomendación que la agradecerá ese tipo de lector frente a un libro de unas 790 páginas.

Aunque en un libro mucho más corto, Taylor puede ayudar a este tipo de lector. La discusión sobre la modernidad parte, para Taylor, de la constatación de tres malestares de la cultura actual. El libro traducido al castellano con el título *La ética de la autenticidad* (1994) tiene como título original *The Malaise of Modernity* (1991). Probablemente, el editor de la edición en castellano haya pensado que así era más positivo, pero oculta el punto de partida de la reflexión y de la propuesta, presente esta última en la segunda parte del libro. Para Taylor existe una conjunción actual entre la reducción epistemológica, la razón instrumental y el individualismo, que son propios de la modernidad y que deben afrontarse con la ayuda de las intuiciones éticas más importantes de la misma modernidad. No ayuda pensarla como un corte absoluto con el pasado —como gran parte de la modernidad quiere pensarse— ya que, difícilmente, podremos entender algunas intuiciones sobre la interioridad moderna sin remitir, por ejemplo, a Agustín de Hipona. Toda época trae conquistas positivas y nuevos riesgos.

Una hermenéutica puede mostrar que los lenguajes de fuertes contrastes se articulan en torno a la preocupación humanamente decisiva acerca del destino de nuestras vidas, esto es, “qué es lo que hace que la vida humana merezca ser vivida o qué es lo que confiere significado a sus vidas particulares” (Taylor, 1996, p. 29; cfr. también la noción de *erstrebenswert* más adelante en el apartado sobre Siep). Y esa hermenéutica puede mostrar que en esa exigencia hay una búsqueda de respuesta objetiva, más allá de que, luego, esta no se comparta. El ser humano busca una respuesta a su vida en cuanto ser humano como en cuanto individualidad concretamente única. Ambas pretensiones pueden documentarse en estos lenguajes de fuertes contras-

tes. Taylor recupera, con un nuevo sentido, dos intuiciones de Kant, a partir de los contrastes observados en su lenguaje: en primer lugar, la idea de que la ontología moral no puede estar constituida sobre la base de una ontología científica (para Kant la razón práctica se mueve por una ontología diferente que la teórica). En segundo lugar, la idea de que hay cuestiones categóricas irreducibles a condiciones, léase en Kant la diferencia lógica y moral entre el imperativo categórico y el hipotético (Taylor, 2012, pp. 237-239). Con el primer contraste, Kant ha preservado las intuiciones de la razón práctica, para protegerlas, pero lo ha hecho aludiendo a una ontología sin descripción posible puesto que la libertad, fundamento de toda ética —excepto ciertas proyecciones analógicas— no puede ser descrita, según Kant, sin reducirla a la ontología científica. Sin embargo, mientras tanto, el lenguaje cotidiano de la gente documenta fuertes contrastes que suponen la libertad y una ontología. Con respecto de la segunda intuición, en la preocupación de Kant por no contaminar el carácter categórico de lo moral, ha terminado debilitando el fundamento de una serie de intuiciones morales tan categóricas como su famoso imperativo, pero, sobre todo, ha debilitado la idea de bien, que es primordial en función de la primacía de la norma. Estos últimos son límites de la propuesta kantiana. Para Taylor, es necesario que una hermenéutica recupere de Kant las intuiciones fundamentales, pues, en gran parte, fue él quien ha dado forma filosófica a las nociones modernas de dignidad humana y de autonomía, entre otras (Taylor, 2012, pp. 231-232). Esto no debe plantearse desde otra teoría atemporal, como se presenta la moral kantiana, sino desde una contrastación y comprensión históricas. Y la historia muestra una diversidad de bienes en puja.

También, la teoría hegeliana del reconocimiento merece ser recuperada. Taylor, junto con Honneth y Siep, es uno de los pioneros de esta recuperación sistemática. Luego, han surgido diversas corrientes que han modificado este modelo clásico, basado principalmen-

te en Hegel, pero que, también, abrevaba en Kant y Fichte. Incluso, hay posiciones que critican radicalmente este modelo, por legitimar y reproducir situaciones de dominación ya que el mismo implicaría la sobreadaptación de los individuos a condiciones de reconocimiento que imponen quienes detentan el poder.⁸ Pero, difícilmente, estas posturas pueden eludir las interpretaciones que ofrecen los filósofos contemporáneos que han trabajado sobre las limitaciones del modelo clásico. También para Taylor presenta limitaciones, pero sin duda, entre otros méritos, este modelo clásico ha enriquecido con nuevas intuiciones la concepción de la dignidad humana y ha introducido una dinámica —en el caso de Hegel, específicamente dialéctica— que supone siempre, para su comprensión concreta, la consideración de la dimensión histórica. Taylor ha ido más allá y ha hecho una propuesta denominada “políticas de reconocimiento” (Taylor, 2009; Meyer, Quante y Rojek, 2021, apartado vi). Sin una consideración histórica de la situación en que se produce un conflicto ético-político, es difícil no caer en naturalizaciones.

En síntesis, con Taylor se vuelve a plantear, pero de otro modo, que la comprensión apropiada del sujeto ético depende de la exploración histórica. Y la comprensión de nosotros mismos, tan necesaria para la constitución de una vida ética buena o saludable, depende de una adecuada narración de nuestra historia y de las historias de las cuales formamos parte. La categoría de “recuperación” en Taylor es una forma de situarse en la tensión entre continuidad y ruptura, que hemos señalado más arriba. La recuperación implica una ruptura respecto de un olvido tanto teórico como cultural, sea fruto de la desidia, de la inercia o de una posición hegemónica; e implica, a su vez, la calibración del posicionamiento de la modernidad respecto de sus pre-

⁸ Puede ser el caso de Butler o Fraser. En *Handbuch Anerkennung*, se consideran, críticamente, estas posiciones y se les dedica capítulos específicos (Siep, Ikäheimo y Quante, 2021, caps. V y VII; Sisto, 2023).

decesores: hay tanta novedad como continuidad y se trata de precisar bien el alcance de cada una de estas categorías.

Taylor se ha comprometido en la práctica política. La comprensión de los conflictos ético-políticos de Canadá, en particular la situación del Quebec, y la elaboración y propuestas de vías de solución para la región se encuentran enlazadas, en gran parte, con sus estudios ético-históricos.

III. El *Liberalismo político*: no toda sociedad está bien ordenada

Hasta aquí, podría objetársenos que hemos recurrido al testimonio de los “comunitaristas” o “particularistas”. Más allá de que estas etiquetas son reductivas, podemos apelar, brevemente, a posiciones “no comunitaristas” y “no particularistas” para mostrar un carácter amplio. Para ello debemos volver un poco en el tiempo, a los años 70, donde la obra de referencia para la tradición kantiana es *Teoría de la justicia* de John Rawls. Si hay algo que queda inmediatamente en claro cuando uno compara esta obra con las de MacIntyre y Taylor es el estilo expositivo que, como sucede en filosofía —y quizás en todo texto de humanidades—, no es accidental, sino que hace a la cosa misma. Como en Kant, no nos encontramos con una narración, sino con una exposición conceptual sistemática y con una serie de términos que obliga al lector a ir tomando nota de sus definiciones. Rawls no tiene en cuenta el todavía incipiente narrativismo y tampoco parece que lo tendrá una vez desarrollado: para la fecha de su fallecimiento, el año 2002, prácticamente ya habían aparecido todas las grandes obras de MacIntyre, entre otros narrativistas. La filosofía de Rawls si bien sigue siempre el mismo carril, en su trayecto, presenta ciertas variaciones que resultan muy significativas para nuestra indagación.

En su teoría y propuesta de justicia, cumple un rol clave la *situación originaria*, constituida sobre el velo de la ignorancia. En ella se traduce, fundamentalmente, el formalismo kantiano, aunque en for-

ma más intuitiva y constructivista (Rawls, 1980). Pensar si una máxima puede convertirse en ley universal —o “poder querer” y todas las variantes de la formulación del imperativo categórico— es más abstracto, para un experimento mental, que el diseño que propone Rawls del velo de la ignorancia. Por ejemplo, participo de la elaboración o modificación del estatuto de la universidad, pero sin saber si seré profesor, administrativo, estudiante, graduado o miembro externo de la institución. Este, el velo de ignorancia, es el que me permite pensar más concretamente la universalidad de la norma que si, acorde al imperativo categórico kantiano, tuviese que evaluar si la norma propuesta puede convertirse en ley para todos ellos o si yo puedo querer que sea así. El ejercicio de la imaginación se confronta más fácilmente con lo empírico en el caso del velo de la ignorancia que en el de la imaginación universalizadora kantiana, al menos en sus dos versiones de la formulación básica: la primera, si puedo hacer de la máxima de mi acción una ley universal —universalización puramente “lógica”— o la segunda, si, aun cuando este test fuese superado, si puedo querer mi máxima como ley universal. Por otra parte, Rawls procura dar cabida a los intereses humanos sin por ello afectar la idea de autonomía, que era el clásico problema en Kant, señalado por Hegel y, mucho antes, por Schiller. También salva la virtud de imparcialidad que tiene el formalismo kantiano sin por ello introducir heteronomía, otra aporía que se le reprochaba a Kant, pues para Rawls la justicia no está tanto en los dos principios de libertad e igualdad, jerárquicamente establecidos, sino en el procedimiento que los establece: los principios de la justicia son justos porque el procedimiento es justo. Si lo traducimos empíricamente, una institución o una sociedad que quizás sea torpe en las decisiones, sin embargo, puede llegar a ser potencialmente más justa que un despotismo ilustrado, que establece buenas decisiones, a partir de procedimientos no inclusivos. Estos dos casos son extremos, pero los diseñamos para entender el acento rawlsiano. Se han hecho

muchas críticas a la *Teoría de la justicia*, como también se han presentado nuevas propuestas a partir de sus intuiciones fundamentales. Entre las críticas, se objeta que el procedimiento propuesto por Rawls sigue teniendo un defecto kantiano, esto es que, como sucede con el test de universalización que ordena el imperativo categórico, pueden llegar a establecerse principios en forma absolutamente monológica, dando por obvios los intereses de los demás y los bienes básicos que deben respetarse. Y esto no corresponde del todo con nuestras intuiciones de lo justo, en los casos en que tomamos decisiones que pueden afectar seriamente a los demás. De algún modo, es otra de las críticas que Hegel había dirigido a Kant y que había intentado subsanar en su propia teoría con el concepto de Eticidad.

Particularmente significativo para nuestro tema es el giro posterior de Rawls: su declaración de que la teoría de la justicia debe entenderse como teoría política y no como teoría metafísica. En efecto, si la teoría de la justicia se presentaba como una teoría trascendental, era inevitable considerarla como una suerte de metafísica. Más allá del carácter despectivo que conlleva el término “metafísico” para muchas corrientes, la dificultad que nos interesa señalar, en este trabajo, es que esta impostación en términos cercanos a una teoría trascendental limitaba enormemente sus alcances hermenéuticos y normativos, pues no podía ni interpretar adecuadamente la moralidad en otro tipo de sociedades ni establecer fundadamente principios exigibles. Por ende, la teoría de la justicia se advertía injusta si se entendía de un modo cercano al sentido trascendental kantiano. El “giro político” de Rawls es también un “giro histórico”, que se documenta fundamentalmente en dos direcciones. En primer lugar, Rawls aclara que la teoría de la justicia y su modelo procedimental no nace de un trabajo de la teoría pura —al estilo de la *Crítica de la razón práctica* de Kant—, sino que retoma, profundiza y sistematiza una serie de intuiciones fundamentales que fueron surgiendo, principalmente, desde los pen-

sadores modernos europeos y norteamericanos de corte “liberal” (en el sentido americano del término). En segundo lugar, la propuesta de su modelo de justicia no es factible para cualquier sociedad empírica actual o, incluso, del pasado. Una sociedad debe contar con ciertas instituciones básicas como para que la propuesta sea viable.

Este pasaje, ubicado en la Introducción de *Liberalismo político*, es representativo de su giro histórico:

Volviendo la mirada al periodo moderno, tres acontecimientos históricos ejercieron profunda influencia en la índole de su filosofía moral y política.

El primero fue la Reforma del siglo XVI. Fragmentó la unidad religiosa de la Edad Media y condujo al pluralismo religioso, con todas sus consecuencias para los siglos posteriores. Esto, a su vez, alentó pluralismos de otras clases, que fueron una característica de la cultura a finales del siglo XVIII.

El segundo es el desarrollo del Estado moderno, con su administración central, al principio regido por monarcas con poderes enormes, si no absolutos. O por lo menos por monarcas que trataban de ser tan absolutos como pudieran, y que solo cedían parte de su poder a la aristocracia y a la clase media ascendente, según tuvieran que hacerlo, o según conviniera a sus intereses.

El tercer acontecimiento histórico es el desarrollo de la ciencia moderna, que empezó en el siglo XVII. Al decir ciencia moderna, me refiero al desarrollo de la astronomía, con la física de Copérnico, Kepler y Newton; y también —y esto hay que recalcarlo— al desarrollo del análisis matemático (el cálculo) que llevaron a cabo Newton y Leibniz (Rawls, 1995, p. 14).

Rawls, lejos de hacer historia, señala en forma tajante un antes y un después para delimitar el alcance de su teoría. Es cierto que lo que para Taylor requería toda una investigación crítica histórica que sopesara los alcances y las limitaciones, Rawls lo despacha en unos

pocos párrafos. Pero, al menos, Rawls entiende que debe hacer estas delimitaciones para no caer en un ahistoricismo que volvería injusta su teoría.

Surgen, no obstante, nuevas limitaciones. En primer lugar, es llamativo que las *Lecciones de la historia de la filosofía moral* de Rawls (2007) solo recuperen a pensadores modernos —lo mismo sucede con sus lecciones sobre historia de la filosofía política—, aunque es de apreciar que siendo un pensador de inspiración kantiana recupere, a su modo, a Hegel, que introduce la historia y la crítica a los formalismos. Pero, la omisión de toda la historia anterior resulta muy problemática, no solo desde el punto de vista normativo —la primacía de la noción de deber parece hacer caso omiso de las críticas al estilo de Taylor—, sino también hermenéutico: la pretensión de Rawls de poder comprender las sociedades actuales se ve limitada a unas pocas. La objeción más grave, sin embargo, es también de corte histórico: cómo una sociedad llegó a ser o estar bien ordenada queda fuera de su teoría. Este es un punto ciego de la teoría de Rawls, que no tiene desarrollada una subteoría de justicia histórica ni contempla la relevancia de la historia en lo ético. Por otra parte, convendría examinar si es posible, para esta teoría, introducir una modificación semejante, sin alterar radicalmente su matriz de base. Este punto ciego es grave porque puede fácilmente convertir a la Teoría de la Justicia en una teoría injusta. Son de admirar los norteamericanos por haber sancionado la constitución más avanzada de la historia en términos de garantías jurídicas. Eso sí, omitieron, por ejemplo, la abolición de la esclavitud, con la cual Estados Unidos forjó gran parte de sus instituciones ahora bien ordenadas; o bien, los derechos de los pueblos originarios, algo que podría considerarse “anacrónico” para la época pero que una consideración de la justicia histórica debería compensar y tuvo que comenzar a compensar. Hoy en día se imponen internacionalmente reglas de conservación del medio ambiente, a la medida de

las sociedades bien ordenadas, que como ideales son muy justas, pero correspondería evaluar si, en alguna medida, esas sociedades se han ordenado mediante la explotación abusiva del medio ambiente. Una teoría de la justicia debería considerar esta historia, no para justificar abusos actuales, sino para que, en los países del tercer mundo, los costos del desarrollo para no dañar el ambiente sean compartidos. Hoy en día los reclamos por justicia histórica que vemos en el panorama mundial —algunos de los cuales se remontan a injusticias cometidas 500 e, incluso, 2000 años atrás— muestran por sí solos la necesidad de que una teoría de la justicia deba considerar la dimensión histórica de todo juicio evaluativo. Cómo se calibran los principios operativos de una justicia semejante y cuáles serían sus limitaciones son preguntas que pertenecen a las precisiones propias de una teoría moral.

Frente a estas objeciones, los estudiosos de Rawls han elaborado importantes contra-objeciones y otros filósofos posteriores han tenido en cuenta los aportes de Rawls para sus propias propuestas. Pero lo dicho hasta aquí busca solo mostrar cómo una propuesta ética, inicialmente ahistórica, se vio obligada a limitarse históricamente, a considerar la historia no como algo accidental a la ética, sino como algo constitutivo de toda evaluación normativa, como es el caso de la célebre *Teoría de la justicia*.

IV. La Ética concreta y la historización de la moral

Ludwig Siep es un filósofo de referencia internacional, tanto por sus estudios sobre Hegel como por aquellos sobre la teoría del reconocimiento. Difícilmente se encuentren artículos en revistas académicas que traten temas de la filosofía del derecho o de teoría del reconocimiento sin citarlo. Tan importante como esos estudios es su propuesta original de teoría ética, que ha denominado “ética concreta”. La misma ha alcanzado un nivel sistemático en la publicación de *Konkrete Ethik* (2004). Ha sido el fruto no solo del estudio y la discusión en el ámbito académico, sino también de la experiencia en diversas co-

misiones alemanas y europeas, que deben tomar decisiones u ofrecer asesoramiento con implicaciones éticas delicadas. Siep ha continuado desarrollando su teoría en los años posteriores. En lo que respecta al tema que aquí abordamos, resulta de particular interés su reciente obra, publicada en 2020, *Technisierung der Natur - Historisierung der Moral. Ziele und Grenzen* (Tecnificación de la naturaleza - Historización de la moral. Alcances y límites).

El libro es una confrontación de la ética concreta con los problemas éticos que plantea la creciente tecnificación de la naturaleza. Los medios técnicos disponibles han crecido a una velocidad que no ha sido acompañada por la reflexión sobre los fines, a los que se los ha dado por obvios. Así sucede, por ejemplo, con la inteligencia artificial o los diversos perfeccionamientos que se ofrecen al cuerpo humano. Sin perjuicio del rol que compete a otros ámbitos de la cultura y del pensamiento —como, por ejemplo, el derecho—, la cuestión de los fines corresponde centralmente a una ética filosófica.

Nos encontramos frente a una situación excepcional en la historia. La tecnología puede no solo solucionar, en gran parte, los problemas de salud humana, sino, incluso, mejorar su naturaleza (entendida, por Siep, tal como es considerada en las ciencias naturales). Ya no se trataría solo, por ejemplo, de restituir la visión a un paciente que la ha perdido, o a un anciano, que por el paso del tiempo se le ha empeorado. Cabría, incluso, la posibilidad de sustituir por un ojo por otro que vea mejor que lo que los seres humanos han experimentado hasta ahora. Si la cuestión de la inmortalidad, en la historia, ha estado reservada solo a lo divino o a una posible vida después de la muerte, ahora se puede prolongar la vida de un modo notable y surgen cuestiones vinculadas a una discusión creciente sobre el transhumanismo. Estas nuevas realidades abren varios interrogantes. En primer lugar, nos encontramos con problemas de justicia pues son posibilidades accesibles solo a una exigua minoría de la población, generándose así

diferencias sociales, económicas y culturales cada vez más notables entre los seres humanos. Pero hasta aquí no está aún en cuestión el problema de los fines. El transhumanismo conlleva una modificación radical de todos los elementos que constituyen las dimensiones centrales del ser humano. Podríamos encontrarnos con cinco o seis generaciones conviviendo y con una redefinición de las etapas de la vida y de las relaciones humanas. Cuestiones que antes eran difusas o “metafísicas” se vuelven apremiantes ahora en términos de fines éticos: ¿en qué cuerpo queremos vivir? ¿qué partes del cuerpo son parte de nuestro yo?

Los interrogantes se agravan ante el avance de la tecnología frente a la naturaleza. En primer lugar, el respeto de la naturaleza tiene una dimensión interhumana e intergeneracional: ¿hasta qué punto podemos adueñarnos de la naturaleza? y ¿qué derechos tienen sobre ella los demás seres vivos y los humanos que aún no existen? En segundo lugar, la naturaleza es considerada aquí tanto en el sentido que le da el conjunto de las ciencias, como también en el modo en que la experimentamos, paradigmáticamente, a través del arte o de los viajes, es decir, experiencias de mirarla “en sí misma”, sin un interés o cálculo. De este modo, desde nuestra perspectiva, Siep reconoce en ella algo no igual, pero sí análogo a la dignidad.

La ética de Siep se encuentra enraizada en la tradición deontológica moderna. Ahora bien, para él, que la tarea de una ética filosófica consista, fundamentalmente, en establecer normas, no quiere decir que se desentienda de fines. Al contrario, es una ética que busca establecer las normas que deben cumplir los fines de toda acción humana y el fin fundamental es el respeto a la dignidad de cada ser humano.⁹

⁹ Las éticas de tipo deontológico que se han consolidado a partir de Kant, si bien centran la racionalidad ética en la ley moral —y en los deberes y derechos que se basan en ella— no por ello dejan de lado los conceptos fundamentales de la ética clásica de raigambre aristotélica, como fin y bien, sino que dan un giro a su fundamentación. En

En este sentido, sigue la tradición consolidada en Kant. Pero la configuración concreta que esta dignidad puede o debe asumir en nuestros tiempos requiere una urgente reflexión e intervención filosóficas. No son suficientes para ello, según Siep, las direcciones dominantes en ética filosófica, puesto que, en su mayor parte, se basan en principios atemporales y reglas altamente abstractas que no bastan —o ya no bastan— para dar orientaciones mediante el complemento de una ética aplicada, tal como se ha intentado en el siglo XX. Los procedimientos deductivos son insuficientes para la fundamentación de las premisas o principios fundamentales. Por otra parte, los procedimientos reflexivos, si se los piensa en sentido técnico kantiano, presuponen también esos principios y ese nivel de abstracción como para poder remontarse adecuadamente, por tanto, dependen lógicamente de los procedimientos deductivos y la insuficiencia permanece.

La ética concreta de Siep se inspira en Hegel, tal como el mismo filósofo lo ha señalado en los prefacios de sus libros. Esta inspiración se articula, principalmente, en la noción hegeliana de “eticidad”, entendida históricamente. Por eso recupera varias de las nociones kantianas —que ya Hegel había asumido, en su *Filosofía del derecho*— como parte constitutiva en su capítulo sobre la moralidad. Pero se trata de una recuperación crítica. Siep no acepta los compromisos teleológicos metafísicos de Hegel e introduce, en la concepción de la eticidad, una historicidad que Hegel mismo consideró pero que, sin embargo, en su *Filosofía del derecho*, dio por superada definitivamente con su modelo de Estado moderno. Es decir, mientras que, en Siep, los problemas de reconocimiento siguen abiertos, en la obra hegeliana, parecen ya superados. Siep introduce la historicidad como una dimensión inductiva en la ética, principalmente, en dos sentidos. Por un lado, en un sentido propositivo, podemos establecer, a partir de la historia, cier-

este sentido, Siep refuerza la noción de fin, sin darle por ello una entidad metafísica o biologicista. Para profundizar en estos aspectos véase Sisto (2020).

tas convicciones fundamentales acerca de la dignidad humana y, con esta, precisar objetivos fundamentales de la vida en común. De modo que la forma en que se articula esta dignidad puede llegar a modificarse si así lo requieren, fundadamente, las nuevas circunstancias históricas. Y, por otro lado, en un sentido restrictivo, podemos señalar, con mayor certeza aun, todo aquello que no debe permitirse nunca más. Literalmente, *nie wieder* (nunca más) es la expresión de Siep (2020, p. VIII), en la que puede hablarse de “superación”.¹⁰ “Ética concreta” significa, fundamentalmente, el procedimiento de concreción de una concepción de la totalidad del mundo natural y cultural, que tome en cuenta, por un lado, no solo tradiciones normativas sino también conocimientos actuales de la naturaleza y nuevos desafíos culturales y, por el otro, no solo la memoria sino las memorias (*Gedächtnisse*) de las diferentes comunidades y personas. Y significa una constante atención a la experiencia de la conciencia colectiva: “solo una razón que puede ser instruida por estos procesos puede desarrollar los criterios que estamos buscando” (Siep, 2020, VIII). Siep vincula, de un modo nuevo, la noción de “eticidad” de la *Filosofía del derecho* de Hegel con la de “experiencia” de la *Fenomenología del espíritu* y, si bien se inspira en Hegel, las entiende de un modo nuevo, como dinámica esencialmente abierta. En lugar de la teleología hegeliana, acude a una historia de experiencias. Entonces, podemos interpretar el título *Tecnificación de la naturaleza* como una fuente de problemas éticos y

¹⁰ En Siep, encontramos una noción de superación “negativa” si lo comparamos con aquel olvido imposible que fundaba Kant en el hecho de la Revolución francesa. El olvido imposible en Kant era positivo: era la experiencia positiva de la autonomía política que se había sellado con aquel hecho más allá de los excesos (Kant, 1994, apartado VII). Era una experiencia acompañada de un legítimo entusiasmo aun en medio de grandes equívocos y sin llegar a legitimarlos. En el “nunca más” de Siep, se subraya el aspecto negativo como progreso, la experiencia de lo que debe ser negado. Se trata, quizás, de una concepción más realista respecto del optimismo ilustrado que, a pesar de los recaudos de Kant (quien, por distintas razones, tarda años en afirmar el valor de la Revolución), igualmente lo involucra.

el de *La historización de la moral* como un método para acercarnos a soluciones posibles.

La historización no significa, para Siep, relativización histórica, sino desanclar la deliberación ética de normas trascendentes, supuestamente al acceso de la razón pura, mediante procesos deductivos y reflexivos. La atención no solo al acontecer empírico sino al cuerpo y a la naturaleza, tal como se la ha caracterizado más arriba, es constitutiva de una ética concreta. El género humano puede llegar a convicciones restrictivas, en el sentido de *nie wieder*, con la suficiente solidez, como para darle estatuto normativo categórico, y generar convicciones propositivas, como para orientar la acción sin que signifiquen quedar cerradas a la crítica y a la modificación. Los mismos desafíos históricos y las nuevas circunstancias son ocasiones propicias para su revisión. En los comienzos de la reflexión filosófica ética occidental, Siep recuerda cómo Aristóteles ya señalaba que el objetivo de la técnica es el de lograr fines humanos independientes de la resistencia de las fuerzas y acontecimientos naturales (Aristóteles, 2005, § 1285b, 36-37). Pero esta concepción requiere una nueva hermenéutica porque la *techné* ha adquirido una nueva dimensión y efectividad, que puede afectar la dignidad humana de un modo nuevo. E, incluso, y en nombre de ella, puede perjudicarla, si no media la reflexión sistemática y colectiva, para la cual la filosofía es, sin duda, una disciplina necesaria.

Siep no abandona el término “bueno”, que en toda concepción deontológica de raigambre kantiana suele perder primacía. Esta noción se refiere a los fines, a todo aquello que se considera que vale la pena, que vale el esfuerzo (*erstrebenswert*) (Siep, 2020, p. XI). Y debe estar abierta al mundo de las fuerzas vivas, en donde se presentan varias pretensiones acerca de lo bueno, en este sentido amplio, cuyo criterio fundamental es la dignidad. La noción de “experiencia” también es amplia: “comprende experiencias con utopías técnicas, de hombres

y una sociedad perfecta; experiencias con la injusticia, la violencia y la desmoralización de los seres humanos. No solo las barreras institucionales contra estos problemas sino también las justificaciones filosóficas son experiencias” (Siep, 2020, p. XII).

Conclusión: de la ética a la filosofía de la historia

El concepto actual de ética, si es que no ha sido siempre así, implica necesariamente una pretensión de universalidad. Incluso un “particularismo” —tal como los universalistas de raigambre kantiana denominan al diseño que han elaborado para referirse a determinadas posiciones— debe aceptar cierta norma universal, al menos para proteger lo particular. Sin embargo, asegurar la universalidad, mediante la anulación directa o indirecta de la historicidad, lleva a una suerte de contradicción como, de algún modo, intenté indicar en Rawls. Por esta razón, tarde o temprano, se debe considerar la historia en la constitución interna de una teoría de la racionalidad ética. Esta es la tesis principal que defendí en nuestro escrito. Sin duda, la historicidad “amenaza” a la universalidad con el riesgo del relativismo y su introducción en la estructura de un modelo de racionalidad práctica suscita problemas teóricos y éticos diversos. Pero deberíamos estar alertas para que ese concepto de relativismo no provenga de modelos propios de una racionalidad teórica abstracta, dar atención prioritaria a lo ético tal como se presenta e investigar cómo es en la práctica la racionalidad práctica. El traspaso de modelos externos de racionalidad a la ética no genera universalidad, sino la naturalización de un sistema determinado “ético” y, así, también siempre alguna injusticia. Por otra parte, convendría examinar si es posible, para una teoría racionalista como la de Rawls, introducir una modificación semejante, sin alterar radicalmente su matriz de base. Pues no se trata de agregar a modo de apéndice una teoría de la justicia histórica, una mera traslación lógica de una teoría de corte racionalista a la relación entre sujetos de distintas épocas. Con “justicia histórica”, me referí a tener

presente la dimensión constitutiva histórica de todo aquello que se considere ético, en este caso de la justicia.

Un breve corolario con respecto a otra disciplina que he tenido presente aquí al considerar la ética: la filosofía de la historia. Hayden White ha sostenido, como *leit motiv* de su metahistoria, que la finalidad de la “ciencia” histórica era, al fin y al cabo, moralizar. Lo sostenía con ironía, pues, de este modo, ponía en tela de juicio la pretendida objetividad científica aséptica del historiador. Sin embargo, hay algo que no es irónico en su tesis: gran parte de nuestra educación ética consiste en escuchar relatos. Los relatos no son importantes solo para formar la conciencia ética de los niños; una historia críticamente elaborada y actualizada es conveniente, también, para calibrar mejor las pretensiones normativas y las aspiraciones que viven los adultos. La escritura de la historia requiere, a su vez, de la ética; pero esta es ya otra cuestión. Distinguir, sin necesariamente separar, es parte del desafío a la filosofía.

Referencias bibliográficas

- Anscombe, E. (1958). *Intention*. Basil Blackwell
- Aristóteles (2005). *Política*. (Trad. de M. I. Santa Cruz y M. I. Crespo). Losada.
- Bradbury, R. (1953). *Fahrenheit 451*. The Ballantine Publishing Group.
- Carr, D. (1986a). Narrative and the Real World: An Argument for Continuity. *History and Theory*, 25(2), 117-131.
- Carr, D. (1986b). *Time, Narrative and History*. Indiana U.P.
- Hardy, B. (1968). Towards a Poetics of Fiction: An Approach Through Narrative, *Novel*, 2, 61-80.
- Kant, I. (1994 [1797]). “Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”. En *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. (Trad. de C. Roldan Panadero y R. Rodríguez Aramayo, 2ª ed., pp. 3-24). Tecnos.

- MacIntyre, A. (1994 [1981]). *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos*. (Trad. de A. Sison). Ediciones Internacionales Universitarias.
- MacIntyre, A. (2001 [1999]). *Animales racionales y dependientes: Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. (Trad. de B. Martínez de Murguía). Paidós.
- MacIntyre, A. (2004 [1981]). *Tras la virtud*. (Trad. de A. Valcárcel). Crítica.
- MacIntyre, A. (2017 [2016]). *Ética en los conflictos de la modernidad. Sobre el deseo, el razonamiento práctico y la narrativa*. (Trad. de D. Cerdá García). Rialp.
- MacIntyre, A. (2022 [1994]). *Tres versiones rivales de la ética: genealogía, enciclopedia y tradición*. (Trad. de R. Rovira). Rialp.
- Meyer Th., Quante M. y Rojek T. (2021). Status von Anerkennung (als Phänomen/Begriff/Theoriegegenstand/Theoriety/Kategorie/Konzept oder Konzeption). En L. Siep, H. Ikäheimo y M. Quante (Eds.). *Handbuch Anerkennung* (pp. 39-53). Springer vs.
- Mink, L. (1970). "History and Fiction as modes of Comprehension", *New Literary History*, 1, (541-558).
- Rawls, J. (1979 [1971]). *Teoría de la justicia*. (Trad. de M. D. González). Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (1980). Kantian Constructivism in Moral Theory. *Journal of Philosophy*, 77, 515-572.
- Rawls, J. (1995 [1993]). *Liberalismo político*. (Trad. de S. Madero Báez). Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, J. (2007 [2000]). *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*. (Comp. de B. Herman. Trad. de A de Francisco). Paidós Ibérica.
- Siep, L. (2004). *Konkrete Ethik*. Suhrkamp.
- Siep, L. (2020). *Technisierung der Natur. Historisierung der Moral. Ziele und Grenzen*. Brill-Mentis.
- Siep, L. (2022). *Ethics and the Limits of Technology*. Brill-Mentis.
- Siep, L., Ikäheimo, H., y Quante, M. (Eds.) (2021). *Handbuch Anerken-*

nung. Springer VS.

- Sisto, H. M. (2017). Reseña: *Recuperar el realismo*, de Hubert Dreyfus y Charles Taylor. *Revista Avatares*, 4.
- Sisto, H. M. (2020). La amistad en clave deontológica. Su estatuto sistemático en la *Metafísica de las costumbres*. *Revista Stylos*, 29(29), 174-192.
- Sisto, H. M. (2023). “Siep, L., Ikäheimo, H, Quante, M. (eds.) (2021). *Handbuch Anerkennung*. Springer VS.: Review”. *Estudios de Filosofía*, 68 (en prensa).
- Taylor, Ch. (1994 [1991]). *Ética de la autenticidad*. (Trad. de P. Carbajosa Pérez). Paidós.
- Taylor, Ch. (1996 [1989]). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. (Trad. de A. Lizón). Paidós.
- Taylor, Ch. (2009 [1992]). *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*. (Trad. de M. Utrilla De Neira, L. Andrade Llanas y G. Vilar Roca). Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, Ch. (2012 [1985]). The diversity of goods. En *Philosophical papers* 2. (pp. 230-247). Cambridge U. P.
- Taylor, Ch. y Dreyfus H. (2016 [2015]). *Recuperar el realismo*. (Trad. de J. Carabante). Rialp.

Historia y deseo: algunas consideraciones en torno a la emergencia de la historia de la homosexualidad

Juan Ignacio Veleza

Introducción

En el ensayo introductorio a un número especial de la revista *Journal for Early Cultural Modern Studies*, dedicado a explorar, particularmente, algunas discusiones sobre la sexualidad en la Edad Moderna, se juega en el título con los términos “historia” y “deseo”. Al introducir la temática específica del volumen bajo la forma de un quiasmo, “Historizar el deseo, desear la historia”, no solo se pretende delimitar diferentes enfoques metodológicos en el abordaje histórico de la sexualidad, sino también dar cuenta de las dificultades relativas al acceso y reconstrucción de cuerpos y deseos, desaparecidos hace tiempo, y del papel que, a la vez, desempeñan nuestros propios cuerpos y deseos en esa tarea (Friedlander, 2016). Aunque las discusiones recogidas en este número refieren a las tensiones actuales entre las perspectivas historiográficas más disciplinariamente convencionales y las posiciones heterodoxas provenientes de la teoría queer, la bidireccionalidad y el problema fundamental —sugeridos por el mencionado quiasmo entre historia y deseo— sirven muy bien para dar cuenta de los inicios de la denominada historia de la homosexualidad.

Si consideramos el surgimiento de la historiografía como disciplina con aspiraciones científicas, en la segunda mitad del siglo XIX, junto al amplio espectro de subdisciplinas o campos de estudio, debates y conceptos que han proliferado en su desarrollo, se podría decir que la historia de la homosexualidad, así como la de la sexualidad en general, tienen una datación relativamente reciente. Con la expresión “historia de la homosexualidad” nos referimos específicamente al ingreso de esta última dentro del campo de interés de la historiografía. Su emergencia suele ubicarse en el transcurso de la década de 1970, mayormente en el ámbito anglosajón.

De manera muy similar a lo sucedido con el feminismo y el surgimiento institucional de la historia de las mujeres, también la aparición de las primeras historias de la homosexualidad, en buena medida, estuvo ligada a las demandas de los movimientos políticos, en particular, de los frentes revolucionarios o de liberación homosexual constituidos en varios países con posterioridad a la revuelta de Stonewall. De la mano de tal activismo y en consonancia, a la vez, con el desarrollo de la propia historiografía, se fue consolidando, de forma muy paulatina, un campo de estudio que tuvo, como uno de sus primeros objetivos declarados, la recuperación de un pasado homosexual o gay a fin de visibilizar la homosexualidad en la historia. Junto a la configuración de tal campo y la proliferación de los llamados estudios históricos gay y lesbianos en los años subsiguientes, la década de 1980 fue testigo, simultáneamente, de la complejización de los debates y la crítica de muchos de los supuestos conceptuales y metodológicos, sobre los que se construyeron los primeros relatos de carácter historiográfico.¹

¹ Aquí, cabría hacer una aclaración terminológica. En principio, con “historia de la homosexualidad” nos referimos al supuesto objeto de estudio de la investigación histórica, aunque veremos, luego, los problemas que esto suscita. Por otro lado, con “estudios históricos gay y lesbianos” nos referimos más bien a una denominación —

Este capítulo pretende, entonces, reseñar estas dos décadas fundantes de la historia de la homosexualidad, como un campo con relativa especificidad dentro de la historiografía, con el objetivo de destacar las notas salientes de tal configuración y delinear algunos problemas que, según nuestro criterio, continúan filtrándose en la compleja relación entre historia y deseo sexual. Como veremos, esto no significa que no haya habido, anteriormente, cierta historización general de la sexualidad y, en particular, de la homosexualidad. Pero se trató más bien de intentos aislados y marginales o realizados en el marco de otras disciplinas, con otros fines. Como afirma Jeffrey Weeks (1998), se escribía mucho sobre la “sexualidad”, pero el conocimiento histórico al respecto era insignificante. Hasta la década de 1970, el sexo era “marginal” con relación a los “amplios terrenos de la historia ortodoxa”; quienes se aventuraban en el campo “tendían a presentar generalizaciones transculturales (...) o bien a incluir el tema bajo rótulos más neutrales y aceptables” (Weeks, 1998, p. 23).

Dentro de este período fundacional, entre los temas más relevantes, se destacan los esfuerzos por legitimar la historia de la homosexualidad dentro de la disciplina historiográfica, los intentos por teorizar la sexualidad como tema de cambio histórico y una serie de otros tópicos como la “agenda de la recuperación” y la “visibilización”, las relaciones con el activismo y, por último, los debates teóricos surgidos a partir de la costosa pero progresiva institucionalización (Weeks, 2016; Garton, 2004; Duberman, Vicinus y Chauncey, 1991). De todas estas discusiones, la de mayor trascendencia probablemente haya sido aquella denominada como el debate entre esencialismo y construccionismo. Aunque en apariencia superada,

probablemente, un tanto vaga— utilizada para dar cuenta de la perspectiva o enfoque teórico, desde la cual se llevaron adelante tales investigaciones. Para muchxs autorxs, estos estudios históricos gay y lesbianos y, en general, los estudios LGBT de las décadas de 1970 y 1980, constituyen los antecedentes teóricos de la posterior teoría queer.

intentaremos mostrar que, en algún sentido, esta discusión no ha quedado completamente saldada. En el presente capítulo, entonces, nos interesa dar cuenta de algunos problemas metodológicos y conceptuales relativos a la emergencia y consolidación, aunque lenta y no exenta de dificultades, de la historia de la homosexualidad —o de lo que muchxs autorxs han llamado historia gay y lesbiana—.

La emergencia

Existe cierto consenso en ubicar los comienzos de la historia de la homosexualidad, como una suerte de campo disciplinar dentro de la historiografía, durante el transcurso de la década de 1970. Hay acuerdo, además, en resaltar la profunda conexión de esta emergencia disciplinaria con el activismo y los llamados movimientos de liberación gays y lesbianos, o frentes revolucionarios, como así también en vincular la posibilidad de surgimiento de este campo específico con desarrollos conceptuales y metodológicos de la propia historiografía e, incluso, de otras disciplinas (Weeks, 2016; Garton, 2004; Evans, 2016; Duberman et al., 1991; Schuyf, 2000). En este sentido, en la proliferación de estudios históricos gays y lesbianos, confluyen factores tanto teóricos como políticos que sería preciso distinguir analíticamente, aunque, por supuesto, existan entre ellos vínculos insoslayables.

La proliferación de estos estudios históricos durante los años 70 no implica, sin embargo, que con anterioridad no hubieran existido intentos por historizar la sexualidad en general y la homosexualidad en particular. En efecto, Jeffrey Weeks (2016) inscribe tales intentos en una historia sexual más general, cuya invención remonta incluso hasta los sexólogos de comienzos del siglo XX. Sin embargo, añade, todo ello continuaba siendo periférico respecto de la historiografía y respondía a otro tipo de inquietudes y agendas de investigación. Más allá de eso, ya en la segunda mitad del siglo, tanto Weeks como Stephen Garton (2004) coinciden en destacar la relevancia, para el posterior interés histórico por la sexualidad, de una serie de autores y

perspectivas teóricas: los intentos de Wilhelm Reich y Herbert Marcuse por conciliar a Freud y a Marx; los escritos de Keith Thomas y de Steven Marcus; la sociología del interaccionismo social de Berger y Luckmann, en particular, en la figura de Mary McIntosh; y el desarrollo de la nueva la historia social a partir de los años 60.

El antecedente de McIntosh es sumamente interesante por la influencia teórica que, posteriormente, tendrá en muchxs historiadorxs de la sexualidad. Su idea de que la homosexualidad no es algo autoevidente y que no se trata de una condición biológica o psicológica ni de un problema social, sino más bien de un rol social, anticipa muchos de los desarrollos posteriores en la historia de la sexualidad y, en algún sentido, al propio Foucault. McIntosh distingue entre conductas o actos homosexuales y rol homosexual y, de este modo, abre el camino para su historización (Weeks, 2016; Garton, 2004).

Por otro lado, y ya dentro del propio campo de la historiografía, la denominada nueva historia social de los años 60 también será crucial, en términos teóricos, para la emergencia de los estudios históricos gays y lesbianos de la década posterior. Si bien el activismo, como se verá inmediatamente, fue un factor determinante, también lo fueron “las cambiantes ideas sobre lo que constituye una investigación histórica aceptable” (Duberman et al., 1991, p. 2). Este giro de la historia social representaba un desafío a las limitaciones de un tipo de escritura de la historia mayormente enfocada en las intrigas y disputas de la elite política y que, por lo tanto, había ignorado las experiencias sociales y culturales de los sectores populares (Iggers, 1995). El interés de la nueva historia social en la “historia desde abajo” y su intención de recuperar la experiencia de la vida cotidiana y de la esfera privada, legitimaba, en algún punto, la pretensión de indagar en la sexualidad y de convertirla en objeto de investigación histórica: “con el advenimiento de la segunda ola del feminismo y del movimiento de liberación gay desde finales de los años 60, el énfasis en aquellxs que

habían sido marginados y ocultados (con O mayúscula) de la historia abrió el camino a nuevas formas de historia sexual, usualmente de jóvenes académicxs muy influidxs por los nuevos movimientos” (Weeks, 2016, p. 32).

Como anticipamos con respecto a los factores político-contextuales que contribuyeron al surgimiento de los estudios históricos gays y lesbianos, la relación con el activismo resultó clave. De manera muy similar a lo sucedido con el feminismo y la emergencia institucional de la historia de las mujeres, también la aparición de las primeras historias de la homosexualidad estuvo, en buena medida, ligada a las demandas de los distintos movimientos de liberación homosexual, entre ellas, la necesidad de su visibilización en el pasado. En los países norteamericanos y en varios países de Europa occidental, en los años que siguieron a la descriminalización de la homosexualidad, muchxs hombres y mujeres homosexuales buscaron el modo de politizar sus luchas por derechos y representación. Entre otras cosas, ello implicó que, como sostiene Evans, lxs académicxs activistas llevaran sus batallas a la academia. Estxs pionerxs de lo que luego llegaría a llamarse “estudios gays y lesbianos” hurgaron en el pasado en busca de antecesores, con el fin de hallar precedentes de la experiencia contemporánea (Evans, 2016).

La agenda de la “recuperación” y la “visibilización”

La recuperación del pasado y, más estrictamente hablando, de su propia construcción se convirtió pronto en una herramienta política. Evidentemente, la relación entre la búsqueda de un pasado compartido y la constitución de una identidad política colectiva no fue ni privativa ni exclusiva de los movimientos homosexuales o LGBT de entonces, como tampoco lo fue, ni es, el rol político que ha desempeñado la historiografía en esa relación, incluso, en su versión científica más pretendidamente aséptica. Como señala Lisa Duggan, “en el contexto de movimientos políticos vitales, el significado político de

la comprensión histórica se manifiesta repentinamente, y el trabajo histórico se recibe con un entusiasmo bastante alejado, por cierto, del manto emocional con que se cubre el aula de historia, deliberadamente despolitizada, o de la sala del museo” (2006, p. 138).

El relativo rechazo e indiferencia hacia el sexo y la sexualidad como tema de investigación histórica que había caracterizado a la historiografía fue progresivamente dejado de lado en el transcurso de los años 60, pero fundamentalmente en la década siguiente. En el contexto de la revolución sexual y de la agitación política de aquel entonces, movimientos tales como el del feminismo y de la liberación gay colocaron a la sexualidad en el centro de la política contemporánea. De este modo, “la historia de la sexualidad se convirtió en una preocupación de activistas e historiadores (y de historiadores que eran también activistas)” (Garton, 2004, p. 2).

Respecto de esta conexión con los movimientos radicales de entonces, las primeras historias de la homosexualidad estuvieron muy influenciadas por la demanda de recuperar una experiencia perdida, de reafirmar el valor positivo de la homosexualidad y de localizar las fuentes de su opresión social; en este sentido, varios de estos estudios pioneros se ocuparon de recuperar, o más bien, de construir una suerte de “pre-historia” de los movimientos de liberación (Weeks, 1981).

En efecto, muchas de las primeras investigaciones fueron llevadas a cabo por personas que tenían más experiencia en el activismo que en la academia, como es el caso de Jonathan Katz y su *Gay American History*, una colección de documentos publicada en 1976 (Duberman et al., 1991, p. 2), y que muchxs ubican como un hito fundador en la historia de la homosexualidad. También Weeks enfatiza el carácter innovador y fundante del texto de Katz y su intención —inspiradora de muchos proyectos subsiguientes— de hacer visibles, en la historia, a gays y a lesbianas: “experimentamos el presente como historia, a nosotrxs mismxs como hacedores de historia... experimentamos la

homosexualidad como histórica” (Katz, 1976, citado en Weeks, 2016, p. 41). Por su parte, John D’Emilio, otro referente de los primeros estudios históricos sobre la homosexualidad, se pronuncia en sintonía con Katz: “cuando comencé este tipo de trabajo (...) estaba muy relacionado con el movimiento gay y lesbiano de esos años. Lxs activistas consideraron a menudo que su tarea consistía en liberar de la opresión a un grupo de personas”; en este sentido, en la medida que “el silencio y la invisibilidad eran los tropos del movimiento para indicar la opresión, como joven historiador fui en busca de ese grupo de personas para hacerlas visibles y recuperar sus voces” (D’Emilio, 2014, p. 90).

Hacia el interior de la academia, el activismo tuvo un relativo éxito en crear condiciones de mayor tolerancia en las que el trabajo histórico pudiera llevarse adelante y en desafiar así ciertas ortodoxias teóricas, en particular, la enorme influencia de las teorías psicológicas con un fuerte tono patologizante (Duberman et al., 1991). Como señala Weeks (2016), por esos años lxs historiadorxs gays y lesbianas estuvieron mayormente comprometidxs con la tarea de producir una historia más comprehensiva e inclusiva, lo cual implicó un trabajo de recuperación de aquellas voces que habían sido ocultadas de la historia. Desde estos primeros días —afirma, por otro lado, Evans (2016)—, esta “agenda de recuperación” consistió en “actos de restitución histórica profundamente políticos”, utilizó métodos multidisciplinarios para inscribir las vidas queer en la historia y estuvo marcada por un profundo “sentido de urgencia”, derivado, en buena medida, de las preocupaciones presentes: “para los que estaban en las trincheras, estas duras batallas de recuperación fueron una oportunidad para reclamar el pasado con el fin de corregir la desigualdad en el presente” (p. 372).

Laura Doan (2013) utiliza la denominación “genealogías ancestrales” para referirse a estas primeras historias de la homosexualidad que, a partir de la década del 70, rastrearon los orígenes dando una forma lineal a sus crónicas, con el fin de promover sus agendas políti-

cas, ya fuera a partir de un ser lesbiano o gay esencializado y universal, ya fuera entendiendo las categorías sexuales como culturalmente contingentes e históricamente situadas: “enraizadas en el activismo político y animadas por las políticas de identidad, lxs genealogistas ancestrales preguntan quién ‘ocultó’ su historia y caracterizan su proyecto como una lucha por la visibilidad, la ruptura del silencio, una emergencia desde las sombras o el deseo de comunidad” (Doan, 2013, p. 14). Retomando la terminología de Doan, Evans afirma que la lente genealógica ancestral de estas primeras historias gays y lesbianas fueron cada vez más centrándose en la noción de identidad como una categoría coherente (Evans, 2016, p. 372).

Por supuesto, esta emergencia no estuvo exenta de amargas dificultades y obstáculos. Hacia mediados de los años 80, haciendo un balance de la “historia gay y lesbiana”, Lisa Duggan señalaba que el tema de estos estudios en algún punto seguía siendo tabú en los escenarios historiográficos dominantes, mientras sus practicantes continuaban manteniendo un estatuto de parias mucho más limitante aún que “la posición culturalmente marginal de izquierdistas y feministas” (2006, p. 138). Por otro lado, como varixs academicxs gays y lesbianas permanecían aún “en el closet”, dedicarse a esos temas podía significar el golpe de gracia que llevara a la ruina su carrera académica. Pero hay algo más: más allá del valor inicial de estos trabajos fundantes, producidos en buena medida al calor de las demandas políticas, en ocasiones los resultados de las investigaciones colisionaban y ponían en tensión algunas de las certezas del activismo. A la par de estas dificultades políticas, la complejización teórica iría abriendo nuevos debates.

Tensiones teóricas y debates en torno a la historia de la homosexualidad

Durante la inicial “fase de recuperación” y visibilización, el tema y los propósitos de lxs historiadorxs variaron ampliamente (Duberman

et al., 1991, pp. 3-4). Para contrarrestar, en algún punto, la ausencia de imágenes positivas de sí mismxs, muchxs buscaron establecer, ateniéndose al juego de las reglas académicas, la homosexualidad atribuida a algunas figuras históricas. Estas investigaciones tendían a centrarse, principalmente, en cuestiones biográficas, pero esta perspectiva centrada en el individuo fallaba al explicar el significado social de su homosexualidad. Como señalan Duberman et al. (1991, p. 3), la homosexualidad no es simplemente una característica personal que pueda ser ignorada o celebrada, sino una influencia significativa, en las vidas de los individuos y en los patrones de organización cultural, que requiere ser explorada por lxs historiadorxs. Con la misma mirada crítica, Weeks afirma que, en estos trabajos pioneros, se echa de menos una explicación acerca de cómo cambian los significados, de las determinaciones del contexto histórico, de la complejidad de las identidades, así como también, del cambio de los tabúes y los estigmas: “en su núcleo había una visión fija del homosexual, usualmente masculino, cuyas características centrales apenas variaban a través del tiempo, la cultura y el espacio” (2016, p. 39).

Otra buena parte de la investigación de historiadorxs gays y lesbianas estuvo dirigida a documentar la historia de la represión y la resistencia homosexual. Al hacerlo, “los historiadores han recuperado una historia suprimida casi tan rigurosamente como las personas homosexuales mismas” (Duberman et al., 1991, p. 3). Sin embargo, al poner el acento en documentar la experiencia de la hostilidad, estas historias oscurecían “la riqueza de la cultura gay suprimida” y reproducían, en algún punto, “el mito popular de que la vida en Estados Unidos —y en otros sitios— anterior a Stonewall consistía solo en represión y aislamiento, oprobio y closet” (p. 4).

Para discutir estas “historias de la victimización homosexual”, una serie de investigaciones buscaron poner el acento en la resistencia, recuperando así la agencia histórica de gays y lesbianas. Tal

fue el caso, por ejemplo, de los trabajos del mencionado D'Emilio, de Salvatore Licata y del propio Weeks. Estos estudios se centraron, fundamentalmente, en el desarrollo de los movimientos emancipatorios y por los derechos civiles, incluso, en las décadas anteriores a Stonewall. Y, al hacerlo, “establecían un linaje, una historia progresiva de opresión y lucha, mientras se enfatizaban los elementos que intervenían en la formación de la identidad” (Weeks, 2016, p. 42).

Más allá de la divergencia de temas, proyectos e intenciones, lo cierto es que la paulatina pero progresiva proliferación de estudios históricos gays y lesbianos trajo aparejada consigo también una mayor complejización del campo y una problematización de las categorías utilizadas para abordar el pasado. Como sostiene Evans, estos estudios, apuntalados por las demandas del activismo político, tendieron a enfocarse cada vez más “en la noción de identidad como una categoría coherente, tanto en iteraciones pasadas como en el presente” (Evans, 2016, p. 372). La afirmación de la identidad era una característica distintiva de sus resultados y estaba unida a la estrategia política, tanto académica como extracadémica, de visibilización. Sin embargo, “también se hizo evidente, a medida que los hombres homosexuales, las lesbianas, los bisexuales y las personas transgénero buscaban caóticamente objetivos comunes en un nuevo movimiento social, que la identidad no solo era habilitante sino potencialmente divisiva” (Weeks, 2016, p. 42).

Por lo tanto, la emergencia y consolidación de la historia gay o historia de la homosexualidad implicó, por un lado, una complejización de los conceptos, temas y debates y, por el otro, una sofisticación de los fundamentos teóricos e, incluso, filosóficos sobre los cuales se desarrollaba. En este sentido, la *Historia de la sexualidad* de Michel Foucault, publicada en 1976, y su famosa definición de la sexualidad como dispositivo fueron, sin lugar a dudas, completamente determinantes para el desarrollo del campo y las discusiones posteriores

(Foucault, 2007). A través de la crítica de la llamada “hipótesis represiva”, Foucault aspiraba, en ese libro, a reformular las relaciones entre sexo y poder, habitualmente pensadas en términos de exterioridad. Contra esto, afirma que los discursos sobre el sexo “no se han multiplicado fuera del poder o contra él, sino en el lugar mismo donde se ejercía y como medio de su ejercicio” (Foucault, 2007, p. 44). Desde la perspectiva foucaultiana, el problema de fondo es continuar concibiendo el poder en términos negativos. La idea de la sexualidad como un dispositivo de poder pretende, en contrapartida, erigirse como un modo alternativo de concebir la articulación entre sexo y poder, un modo que, precisamente, permita dar cuenta del aspecto positivo y productivo del poder. Según Foucault, en Occidente, el dispositivo de sexualidad —y de hecho la emergencia misma de algo como la “sexualidad”— es el resultado de una voluntad de saber que ha provocado el “encendido de una red sutil de discursos, de saberes, placeres, de poderes” (2007, p. 91). Una historia de la sexualidad debe, por tanto, rastrear las estrategias de poder inmanentes en tal voluntad: “más que de una represión generalizada y de una ignorancia medidas con el patrón de lo que suponemos saber, hay que partir de esos mecanismos positivos, productores de saber, multiplicadores de discursos, inductores de placer y generadores de poder” (Foucault, 2007, p. 92).

Según Garton (2004, p. 9), las primeras historias gays y lesbianas hacían de la sexualidad el objeto de la represión, pero dejaban sin teorizar el concepto mismo (y podríamos agregar, también hacían un uso no demasiado crítico del concepto de identidad). Si bien algunxs autorxs, siguiendo a McIntosh, ya habían señalado la idea de que el homosexual era un rol creado precisamente por culturas homofóbicas, la tesis central foucaultiana era aún más radical: la sexualidad misma era un fenómeno histórico reciente (Foucault, 2007). Por lo tanto, desde esta perspectiva, no se trataba de que la sexualidad fuera algo natural —y, en consecuencia, al margen de la historia— y de que el rol

fuera algo social e historizable, sino que ambos, sexualidad e identidad sexual, debían ser considerados como históricos (Garton, 2004, p. 10). La finalidad de la argumentación de Foucault es la historización radical de la sexualidad y la consecuente demostración de que su lugar fundamental, como locus de la subjetividad, tenía una datación reciente, ubicable en la segunda mitad del siglo XIX.

Por supuesto, eso no implica que no hubieran existido relaciones o prácticas homosexuales, sino solo que la homosexualidad, como identidad o “especie”, había emergido y había sido configurada en el marco de lo que el filósofo francés denomina el dispositivo de sexualidad: “La idea de que el deseo se caracterizaba por orientaciones fundamentalmente diferentes, que todos tenían un tipo particular de deseo y que descifrar la naturaleza de tal tipo representaba una intuición fundamental del ser individual, era para Foucault algo novedoso del siglo XIX” (Garton, 2004, p. 15). De este modo, la sexualidad moderna “pasó de una situación en la que la actividad entre personas del mismo sexo era meramente sexo excesivo (actos sexuales) a un régimen en el que la sexualidad estaba vinculada a uno mismo (identidades sexuales)” (Reay, 2009, p. 213). A partir de entonces, agrega Reay, la distinción entre actos sexuales e identidades sexuales se volvió, para los estudios históricos sobre la sexualidad, como una suerte de axioma, muchas veces utilizado acríticamente, hasta que, en la década de 1990, dicha distinción comenzó a ser cuestionada.

En conclusión, muy pronto las ideas foucaultianas sobre la sexualidad, entre otras, se diseminaron y ejercieron una importante influencia en buena parte de los historiadores gays y lesbianas. En verdad, esta influencia formó parte del impacto más amplio que tuvo en el mundo anglosajón lo que dio en llamarse “postestructuralismo” francés, el cual modificaría la agenda teórica no solo de los estudios históricos gays y lesbianos sino también feministas. Asimismo, las tesis foucaultianas sobre la sexualidad sentarían las bases para el deba-

te teórico tal vez más importante de los años 80 y comienzos de los 90, que versó sobre los orígenes de la homosexualidad y fue caracterizado comúnmente como un debate entre esencialismo y construccionismo (Weeks, 2016; Garton, 2004).

El debate entre “esencialistas” y “construccionistas”

En efecto, durante la década de 1980, la historiografía sobre la sexualidad y la homosexualidad estuvo marcada, centralmente, por el debate entre esencialistas y construccionistas (Weeks, 2016; Garton, 2004; Doan, 2016). Así lo muestra el libro *Hidden from History. Reclaiming the Gay and Lesbian Past*, publicado en 1989, consistente en una compilación de artículos cuya pretensión principal era ofrecer un panorama de los casi veinte años de producción historiográfica en el campo de la historia de la homosexualidad. Los dos primeros capítulos, de hecho, pertenecen a quienes a la postre se convirtieron en los representantes más importantes de ambas posturas, John Boswell y David Halperin (Duberman et al., 1991). Son los propios editorxs del libro quienes utilizan estas etiquetas e, incluso, hablan de escuelas. Sin embargo, esta caracterización ha sido criticada por rígida y reduccionista (Garton, 2004; Solana, 2018; Weeks, 2016).

En su famoso libro de 1980, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian era to the Fourteenth Century*, Boswell había intentado argumentar en favor de cierta tolerancia hacia la homosexualidad, durante los primeros tiempos del cristianismo, por parte de la iglesia católica. Pero, probablemente, su tesis más fuerte era que las personas y la identidad gay habían existido siempre a lo largo de la historia (Duberman et al., 1991). Es preciso tener en cuenta que este primer texto de Boswell estaba aún fuertemente influenciado por las condiciones señaladas anteriormente sobre la emergencia de la “historia gay” y las relaciones con las demandas políticas. En ese sentido, Garton señala la importancia que tuvo para el movimiento homosexual, incluso

antes de los años 70, desafiar la idea predominante de que la homosexualidad era una conducta desviada o una enfermedad a tratar. Para discutir esto, ya desde entonces, una de las estrategias políticas principales fue buscar y revelar la homosexualidad del pasado, documentando un linaje de la cultura gay (Garton, 2004, p. 20).

En cualquier caso, y según las caracterizaciones hechas con frecuencia, una postura esencialista consistiría en afirmar que ha habido personas en todas las culturas y épocas impulsadas, principalmente, por el deseo del mismo sexo, estableciendo así la homosexualidad como un aspecto legítimo, natural y normal de la sexualidad humana. Desde esta perspectiva, se ha puesto mayormente el acento en rastrear las continuidades en la sexualidad, a través del tiempo y la cultura. Desde la crítica del construccionismo social, estas posturas terminan afirmando manifestaciones inmutables y transhistóricas de la sexualidad (Garton, 2004; Weeks 2016).

En el artículo aparecido en *Hidden from History*, Boswell (1991) defiende sus argumentos transformando la oposición entre esencialistas y construccionistas en una confrontación entre realistas y nominalistas, respectivamente. Por cuestiones de espacio, no desarrollaré este desplazamiento, que involucra una extensa disquisición filosófica en la argumentación del autor. La idea central de su “realismo” sería que, aunque las categorías sexuales dominantes de la antigüedad greco-romana y de la época medieval puedan ser diferentes de las nuestras, los miembros de esas sociedades aun así reconocían la existencia de personas que nuestra propia cultura denominaría como homosexuales (Duberman et al., 1991, p. 5).

Hacia el final del artículo, Boswell ensaya otro desplazamiento, con el fin de escapar de la etiqueta de “esencialista”. Este segundo desplazamiento tiene que ver con la definición de “personas gays”. En su anterior libro de 1980, habían sido definidas como aquellos individuos “conscientes de la inclinación erótica hacia su propio género

como una característica distintiva” (Boswell, 1991, p. 35). Una década después, son definidas como aquellas personas “cuyo interés erótico está predominantemente dirigido hacia personas de su mismo género”, es decir, con independencia de cuánta consciencia tengan de que se trate de una característica distintiva (Boswell, 1991, p. 35). Así concluye reafirmando que, en este último sentido, ha habido personas gays en la mayoría de las sociedades occidentales.

Por otro lado, los construccionistas sociales —basándose muchas veces en la historización radical foucaultiana de la propia categoría de sexualidad, mencionada en la sección anterior— enfatizaron la discontinuidad, concentrándose más bien en la especificidad de las prácticas sexuales y en las formas en que se han entendido tales prácticas y cuestionando, además, las afirmaciones según las cuales la sexualidad —y más particularmente la homosexualidad— era una característica central de la cultura humana (Garton, 2004, p. 19). Los principales representantes de esta posición han sido el propio Jonathan Katz, Robert Padgug y, sobre todo, David Halperin. Para estos historiadores, en lugar de una historia que se ocupara de rastrear las actitudes variables hacia “personas gays”, entendida esta como una idea invariable y transcultural, era necesaria una historia de los cambios acaecidos en las propias categorías sexuales, pues tales categorías —y las identidades con las que estas se asociaban— eran socialmente construidas e históricamente específicas (Duberman et al., 1991, p. 5).

En su propio artículo de *Hidde from History*, Halperin cuestiona los intentos de rastrear continuidades entre el significado de la homosexualidad contemporánea y de experiencias pasadas, en particular, de la antigüedad clásica. De esta manera, socava la posibilidad de escribir una “historia gay” en los términos que pretendía hacerlo Boswell. Siguiendo a Foucault, Halperin sostiene que no se puede realizar una utilización simplista y acrítica del término “homosexualidad” —y, por supuesto, mucho menos del de “gay”— para referirse a personas de las sociedades

premodernas. Para que surgiera la homosexualidad, fue preciso primero que el siglo XIX “inventara” la sexualidad, es decir, “la existencia de una esfera sexual separada dentro del amplio campo de la naturaleza psicológica del ser humano” (Halperin, 1991, p. 41). Con anterioridad a la construcción científica decimonónica de la sexualidad como “una característica positiva, distintiva y constitutiva de los seres humanos (...) los *actos* de sexuales de una persona podían ser individualmente evaluados y categorizados, pero no existía un aparato conceptual disponible para identificar la *orientación* sexual fija y determinada de una persona” (p. 41). En este sentido, las preferencias sexuales no eran reveladoras de un temperamento individual más profundo y estructural.

Según Halperin, la “lección” que lxs historiadorxs deben aprender al confrontar el presente con la experiencia pasada —como, por ejemplo, con la imagen que nos devuelven las actitudes y comportamientos de la antigüedad— es que es preciso “des-centrar” la “sexualidad” del foco de interpretación de la experiencia sexual. En ese sentido, el hecho de que, en la actualidad, estemos “obsesionados” con la sexualidad y que la entendamos como la clave para una “hermenéutica del yo”, “no debería hacernos concluir que todos han considerado siempre la sexualidad como elemento básico e irreductible, o una característica central, de la vida humana” (p. 51).

El autor concluye su artículo señalando una paradoja interesante respecto del devenir de la historia de la sexualidad. En un primer momento, escribir esta historia aparecía como una empresa radical, en la medida que buscaba desnaturalizar aquello que comúnmente era considerado como lo más esencial para los individuos. Sin embargo, en la implementación de tal proyecto, muchxs historiadorxs habían invertido, aunque más no fuera involuntariamente, la propia radicalidad de su objetivo inicial:

al preservar la ‘sexualidad’ como una categoría estable del análisis histórico no solo no la habían desnaturalizado, sino que, por el

contrario, la habían idealizado. De hecho, en la medida en que las historias de la sexualidad lograron ocuparse de la *sexualidad*, en la misma medida estuvieron condenadas a fallar como *historias* (Halperin, 1991, p. 52).

Como muestra *Hidden from History*, la idea de que la historia de la sexualidad era una guerra entre esencialismo y construccionismo social estaba, para entonces, muy extendida, y esto dio forma a muchas de las tensiones del campo producidas en los años subsiguientes. Sin embargo, variixs autorxs han revisado el debate y han expresado ciertas objeciones. Garton (2004), por ejemplo, señala algunos problemas con esta caracterización de la historiografía de la sexualidad, en términos de una oposición entre esencialistas y construccionistas. En primer lugar, el debate mismo es, en buena medida, un resultado de la caracterización de los propios construccionistas de la parte antagónica: los supuestos esencialistas no utilizan ese término para definirse a sí mismos. En el artículo de Boswell, el propio autor rechaza tal etiqueta.

Por otro lado, hubo importantes historiadores de la sexualidad cuyo trabajo en el campo es, incluso, anterior al impacto de la obra de Foucault. Esto significa que, si bien luego se posicionaron del lado de los construccionistas, las raíces de su empresa histórica y las premisas de sus perspectivas teóricas radican en otra parte. En muchos casos —como por ejemplo en la obra de Weeks—, su inspiración proviene de la nueva historia social, de la llamada teoría de la desviación, del rol social y del etiquetamiento, y de las luchas más amplias de la liberación gay u homosexual y del feminismo. En definitiva, más allá del rechazo a las premisas del trabajo histórico de quienes eran tildados de esencialistas, el grupo de los construccionistas tampoco era algo unificado. El propio Weeks, muchos años después, señala que la controversia entre esencialistas y construccionistas produjo antinomias y polarizaciones un tanto extremas y que lo importante, desde

una perspectiva histórica, no es una explicación sobre las causas de la homosexualidad en los individuos, sino mostrar cómo las actitudes, conceptos y subjetividades son moldeados en circunstancias históricas específicas, más allá de su etiología (Weeks, 2016, p. 44).

También en nuestro ámbito, Mariela Solana (2018) vuelve críticamente sobre este debate y cuestiona la supuesta polarización, realizada en función de representaciones demasiado caricaturizadas de los oponentes. En su opinión, la discusión no debe entenderse, meramente, como una controversia historiográfica, sino principalmente como una “disputa filosófica”, en la que se asumen compromisos complejos y problemáticos sobre la relación entre el lenguaje y la realidad: “no se trata meramente de un debate sobre el pasado sexual sino, fundamentalmente, sobre la relación entre el lenguaje y el mundo y sobre los usos políticos de los discursos del pasado” (Solana, 2018, p. 424). Tanto Boswell como Halperin, argumenta Solana, mantienen una postura política que no es “auxiliar” a sus objetivos epistémicos, sino que, más bien, constituye un “elemento medular” de los mismos: mientras Boswell afirma el valor político de construir un pasado para la comunidad gay, Halperin apuesta por la desnaturalización de las certezas presentes como herramienta crítica. En cualquier caso, y aquí radica la idea central del argumento de la autora, “no es necesario concebir estas opciones como caminos excluyentes. Una vez que dejamos de creer que solo puede haber *un* relato que nos dé la versión definitiva del pasado, debemos aceptar la necesaria incompletitud de cualquier narración histórica” (Solana, 2018, p. 422). En este sentido, el debate no debe entenderse como un dilema excluyente sino “como alternativas epistemológica y políticamente legítimas”, cuya consideración depende de “lo que queramos hacer con la historia” (p. 423).

La lectura de Solana apunta, acertadamente, a las implicancias prácticas de los relatos sobre el pasado y a los supuestos filosóficos subyacentes al debate Boswell-Halperin, aun cuando lxs historiadorxs

sean generalmente renuentes a admitir la permeabilidad de sus discursos a la teoría y la filosofía. Además de la relación entre lenguaje y realidad señalada por la autora, debiéramos añadir las concepciones también teóricas sobre la sexualidad y el deseo que, de una u otra manera, subyacen a cualquier reconstrucción historiográfica sobre estos temas. En este sentido, debates como el que hemos visto, entre “esencialismo” y “construccionismo”, nos reconducen de manera permanente a una discusión que no necesariamente se encuentra saldada y que tiene que ver, como apunta Weeks, con cuál es, en última instancia, el objeto de estudio de la historia de la (homo)sexualidad o, para retomar el título de este capítulo, qué significa, y si acaso es posible, “historizar el deseo”.

Conclusiones

Hacia el final de la introducción de *Hidden from History*, lxs editorxs concluyen sosteniendo que, así como las vidas de lesbianas y gays eran realizadas por el conocimiento de su historia, el campo de la historia también se enriquecería por la recuperación del pasado homosexual (Duberman et al., 1991, p. 13). En efecto, desde la década de 1970, la historia de la homosexualidad —y, de manera más general, también la de la sexualidad— se fue convirtiendo en un área de crecimiento importante, más allá de todas las dificultades y obstáculos señalados. Pasó de tratarse de la afición de unos pocos o de escritos marginales, que describían actitudes y comportamientos del pasado, a convertirse en toda una empresa académica, una especie de subdisciplina ciertamente definible, de creciente riqueza conceptual y metodológica, sostenida a través de numerosas tesis, congresos, seminarios, libros, artículos e, incluso, revistas especializadas (Garton, 2004; Weeks, 2016).

Durante esas dos primeras décadas, paralelamente, el campo fue abarcando cada vez más una variedad de enfoques y puntos de vista, muchas veces en tensión. En ese sentido, “se fue desplazando mucho

más allá de los relatos de ideas exóticas y obsesiones extrañas para acoger temas como la subjetividad, la identidad, el poder, el deseo, el género y la corporalidad” (Weeks, 2016, p. 9). Las razones de tal crecimiento han sido varias, pero, tal como se intentó demostrar a lo largo de este trabajo, básicamente, responden tanto a los contextos políticos, marcados por las demandas de los distintos activismos, como a los propios desarrollos teóricos de la historiografía, la filosofía, la antropología y la sociología. Nuevamente de manera muy similar a lo ocurrido con la historia feminista, también la extraordinaria complejización teórica del campo de los estudios históricos gays y lesbianos hizo que, en ocasiones, los resultados académicos entraran en conflicto con las expectativas militantes. La esperanza de encontrar semejanzas en el pasado que confirmaran las certezas y las categorías políticas del presente, muchas veces se vio truncada por la constatación de las diferencias y por la radical historización de tales categorías. Como afirma Duggan, “lxs historiadorxs gays y lesbianas han preguntado sobre los orígenes de la liberación gay y del feminismo lesbiano, y han sacado a la luz respuestas sorprendentes” (Duggan, 2006, p. 144).

Así, la reivindicación y recuperación de un “pasado homosexual” o de un “pasado gay” pronto se fue revelando, más bien, como una auténtica construcción, lo cual, evidentemente, es válido para la tarea historiográfica en su conjunto, con independencia de su objeto. Nuevas investigaciones dieron lugar a nuevas preguntas y, también, a nuevas críticas. La visibilización de las vidas gays y lesbianas en el pasado fue corriendo el velo a otros problemas referidos, principalmente, a la pregunta misma por el significado de historizar la sexualidad y el deseo, y en particular por escribir la historia de la homosexualidad. Todos esos relatos contenían supuestos y se sostenían sobre premisas, conceptuales y metodológicas, que merecían ser discutidas. Es en este devenir disciplinar —a un mismo tiempo, teórico y político— que

cobra sentido el debate central de esos años entre “esencialistas” y “construccionistas” sobre la naturaleza de la (homo)sexualidad y sobre el modo en que opera a lo largo del tiempo.

La irrupción de la teoría queer durante el transcurso de la década de 1990 fue modificando paulatinamente la agenda historiográfica, no solo con relación a los temas a investigar, sino también con relación a las categorías teóricas sobre las que se sustentaban los escritos históricos. La distinción axiomática entre actos sexuales e identidades sexuales, proyectada desde los escritos foucaultianos, comenzó a ser cuestionada y el propio debate entre esencialistas y construccionistas fue revelándose, cada vez más, como algo improductivo y limitante. Como afirma Doan (2013, p. 27), la emergencia de la teoría queer planteó serias dificultades a la práctica de la historia gay y lesbiana, todavía demasiado enfocada, hacia fines de los años 80 y comienzos de la década siguiente, en la recuperación y descubrimiento de un pasado que había sido ocultado.

Para concluir, queremos referirnos a dos cuestiones que han sido, aquí, brevemente reseñadas y que, al parecer, no han perdido completamente su vigencia. Una de ellas alude a la relación, a menudo conflictiva, entre las demandas y necesidades, en ocasiones urgentes, de los activismos, por un lado, y los resultados de la producción teórica académica, por el otro. Esto no implica considerarlos como esferas absolutamente separadas, como suele hacerse; pero sí es cierto que la investigación crítica de los supuestos y categorías que sostienen nuestras representaciones sobre el pasado pueden muchas veces entrar en tensión o colisionar contra lo que podemos, o deseamos, esperar. La otra cuestión refiere a los problemas que surgen al momento de historizar el deseo y la (homo)sexualidad: hacia dónde debe apuntar la investigación; cuál es el objeto de estudio, o más aún, cuáles son esos objetos; es meramente una historia de la identidad sexual; qué problemas contiene esta categoría. Y, si no se restringe a una identi-

dad, ¿qué entendemos por deseo o por deseo sexual? Si no queremos hacer meramente una historia de la opresión y la persecución de lxs homosexuales, gays, lesbianas o queers, ¿cuáles serían las fuentes de la investigación histórica?

Más allá de las críticas que se puedan hacer a los intentos iniciales por historizar la homosexualidad y a las caracterizaciones de la historiografía de esos años, es preciso no perder de vista que, a lo largo de veinte años, estas investigaciones fueron respondiendo a las agendas políticas e intelectuales del momento y, con todas las falencias que se les puedan atribuir, han permitido la emergencia y consolidación del campo. Casi dos décadas después de las primeras historias sobre homosexuales, como señala Garton (2004), el goteo inicial en la historia de la sexualidad se había convertido en una inundación. Siguiendo con esa metáfora, tal inundación permitió sacar a flote historias injusta pero, intencionalmente, sepultadas y una agencia histórica ignorada y, al mismo tiempo, sumergió —o, al menos, pretendió hacerlo— prejuicios, indiferencia y olvidos.

Referencias bibliográficas

- Boswell, J. (1991). *Revolutions, Universals, and Sexual Categories*. En Duberman, M., Vicinus, M. y Chauncey, G. Jr. (Eds.), *Hidden from History. Reclaiming the Gay and Lesbian Past* (pp. 17-36). Penguin Books.
- D'Emilio, J. (2014). *Putting Sex into History and History into Sex*. En *In a New Century: Essays on Queer History, Politics, and Community Life* (pp. 89-100). The University of Wisconsin Press.
- Doan, L. (2013). *Disturbing practices. History, Sexuality, and Women's Experience of Modern War*. The University of Chicago Press.
- Duberman, M., Vicinus, M. y Chauncey, G. Jr. (1991). *Introduction*. En Duberman, M., Vicinus, M. y Chauncey, G. Jr. (Eds.), *Hidden from History. Reclaiming the Gay and Lesbian Past* (pp. 1-13). Penguin Books.

- Duggan, L. (2006). History's Gay Ghetto. The Contradictions of Growth in Lesbian and Gay History. En L. Duggan y N. D. Hunter, *Sex Wars. Sexual Dissent and Political Culture (10th Anniversary Edition)* (pp. 137-146). Routledge.
- Evans, J. (2016). Introduction: Why Queer German History? *German History*, 34(3), 371-384. <http://doi.org/10.1093/gerhis/ghw034>.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad. Tomo 1: La voluntad de saber* (vols. 1-3). Siglo XXI.
- Friedlander, A. (2016). Introduction: Desiring History and Historicizing Desire. *Journal for Early Modern Cultural Studies*, 16(2), 1-20. <https://doi.org/10.1353/jem.2016.0016>
- Garton, S. (2004). Writing Sexual History. En *Histories of sexuality* (pp. 1-29). Equinox.
- Halperin, D. (1991). Sex before Sexuality: Pederasty, Politics, and Power in Classical Athens. En M. Duberman, M. Vicinus y G. Jr. Chauncey (Eds.), *Hidden from History. Reclaiming the Gay and Lesbian Past* (pp. 37-53). Penguin Books.
- Iggers, G. G., (1995). *La ciencia histórica en el siglo XX. Tendencias actuales. Una visión panorámica y crítica del debate internacional*. Labor S.A.
- Reay, B. (2009). Writing the Modern Histories of Homosexual England. *The Historical Journal*, 52(1), 213-233. <http://doi.org/10.1017/S0018244X08007371>
- Schuyf, J. (2000). Hidden from History? Homosexuality and the Historical Sciences. En Th. Sandfort, J. Schuyf, J. W. Duyvendak y J. Weeks (Eds.), *Lesbian and Gay Studies. An Introductory, Interdisciplinary Approach* (pp. 61-80). SAGE Publications.
- Solana, M. (2018). El debate sobre los orígenes de la homosexualidad masculina. Una revisión de la distinción entre esencialismo y construccionismo en historia de la sexualidad. *Tópicos. Revista de Filosofía*, 54, 395-427. <http://dx.doi.org/10.21555/top.v0i54.834>

- Weeks, J. (1981). Discourse, Desire and Sexual Deviance: Some Problems in a History of Homosexuality. En K. Plummer (Ed.), *The Making of the Modern Homosexual* (pp. 76-111). Barnes and Nobel Books.
- Weeks, J. (1998). La invención de la sexualidad. En *Sexualidad* (pp. 21-46). Paidós.
- Weeks, J. (2016). *What is Sexual History?* Polity Press.

Teoría del testimonio de Agamben: de la performatividad al uso

Mercedes Ruvituso

La polémica frente a Auschwitz como paradigma

En 1995, Giorgio Agamben publica el primer volumen de lo que sería una investigación de veinte años, conocida como la serie *Homo sacer*.¹ Su propósito, en pocas palabras, es llevar a cabo una arqueología filosófica de los conceptos fundamentales de la política en Occidente. En este marco, definirá sus conocidas tesis sobre la “biopolítica” y, entre ellas, quizás la más inquietante: los campos de exterminio nazi definen el “paradigma” extremo de la política contemporánea. Para Agamben, “Auschwitz” fue el más absoluto espacio biopolítico donde se produjo una “vida desnuda” despojada de todo estatus jurídico.² Como dirá en *Mezzi senza fine* (1996), no solo se trata de un “lugar en que se ha realizado la más absoluta *conditio inhumana* que se haya dado nunca en la

¹ En 2015, se publica una edición que integra los nueve volúmenes de la serie en un orden definitivo: *Homo sacer. Edizione integrale (1995-2015)*.

² En *Homo sacer I*, Agamben define la noción de “vida desnuda” (*nuda vita*) retomando en parte la expresión *blosses Leben* de Benjamin en *Zur Kritik der Gewalt* y la definición de la soberanía de Carl Schmitt en *Politische Theologie*. La vida desnuda se entiende como la producción originaria del poder soberano que, al decidir sobre el estado de excepción, despoja la vida de todo estatuto jurídico exponiéndola virtualmente a un poder absoluto de muerte. Sobre esta cuestión, véanse: Galindo Hervás, 2003; Fleisner, 2014; Ruvituso, 2017.

tierra” sino, sobre todo, allí se encuentra una “matriz oculta, el *nomos* del espacio político en el que aún vivimos” (p. 35).³

Ahora bien, es necesario señalar que, cuando Agamben piensa “Auschwitz” como “paradigma”, no busca determinar de manera fáctica qué sucedió exactamente en uno de los sucesos más atroces y extremos de la historia política, sino, en principio, comprender la particular estructura jurídico-política que implicaban los campos. Su investigación se pregunta cuáles fueron las condiciones que hicieron posibles la existencia de los campos de concentración, para que pudieran ocurrir, allí, semejantes hechos. Su hipótesis es que entender dicho dispositivo permitiría, también, reconocer en qué medida el mismo sigue operando en nuestro actual espacio político. Estudiar el concepto de “campo” y reconstruir cómo se dio allí un absoluto “estado de excepción” permitiría repensar cómo se siguen creando estos espacios en la política contemporánea. *Homo sacer I* (1995) y *Stato di eccezione* (2003) llevan a cabo un minucioso análisis conceptual que intenta arrojar luz sobre el dispositivo jurídico-político que hizo posible que existieran campos de concentración y, actualmente, todos esos lugares donde el estado de excepción se realiza con total normalidad, sin distinción alguna entre los hechos que suceden y la vigencia del derecho que debería velar para que no se cometan crímenes. Agamben reconoce que, quizás, las lúcidas reflexiones de Hannah Arendt y su frase “allí todo era posible” hayan sintetizado, como nadie, cuáles son las consecuencias de que los “campos” habilitaran —aunque sea virtualmente—lagunas “jurídicas”. Entre esos dos escritos de Agamben que apuntan al ámbito de lo jurídico-político, el filósofo publica, también, lo que será significativamente la tercera parte de la serie: *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone* (1998). Esta vez sí se trata de entender qué sucedió allí, en los “campos”, pero desde una perspectiva ética y política, es decir, incorporando el problema de su testimonio.

³ En todos los casos, tanto para los textos de Agamben como para los comentaristas, las referencias bibliográficas remiten a los textos en su lengua original, y para el presente trabajo incluimos una traducción propia al castellano.

En base al comentario de una serie de escritos testimoniales —donde aparecen, en primer plano, *Se questo è un uomo* (1947) e *I sommersi e i salvati* (1986) de Primo Levi, pero, también, *Diario di Gusen* (1993) de Aldo Carpi, *L'Espèce humaine* (1947) de Robert Antelme, *Un intellettuale a Auschwitz* (1987) de Jean Améry, *Surviving* (1979) de Bruno Bettelheim y tantos otros—, Agamben expresa que los pocos sobrevivientes de los campos solo pueden testimoniar por “un testimonio que falta” y que tendría que tener, como protagonistas, a aquellos hombres, mujeres y niños que sufrieron de manera más extrema las consecuencias de los campos y que, en la jerga, se llamaban los “musulmanes”.

Una referencia al “musulmán” ya aparecía al final de *Homo sacer I*, cuando se hacía un elenco de las figuras de la “vida desnuda”, como el *homo sacer*, el *Flamen Dialis*, el *Führer*, el ultra-comatoso. La “vida desnuda” se produce al interior de un dispositivo jurídico-político, en una zona —o “umbral de indistinción”—, donde ya no es posible distinguir entre vida y norma, derecho y hecho, política y biología (Agamben, 2015, pp. 162-168). Allí se trataba de pensar en qué situación de “abandono” jurídico-político se encontraban estas figuras de la “vida desnuda”⁴ y en *Quel che resta di Auschwitz* el problema es pensar la posibilidad de su testimonio.

⁴ Los conceptos de “estado de excepción” y “campo” tal como los define Agamben, siguiendo en parte a Benjamin y Schmitt, han sido retomados por la crítica para interpretar otros escenarios contemporáneos. Richard Ek (2006) ha reseñado la influencia del paradigma agambeniano del campo en distintos autores de la ciencias sociales y humanidades; Halit Mustafa Tagma (2009) ha estudiado escenarios actuales de excepcionalidad que surgieron con las políticas contra el terrorismo y el caso de Guantánamo, en particular; Claudio Minca y Paolo Giaccaria (2011) han estudiado la espacialidad de los campos desde un punto de vista historiográfico. En nuestro contexto, Pilar Calveiro (2012) y Marina Franco (2012) han utilizado el concepto agambeniano de estado de excepción para pensar los centros clandestinos de detención en la última dictadura argentina. Rita Segato (2016) lo ha retomado para estudiar los actuales escenarios de violencia policial y paramilitar en Latinoamérica, así como los frecuentes femicidios que exponen la vida de las mujeres como una “vida desnuda”.

Podría señalarse que Agamben recupera la famosa cuestión del “después de Auschwitz” —con la que Adorno, en 1949, da inicio a un largo debate, en el que participa toda una generación de pensadores—,⁵ del siguiente modo: si los musulmanes son los invisibles, los olvidados del campo no tienen historia, palabra, pensamiento, ni rostro. Entonces, ¿cómo dar testimonio por aquellos a los que les es imposible testimoniar? Y ¿en qué sentido Auschwitz sigue siendo “inimaginable”, a pesar de los testimonios que se conservan?

Al mismo tiempo, el libro de Agamben irrumpe en la controvertida problemática de la cuestión del “después de Auschwitz”, generando un nuevo debate sobre el lugar de este campo de concentración como paradigma, en el contexto propio de los estudios sobre la moderna “biopolítica”. Sin embargo, muchas de las críticas no comparten la perspectiva en la que Agamben inscribe su teoría del testimonio, que parte, como veremos, de la tesis sobre la llamada “aporía de Auschwitz”. Frente a ella, una serie de autores intentan recuperar, en cambio, el problema del análisis “histórico” y “fáctico” de Auschwitz y la pregunta por la “descripción” de los hechos que Agamben, deliberadamente, deja de lado.

A continuación, reseñamos algunos de los puntos críticos de estas lecturas que serán de nuestro interés. Geoffrey Hartman (2002) ha criticado la idea de retomar solo la figura del musulmán como paradigma de los campos, dejando de lado otros hechos y figuras históricas. Este

⁵ Levinas, Arendt, Merleau-Ponty, Derrida, entre muchos otros, han intentado retomar esta pregunta. Una serie de trabajos se han ocupado ya de comparar las tesis de *Quel che resta di Auschwitz* con estos autores. Colin Davis (2004) contrasta la posición de Agamben frente a la de Paul de Man y Levinas sobre el modo de entender la muerte; Cisney Vernon (2008) y Kevin Attel (2015) la comparan con las tesis de Derrida en el ensayo *Force de Loi*, donde aparece en escena la relación entre violencia, derecho y la “Solución final”; Mark Mazower (2008) analiza las posiciones de Foucault y Agamben sobre la cuestión del nazismo; Jean-Phillippe Deranty (2008) compara las tesis agambenianas con la filosofía post-humanista de Merleau-Ponty.

autor, como Neil Levi y Michael Rothberg (2003), se enfoca, particularmente, en la perspectiva del “trauma” y le interesa el problema de la “verificabilidad histórica” de los testimonios de los sobrevivientes. Por su parte, Robert Eagleston (2002) cuestiona esta centralidad del musulmán, proponiendo otros paradigmas de la biopolítica moderna como las colonias. Es Esther Marion (2006) quien lleva a cabo una de las críticas más severas acusando, directamente, a Agamben de reafirmar una “apropiación” de los sobrevivientes y sus testimonios. Para esta autora, afirmar la “imposibilidad del testimonio” produce una “laguna del horror” de Auschwitz y su realidad empírica, deshumanizando nuevamente el genocidio (pp. 1018-1022). Dominick LaCapra (2007) ha cuestionado, por su parte, la pretensión de Agamben de pensar una nueva ética que supere la llamada “prueba de Auschwitz”. En este punto, Agamben estaría desligando, según el historiador, los conceptos éticos de los jurídicos, llevando a una concepción ética desligada de nociones indispensables como las de responsabilidad y culpa. En el mismo sentido, Catherine Mills (2008) discute la concepción de la subjetividad ética como no-relacional y altamente desmaterializada.

Como acertadamente, desde nuestro punto de vista, ha señalado Leland De la Durantaye (2009), este tipo de críticas no solo malinterpreta el método paradigmático de Agamben —que, expresamente, afirma no tener pretensiones historiográficas—, sino también el particular uso de las fuentes que este filósofo italiano hace en sus análisis (pp. 249, 270-271). Al mismo tiempo, estos autores realizan una lectura aislada de este escrito difícil, sin considerar que las otras obras de Agamben podrían arrojar luz sobre su método filosófico y, también, sobre el extenso debate en el que se inscribe, acerca de la imposibilidad de la categoría de representación “después de Auschwitz”.⁶ Sin embargo, lejos de resolverse, en este mismo tono crítico, Judith Revel

⁶ Para un panorama de esta controversia, véanse los trabajos de Kiedaisch (2001) y Gagnebin (2005).

(2016) sostuvo, recientemente, que Agamben “se sale de la historia” para “hacer poesía” y “traicionar” la biopolítica foucaultiana con una “des-historización de los acontecimientos” (pp. 262- 263).⁷

Sin pretender agotar la complejidad que supone el panorama crítico —que, aquí, someramente, acabamos de reseñar—, intentaremos recuperar algunas de las líneas fundamentales en las que se inscribe la

⁷ Nuevamente, se desconoce aquí que Agamben expresa claramente la necesidad de evitar cualquier tipo de “estetización” de Auschwitz. Sin embargo, esta negativa a tener en cuenta las premisas en que inscribe sus tesis son frecuentes y esperamos contribuir a una lectura crítica, pero también más atenta. En este sentido, mencionamos por último dos trabajos que, desde nuestro punto de vista, han hecho las malinterpretaciones más controvertidas acerca de la imposibilidad del testimonio. En primer lugar, en el artículo “Bare Life, Bearing Witness: Auschwitz and the Pornography of Horror”, J. M. Bernstein (2004) sostiene que Agamben, finalmente, convierte el testimonio como “resto” en un “acto estético” o la producción de una “escena pornográfica, la pornografía del horror” (p. 3). El autor se basa en un concepto propio de pornografía, que se define en forma negativa como “límite de la cultura”, donde “nuestra animalidad indigna, lo natural bajo lo cultural, es aislado, desplazado y recordado” (p. 9). Desde este concepto, Bernstein interpreta entonces que la tesis de Agamben de la vida desnuda, a la que eran reducidos los musulmanes, va más allá de cualquier ética de la dignidad y conformidad a una norma, para retratar al musulmán desde una “mirada estetizante”, sin dignidad, tal como se mira la pornografía. A nuestro juicio, es claro que este autor confunde la operación propia de los campos, sobre todo el despojo de toda ética de la dignidad, con la estrategia crítica de Agamben (en efecto, el espacio de excepción es aquel donde se despoja a sus habitantes de todo derecho y donde el buen trato queda entonces librado solo a las “buenas intenciones”). Esta confusión hace que el comentador concluya afirmando que Agamben no debería pensar la inmanencia de la vida desnuda a la que es reducido el musulmán en “términos abstractos estéticos” sin ofrecer una salida esperanzadora (p. 13). Reproche que, sin duda, debería hacerse a las SS, las Schutzstaffel, la organización paramilitar de Hitler. En segundo lugar, cabe mencionar la lectura de Robert Buch, en “Seeing the Impossibility of Seeing or the Visibility of the Undead: Giorgio Agamben’s Gorgon” (2007), que interpreta la figura del musulmán como un “punto ciego” en el constructo de la “vida desnuda”. Según este autor, habría una tensión irresuelta entre la ceguera y la revelación de esta figura porque Agamben saca de la oscuridad al musulmán para, luego, “volver a hacerlo desaparecer” (Buch, 2007, pp. 179-181). Nuevamente, estos autores confunden la crítica al dispositivo biopolítico de muerte con una “falla argumentativa”. Hemos confrontado en detalle estas críticas en otro trabajo. Al respecto, véase Ruvituso (2017).

teoría del testimonio de Agamben y la llamada “aporía de Auschwitz”. Así, trataremos de mostrar que parte de las críticas que ha recibido nuestro filósofo —específicamente, en torno al problema de la “des-historización” de los campos— pueden enfrentarse si se piensa el concepto de testimonio desde una dimensión “arqueológica” propia del pensamiento agambeniano. En ella, la noción de testimonio se entiende como una reflexión abierta sobre lo que le sucede al viviente cuando accede al lenguaje y se reapropia de su propio pasado. Desde ella, por último, buscaremos delinear el alcance de la teoría agambeniana del testimonio más allá de “Auschwitz”, en la propia concepción de una arqueología sobre los “restos” conceptuales de la política occidental.

La aporía del testimonio

Quel che resta di Auschwitz es, sin duda, un libro de difícil lectura, tanto por la delicada temática que trata con extrema seriedad —y con un tono que se vuelve, por momentos, poético—, como por su opacidad teórico-conceptual, sobre todo si se lee aislado de otras obras. Ambas cuestiones —la poesía y la escasa referencia a los autores fundamentales con los que entra en discusión— son marcas deliberadas del estilo de Agamben, extensamente discutidas. Solo por sugerir un lugar, Agamben dedica un volumen a exponer su singular método de trabajo, *Signatura rerum*, siguiendo un estilo que le debe tanto a Walter Benjamin y Martin Heidegger como a Foucault o Derrida y, no menos, a la tradición italiana del ensayo filosófico. Sin embargo, a pesar de esta opacidad, el texto expresa con claridad que no pretende ser una investigación historiográfica ni sociológica ni jurídico-política, sino simplemente “un comentario” a los testimonios, en la necesidad, la urgencia y el deseo de seguir testimoniando...

Cuando se llega al final de *Quel che resta di Auschwitz* —luego de una experiencia de lectura tan perturbadora y necesaria como la del *Nunca Más*—, se advierte que la pregunta que abría el libro no puede ser contestada de manera definitiva. El texto termina con el testimo-

nio de Bronislaw Goscinski de una canción del Lager que describe los últimos momentos del musulmán:

¿Hay algo peor que el musulmán?

¿Tiene quizá derecho a vivir?

¿No está allí para que lo pisen, empujen, golpeen?

Vaga por el campo como un perro callejero.

Todos lo rechazan, pero su salvación es el crematorio.

¡La ambulancia lo saca del medio!

(Agamben, 1998, p. 160).

Y al final, una expresión de deseo —*Residua desiderantur*—, que vuelve a poner el foco en ese término fundamental que aparece en el título: la noción de “resto”. Estos restos marcan indefectiblemente la “aporía de Auschwitz” desde el inicio del libro. Ella sostiene que, a pesar de que ya se conozcan, hasta en sus más mínimos detalles, las circunstancias históricas del exterminio (tanto materiales, técnicas, burocráticas como jurídicas), no sucede lo mismo con su situación ética y política. Aunque una gran cantidad de historiadores hayan emprendido la labor de estudiar “fácticamente” lo que sucedió en los campos y haya miles de pruebas, testimonios, etc., aún no es posible “comprender” humanamente el sentido, las razones, las palabras, las imágenes que “restan” tanto de las víctimas como de los perpetradores. Desde un inicio, Agamben parte de que la “verificabilidad” de Auschwitz es un hecho irrefutable, extensamente documentado y es muy claro que el espíritu respetuoso con el que escribe el libro ni siquiera puede contemplar una mínima duda al respecto. En este punto, es evidente la deuda con el concepto de comprensión de Hannah Arendt: se trata de “comprender” estos restos, *quel che resta di...*

La primera cuestión es, entonces, comprender que Auschwitz contiene una aporía que lo vuelve “inimaginable”, en tanto los “hechos” y la “verdad” no coinciden y la “comprobación” excede siempre toda “comprensión”, en los términos de lo que puede realizar la “hu-

manidad” (Agamben, 1998, pp. 7-8). Varios testimonios dan cuenta de esta aporía. El de Primo Levi, por ejemplo, cuando se refiere al trabajo extremo de los *Sonderkommando* (la escuadra de deportados que gestionaba las cámaras de gas y los crematorios): “todavía hoy es difícil construirse una imagen de ‘qué quería decir’ estar obligados por meses a hacer esta tarea” (p. 23). O el testimonio de Aldo Carpi, acerca de “la imposibilidad de mirar al musulmán”: “ninguno quiere ver al *Muselmann*” (p. 45). También, durante la liberación de los campos, los films ingleses, para probar la atrocidad nazi, no ahorran detalles al registrar los miles de cadáveres, pero el operador de la cámara parece no soportar la visión de los musulmanes que se enfocan por breves segundos y que, quizás, sea “la única imagen que de ellos se ha conservado” (p. 46).

Por lo tanto, es necesario tener en cuenta que, cuando Agamben se refiere a la imposibilidad de imaginar y testimoniar Auschwitz, no está negando “fácticamente” o “históricamente” su verificabilidad, ni que existan, de hecho, testimonios o imágenes de estos sucesos, sino todo lo contrario: todo el libro gira en torno a testimonios. Todo el texto es el intento de “comprender” estas palabras e imágenes, incluso, por parte de aquellos que reconocieron haber sido “musulmanes” y de los miembros del *Sonderkommando* que pudieron hablar (pp. 23 y 155-160). Tampoco, aclara Agamben, se trata de una especie de “imposibilidad lógica” de testimoniar como referían Lyotard o Felman y Laub (pp. 32-33). La aporía de la imposibilidad del testimonio consiste en que, indefectiblemente, contiene una “zona gris”, no en cuanto a su “verificabilidad”, sino porque ninguno de los principios éticos de nuestro tiempo es suficiente para explicarlos, nunca coinciden con los hechos que se muestran (p. 19). La “imposibilidad” del testimonio, entonces, lejos de ser una falla en la argumentación o una negativa de entender lo sucedido, es el punto de partida y la única vía practicable para indagar lo sucedido en Auschwitz (p. 9).

Desde el punto de vista en que nuestra tradición occidental concibió el “humanismo”, Auschwitz sigue siendo el lugar de “un experimento todavía impensado”, que ningún “ojo humano soporta”. Esta operación que hace posible el espacio de un “campo” —ya analizado a nivel jurídico-político— no solo consiste en entender cómo era la vida y la muerte en el campo, sino cómo fue posible que, al internado, se lo transformara en “musulmán” y que, ética y políticamente, a un hombre se lo considerara un “no-hombre” (p. 47).

Al mismo tiempo, la aporía que encierra el testimonio de Auschwitz se define a través de una paradoja cuya tesis, extraída de las palabras de Levi, se resume en: “el musulmán es el testigo integral” (p. 76). Es decir, el único que verdaderamente puede testimoniar por Auschwitz es el “que no puede hablar”, desde el punto de vista de la operación que sufre en el campo. El testimonio queda entonces encerrado en una “dialéctica imposible” entre el superviviente y el musulmán (p. 11): si solo el testigo superviviente es el que puede hablar, este solo habla “por” y “de” una imposibilidad de hablar, es decir, habla por los musulmanes que vivieron hasta las últimas consecuencias el espacio del campo y no sobrevivieron para testimoniar. Pero si el testigo superviviente habla por delegación, por el “testigo integral” que es el musulmán, su testimonio vale, esencialmente, por lo que falta, es decir, es un “pseudo-testimonio” que contiene en su centro una “laguna”: lo “intestimoniante” (pp. 31-32).

Ahora bien, como decíamos, no se trata simplemente de una imposibilidad fáctica de testimoniar, los musulmanes no solo no sobrevivieron para testimoniar, tampoco su condición les hubiese permitido hacerlo. Este aspecto aparece cuando se afirma que el musulmán “no tiene ‘historia’ (...), ni ‘rostro’ y mucho menos ‘pensamiento’” (p. 32). El testimonio, entonces, es el encuentro entre dos imposibilidades de testimoniar, la del superviviente, que no puede hacerlo integralmente, y la del musulmán, que “no tiene lengua” para dar testimonio (p.

34). Lo “intestimoniado” remite, entonces, a un espacio vacío o “resto” entre el viviente y el lenguaje, entre el no-hombre y el hombre y, finalmente, entre el musulmán y el testigo.

El problema de lo intestinable se desarrolla en la parte II del libro, dedicada a la figura del musulmán, y, luego, en las partes III y IV, dedicadas al análisis del lenguaje y del sujeto. Con este paso, Agamben muestra cómo, en definitiva, la aporía constitutiva del testimonio remite a la propia estructura del lenguaje y del sujeto. En este punto, entonces, es necesario subrayar la dimensión filosófica de esta teoría, donde la imposibilidad del “testimonio”, al nivel de la comprensión, implica necesariamente interrogar a la palabra en tanto permite un proceso de subjetivación y, al mismo tiempo, de desubjetivación. Por lo tanto, la paradoja del testimonio y lo intestinable, del “resto” que contiene, no tiene un sentido literal, historiográfico o metafórico, sino, más bien, filosófico. No es posible entender el problema de esta aporía (la “ausencia de rostro”, la invisibilidad del musulmán) sin remitirla a la estructura de excepción que implica el campo y cuya operación más extrema —sostiene Agamben— no solo es la muerte, sino estar en un lugar donde el hombre se transforma en no-hombre, donde el internado se transforma en musulmán.

Este espacio de excepción permite entender por qué, en las descripciones de los testigos, la condición del musulmán —concebida como “el umbral fatal que todos los deportados están sin remedio a punto de atravesar”— es algo que “nadie quiere ver”. En palabras de Agamben:

El espacio del campo (...) puede ser eficazmente representado como una serie de círculos concéntricos que, como olas, bañan continuamente un no-lugar central, donde habita el musulmán. (...) Toda la población del campo no es más que un inmenso remolino que gira obsesivamente en torno a un centro sin rostro. Pero aquella vorágine anónima, como la rosa mística del paraíso dan-

tesco, estaba ‘pintada a partir de nuestra efigie’, llevaba impresa la imagen verdadera del hombre. Según la ley por la cual lo que el hombre rechaza es también lo que teme reconocer como similar, unánimemente se evita al musulmán porque en el campo todos se reconocen en su rostro abolido (1998, pp. 46-47).

Cabe mencionar que el concepto de “rostro” —largamente referido por Levinas— remite aquí, y en otros textos de Agamben, al problema de la producción de lo humano en la medida en que, a través del lenguaje, se expone a sí mismo. En *Idea della prosa* (2002 [1985]) y en *La comunità che viene* (2007 [1990]), el “rostro” define el lugar de la política y la comunidad como un espacio común insustancial e inapropiable, concepción que está en diálogo con lo desarrollado por Jean-Luc Nancy en su *Communauté désœuvrée*. Como un “concepto técnico” propio de Agamben,⁸ el rostro remite tanto a la idea ben-jamineana de la “pura comunicabilidad” de los hombres, como a un espacio de aparición performativo que implica su politicidad y que está en el tono de lo que Arendt llamará la “acción” política. Por lo tanto, si el “campo”, y Auschwitz como su paradigma extremo, es “un espacio biopolítico absoluto”, en la medida en que es el proyecto más radical de cancelación de todo espacio político —como intenta demostrar Agamben—, que el musulmán sea una “presencia sin rostro” significaría, desde este punto de vista, el proyecto más radical de la imposibilidad de hablar y aparecer ante los otros.

Ahora bien, retomando las críticas de poca claridad teórica del texto, es necesario entender por qué Agamben, sin contradicción alguna, expresa que el musulmán “tiene un testimonio imposible”, pero, también, que es la “imagen verdadera del hombre”. En este punto, Agamben expresa la necesidad de hacer una crítica de la opera-

⁸ Es decir, es un término que tiene un sentido y uso particular a lo largo de varias obras y que, además, se constituye como uno de los conceptos que estructuran su pensamiento.

ción biopolítica del campo que evite generar, otra vez, en el *continuum* de la vida, una zona de exclusión de lo humano. Siguiendo nuevamente una idea que podíamos encontrar, también, en la perspectiva arendtiana, sobre la comprensión de los espacios totalitarios, las víctimas y los perpetradores,⁹ para Agamben el propósito filosófico del texto es doble: por un lado, señalar la necesidad de entender la “operación” propia de los campos como cancelación de todo espacio “humano” de aparición y, al mismo tiempo, evitar repetir esta misma operación, considerar al musulmán como un simple no-hombre. Se trata, por esta razón, de la exigencia de pensarlo como una “imagen verdadera”, aunque extrema, de lo humano. Debido a esto, en la tercera parte, el autor intenta hacer una redefinición de la palabra que incluya la desubjetivación más extrema.

Siguiendo aquí una radicalidad afín a la que pensaba con respecto a la “excepción soberana”, donde intentando enfrentar a su teórico más polémico (Carl Schmitt), la salida de Agamben se vuelve sobre las mismas categorías ético-políticas que hicieron posible la operación de exclusión y muerte, interrogando las fracturas que se producen: entre hombre/no-hombre, vida/muerte, viviente/hablante, testigo/musulmán. La cuestión es el intento de encontrar allí una nueva figura de lo humano, más allá de toda identidad y pertenencia. Es por eso que, a lo largo del libro, el testimonio del musulmán —como un “resto” que resiste más allá de la operación propia del campo— vuelve finalmente sobre la presencia de un hombre indisociable de lo humano. Debido a esta razón, la pregunta de Levi resuena una y otra vez: *Se questo è un uomo...*

⁹ No nos ocuparemos de analizar esta analogía en detalle, sino solo señalar que Agamben es, sin duda, deudor de esta perspectiva arendtiana. Así, en su controvertido ensayo sobre el juicio a Eichmann, Arendt rechaza la idea de “mal radical” por la de “banalidad del mal”, para comprender cómo, en la lógica de un espacio totalitario, ya no era posible hacer uso de la propia capacidad humana de juicio, pensamiento y comprensión. Para esta cuestión, véase la obra de Geulen, Kauffmann y Mein (2008).

La tercera parte de la obra de Agamben, “El archivo y el testimonio”, ahonda en esta tensión entre subjetivación y desubjetivación que atraviesa la teoría del testimonio. Pero, el filósofo va más allá de Auschwitz para sostener una tesis que cuestiona el propio lenguaje humano: la misma desubjetivación que implica todo testimonio está presente *in limine* en todo acto de habla. Para Agamben, toda palabra finalmente nace como testimonio de algo intestimoniado, de una no lengua. La experiencia del superviviente que no puede testimoniar, o que testimonia por la imposibilidad de testimoniar del musulmán, es “análoga” a la que tiene todo aquel que pone en funcionamiento la lengua al desubjetivarse. Porque, nuevamente, toda realidad discursiva implica la pretensión de apropiarse de una lengua que no se posee ni controla. La analogía con el “testimonio” de los sobrevivientes, lejos de banalizar sus circunstancias, no se entiende si se la ubica como una “comparación” en el plano fáctico. En este sentido, como veremos, se trata efectivamente de una deliberada “des-historización” pero que lejos de banalizar la particularidad de las circunstancias históricas, siempre determinantes, quiere llevar el análisis al plano del “tener-lugar-del-lenguaje”, más allá de lo que “efectivamente” se está diciendo. Es decir, una reflexión filosófica acerca de qué significa un acto de habla:

“Yo hablo” es pues un enunciado contradictorio (...) porque no solo yo, respecto al individuo que le presta la voz, es siempre *otro*; sino que tampoco tiene sentido decir de este *yo-otro* que él habla, porque —en tanto se sostiene únicamente en el puro evento del lenguaje independientemente de todo significado— está en la imposibilidad de hablar, de decir algo. (...) Subjetivación y desubjetivación coinciden en todo momento (Agamben, 1998, pp. 108-109).

La cuestión del testimonio, aunque no explícitamente, remitiría aquí a toda una serie de textos sobre el lenguaje —sobre todo *Infanzia e storia* e *Il linguaggio e la morte*— que no podremos comentar. Pero,

siguiendo la economía del texto, este movimiento de subjetivación y de desubjetivación significa, si el superviviente testimonia por el musulmán, que quien testimonia sobre el hombre es el no-hombre. Es decir, finalmente no hay sujeto del testimonio sino un testimonio como “resto” entre este movimiento de subjetivación (del superviviente) y aquel de desubjetivación (del musulmán). La tesis que resume “la lección de Auschwitz” y que coloca al musulmán como el “nervio del campo” es una paradoja: *“el hombre tiene lugar en el no-lugar del hombre, en la frustrada articulación entre el viviente y el logos*. El hombre es el ser que se falta a sí mismo y consiste solo en este faltarse y en la errancia que se abre con ello” (pp. 125-126, la cursiva está en el original).

Como comenta Galindo, a propósito del análisis del musulmán:

Se refuerza la convicción sobre la inexistencia de una esencia humana, de un criterio diferenciador de hombre y no-hombre. Desde aquí, Agamben sugiere una “teoría” del sujeto a partir de lo que resta en el movimiento de la subjetivación a la desubjetivación. (...) Donde la experiencia histórica de la destrucción que supone el campo de concentración no impide que la palabra política aún guarde un sentido: testimoniar (...) la alienación de la alienación, la apertura de un nuevo espacio sobre el que pensar el *uso libre* de lo común (Galindo, 2003, pp. 218-219).

Podríamos añadir que, así como el no-lugar de la excepción crea, en realidad, el espacio de la norma, el musulmán como el hombre al que se le niega toda humanidad no puede dejar de interpelar a lo humano. La ausencia de palabra del musulmán marca la imposibilidad de hablar propia, tanto del musulmán como de los que podrían testimoniar por él. Por un lado, se reafirma aquí la idea inquietante de que, si el campo es el paradigma oculto del espacio político actual, el musulmán es la “verdadera imagen del hombre”. Por otro lado, la idea de que esa destrucción extrema de lo humano es, también, el verdadero testimonio de lo humano.

Sin embargo —concediéndoles a los críticos que el de Agamben no es un texto teóricamente transparente—, no es fácil distinguir el punto en que la crítica-diagnóstico del filósofo se convierte en una posible salida de la estructura de poder que está analizando. Entonces, que el musulmán testimonie la imposibilidad de testimoniar solo se sostiene cuando ya se ha tomado la decisión soberana acerca de qué es lo humano, pero, a su vez, que el musulmán es un verdadero testimonio del hombre solo puede significar la frustración extrema de cualquier intención de separar el no-hombre del hombre, para comenzar a pensar, desde allí, un nuevo espacio ético-político.

La teoría performativa del testimonio más allá de Auschwitz

Quisiéramos retomar, ahora, la crítica acerca de la des-historización de la teoría del testimonio de Agamben, para analizar algunas características de sus arqueologías filosóficas. En este punto, parece necesario inscribir esta teoría no solo en una profunda reflexión acerca del lenguaje humano, sino también en un estilo filosófico que —más allá de Agamben— se ha dado en llamar *Pensiero italiano* o “Italian Thought”. Quizás, en este ámbito de discusión, podamos medir algunas características de la “traición” al pensamiento foucaultiano.

Como señala Roberto Esposito, el pensamiento italiano contemporáneo parece compartir una “tonalidad común”. No se trata —vale aclarar— de una localización geográfica nacional ni del culto a un “nacionalismo filosófico”, sino de un “conjunto de características ambientales, lingüísticas, tonales que remiten a una modalidad específica e inconfundible respecto a otros estilos de pensamiento” (Esposito, 2010, pp. 21-23). Esta tonalidad estaría incluso presente desde el surgimiento del pensamiento italiano en el Renacimiento y, quizás antes, en la filosofía poética de Dante Alighieri. Pero es una “tonalidad” que se configura, precisamente, tomando distancia y poniendo en cuestión su propio rol “nacional”. Por esta razón, la filosofía italiana —de

Dante, Maquiavelo, Vico, Bruno, Campanella, Galileo, entre otros— se forjó, al menos hasta mitad del siglo XIX, en una situación de descen-tramiento y fragmentación política que marcó un pensamiento más libre y menos consumado, en relación a los referentes estatales y cen-tralizados de otros territorios de Europa (como Francia, Inglaterra y España). En este sentido, la “tonalidad común” de la filosofía italiana, según Esposito, podría identificarse en tres paradigmas fundamen-tales: (1) uno que piensa la política como un plano inherentemente conflictivo, que no es posible ni desea ser superado para dar lugar al orden político (este aspecto sería el de la “inmanentización del con-flicto”); (2) otro que piensa la historia como una tensión irreducible entre el inicio y el desarrollo, lo que denomina la “historización de lo no histórico” y, finalmente, (3) un tercer paradigma que piensa la subjetividad como una tensión irreducible entre el individuo y la comunidad, donde ya no se trata de individuos aislados y propieta-rios de sí mismos (Esposito, 2010, pp. 24-29).¹⁰ Estos tres paradigmas propiamente italianos del hacer filosófico han sido “alternativas” a la Modernidad europea dominante y, en parte, explicarían el gran impulso que, en la actualidad, representan ciertos filósofos italianos para la corriente de estudios sobre la biopolítica, iniciada por Michel Foucault, en Francia, en la década de 1970: no solo Agamben, sino también el mismo Esposito y Toni Negri.

Dario Gentili (2012) ha señalado, en relación a Agamben en par-ticular, que el aporte más influyente de su obra a la “Filosofía Italia-na” se da, sin duda, a partir de la publicación de *Homo sacer I*, donde comienza su lectura de la biopolítica. Allí definirá una serie de con-ceptos que, en los debates sobre la filosofía política contemporánea,

¹⁰ Esposito analiza en detalle en qué medida estos tres paradigmas suponen una gran diferencia con los paradigmas modernos de Descartes y Kant, donde el sujeto se construye por una “lógica de presuposición”, que funda su unidad en una separación entre sí y el propio sustrato biológico, entre el alma y el cuerpo animal sometido.

se vuelven centrales como figuras paradigmáticas: “estado de excepción”, “vida desnuda”, “homo sacer”, “campo” o “Auschwitz” (pp. 176-188). Y, además, analiza el aporte de Agamben al pensamiento de la “comunidad”, con su publicación de *La comunità che viene*, en 1990. Como señalamos antes, este libro enmarca su concepción política del sujeto del testimonio y podría inscribirse en el tercer paradigma que menciona Esposito.¹¹

Uno de los rasgos que, según Esposito, definen al *Pensiero italiano* es la relación particular que este mantiene con su “origen”, con su tradición pasada. Si en la Modernidad de Descartes y Hobbes, se reconoce un fuerte gesto de ruptura con la tradición precedente —sus discursos se fundan separándose tajantemente de una experiencia común y natural, de algo originario que no es “dominable por la razón”, una “dimensión animal”, un “estado de naturaleza”, etc., y que, en cierto sentido, resultan “amenazante”—, en la filosofía italiana, en cambio, aparece el motivo de buscar, en “la sabiduría de los antiguos”, la clave de interpretación de lo que está más próximo. Una relación diversa con el “origen” que, sin embargo, está muy lejos de significar una actitud conservadora. Esposito refiere aquí a Maquiavelo, Vico, Bruno y Leopardi, pero, también, a Croce con su principio de la “contemporaneidad de la historia pasada” leída como “actualidad de lo originario” (Esposito, 2010, p. 24). Y, finalmente, identifica este mismo motivo —típicamente humanista de “imitación de los clásicos”, se podría de-

¹¹ Esposito (2010) critica cierto prejuicio que, bien entrado el siglo XX, parece recorrer la lectura de los “humanistas” italianos, en autores como Heidegger, Maritain, Sartre y Cassirer (pp. 34-46). En la obra de Agamben, por el contrario, aparece frecuentemente la “matriz renascimental” de la filosofía italiana y, específicamente, de la filosofía de Dante y de los poetas stilnovistas, entre otros. Dos ejemplos son significativos: por un lado, se vuelve fundamental la influencia del averroísmo latino, que marca el desarrollo de su “filosofía de la potencia” y, por el otro, el concepto de “signatura” de Paracelso, desde el que define su “arqueología de las signaturas”, en su texto sobre el método, *Signatura rerum* (2008).

cir— en el recurso de Agamben a la *sacertas* romana, para analizar el poder soberano y su interpretación de la biopolítica.¹²

Esta línea de pensamiento italiano tiene una particular vocación “arqueológica” de entrar en sintonía con las características presentes interrogando el pasado. Pero esto no implica una “mitología del origen”, es decir, la identificación como tal de un momento originario al que retornar sino la afirmación radical de una “in-originariedad constitutiva de la historia” (p. 25). La relación con el “origen”, en realidad, vuelve al pasado contemporáneo como un “recurso energético”, más que como “retorno espectral”, en este punto, sin duda, difiere con respecto al concepto de deconstrucción en Derrida.

Ahora bien, no sería posible entender la “aporía de Auschwitz” sin remitirla a esta tonalidad propia de la arqueológica en Agamben. Nos interesa resaltar este punto, esta vocación arqueológica supone la siguiente convicción: no es posible “restaurar” una experiencia pasada pues el pasado es irreproducible como tal, pero, también, es algo con lo que hay que aprender a convivir. Para terminar, vamos a señalar, entonces, algunos puntos que sirven para pensar el paradigma italiano que Esposito denomina la “historización de lo no histórico”.

En *Signatura rerum*, Agamben (2008) define el ámbito de sus arqueologías en una esfera que se desplaza, más allá de los significados, hacia “una nueva red de relaciones pragmáticas y hermenéuticas” (pp. 42-43). Es decir, una esfera pragmático-política del “acto eficaz”. Sin embargo, todo el texto gira en torno a medir la deuda con las arqueologías de Foucault. En *L'archéologie du savoir*, en efecto, una de las cuestiones era, precisamente, definir un método de análisis de los discursos que no fuera ni del orden de la formalización ni del orden de la interpretación. Y las categorías foucaultianas de “enunciado” y “formaciones discursivas” apuntaban, justamente, a este nivel donde

¹² Esta relación particular con la tradición pasada puede verse, en paralelo, en el uso de las categorías de “Imperio”, de Toni Negri, o de “Persona” del mismo Esposito.

Agamben ahora sitúa a las firmas: “en el límite” entre el régimen de la semántica y de la semiótica, umbral donde los enunciados “deciden siempre pragmáticamente un destino y una vida de los signos que ni la semiología ni la hermenéutica logran agotar” (Agamben, 2008, p. 65). Se trata, en pocas palabras, de “mostrar que hablar es hacer algo y no simplemente expresar un pensamiento” (Foucault, 1969, p. 272). Es decir, aquello que los lingüistas llaman el aspecto “performativo” del lenguaje.

Este aspecto “performativo” del lenguaje es, como queremos señalar, el que marca de manera particular el concepto de “testimonio”, en la medida en que permite y, al mismo tiempo, no permite que el pasado se vuelva “contemporáneo” al presente.

Para Agamben, uno de los puntos fundamentales es cómo se concibe la “regresión arqueológica” del método de investigación. La “regresión arqueológica” no se propone ir hacia el pasado para alcanzar algo así como lo “no dicho” o lo “intestimoniado”, sino ir más allá de la distinción entre historiografía e historia.¹³ Tal arqueología es, entonces, “subliminal” (de *limen*, “umbral”), se funda sobre el principio de analogía y se coloca en el umbral de las típicas oposiciones dicotómicas en que se plantea un problema para neutralizarlas. El mismo

¹³ En este punto, de manera paralela a Foucault, Agamben retoma la concepción arqueológica de Enzo Melandri que conjuga la idea nietzscheana de una “historia crítica” con el concepto freudiano de “regresión”. Pero, también, aunque no podremos analizarlo en detalle aquí, habría que tener en cuenta un contexto propiamente italiano de discusión de la noción de “arqueología”, paralelo al de Foucault, en el que participan, en la década de 1970, Enzo Melandri y otros intelectuales como Gianni Celati, Ítalo Calvino, Carlo Ginzburg y Guido Neri. Al respecto es interesante releer la introducción que redacta Agamben a una reedición del libro de Enzo Melandri *La linea e il circolo* (1968), “Archeologia di una archeologia” (2004). Allí Agamben se refiere a los textos programáticos de una revista donde, claramente, se ve la originalidad de un concepto propiamente “italiano” de arqueología, que vuelve a retomarse en *Signatura rerum*. Como, anteriormente, nos hemos ocupado de analizar algunas de estas cuestiones véase Ruvituso (2019).

uso del concepto de “umbral” y “zona de indistinción”, que permite analizar el espacio jurídico de los campos, remite a esta idea.¹⁴

En un texto dedicado a Enzo Melandri, “Archeologia di una archeologia”, Agamben aclara el punto que nos interesa aquí: la arqueología no remite a un “pasado” que precede “cronológicamente al investigador” sino al “presente como medio analógico *entre los extremos*”. Por esta razón, dirá: “La *arché* que la arqueología alcanza es una totalidad des-homogénea, en la cual la humanidad se presenta como ‘una imagen móvil de su complemento infinito’” (Agamben, 2004, p. XXX). Este “complemento infinito”, explica, no es una especie de “incognoscible místico” ni un “ideal”, sino “un principio activo inseparable del objeto conocido y a la vez, aquello que impide al conocimiento cerrarse sobre *sí mismo*. En este sentido las infinitas analogías en las que se sostiene el método arqueológico, pueden ser buenas o malas, pero se trata de que sean ‘revolucionarias’, es decir, políticas” (p. XXX).¹⁵

Un texto que, por fuera de la serie *Homo sacer*, podría leerse como la continuación de *Quel che resta di Auschwitz* es, sin duda, *Il tempo che resta* (2000), dedicado a pensar el “mesianismo” de Pablo de Tarso en clave benjaminiana y donde el concepto de “resto” se define

¹⁴ No podremos ocuparnos aquí de analizar en detalle, las críticas de Agamben a la deconstrucción derrideana que aparece, también, como un pensamiento de los “umbrales”. Pero la referencia a Melandri, nos permite al menos entrever que se trata de una discusión donde la “influencia” de Derrida no aparece como una única línea, sino en un contexto italiano más amplio y menos estudiado.

¹⁵ Según Agamben, para Melandri, la “arqueología” es una dialéctica que quiere remontarse más allá de la oposición entre la línea y el círculo. Si, tradicionalmente, la “dialéctica” es entendida como la lógica de la contradicción o de la complementariedad, Melandri integra estas definiciones con un uso especial de la negación: la negación de una alternativa (ni una línea, ni un círculo). Lo especial aquí es que la antítesis no implica contradicción, “la oposición no es dicotómica ni sustancial, sino bipolar y tensiva”. Los dos términos no son ni removidos ni se componen en una unidad superior, sino mantenidos en una coexistencia cargada de tensiones. En este punto, según Agamben, la analogía revela su sentido político.

con mayor precisión. Allí, Agamben recuerda la idea de que todas las obras contienen una especie de “índice histórico” que no indica tanto su pertenencia a una determinada época, sino el momento en que se vuelven legibles. El célebre “ahora de la cognoscibilidad” o “legibilidad”, ese “momento crítico y peligroso” que —según Benjamin (1991) en *Pasajes*— “está a la base de toda lectura” (p. 578). Siguiendo este estilo, cuando Agamben (2008) intenta reflexionar sobre su método arqueológico, en varias oportunidades aclara que la *arché* de sus arqueologías no es un “dato” que puede ser situado en una cronología, sino una “fuerza que opera en la historia” o, también, una “signatura” o “imagen eficaz” (p. 110). Debido a esto, al analizar los diferentes ámbitos a los que perteneció un concepto, o en el intento de pensar el sentido de un “testimonio”, no se intenta “restituir” su sentido, sino más bien “hacer posible un nuevo uso”, una re-utilización que explota una posibilidad diferente. La regresión arqueológica, afirma Agamben, no quiere repetir el pasado para aprobar “lo que ha sido”, pero, tampoco, simplemente determinar —en términos historiográficos— “lo que ha sido”, sino todo lo contrario:

librarse de él, para acceder, más allá o más acá de él, a lo que nunca ha sido, a lo que nunca se ha querido. Solo entonces el pasado no vivido se revela por lo que era: contemporáneo al presente; y se vuelve de este modo por primera vez accesible, se presenta como “fuente”. Por esto la contemporaneidad, la co-presencia del propio presente, en cuanto implica la experiencia de un no-vivido y el recuerdo de un olvido, es rara y difícil; por esto la arqueología, que se remonta más acá del recuerdo y del olvido, es la única vía de acceso al presente (Agamben, 2008, p. 103).

A modo de conclusión

En “Che cos’è il contemporáneo”, Agamben (2009) expresa que ser “contemporáneo” significaría asumir la necesidad y exigencia de ajustar cuentas con la propia época, tomar posición respecto del presente.

Pero esto no implica, necesariamente, coincidir con el presente, sino situarse en una especie de “desconexión” (p. 20) que permita ser más capaz de percibir el propio tiempo; percibir entonces, no sus luces sino su “oscuridad” (p. 23). Retomando un motivo caro a Blanchot, se trata, entonces, de enfrentar un pasado que se encuentra en la “imposibilidad de morir”, es decir, aquel que expresaría como un paradigma “fantasmático” para nuestra época, la figura del “musulmán”.

No es posible entender la teoría del testimonio que contiene *Quel che resta di Auschwitz* si no se la inscribe en un método arqueológico que se pregunta por el modo de la presencia del pasado como “resto”. Pero, a diferencia de un mero criterio metodológico —como el que encontramos en Foucault, donde una investigación sobre el pasado no es más que una interrogación teórica del presente—, para Agamben la arqueología tiene un carácter “performativo” y político: el pasado y el presente no solo no son separables, sino que “coinciden” según el ser y el lugar. La arqueología define así “aquel carácter de nuestra cultura por el cual esta puede acceder a la propia verdad solo a través de una confrontación con el pasado”, y esto significa tanto que la única vía de acceso al pasado es el presente, como que “vivir el propio presente es saber vivir el propio pasado” (Agamben, 2012, p. 13).¹⁶

Para concluir, y retomando la singularidad del pensamiento “italiano” en Agamben, quisiera reflexionar brevemente sobre el sentido que tendría hacer una “arqueología” del testimonio, utilizando la propia lengua. En una reciente entrevista, Agamben se muestra reacio a pensarse bajo la etiqueta “Italian Theory” o *differenza italiana*, en los términos de una “nacionalidad”, pero no así a hacerlo bajo los términos de “lengua” (Agamben 2018, pp. 113-114).

Habíamos señalado, sin poder entrar en detalles, que la teoría del “testimonio” se inscribía en una serie de reflexiones sobre el lenguaje

¹⁶ Cita que Agamben retoma de las ideas de Giovanni Urbani (2012), historiador del arte y temprano lector del pensamiento de Heidegger en Italia.

de finales de la década del 1980, precisamente, en el período en que, en el centro de sus investigaciones, aparecía el problema de la comunidad. Allí se expresaba la necesidad de llevar a cabo una crítica a la tradición política y a los conceptos de “pueblo”, “nación” e “idioma”. En *La comunità che viene*, el concepto de “singularidad cualquiera” le había permitido concebir singularidades en la comunidad que no estaban ligadas por ninguna identidad o pertenencia, sino por la sola ambigüedad de “ser-dicho”. Es decir, una condición que “performativamente” permite fundar cualquier pertenencia, pero, al mismo tiempo, ponerla radicalmente en cuestión. Como ya se ha señalado anteriormente (Leroux, 2006; Galindo, 2003), Agamben intentaba, de esta forma, resolver el riesgo de caer en la “lógica de la sustitución”. Es decir, evitar suponer que, si toda persona es un ejemplo de la humanidad en general y vale por todas, entonces la individualidad se pierde en el universal. El problema a resolver era, como se advierte, análogo al de la lógica de invisibilidad del testimonio: cómo pensar una comunidad cuyos sujetos sean “singularidades cualquiera”, “no importa cuál, indiferentemente” (Agamben, 2007, p. 10), pero evitando, al mismo tiempo, caer en la posición nihilista de una comunidad sin presupuesto alguno. Nuestro autor se preguntaba por una comunidad que sea in-sujetable a toda pertenencia: “una comunidad que no esté mediada por ninguna condición de pertenencia (el ser rojo, italiano, comunista) ni por la simple ausencia de condiciones (...) sino por la pertenencia misma” (p. 67). En este punto —tal como lo interpreta Esposito—, la cuestión era evitar esa pertenencia en el momento en que es subjetivada y sometida a un poder superior que representa la forma de soberanía estatal. Y aunque la tesis sea ampliamente discutida, para Agamben, el paradigma biopolítico de la soberanía estatal, al menos en el primer volumen de la serie, es Auschwitz en tanto espacio absoluto de excepción.

Nuevamente, cabe señalar que, en esta época, aparecía una serie de referencias al pensamiento de Arendt, esta vez sobre las figuras del

“exilio” y el “refugiado”, que podrían verse como análogas a las del musulmán, en la medida en que habitan un “estado de excepción”. Arendt se había ocupado de ellas al final de la Segunda Guerra Mundial, cuando se daba ya no la conquista y el control del Estado, sino la “lucha entre el estado y el no-estado (o la humanidad), la disyunción insalvable de las singularidades cualquiera y de la organización estatal” (Agamben, 2007, p. 67). En este sentido, las “singularidades cualquiera” tenían una posición “ambigua”. Son aquellas que no disponen de una identidad que hacer valer ni, tampoco, de algún lazo de pertenencia que hacer reconocer. Pero, también, esas singularidades –como decía Arendt en “Nosotros, los refugiados” en 1947– son aquellas que ningún Estado tolera y, por esta razón, produce como “vidas desnudas”.¹⁷

Como hemos querido mostrar, la polémica sobre Auschwitz como paradigma, generada por Agamben, no puede desligarse de este contexto problemático que, en la década de 1990, tenía que ver con la caída de la estatalidad y la avanzada de las políticas neoliberales. Por ello, la insistencia en pensar cómo evitar que las lógicas estatales y neoliberales sigan produciendo “estados de excepción” que, aunque en los hechos no sean similares a Auschwitz, mantienen una lógica jurídico-política que, virtualmente, podría llegar a serlo. Por esos años, y ante esta pregunta, Agamben expresaba así la necesidad de repensar los “restos” de una conceptualidad política obsoleta:

¿Qué es lo que se vuelve hoy insoportable de Italia? Ciertamente y sobre todo este silencio, esta situación en la que todo un pueblo se encuentra sin palabras frente a su propio destino. Recuerda,

¹⁷ Esas vidas que recientemente Didier Fassin expresa, se fundan sobre una “razón humanitaria” que legitima prácticas de gobierno sobre las vidas precarias, “vidas de demandantes de empleo y de demandantes de asilo, vidas de extranjeros enfermos y de enfermos de sida, vidas de siniestrados por catástrofes y víctimas de conflictos, vidas amenazadas y vidas olvidadas que el gobierno humanitario hace existir protegiéndolas y revelándolas” (Fassin, 2016, p. 14).

cuando intentes hablar, que no podrás recurrir a ninguna tradición, que no podrás beneficiarte con ninguna de las palabras que suenan bien, libertad, progreso, Estado de derecho, democracia, derechos del hombre. Ni siquiera podrás hacer valer las credenciales de representante de la cultura italiana o del espíritu europeo. Deberás intentar describir lo intolerable sin tener nada que te ayude a escapar. Te mantendrás fiel a ese silencio inexplicable. Y solo podrás responder a lo insoportable con medios a él inmanentes (Agamben, 1996, p. 96).

Pasados ya más de treinta años, podemos ver que uno de los modos en que se expresaba esta “imposibilidad” del lenguaje tenía que ver con pensar el testimonio y la “aporía de Auschwitz”. Entendiendo que ella implicaba una concepción de la lengua, ya no como una “gramática”, sino como la condición en la que habita el hombre desde siempre, incluso cuando es reducido a la “vida desnuda” (musulmán, paria, refugiado, migrante ilegal, etc.). La teoría del testimonio agambeniana nos enfrentaba, así, a un problema filosófico vinculado al lenguaje y a su uso siempre impropio y performativo.¹⁸ Como hemos querido mostrar, entonces, se trata de una reflexión que excede la historiografía para interrogar nuestro presente.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (1996). *Mezzi senza fine. Note sulla politica*. Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (1998). *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone. Homo sacer III*. Bollati Boringhieri.

¹⁸ Así, en “Las lenguas y los pueblos”, Agamben (1996) afirmaba: “Nosotros no tenemos, de hecho, la mínima idea de lo que es un pueblo ni de lo que puede ser una lengua (es cierto que los lingüistas pueden construir una gramática, es decir, ese conjunto unitario dotado de propiedades que pueden describirse y que se denomina lengua, pero solo dando por hecho el *factum loquendi*, es decir, el puro hecho de que los hombres hablan y se entienden entre sí, algo que sigue siendo inaccesible a la ciencia)” (p. 56).

- Agamben, G. (2000). *Il tempo che resta. Un commento alla "Lettera ai Romani"*. Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (2002). *Idea della prosa*. Quodlibet.
- Agamben, G. (2003). *Stato di eccezione*. Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (2004). Archeologia di un'archeologia. En E. Melandri. *La linea e il circolo* (pp. 11-35). Quodlibet.
- Agamben, G. (2007). *La comunità che viene*. Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (2008). *Signatura rerum. Sul metodo*. Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (2009). Che cos'è il contemporaneo. En *Nudità* (pp. 19-32). Nottetempo.
- Agamben, G. (2012). Attualità di Giovanni Urbani. En G. Urbani, *Per una archeologia del presente. Scritti sull'arte contemporánea* (pp. 9-21). Skira.
- Agamben, G. (2015). *Homo sacer. Edizione integrale (1995-2015)*. Quodlibet.
- Agamben, G. (2017). Principia Hermeneutica. *Critique*, 836-837(1-2), 5-13. <https://doi.org/10.3917/criti.836.0005>
- Agamben, G.; Muñoz, G. (2018). Diálogos. "Los modos están en Dios". *Papel Máquina*, 12, 109-114.
- Attel, K. (2015). *Giorgio Agamben. Beyond the Threshold of Deconstruction*. Fordham University Press.
- Benjamin, W. (1991). *Gesammelte Schriften, Band 6, Das Passagen-Werk*. Suhrkamp.
- Bernstein, J. M. (2004). Bare Life, Bearing Witness: Auschwitz and the Pornography of Horror. *Parallax*, 10(1), 2-16. <https://doi.org/10.1080/1353464032000171046>
- Buch, R. (2007). Seeing the Impossibility of Seeing or the Visibility of the Undead: Giorgio Agamben's Gorgon. *The Germanic Review*, 82(2), 179-196. <http://dx.doi.org/10.3200/GERR.82.2.179-196>
- Calveiro, P. (2012). Violencias de Estado. La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global. Siglo XXI.

- Colin, D. (2004). Can the Dead Speak to Us? De Man, Levinas and Agamben. *Culture, Theory & Critique*, 45(1), 77-89. <http://dx.doi.org/10.1080/14735780410001686469>
- De La Durantaye, L. (2009). *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*. Stanford University Press.
- Deranty, J-P. (2008). Witnessing the Inhuman: Agamben or Merleau-Ponty. En M. Moberg (Ed.), *South Atlantic Quarterly. The Agamben Effect*, 107(1), 165-186. <http://dx.doi.org/10.1215/00382876-2007-061>
- Eaglestone, R. (2002). On Giorgio Agamben's Holocaust. *Paragraph: Journal of Modern Critical Theory*, 25(2), 52-67.
- Ek, R. (2006). Giorgio Agamben and the Spatialities of the Camp: An Introduction. *Geogr. Ann.* 88(4) 363-386. <http://dx.doi.org/10.1111/j.0435-3684.2006.00228.x>
- Esposito, R. (2010). *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*. Einaudi.
- Fassin, D. (2016). *La razón humanitaria: una historia moral del tiempo presente*. Prometeo.
- Fleisner, P. (2014). *La vida que viene. Estética y filosofía política en el pensamiento de Giorgio Agamben*. Eudeba.
- Franco, M. (2012). *Un enemigo para la nación. Orden interno, violencia y "subversión", 1973-1976*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1969). *L'Archéologie du savoir*. Gallimard.
- Gagnebin, J-M. (2005). Después de Auschwitz. *Boletín de estética*, 3, 4-24. http://www.boletindeestetica.com.ar/boletines/Boletin_Eстетica.3.pdf
- Galindo Hervás, A. (2003). *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*. Leserwelt.
- Gentili, D. (2012). *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*. Bologna: Il Mulino.
- Geulen, E.; Kauffmann, K. y Mein, G. (2008). *Hannah Arendt und Giorgio Agamben. Parallelen, Perspektiven, Kontroversen*. Wilhelm Fink.

- Giaccaria, P. y Minca, C. (2011). Topographies/Topologies of the Camp: Auschwitz as a Spatial Threshold. *Political Geography*, 30, 3-12. <https://doi.org/10.1016/j.polgeo.2010.12.001>
- Hartman, G. (2002). Testimony and Authenticity. En *Scars of the Spirit: The Struggle Against Inauthenticity* (pp. 85-99). Palgrave Macmillan.
- La Capra, D. (2007). Approaching Limit Events. En: M. Calarco y S. De-caroli (Eds.), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life* (pp. 126-162). Stanford University Press.
- Kiedaisch, P. (2001). *Lyrik nach Auschwitz? Adorno und die Dichter*. Reclam.
- Leroux, G. (2006). Marginales sur la communauté. Fragments d'un commentaire de La communauté qui vient. En G. Asselin y J. F. Bourgeault (Dirs.), *La littérature en puissance. Autour de Giorgio Agamben* (pp. 187-209). VLB.
- Levi, N. y Rothberg, M. (2003). Auschwitz and the Remains of Theory: Toward an Ethics of the Borderland, *Symplekē*, 11(1-2), 23-38. <http://dx.doi.org/10.1353/sym.2003.0015>
- Marion, E. (2006). The Nazi Genocide and the Writing of the Holocaust Aporia: Ethics and Remnants of Auschwitz. *MLN*, 121(4), 1009-1024. <http://dx.doi.org/10.1353/mln.2006.0098>
- Mazower, M. (2008). Foucault, Agamben: Theory and the Nazis. *Boundary 2*, 35(1), 23-34. <http://dx.doi.org/10.1215/01903659-2007-024>
- Mills, C. (2008). *The Philosophy of Agamben*. Mc Gill-Queen's University Press.
- Revel, J. (2016), *Che cos'è un campo? (Per tornare di nuovo su un falso paradigma neo-foucaultiano)*. En A. Lucci y L. Viglialoro (Eds.), *Giorgio Agamben. La vita delle forme* (pp. 247-266). Il Melangolo.
- Ruvituso, M. (2017). Lo que todos miran y nadie quiere ver: la imagen de la vida desnuda. *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 34(2), 181-198.

- Ruvituso, M. (2019). Métodos y fuentes de la biopolítica: el concepto de signatura. En M. Jiménez y A. M. Valle Vázquez (Eds.), *Michel Foucault. Sociología y Biopolítica* (pp. 61-82). UNAM, Editorial Juan Pablo.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños.
- Tagma, H. M. (2009). Homo Sacer vs. Homo Soccer Mom: Reading Agamben and Foucault in the War on Terror. *Alternatives*, 34(4), 407-435. <http://dx.doi.org/10.1177/030437540903400403>
- Urbani, G. (2012). *Per una archeologia del presente. Scritti sul arte contemporanea*. Skira.
- Vernon, C. (2008). Categories of Life: The Status of the Camp in Derrida and Agamben. *The Southern Journal of Philosophy*, 46, 161-179.

Escribir el pasado reciente, escribir el acontecimiento. Lo disruptivo como afirmatividad

Adrián Ercoli

En una entrevista a Enzo Traverso, relativa a la emergencia de las nuevas derechas en el mundo y su conceptualización del postfacismo, el historiador italiano reflexiona acerca de la historia del siglo XX y hace un balance de las izquierdas en este contexto, para luego, puntualmente, referirse a cómo considera las políticas de la memoria histórica. Al respecto, sostiene que las mismas no deberían centrarse en las víctimas o en los perpetradores y, a continuación, orienta su respuesta hacia otro tópico: las luchas emancipadoras, sobre las cuales afirma:

Francamente, creo que es necesario liberarnos de este juego de espejos y de una conciencia histórica basada en la masificación de las víctimas. Debemos tratar de dar cabida a la complejidad del pasado, que no se reduce a una confrontación binaria entre verdugos y víctimas. El recuerdo de las batallas y los compromisos políticos con las causas emancipadoras del pasado tiene poco reconocimiento. El siglo XX no se compone exclusivamente de las guerras, el genocidio y el totalitarismo. También fue el siglo de las revoluciones, la descolonización, la conquista de la democracia y de grandes luchas colectivas.

Esta memoria ha sido deslegitimada hoy en día, después de haberla ocultado y enterrado. Yo la llamo una “memoria marrana”, en tanto que es una memoria oculta, clandestina, como la de los marranos en el Reino de España cuando la Inquisición. Creo que para romper la jaula del “presentismo” —un mundo encerrado en el presente sin utopía ni tampoco capacidad de mirar hacia el futuro— es necesario “dar cabida a estas memorias”. El recuerdo de los movimientos colectivos adquiere una dimensión inconformista, quizá subversiva en una época neoliberal dominada por el individualismo y la competencia (Traverso, 2019, § 2).

Esta propuesta del historiador italiano respecto del valor de la memoria de las luchas — sin menospreciar las tensiones entre víctimas y victimarios, en los estudios del pasado reciente— se nos presenta como una clave para pensar, de otra manera, la relación entre memoria colectiva e historiografía. En este sentido, nos proponemos indagar dicha relación a partir de ese inconformismo señalado por Traverso, ya que abre un camino para repensar ese pasado que resiste como signo histórico, que se presenta como un acontecimiento irreductible a las estructuras de conocimiento disponibles. A continuación, expondremos un breve recorrido por algunos de los problemas epistemológicos que trajo aparejado el estudio del pasado reciente y los acontecimientos límites o disruptivos.

Cualquier lector de los estudios vinculados al campo del pasado reciente habrá podido advertir que el título de nuestro trabajo es una formulación que replica el modo de enunciación del conocido libro de Dominick LaCapra (2004), *Escribir la historia, escribir el trauma*. Como es sabido, la obra lleva el mismo nombre que su primer capítulo. Tanto el libro como el capítulo inicial constituyen un desafío porque, justamente, buscan dar respuesta a la pregunta de cómo hacer historia del pasado reciente, centrándose en los acontecimientos límite. La elección de usar esa formulación sintáctica en nuestro título obedece, por un lado, a que consideramos el texto de LaCapra un referente a los

esfuerzos por dar respuesta a los nuevos desafíos que se le presentan a la historiografía. De un modo crítico e innovador, plantea una agenda de problemas —que van de lo epistemológico a lo ético-político y estéticos— y se apropia de conceptos psicoanalíticos para redefinir la práctica historiográfica. Por otro lado, el juego de la modificación de los términos, para componer el título de este trabajo, pretende expresar la inquietud de repensar dónde poner el acento cuando se trata de valorar los acontecimientos disruptivos en el campo de la historia reciente. La alternativa que ensayamos aquí se inspira en ideas de la filosofía de Gilles Deleuze y Félix Guattari. El eje es trabajar en derredor de la noción de acontecimiento límite, a fin de problematizar el aspecto negativo en pos de una mirada afirmativa. Este cambio valorativo hace variar el modo de entender el papel de la historiografía y el de sus sujetos/objetos de indagación. Supone pasar de una concepción del control sobre la transmisión de lo “indecible” en la escritura historiográfica a una mirada afirmativa sobre el valor de lo disruptivo, del silencio como forma de resistencia y como deseo de un nuevo modo de existencia. Desde el enfoque que proponemos, el acontecimiento, primeramente, ha de ser entendido como disrupción, siendo el trauma y sus límites parte de su efectuación. Sin embargo, antes de sumar las complejidades del pasado reciente, el primer punto para contextualizar nuestro planteo será reponer, someramente, algunos problemas que han ido caracterizando la práctica historiográfica.

La objetividad, el desafío de la práctica historiográfica de fines del siglo XX

En los comienzos del siglo XX, la historiografía y la filosofía de la historia se propusieron erradicar la metafísica como parte constitutiva de la disciplina y orientar los esfuerzos en asemejarse, en su forma de conocimiento, a la rigurosidad del saber científico, tomando como modelo a las ciencias de la naturaleza. Uno de los hitos de este desplazamiento se aprecia, por un lado, en la renuncia a certificar el sentido

de los hechos históricos, apelando a especulaciones y construcciones teleológicas trascendentes y, por el otro, en el compromiso de elaborar criterios de objetividad desde la propia disciplina o, al menos, de alcanzar una forma de intersubjetividad, intrínseca a la comunidad historiográfica, capaz de establecer las condiciones para el estudio de un hecho histórico. Así, las especulaciones de la filosofía de la historia clásica se convertirían en un antecedente de la historia como ciencia. El positivismo histórico ha sido la expresión más radical del intento de hacer de la investigación histórica una disciplina libre de elementos metafísicos. Luego, en la primera mitad del siglo XX, se sucedieron otros intentos que procuraron determinar las condiciones de objetividad e intersubjetividad, pero atendiendo, en este caso, al carácter específico del objeto de estudio. Así, proliferaron nuevos métodos y enfoques epistemológicos que, por distintas vías, centraron a la acción humana en el corazón del objeto de estudio de la historia. Por su parte, para la epistemología de la historia, lo central a explicar era la agencia de ese sujeto en el pasado. Pero este propósito será puesto en cuestión cuando, a fines siglo XX, tengan lugar dos situaciones. Por un lado, el surgimiento de la denominada nueva filosofía de la historia o narrativismo que, en relación con este asunto, planteó la inexistencia de una condición científica de la historia y la ubicó en el campo de las representaciones, compartiendo el lugar con la literatura. La tesis, brevemente enunciada, consiste en que la historiografía es una disciplina de carácter eminentemente discursivo y, por eso mismo, se la entiende mejor como una práctica más cercana a la literatura que a la ciencia. Por otro lado, el tema de la representación también fue central para los enfoques defensores de la objetividad, al momento de dar cuenta del nazismo y la *Shoá*, aunque luego se extendió a otras experiencias sociales pasadas, signadas por genocidios y matanzas similares en la misma Europa, o bien, fuera de ella. Esto hizo del problema un desafío aún mayor en cuanto a cómo afrontar el

horror. Basta con ver lo sucedido en Argentina y en Sudamérica con las dictaduras militares y el *Apartheid* en Sudáfrica, para entender la necesidad de que la disciplina histórica dé una respuesta a una nueva situación: la voz de víctimas sobrevivientes de experiencias límites. De este modo, lo que se puso en juego —no sólo para la historia, sino también para las ciencias sociales en general— fue la capacidad de poder explicar cómo pudieron haber sucedido hechos tan extremos, tan horribles que, incluso, llegaron a desafiar la imaginación y las fantasías de terror conocidas.

Sobre este último asunto nos interesa detenernos. Resulta que aquel comienzo de siglo XX encontraba, en su epílogo, la vigencia de la amenaza de la metafísica, pero en una clave distinta. Pues ya no se trataba de una teleología subordinada a un ente trascendente, sino a la dificultad de pensar el horror acaecido como algo fuera de toda imaginación, algo irrepresentable e inefable. Por esta razón, las estrategias para conjurarlo se enmarcaron en la construcción de criterios de objetividad e intersubjetividad, evitando perder la perspectiva científica en el estudio de los acontecimientos. Pero esta aspiración no logró evitar las tensiones que abría lo irrepresentable. Desde nuestra perspectiva, el núcleo de este asunto logra hacerse visible si recuperamos el tópico central del pasado reciente, es decir, el acontecimiento límite. A continuación, avanzaremos teniendo en cuenta la perspectiva interdisciplinaria como estrategia para abordar lo irrepresentable, lo disruptivo.

Pasado reciente y acontecimiento límite

El pasado reciente se constituye en un desafío para el campo de las humanidades y ciencias sociales al verse apremiado por múltiples tensiones de difícil resolución que, aún hoy, están vigentes. Problemas tales como la representación del horror, el estatuto de los testimonios, las implicancias ético-políticas de las investigaciones y las vinculaciones con el arte son algunas de las más destacadas, pero pue-

den leerse atravesadas por una cuestión que se vuelve un campo de disputa en relación con la filosofía. De algún modo, estas cuestiones se tensan por el modo de considerar lo irrepresentable de ese pasado, el exceso o acontecimiento límite. Este asunto supone focalizarse en lo disruptivo, sobre lo que se experimenta —ante ciertas experiencias individuales o colectivas— como imposibilidad de hacerlas parte del discurso histórico, puesto que algo escapa a la representación. Así la historiografía se enfrentó a una tarea novedosa, con el aditamento de una incomodidad por su cercanía temporal con los testigos y por su proximidad con los hechos. Una de las formas más conocidas en los intentos de responder a estos desafíos —tanto por parte de las ciencias sociales, en general, como por la historiografía, en especial— se basó en el recurso interdisciplinario, donde destacó la apelación a la teoría psicoanalítica. Por medio de la teoría del trauma, esta disciplina nutrió las reflexiones sobre la imposibilidad del recuerdo. Extrapolando, como categoría de análisis, el concepto de trauma, válido tanto para lo individual como para lo colectivo, el mismo terminó por convertirse en una categoría de comprensión social del “pasado reciente”. Si bien su implementación no es homogénea, en general, cumple con la condición de responder a la incómoda interpelación del horror desde la práctica historiográfica. La investigación histórica se valió especialmente de la categoría de trauma para abordar los testimonios de las víctimas sobrevivientes, contando así con un criterio para, en principio, ponderar el valor epistemológico de los testimonios, al momento de reconstruir el pasado. Pero, finalmente, el trauma funciona como el modo elegido para tratar con lo disruptivo, concepto entendido siempre en una clave de exceso, de desmesura, que desordena el mundo simbólico y que, por esta razón, ha de ser conjurado, tanto a nivel individual como colectivo. Frente a esta mirada, es posible preguntarse si la desmesura ha de ser tomada, únicamente, en un sentido negativo y amenazante y si lo disruptivo ha de ser homologado con la pérdida

de la palabra, con la fractura de la identidad y los lazos y con la patologización de los recuerdos y de las conductas individuales y colectivas, instancia en la que se compromete algún tipo de normalidad no pre-establecida por la misma disciplina. Teniendo en cuenta lo antedicho, cabe preguntarse entonces, principalmente, si este criterio o supuesto no condiciona, además, la práctica historiográfica referida a este campo del pasado reciente pues, si se valora negativamente lo disruptivo, ¿no se estaría yendo más allá de lo epistemológico, dejando fuera de la propia disciplina el criterio para determinar lo que es historia?

En el campo del pasado reciente, los acontecimientos límite y los acontecimientos traumáticos no son, necesariamente, equivalentes. Comparten la condición no discursiva como producto de una experiencia que supone una desmesura, que se busca conjurar para hacer posible la palabra. Si se los diferencia, teniendo en cuenta la mencionada obra de LaCapra, la concepción del acontecimiento límite enfatiza el aspecto negativo de la desmesura, pero suele remitir a un debate sobre lo sublime negativo. Por el contrario, la experiencia traumática refiere a la dimensión empírica, a la experiencia individual de las víctimas-sobrevivientes, donde la mirada psicoanalítica cobra una relevancia especial, tratando de debilitar al máximo los efectos disruptivos de la experiencia de la desmesura. De algún modo, el valor del trauma para el estudio del pasado reciente se aprecia en la imposibilidad de un decir, de llevar al discurso lo vivido, pero, justamente, esa imposibilidad es el acceso indirecto al horror que la produjo. Sin embargo, el campo del pasado reciente se divide entre contar el horror y la vivencia muda, tanto individual como colectiva. La historia va de la ausencia de palabra a su aparición en un discurso articulado. Los testigos, en tanto sobrevivientes, cobran relevancia epistémica cuando sus silencios son encuadrados en el trauma y la elaboración, a la vez que pueden ser interpretados como prueba del horror. Lo irracional ha de ser racionalizado. Pero, ¿qué supone este no dar lugar a

lo irracional, el convertirlo en lo otro negativo que amenaza las formas estables, tanto en relación con sus implicancias epistemológicas como ético-políticas? Respondemos a este interrogante tratando de evidenciar la imbricación entre ambas dimensiones de la investigación, pues se revela una cierta dominancia de lo práctico sobre lo epistemológico, en parte como residuo de aquel supuesto de lo disruptivo como negativo.

La vigilancia epistemológica en cuestión

No es nada nuevo, en estos tiempos, considerar a la historiografía como una práctica disciplinar que se constituye en su hacer y, como tal, esta conceptualización invita a revisar el modo de su funcionamiento.¹ Dar cuenta de cómo opera la historiografía en tanto práctica lleva a divisar sus diferentes formas de concebir el pasado real acaecido. Esto permite hacer un recorrido por la práctica historiográfica atendiendo al papel que ha jugado en la vida social, es decir, de cómo se pensó a la disciplina, en relación a la sociedad, en distintos momentos. Por ejemplo, es posible identificar formas de escrituras diferenciables, de acuerdo al papel que jugó la Historia, en su relación con el Estado, durante el ordenamiento oficial del pasado. No obstante, la aspiración a convertirse en un saber de tipo científico pareciera ser la marca principal y distintiva de la historiografía desde comienzos del siglo XX, aspiración que mantendrá, en términos generales, hasta el presente. Este “deseo” redefinió su papel en el conjunto de las ciencias en relación con su aporte a la sociedad. En su conocido libro *Metahistoria. La imaginación histórica en el siglo XIX*, publicado en inglés a

¹ Respecto a la historia como una práctica disciplinar, seguimos a Michel de Certeau (2003) cuando sostiene, en *Historia y Psicoanálisis*, lo siguiente: “Considerada (...) como una ‘disciplina’, la historiografía es una ciencia que no tiene los medios para serlo. Su discurso toma a su cargo lo que más se le resiste a la cientificidad (la relación social con el acontecimiento, con la violencia, con el pasado, con la muerte), es decir, lo que cada disciplina científica debió eliminar para constituirse” (p. 23).

comienzos de los años 70, Hayden White (1992) sostiene que por obra histórica entiende al libro y no a las monografías breves.² Una simple apreciación menor como esta nos permite advertir la necesidad de diferenciar qué es un texto histórico y, con ello, encuadrar el problema de definir la escritura de esta práctica disciplinar como algo determinante para su valoración social. Esto supone determinar, por ejemplo, qué tipo de material ha de producir, en qué condiciones y cumpliendo qué requisitos. Cumplir las prescripciones epistemológicas de escritura se suma a la agenda de problemas a considerar para desarrollar una buena práctica historiográfica —aunque, en este punto, la filosofía narrativista tome otro camino—. Esto ha llevado a cuestionar qué hace, entonces, a una buena representación de los acontecimientos, cuáles son sus límites epistemológicos. Pero también, en función de su valor social, sus límites éticos-políticos. Aquí comienza una tensión que no tiene un final feliz. Pues, aun cuando un enfoque esteticista de la disciplina se desentendiera del debate por la objetividad, no por ello deja sin efecto la pregunta por la responsabilidad de la verdad histórica. Así, la situación de la disciplina puede verse deviniendo hacia un nuevo enclave: la articulación entre lo epistemológico y lo ético-político. Una vigilancia epistemológica procuraría controlar los modos en que las investigaciones sobre el pasado reciente pudieran llegar a hacer usos no deseables de los traumas.³ Por ejemplo, la advertencia respecto al trauma de segundo grado, o vicario, presente en

² Hayden White (1928-2018), filósofo e historiador estadounidense, ha sido el principal referente de la llamada filosofía narrativista de la historia. En *Metahistoria*, analiza obras de historiadores y filósofos de la historia del siglo XIX y sostiene que “considero la obra histórica como lo que más visiblemente es: una estructura verbal en forma de discurso en prosa narrativa. (...) Este paradigma funciona como elemento ‘metahistórico’ en todas las obras históricas de alcance mayor que la monografía o el informe de archivo (1992, p. 5).

³ El concepto de vigilancia epistemológica lo tomo de Alicia García Ruiz (2008) cuando reseña críticamente un texto de Dominick LaCapra.

las investigaciones y cómo limitar posibles excesos de apreciaciones subjetivas de los investigadores son indicaciones que persiguen la objetividad epistémica, pero que suponen un tipo de impacto sobre lo social y sobre las víctimas sobrevivientes del orden de lo no deseable. Más allá de una imposibilidad de desimplicación subjetiva absoluta de los historiadores, respecto de sus intereses y el objeto estudiado, la vigilancia epistémica ha sido propuesta, especialmente, como una observación crítica, en relación con el trabajo de escritura, a partir de entrevistas con sobrevivientes de experiencias límites. Como muestra LaCapra, se busca evidenciar un exceso de empatía con la “víctima”, algo no controlado, que incide y condiciona la comprensión científica de los acontecimientos. Si esto es así, entonces, la ética se vuelve un problema determinante para la disciplina, que va más allá de una suerte de deontología de la práctica historiográfica, como si se tratara de seguir un protocolo de ética aplicada, que estableciera los deberes a cumplirse en caso de acontecimientos disruptivos. La historia queda atada a un problema ético, práctico, al procurar establecer los límites respecto de una escritura responsable: la verdad en la historiografía del pasado reciente no solo atañe a criterios epistemológicos, sino a un conjunto de criterios epistemológico-ético-políticos. De esta forma, el trabajo con los testigos sobrevivientes debiera enfrentar la paradójica situación de dar cuenta de dos instancias distintas, constitutivas y determinantes a la vez, para comprender el pasado, pero de difícil determinación respecto a la prioridad de una sobre la otra. Esto no sería un problema si lo que estuviese en juego no connotara o afectara la sensibilidad de quienes investigan, pues la disrupción no puede ser encapsulada o neutralizada. Por esta razón, la paradoja gira en torno a varias preguntas: ¿a qué dar mayor importancia en el análisis de estos acontecimientos y experiencias traumáticas? ¿En dónde ubicar la amenaza de pérdida de objetividad? ¿Qué priorizar: la determinación del valor epistemológico intrínseco de los aconteci-

mientos o la regulación de la implicancia subjetiva de quien investiga (fruto de una empatía no controlada en la sacralización del dolor o en el callar por compasión al momento de reponer los testimonios obtenidos de las entrevistas con sobrevivientes)? Por este lugar que tiene la disrupción, se vuelve entonces un desafío el conocimiento del pasado reciente. La respuesta conlleva una paradoja, que resulta de buscar sin éxito resolver la desmesura en clave de trauma.

El control de lo disruptivo negativo como tensión insuperable

Como señalamos anteriormente, la función de la historiografía del pasado reciente se diferencia de la función social y política que otrora cumpliera, por ejemplo, en la conformación de los Estado-Nación del siglo XIX. En Argentina, funcionó como parte del proceso de crear una identidad nacional, a partir del establecimiento de un pasado común y de su contribución al futuro con aspiraciones de progreso y de conquistas políticas y sociales. Al respecto, es conocida esta caracterización de una historiografía oficial representada en la figura de Mitre.⁴ En cambio, desde fines del siglo XX y hasta el presente, la aparición de nuevos objetos/sujetos en la historia redefinió la función social de la disciplina. Al respecto, vale como ejemplos mencionar, por un lado, la existencia de diferentes tratamientos sobre un mismo asunto —como es el caso del estudio de las poblaciones originarias en el presente— y, por el otro, el desafío que suponen los negacionistas. Víctimas y negacionistas están implicados en las narraciones de sus

⁴ Hacemos referencia a la figura del político e historiador Bartolomé Mitre de modo general. Nos interesa ilustrar ciertos usos políticos-sociales de la historia, en relación con la historia argentina. En el marco de la historia de la historiografía argentina, como en la obra de distintos historiadores del siglo XX, es posible apreciar esta caracterización del propósito de Mitre en su vida, así como el valor que tiene el recorrido de la disciplina. Al respecto, véanse Devoto y Pagano (2009), Halperín Donghi (1992), Romero (1943).

respectivos acontecimientos y fuerzan a los investigadores a tenerlos en cuenta de un modo específico: ¿cómo escribir sin dañar la autonomía de los primeros en el presente ni dar argumentos para la práctica fascista de los otros? De este modo, se hace visible la presencia de una implicación ético-política en la decisión sobre el punto de vista desde el cual contar el pasado.

Llegados a este punto, nos preguntamos si esta dimensión ética-política opera en el estudio del “pasado reciente” de un modo externo o interno. Por un lado, identificamos la existencia de un límite que se presenta como externo cuando los investigadores responden a los valores sociales y trabajan en el marco de una cierta deontología o ética profesional. En estos términos, no se aprecia un desafío o amenaza específica sobre las investigaciones. Pero, por otro lado, desde una perspectiva interna, los límites éticos-políticos aparecerán jugando un papel más importante, puesto que sus determinaciones incidirán, directamente, en la construcción del objeto a nivel epistemológico. Es verdad que para quienes hacen historia esta preocupación no opera en la primera línea de sus investigaciones, sino tan solo en determinados momentos. Pero esta circunstancia no impide preguntarse por las implicancias de una práctica de investigación condicionada por cierta naturaleza del objeto de estudio o evaluar cómo la misma se ve obligada a establecer o debatir límites respecto de la verdad histórica, de las marcas subjetivas o intereses de quienes investigan, o bien, de las consecuencias de un relativismo epistémico y moral, cuando el límite no refiere ya al impacto de una novedad sino a la determinación de cuál es la naturaleza de esa novedad. No es lo mismo discutir el plagio, faltar a la verdad o promover políticas desde la práctica historiográfica, que debatir hasta dónde es posible hablar sobre un acontecimiento cuya naturaleza aparece como algo que se resiste a ser historiado.

Hemos mencionado a los pueblos originarios como desafío para la historia, pero, también, podrían sumarse otros sujetos/objetos como

la historia de la mujer, los grupos de disidencias sexuales, de obreros, etc. En estos casos, sucede algo similar al estudio de pasados que no pasan, debido a que la naturaleza de los acontecimientos a estudiar supone algo acontecido y, a su vez, una memoria particular, en tanto quienes se relacionan con esos acontecimientos lo hacen de forma identitaria. Así, la cuestión de la objetividad como aspecto central de la investigación da lugar a lo ético-político y su valor en la reposición del pasado reciente.

En este camino de autorregulación en la investigación frente al tratamiento de nuevos sujetos/objetos de indagación —en el que se presenta la tensión entre la dimensión histórica de las experiencias traumáticas y las herencias de las mismas en los colectivos directamente implicados—, se nos presentan los siguientes interrogantes: ¿puede la historia como práctica de investigación correr el riesgo de caer presa de una obsesión vigilante sobre sí misma, transformando sus debates en denuncias de intereses ocultos o señalamientos de la no viabilidad de interpretaciones, a causa de exceder los límites de control de la objetivación ético-política? ¿Cuándo una historia dejaría de interesar como explicación del pasado? Tzvetan Todorov (2000) nos legó la idea de pensar sobre los usos y abusos de la memoria y, de esta forma, postuló la necesidad de una memoria ejemplar.⁵ Esta propuesta es una de las razones del debate sobre el “deber de memoria”. ¿Sería posible pensar algo así como un “deber de historia”? En el caso de Todorov, su señalamiento supone entender el deber no de un modo kantiano, como un imperativo formal que aspira a la acción moral-

⁵ La conferencia de Todorov (2000), *Los abusos de la memoria*, mantiene una distinción entre dos usos de la memoria respecto de acontecimientos singulares: por un lado, mantener el recuerdo tal cual sucedió, es decir, retener el hecho en su literalidad, y, por otro lado, el uso ejemplar, una recordación deseable consistente en tomar la lección del pasado para actuar en el presente. El uso ejemplar de la memoria es la transformación del recuerdo de la víctima en acción de lucha contra toda forma vigente de tratos deshumanizantes.

mente buena, sino como un deber de denuncia de los horrores, para universalizar su repudio y movilizar acciones en consonancia con ello. De algún modo, la historiografía ¿podría tener que hacer el camino inverso? Esto no afectaría tanto a la investigación y a los criterios de validación para dar con la verdad, sino más bien a algo previo, como la selección de los temas y las formas de abordarlos —cuestiones no siempre susceptibles de ser separadas—.

Denunciar las malas obras y/o prácticas que conducen a convalidar representaciones poco deseables del pasado, ¿pasa a ser una actividad central de la disciplina en función de su impacto en el presente de la sociedad de la que forma parte? ¿Queda, por tanto, la historia encerrada sobre sí misma, tratando de ver cómo llevar adelante su tarea? En este viraje ético, ¿ha perdido el norte de su actividad o lo ha cambiado? El problema no es tanto la paradoja en la que subsume lo disruptivo al pasado —instancia desde la que nos interesa pensar una memoria involuntaria sobre la que se erigen los colectivos de memoria—, sino cómo la historiografía articula un sentido de lo sucedido sin remitir a principios normativos. ¿Es posible una historiografía del “pasado reciente” como explicación y comprensión del pasado, que no pierda la responsabilidad en la elaboración del objeto, pero que, a la vez, permanezca permeable a las demandas sociales, sin tener en el horizonte la amenaza del exceso de subjetividad? En todo caso, la cuestión es de dónde tomar o cómo construir criterios que no respondan a un modelo controlador. La verdad sigue siendo un horizonte irrenunciable, pero a esto se suma la evaluación de cómo se transmite. Retomando una observación del fragmento de la entrevista a Enzo Traverso, la cuestión se puede plantear como un problema de decisión sobre qué y cómo contar el pasado reciente, entre una memoria de los sobrevivientes y sus traumas o una historia que busque exponer el accionar de los verdugos. La decisión no es epistemológica, o bien, no lo es puramente de ese orden.

Escribir el acontecimiento

Quizás, a la historiografía del “pasado reciente” le pueda servir saberse en la arena movediza que subyace al hecho de construir su saber, a partir de una singularidad constitutiva de la relación sujeto/objeto de indagación (vale decir, un sujeto/objeto que emana de un fondo indiferenciado y que se construyó en prácticas orientadas en un horizonte abierto). Se trata de escribir a los sujetos/objetos como efecto de un acontecimiento, en el cual se afirman. Como sostiene Gilles Deleuze (2007) acerca de Mayo del 68:

Lo que cuenta es que fue un fenómeno de videncia, como si una sociedad viese de repente lo que tenía de intolerable y viese al mismo tiempo la posibilidad de algo distinto. Es un fenómeno colectivo del tipo “Lo posible, o me ahogo...” Lo posible no preexiste al acontecimiento, sino que es creado por él. Es cuestión de vida. El acontecimiento crea una nueva existencia (p. 213).

De esta manera, historiar las experiencias indecibles —no susceptibles de ser llevadas al discurso de modo controlado— forma parte de un proceso más complejo, en el que todo sujeto es resultado de una instancia indiferenciada, en este caso, inmemorial o producto de una memoria involuntaria. Narrar el pasado reciente supone poner de relieve las historias de resistencias frente a realidades intolerables e invivibles, donde la memoria es condición de posibilidad de una vida nueva. Es reconstruir las formas por las cuales los sobrevivientes llegaron a ser tales y para ello se valieron de la memoria individual y colectiva. Es mostrar la resistencia y aquello de lo que se huye. Es mostrar, a su vez, la construcción de un orden social basado en un deseo y en una creación que inventa formas de vida nuevas. Esas resistencias y novedades, como son los colectivos de memoria, expresan la búsqueda de la dignidad frente a una realidad social signada por el horror. La imposibilidad discursiva, la falta de nombres y conceptos, lo disruptivo, no tienen un sentido negativo y

amenazante, sino que marcan el camino del esfuerzo de una creación colectiva, de una nueva subjetivación, por la que logran plasmar una nueva sensibilidad social y modos de vivir en ella. Son los colectivos de memoria los que logran transformar el dolor extremo, en un programa de lucha por medios insospechados, creando formas de hacer política y llegando a modificar la esfera pública, espacial y temporalmente.

Como habíamos mencionado al comienzo del trabajo, pensar un desplazamiento en la conceptualización del acontecimiento límite, yendo de lo negativo a lo positivo, es una alternativa que atempera las tensiones mencionadas. Partiendo entonces de afirmar que un acontecimiento siempre es positivo, si por tal entendemos una fuerza que irrumpe provocando nuevas conexiones, creando una nueva sensibilidad, entonces el encuadre de estas nuevas formas de existencias, individuales y colectivas, quizás haga posible una práctica historiográfica que no anteponga de modo central la necesidad de un autocontrol, en sentido normativo. Al entender la disrupción como el acontecimiento positivo, cobra prioridad la idea del huir de un orden dominante, hacerlo trastabillar desde nuevas formas de entender las palabras, la política, lo social. En este sentido, podría agregarse que todo acontecimiento se relaciona con una marginalidad, con aquello que rompe las formas de dominación hegemónicas, vale decir que, esencialmente, se define por un resistir y por una creación como caras de una misma moneda. El arte y la filosofía ayudan a esto, pero las resistencias concretas, en el plano de la política y de la sociedad, son la encarnación de ese desgarró, de ese sufrimiento.

Las víctimas devenidas sobrevivientes, devenidas judías, negras, pobres, no por empatía con el sufrimiento, sino por composición, por afirmación de sí, encarnan el acontecimiento. Son la creación de formas de existencia como efecto de una nueva composición de las relaciones sociales, no dada con anterioridad. No se identifica a las

víctimas con los débiles, sino con los fuertes, en tanto y en cuanto se afirmaron siempre como víctimas sobrevivientes.

La memoria como resistencia es la singularidad que alcanza a individualidades, tanto individuales como colectivas; ella hace posible un interés de la historia para con la vida, lo cual la lleva a una existencia más potente. La historia del pasado reciente, entendida como hija del acontecimiento, de lo disruptivo, responde buscando, en el pasado, los trazos que materializaron la resistencia de los colectivos de memoria. No se trata aquí de pares complementarios, tales como traumas y superaciones, memorias literales y ejemplares, repetición y elaboración. Se trata de seguir las formas de resistencias, pues, en ellas, las víctimas sobrevivientes muestran cómo se dieron su existencia. De cierto modo, es un acto performativo el que lleva a nombrarse, a propiciar el acontecimiento, a crear una forma de existencia diferente a lo dado. El derrotero de afirmatividad que la historia muestra tiene lugar como acto de resistencia colectiva, que crea las condiciones para nombrarse así mismo. Las víctimas sobrevivientes instauran un nuevo sujeto como efecto de los acontecimientos, conquistando una individualidad nueva a partir de lo que podemos llamar “agenciamientos”, en términos de Guattari (2013):

En un agenciamiento colectivo, el yo, la responsabilidad, serán siempre considerados como un efecto, un resultado final de la cadena. La función de dicho agenciamiento no consiste por tanto simplemente en “poner a todo el mundo de acuerdo” sobre objetivos comunes, sino en articular el conjunto de los componentes materiales y semióticos, económicos y sociales, que producen un deseo colectivo, un eros de grupo, capaz de liberarse de las micropolíticas fascizantes de toda naturaleza —falocrática, racista, capitalista, etc. (p.110).

Los colectivos de memoria, como agenciamientos colectivos de enunciación, conquistan formas de resistencias que, luego, serán his-

torias, pero que, en tanto emergen de la misma sociedad que los persiguió, mantienen con el acontecimiento una relación de fidelidad, de dignidad, que hace de su accionar una apertura constante hacia la diferencia, al otro, pues, en el devenir minoritario, en el sustraerse a las formas de poder dominante, se hace posible crear una estrategia de lucha contra el sometimiento de las formas de dominación, contra los privilegios, contra las jerarquizaciones que amenazan toda novedad. Es por estas razones que conectar con el pasado reciente y el acontecimiento en un sentido positivo desplaza el problema de la representación de lo disruptivo como algo negativo y amenazante, puesto que dicha búsqueda ya no se enmarca en una lucha por la representación más adecuada del pasado. Trocar el concepto de acontecimiento como disrupción negativa a positiva supone centrar la indagación del pasado reciente en la narración de nuevos sujetos, surgidos como efectos de sus propias formas de resistencias y creaciones de existencias políticas y éticas, colectivas e individuales. La idea de un acontecimiento como diferencia y afirmación es nuestra manera de proponer lo disruptivo de un acontecimiento como un rechazo vital de lo intolerable, como una línea de fuga, como un modo de existencia que potencia la resistencia y la creación de formas de vidas más deseables, sin que esto suponga adecuarse a ningún modelo o representación previa o a un ideal trascendente.

Recuperar aquella instancia en que la historia reconstruye el movimiento por el cual los colectivos de memoria se autoafirman en su singularidad mediante alianzas, explorando su potencialidad creativa, supone hacer de la historia del pasado reciente un campo de construcción continuo. Las víctimas sobrevivientes vuelven al acontecimiento que, en términos deleuzianos-guattarianos, no está en la historia.

Recuperan aquella fuerza disruptiva para resistir como una pedagogía de resistencia y se componen en el conjunto de fuerzas que las liga a toda forma de supervivencia. Sobre todo, aquella que se vuelve creativa de modo esencial.

Los colectivos de memoria son una forma de experimentación acerca de lo que les puede servir para resistir frente a las formas de dominación. No supone evocar a una sociedad como moralmente superior o a una sociedad que se justifique en su impotencia, a partir de la presencia de otro amenazante. Es la afirmación de sí misma como forma de existencia deseable.

Los colectivos de memoria, en este sentido experimental, invitan a una epistemología de la historia descentrada del trauma y se alejan de todo intento de moralizar la experiencia de las víctimas. La concepción del trauma conlleva a pensar el pasado en su repetición como un problema, pero no siendo la cuestión la repetición *per se*, sino lo que sea su objeto y su forma. Es decir, hay repeticiones buenas y lo son cuando pueden ser controladas. El uso del trauma puede, en su trasposición a la historia, terminar por impedir apreciar la dimensión de la resistencia, desde el testimonio.

Referencias bibliográficas

- Certeau, M. de. (2007). *Historia y psicoanálisis*. Universidad Iberoamericana.
- Deleuze, G. (2007). *Dos regímenes de locos*. Pre-textos.
- Devoto, F. y Pagano, A. (2009). *Historia de la historiografía argentina*. Sudamericana.
- García Ruiz, A. (2008). De la historia a la experiencia: los usos de la historia. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 43, 175-184. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/96131>
- Halperín Donghi, T. (1992). *Una nación para el desierto argentino*. Centro Editor.
- Guattari, F. (2013). *Líneas de fuga*. Cactus.

- LaCapra, D. (2004). *Escribir la historia, escribir el trauma*. Nueva Visión.
- Romero, J. L., (1943) Mitre un historiador frente al destino nacional. *jlromero*. <https://jlromero.com.ar/textos/mitre-un-historiador-frente-al-destino-nacional-1943/>
- Traverso, E. (2019). ¿Memorias de las víctimas o memorias de las luchas? *Nueva Sociedad*. <https://nuso.org/articulo/traverso-izquierda-melancolia-luchas-memoria/>
- Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Paidós.
- White, H. (1992). *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del XIX*. Fondo de Cultura Económica.

El conocimiento histórico: entre la verdad y el imperativo de justicia

Rosa E. Belvedresi

Este trabajo se propone abordar la problemática de la verdad histórica en un doble aspecto: por un lado, presentamos un abordaje propiamente epistemológico de la cuestión y, por otro, nos acercamos a la discusión de la verdad en la ciencia histórica poniéndola en relación con el ejercicio de una cierta forma de reparación. En tal sentido, habremos de argumentar que hablar de relatos verdaderos sobre el pasado tiene que ver tanto con la adecuada ponderación de la prueba empírica como también con la formulación de relatos que hacen justicia.

Introducción

Posiblemente, la cuestión de la verdad sea de las más relevantes que se hayan planteado en el desarrollo de la ciencia histórica. Emparentada en sus orígenes con la literatura, por el uso de la escritura como recurso fundamental para la producción de conocimiento, la historia se fue consolidando desde mediados del siglo XVIII (Koselleck, 2004, pp. 47-59). La conformación de un campo científico de estudios históricos en los siglos siguientes sirvió de contraejemplo frente a la hegemonía del modelo de las —cada vez más avanzadas— ciencias naturales.¹ En lo

¹ Salvo indicación contraria, cada vez que hablemos de “historia” se tratará de la ciencia histórica o historiografía, por esa razón, ambos términos —el de historia y el de historiografía— serán intercambiables a lo largo del texto.

que sigue, nos enfocaremos en algunas cuestiones surgidas durante el desarrollo del conocimiento histórico que serán útiles para el abordaje de nuestro tema.

Definida como el estudio de lo que los seres humanos han hecho en el pasado, cuyas conclusiones se expresan bajo la forma de un relato que compartiría la misma estructura que la novela, la historia se presentó como una ciencia con su propia metodología de trabajo.² Dentro del marco de las ciencias fácticas, es decir, aquellas cuyas teorías poseen contenido empírico, la historia configuró el modelo de las denominadas “ciencias del espíritu”, las que, al decir de Dilthey (1986), tenían por objeto las “manifestaciones vitales”. Ese concepto daba cuenta de aquellos fenómenos propios del mundo histórico-social que, si bien tienen una existencia empíricamente determinable, son algo más que meros objetos físicos. Su conocimiento demanda el desarrollo de una estrategia metodológica particular: la comprensión. Por ella se entiende, todavía hoy, la capacidad de considerar ciertos elementos del mundo que nos rodea como portadores de significados, los cuales deberán ser interpretados. Por ejemplo, cuando se encuentra un trozo de piedra que exhibe una cierta forma que parece no ser natural, la pregunta acerca de qué significa ese trozo de piedra podrá llevar a la conclusión de que era utilizado para la caza, lo que, a su vez, habilitaría otro conjunto de conclusiones sobre los grupos humanos asentados en el espacio geográfico donde ese trozo de piedra fue encontrado.

La idea de que la historia era una ciencia del espíritu, o cultural, permitió la formalización de un “principio de continuidad” según el cual quien hace la historia (el agente histórico) y quien la escribe (la historiadora y el historiador) son similares (pues comparten la con-

² Según la famosa definición de Berlin (1992): “La historia pretende ocuparse de hechos (...). La historia es el relato razonado de lo que han hecho los hombres y de lo que les ha ocurrido” (p. 181).

dición humana), solo que pertenecen a tiempos distintos: “[n]uestro comprender histórico es completamente el mismo con el que nos entendemos con quien nos habla (...). El que comprende es, como él mismo un Yo, una totalidad en sí, *lo mismo que aquél a quien comprende* (Droysen, 1983, p. 34, cursivas agregadas).

Aquí, ya encontramos una primera cuestión que nos interesa remarcar: la historia se desenvolvió —y se desenvuelve— como una ciencia del mundo humano, mundo con el cual ha de mantener una interacción constante e intensa, mucho más que otras ciencias sociales. Esa proximidad entre sujetos, entre quienes son objeto de investigación y quienes la llevan adelante, posiblemente es la clave por la que la historia, en tanto conocimiento, se ha mantenido siempre en un terreno polémico, sujeta a las tensiones del presente y utilizada como herramienta en la lucha política. Lejos de ser una característica negativa, que opaque su función cognitiva, creemos que esa estrecha relación entre historiografía y mundo humano es la condición de posibilidad para que pueda jugar el papel central que ha desempeñado en la conformación de las identidades sociales.

A mediados del siglo xx, la ciencia histórica fue la caja de resonancia del debate acerca de la explicación científica. La tesis de la epistemología de corte popperiano consideraba que la explicación causal (es decir, la que procede aplicando leyes causales) era la característica central del conocimiento científico. En consecuencia, si la historiografía se proponía como un conocimiento científico del pasado, debía explicar y establecer, para ello, relaciones causales bajo la forma de leyes históricas. No vamos a entrar en este debate, cuyas derivaciones exceden el objeto de este trabajo. Solo queremos señalar una de sus consecuencias: el surgimiento de la denominada filosofía narrativista de la historia. Su origen puede remontarse al énfasis que Danto había puesto en que la historia se caracterizaba por explicar *a través de* sus narraciones y que las descripciones históricas del pasado *nunca po-*

dían ser definitivas (Danto, 1989).³ A partir de allí, y con la publicación del influyente libro *Metahistory* de Hayden White, en 1973, la atención se concentró en los artefactos textuales a través de los cuales las y los historiadores exponían el conocimiento sobre el pasado (White, 1992a). En este marco, puede situarse una de las aristas del debate por la verdad en la historia. El narrativismo hizo hincapié en el estudio de los mecanismos propios de las narraciones históricas con independencia de su referente (es decir, del pasado del que pretendían hablar) con la consiguiente defensa de la autonomía del texto histórico. Eso generó rápidamente la discusión acerca de la manera en que podría decirse que los textos históricos eran relatos *verdaderos* acerca del pasado.⁴

Teorías de la verdad: un recorrido epistemológico

En la tradición filosófica, hay dos formas clásicas de entender la verdad y ambas pueden ser relevantes a la hora de pensar su función para la ciencia histórica. Vale recordar aquí que la verdad, en términos lógicos, es una propiedad que se aplica a ciertas entidades lingüísticas, las proposiciones. Ellas son las unidades informativas del lenguaje de las cuales puede predicarse la verdad o falsedad.⁵

Uno de los modos de definir la verdad es establecido por la denominada “teoría de la coherencia”, según la cual una proposición es verdadera si se ajusta a otras proposiciones que también son verdade-

³ La obra de Danto, *Analytical Philosophy of History*, se publicó originalmente en 1965. Nos referimos aquí a una selección de capítulos que pueden leerse en español.

⁴ Véanse el texto de White y las respuestas de los historiadores en Friedlander (2008). Para leer una perspectiva distinta a la propuesta en este trabajo, aunque con algunos puntos en común, es recomendable ver el trabajo de Gay (2020).

⁵ Una proposición tiene la forma “S es P”. Cualquier otra construcción lingüística, que carezca de esa forma o que no pueda ser reducida a ella, no es una proposición y, por ende, no puede ser considerada verdadera o falsa. Bajo este tipo de enunciados — que no son proposiciones, en el sentido aquí indicado— se encuentran las preguntas y las órdenes. Esta consideración será relevante en lo que sigue, cuando abordemos el tema desde la filosofía de la historia, específicamente.

ras. Tal es el caso de las expresiones que conforman un sistema formal y que surgen de la deducción de otras proposiciones. Para este tipo de teoría, no es relevante la relación que las proposiciones guarden con el mundo real, ya que lo que se evalúa es la coherencia interna del sistema del cual forman parte. Sí puede ocurrir que un sistema tal sea propuesto como una interpretación para dar cuenta de algún aspecto del mundo fáctico, real. Como los modelos que proponen las ciencias exactas y naturales.

En el caso que nos interesa —la ciencia de la historia—, la coherencia interna siempre fue considerada un elemento en común entre los relatos históricos y los literarios. Por su naturaleza narrativa, algunos autores han considerado estructuralmente idénticos a los productos literarios y a los libros históricos puesto que ambos, en cuanto narraciones, poseen la forma clásica de estar organizados según la secuencia comienzo-medio-final (Ricoeur, 1996).

Se generan aquí una serie de problemas a los que conviene prestar atención. En primer lugar, resulta obvia la incomodidad provocada por la equiparación entre historia y literatura, ya que mientras la primera pretende hablar del pasado que ocurrió, la última puede ser un producto de pura ficción, es decir, surgir solamente de la mente de la escritora o escritor. En segundo lugar, tanto en la historiografía como en la filosofía de la historia se ha señalado que la forma narrativa no es un simple instrumento neutro, sino que posee una carga extra que mantiene oculta. La corriente historiográfica conocida como la Escuela de *Annales*, surgida en Francia en la década del '20 del siglo pasado, denunció que la forma narrativa de la historia clásica era servicial al modelo de la denominada historia *acontecimental*, la del tiempo corto, centrada en la figura del gran héroe y en la dimensión exclusivamente política de los sucesos pasados (Burke, 1993). Bastante tiempo después, la filosofía de la historia narrativista, de origen anglosajón y derivada de la corriente analítica, también pondría su ojo crítico sobre

la estructura narrativa de los productos del conocimiento histórico, es decir, los textos producidos por las y los historiadores. Esta autodenominada “nueva” filosofía de la historia buscó mostrar que la narración es más que la simple organización de la información disponible sobre el pasado, lo cual permitiría explicar por qué co-existen diversas conformaciones narrativas sobre los mismos sucesos y por qué razón no hay una única versión final de lo que sucedió en el pasado. La narración histórica no se deduciría unívocamente de los rastros a los que historiadoras e historiadores pueden acceder, sino que surgiría de una particular organización de esa información, según la clave interpretativa en la que se ubique la/el investigador/a en cuestión (Pihlainen, 2019, cap. 1, especialmente).

Al concentrarse en el relato histórico como un dispositivo textual, el narrativismo llamó la atención sobre el peso que la coherencia interna del relato tiene al facilitar que el público receptor realice una lectura exitosa de la obra histórica. Este punto de vista pone el énfasis en la dimensión retórica, es decir, persuasiva, del texto ofrecido a la audiencia. Como afirma Kellner (1989): “la retórica o, de modo más general, las convenciones mentales y lingüísticas, son primarias, y (...) en consecuencia *ellas* son las reales fuentes de la obra histórica” (p. 10).

La otra forma de considerar a la verdad es según la teoría de la correspondencia, que expresa un punto de vista intuitivo, cuya formulación clásica la encontramos en Aristóteles, aunque, posteriormente, ha sido reformulada por Tarski. El principio que subyace a esta concepción de la verdad es que el lenguaje refiere a algo externo a él, es decir, no lingüístico. Cuando se dice de una proposición que es verdadera se está afirmando que hay algo en el mundo que es tal como lo expresa esa proposición.⁶ Para el caso de las ciencias fácticas, esta

⁶ La cuestión es mucho más compleja que el modo en que aquí la presentamos. Que una proposición verdadera refiera a algo en el mundo real puede resultarnos intuitivo, pero dista de tener claridad filosófica. Solo para señalar uno de los problemas,

forma de concebir la verdad entiende que las proposiciones empíricas descriptivas pueden confirmarse en cuanto sean verificadas, es decir, en cuanto pueda identificarse que la realidad es tal como lo describe el contenido de esas proposiciones. Así, como lo afirma Popper (1980), especialmente en la segunda parte de *La lógica de la investigación científica*, una teoría científica con contenido empírico es aquella a partir de la cual se pueden obtener proposiciones cuya verificación da cuenta de que esa teoría es adecuada para hablar del mundo (esto es, es aceptable hasta que aparezca una mejor).

En el contexto de la teoría de la verdad como adecuación aparece un problema que es específico del conocimiento histórico: el pasado, que es el objeto descrito por las proposiciones contenidas en un libro de historia, no co-existe con el historiador o historiadora. Es un pasado “ido”, solo está disponible a través de los restos que ha dejado tras de sí y que hemos sido capaces de recuperar e interpretar.⁷ De allí que se considere que los productos del conocimiento histórico, es decir, lo que se expresa en los textos, mantienen una relación especial con los restos del pasado, a los que se considera la prueba de que el relato es, efectivamente, adecuado a la información de la que disponemos (es decir, que es el resultado de la interpretación de aquellos restos).⁸ Y allí estribaría la diferencia entre los relatos históricos y

¿cómo, si no es a través del propio lenguaje, podemos hablar del mundo “real”? ¿Qué acceso podemos tener a él que no sea mediante aquellas proposiciones a las que juzgamos verdaderas por, justamente, adecuarse a, o corresponderse con, el mundo? En la actualidad, el intento de superar las limitaciones de la teoría de la correspondencia ha conducido a los conceptos de “truth-makers” y “truth-bearers”. Al respecto, véase Kuukkanen (2015, pp. 142-158).

⁷ En lo que sigue, usaremos de modo indistinto los términos “restos”, “rastros” o “pruebas”, para referirnos a los materiales empíricamente disponibles para las y los historiadores y cuya interpretación es expresada en el relato histórico.

⁸ Se produce así una circularidad, no viciosa, entre rastros o pruebas históricas e interpretación, pues no hay unas sin la otra. Los rastros son objeto de interpretación.

los literarios. Mientras los últimos no deben cumplir la exigencia de adecuarse a la información provista por los restos históricos, los relatos de la historiografía deben forzosamente demostrar que son una interpretación adecuada y consistente de la información disponible en aquellos restos.

Entre correspondencia y coherencia: un balance

Hemos señalado que la tesis de la verdad como coherencia presenta el desafío de no darnos elementos que permitan distinguir entre relatos ficticios y relatos históricos, ya que se concentra específicamente en la consistencia interna que guardan las proposiciones entre sí, dejando de lado la posibilidad de mostrar cuál de esos relatos efectivamente tiene por referencia, es decir, se corresponde con un suceso, proceso o aspecto del pasado del cual pretenden hablar. A ello debe sumarse el hecho de que la diferencia entre relatos históricos y relatos ficticios puede ser borrosa, habiendo textos que exhiban características de ambos tipos de relatos (como es el caso de las autobiografías que suelen contener elementos históricos compuestos bajo una forma literaria).⁹

A pesar de la dificultad ya mencionada, la teoría de la verdad como coherencia tiene cierto aspecto ventajoso pues permite poner el énfasis —acertadamente, según nuestra opinión— en la recepción de los textos históricos, en la medida en que la coherencia de los mismos se vincula con la legibilidad que le presentan a sus receptores. De este modo, como decíamos antes, hace evidente el papel que la persuasión juega en la comprensión histórica.

Al darles sentido a esos rastros (al interpretarlos), se convierten en prueba, justamente, en relación con esa interpretación.

⁹ En este contexto, haremos uso del criterio epistemológico de tomar como relatos históricos a aquellos que la propia comunidad científica de historiadoras e historiadores toma como tal. De tal manera, no abriremos juicio sobre los casos que no son considerados propiamente productos historiográficos ni pondremos en discusión el criterio que se utiliza para su exclusión.

En cuanto a la teoría de la verdad como correspondencia, podemos sin dudas rescatar su pretensión de referir a un pasado que efectivamente ocurrió (por oposición a uno simplemente imaginado en una obra de ficción). Este es el argumento que se esgrime en la defensa de la condición científica de la historiografía, para oponerla a otras formas de hablar del pasado que suelen definirse como “ideológicas”.¹⁰ En efecto, mientras la historiografía científica o académica busca dar cuenta del pasado real, otras construcciones discursivas se escudan en hacer “como que” hablan del pasado, cuando en realidad expresan posicionamientos y puntos de vista que no son propios del pasado que efectivamente ocurrió, de allí su consideración de “ideológicas”.¹¹

Como contrapartida crítica, queremos señalar que la defensa de la posición que toma la verdad como adecuación muchas veces se concentra en la idea de que la búsqueda de la verdad se cierra con la garantía de confirmación empírica, dejando de lado el hecho de que distintos textos históricos pueden, a partir de la consideración de los mismos restos —es decir, con la misma información empírica—, producir relatos diversos que den descripciones del pasado que no concilian entre sí.

Para resumir, ambas posiciones sobre la verdad tienen elementos favorables desde el punto de vista de la epistemología de la historiografía, pero también tienen puntos en contra. La teoría de la verdad como coherencia tiene la virtud de resaltar los aspectos retóricos de

¹⁰ El término “ideológicas” está aquí usado en un sentido laxo. Somos conscientes de la complejidad de ese concepto. Para el contexto de este trabajo, basta pensar a las construcciones ideológicas como aquellas que se presentan como descripciones objetivas del mundo y, al mismo tiempo, ocultan que son el resultado de miradas interesadas sobre él.

¹¹ Esta es también la posición de H. White (1992b) al criticar la idea de que el relato histórico puede ser una representación de los hechos de los que habla. Pero, para White, son los relatos históricos los que enmascaran su función, haciendo aparecer a los hechos “como hablando por sí mismos”, cuando, en realidad, la narración histórica resulta de la actividad poética (es decir, creativa) de las y los historiadores.

los textos historiográficos, señalando la calidad estilística que deben poseer para poder ser aceptados por el público lector. La teoría de la verdad como correspondencia pone el énfasis en la adecuación que la descripción ofrecida por el texto tiene con el pasado realmente sucedido, en tal sentido, permite descartar aquellas construcciones que, aun cuando estén “bien escritas”, resultan contrarias a la información de la que disponemos sobre el pasado.

Ambas posiciones tienen, también, problemas serios. La teoría de la verdad como coherencia no parece, por sí sola, adecuada para permitir dar cuenta de cómo se dan las discusiones historiográficas alrededor de la interpretación de los restos históricos, es decir, de algo que está “fuera” del texto. Los debates historiográficos se centran en la prueba empírica disponible y en la adecuada interpretación que de ella se brinda en un texto. La teoría de la verdad como correspondencia, por su parte, rescata la condición de ciencia empírica de la historia —y, por ende, su capacidad de referir a algo externo a los textos— y procura, justamente, interpretar y explicar. Pero también presenta al menos dos flancos problemáticos.

El primero concierne a la existencia de múltiples interpretaciones del mismo conjunto de restos históricos, circunstancia que da cuenta de que no basta con la pretensión de referir al pasado cuando se intenta entender qué significan aquellos restos. Esas interpretaciones no se deducen ni se siguen necesariamente del conjunto de restos que las y los historiadores tengan a mano (tal como, adecuadamente, ha señalado White, 1992b).¹²

¹² Podrá decirse que esto ocurre en todas las ciencias empíricas en las que puede haber más de una teoría que explique el mismo conjunto de hechos. Justamente por ello es que la teoría de la verdad como correspondencia (y el paradigma de referencialidad que supone) también es criticada en el ámbito de la epistemología de las ciencias naturales. Podríamos decir que el propio Popper, insospechado de posiciones negacionistas de la ciencia, admitió esta cuestión cuando solo aceptó que se podía sostener respecto de una teoría científica su condición de “corroborada”, pero nunca verificada.

El segundo problema ha sido identificado y, profusamente, trabajado por la filosofía narrativista de la historia. Se trata del señalamiento de que el texto histórico, justamente por su carácter narrativo, dice *algo más* que aquello que simplemente puede ser leído en los restos históricos. Es decir, el texto histórico, en cuanto es una construcción narrativa, presenta una visión de conjunto que, como tal, no puede verificarse por adecuación empírica, ya que el predicado “verdadero” solo puede aplicarse a las proposiciones individualmente y no a la construcción narrativa en su totalidad. Se siguen de aquí algunas consecuencias subsidiarias para la tesis de la representación.

La idea de la representación, someramente, postula que el texto histórico refiere a algo externo a sí mismo (el pasado) al que busca representar. Un texto sería una representación correcta del pasado cuando se corresponde con él, de allí la vinculación entre la teoría de la verdad como correspondencia y las teorías de la representación. Si bien el análisis de estas últimas excede el alcance de este trabajo, podemos aclarar que la noción misma de representación es compleja, como lo muestran las propuestas diversas que han proporcionado filósofos y filósofos provenientes de marcos teóricos muy variados. Caracterizar a la representación en términos de reflejo o copia es solo una de las maneras, y no la más sostenible, bajo la que puede pensarse la relación entre un objeto lingüístico (como un texto o una teoría) y aquello extra-lingüístico de lo que pretende hablar. Pero la relación que la narración como totalidad mantiene con el pasado realmente sucedido es más compleja que aquella de la copia con su original. Como vimos, por razones lógicas, una narración no puede, estrictamente hablando, ser verdadera (en el sentido de la teoría de la correspondencia) pues esa propiedad solo la exhiben los enunciados que tienen la forma de una proposición. De allí, entonces, que las filosofías de la historia que surgieron luego del impacto que provocó la obra de White consideren que no puede decirse de una narración

histórica que sea una representación del pasado (Kuukkanen, 2015, pp. 61-67).¹³

Como conclusión de lo que hemos desarrollado hasta aquí, podemos decir que la teoría de la verdad como correspondencia nos resulta más aceptable. Sin embargo, también hemos realizado observaciones críticas a esa teoría, como el hecho —constatable en los debates historiográficos— de que los mismos rastros históricos pueden dar lugar a distintos relatos. Por ende, no puede aceptarse la tesis ingenua de que las pruebas hablan por sí solas o de que solo hay una versión aceptable acerca de lo que ocurrió en el pasado. Y eso, justamente, es lo que permite rescatar la teoría de la coherencia, en cuanto hace lugar a la legibilidad y a la recepción de los textos históricos. Es decir, a algo más que la simple evaluación del contenido empírico de una narración histórica. Lo que nos preocupa, en el contexto de nuestra argumentación, es cómo puede sostenerse la capacidad del relato histórico para *representar verdaderamente* lo que ocurrió.

Ya hemos señalado antes, que la historiografía debe enfrentarse a la condición de que el pasado que buscaría representar no forma parte del presente de la historiadora o historiador, con lo cual se complejiza la relación que el texto histórico guardaría con su referente. Esta afirmación debiera, sin embargo, matizarse. Que el pasado ya haya sucedido no significa, en sentido estricto, que no forme parte del presente que una comunidad comparte (comunidad a la que también pertenecen las historiadoras e historiadores). Lo que debe reconocerse es que el pasado no posee la misma inmediatez ontológica que las cosas presentes aquí y ahora, como la lámpara de luz sobre el escritorio en

¹³ Esto tampoco es un problema que afecta únicamente a la historiografía, al menos en términos epistemológicos. Existen posiciones instrumentalistas en la ciencia que consideran que las teorías científicas no necesariamente representan al mundo —en el sentido de ser un reflejo del mismo—, sino que son útiles para nuestra vida en él. Lo que sí hay que señalar es que este problema tiene un impacto central en las discusiones acerca de los usos de la historia, en los debates del mundo social.

el que este texto se está escribiendo, digamos. Pero, como debiera ser obvio para la reflexión filosófica, la condición de “real” de un objeto no se asocia solo a su estar aquí y ahora; condición que sí cumplen los objetos materiales. Pero la materialidad es solo una forma de entender lo real.

Las ciencias sociales y humanas han mostrado la complejidad del mundo social y los diferentes estratos de realidad que lo conforman. Para dar un ejemplo simple, consideremos una institución como nuestra Facultad de Humanidades. Es claro que posee un componente material: está conformada por un conjunto de edificios que ocupan un espacio determinado, esa ubicación geográfica es fácilmente verificable por los sentidos. Pero, como es sabido, una institución es también un conjunto de reglas que la constituyen, reglas que estructuran las vidas de quienes la componen; reglas que, también, varían según a quiénes se apliquen (sean estudiantes, docentes o trabajadores administrativos). Algunas reglas están escritas y, por este soporte físico, tendrían así una existencia material (son ordenanzas que pueden exhibirse en un papel o en una pantalla, como un régimen de promoción académica o el reglamento del uso de la biblioteca). Pero muchas otras reglas no están escritas y, sin embargo, condicionan fuertemente las conductas y acciones de quienes habitan nuestra Facultad. Reglas como las que definen cómo sentarse en un aula, según seamos docentes o estudiantes, qué vocabulario usar, ciertas restricciones de vestimenta, etc. Esas reglas no están escritas y, sin embargo, operan en nosotros provocando conductas que sí son manifiestamente visibles. De esta manera, podríamos decir que muchos de los “objetos” componentes del mundo social tienen este tipo de realidad, es decir, no son materialmente subsistentes, pero generan efectos manifiestos en las personas. Por ello, diríamos, que esos objetos sociales (como lo son una institución universitaria o un suceso histórico) sí son reales.

Las tesis anti-representacionistas se fundan, acertadamente, en las dificultades que tiene el conocimiento científico (y, en el fondo, toda construcción conceptual) para dar cuenta de lo que está “allí afuera” (el mundo). Pero, al separar verdad y representación, les quitan a los relatos históricos la posibilidad de referir a algo más allá de ellos mismos y, al hacerlo, generan otras dificultades que ya no son, solamente, epistemológicas. Y de eso nos queremos ocupar en lo que sigue, es decir, del impacto extra-epistemológico que tienen las discusiones sobre la verdad histórica.

La verdad no es solamente un requisito epistémico

Además de la aproximación epistemológica que hemos hecho hasta ahora y que, en realidad, ubica a la historiografía en cierta cercanía con otras ciencias (sociales y humanas e, incluso, naturales), hay un elemento extra que debe tenerse en cuenta cuando se trata de la relación entre historia y verdad. La demanda de verdad acerca del pasado que opera sobre la historia (tanto en su forma académica como en términos de las construcciones del sentido común de la vida de las comunidades sociales) muchas veces se relaciona con las exigencias de justicia y reparación. En tal sentido, exigir la verdad sobre el pasado puede responder a diversas demandas sociales, las que se pondrían en riesgo si se cuestiona la posibilidad de la historiografía de proveer un conocimiento fundado y se la transforma en un tipo de producción textual en la que la verdad no importaría. Veamos algunas de esas demandas.

En primer lugar, podemos citar los casos de situaciones judiciales en las que las historiadoras e historiadores son convocados como peritos, es decir, expertos que pueden justificar científicamente ciertas condiciones vinculadas al contexto de un hecho que se quiere dilucidar. En el caso argentino, se ha demandado este tipo de participación en los juicios contra los crímenes de lesa humanidad, para dar detalles fundados en las investigaciones históricas sobre el contexto

represivo de la última dictadura militar (Abbattista, Barletta, y Lenci, 2016). El saber historiográfico tendría aquí la función de corroborar la existencia de pruebas que, en el marco de una investigación judicial tradicional, podrían haber sido ignoradas. Rechazar la posibilidad de la verdad histórica pondría en riesgo esa función de la historiografía que hace posible ejercer justicia.

En segundo lugar, procurar conocer la verdad sobre el pasado puede estar asociado a las luchas de la memoria colectiva en la búsqueda de reparación. Tal ha sido el caso, en países como el nuestro y en otros del continente latinoamericano y del mundo, que han pasado por períodos de dictaduras y de violaciones a los derechos humanos. La conjunción de “memoria, verdad y justicia” está asociada a la idea de que conocer la verdad sobre el pasado será una forma de hacer justicia y reparar los daños. Esta verdad, que no se restringe solo a los estrados judiciales como en el caso anterior, sirve para asignar responsabilidades históricas. De esta manera, la verdad histórica cumpliría el papel de “poner las cosas en su lugar”, colaborando con las construcciones articuladoras del sentido del pasado compartido por una comunidad social. Tomemos, como ejemplo, el caso de la investigación de J. Gros (2002) sobre el exterminio de los judíos de la aldea de Jedwabne, en 1941. En ese trabajo, Gros comprobó que fueron los mismos polacos no judíos quienes habían llevado adelante la masacre de la mitad de los habitantes del poblado. El hecho se mantuvo en las tinieblas, durante mucho tiempo, bajo la versión de que las muertes habían sido provocadas por los nazis. El libro de Gros hizo evidente la responsabilidad de los mismos “vecinos”, a los que alude el título, de llevar adelante los asesinatos y obligó incluso a modificar el recordatorio que se había emplazado en el lugar.

Finalmente, hay un tercer caso en el que la discusión por la verdad histórica desborda el abordaje puramente epistemológico, como es el caso de los sucesores de las poblaciones originarias en nuestro país,

quienes exigen la recuperación de aquellos legados materiales que están en manos de los museos de los conquistadores. Se trata de las denominadas “políticas de restitución”, de las cuales hay numerosos ejemplos en Argentina y en el resto del mundo. Nos parece un caso particularmente relevante ya que no se trata solo de que un grupo obtenga una respuesta en términos del conocimiento del pasado y, en tal sentido, pueda mostrarse una visión más integradora de los actores históricos, sus culturas e instituciones, sin reducirlos solo a quienes se habrían asimilado, exitosamente, a la colonización europea. Lo que resulta de interés en este caso es que determinado grupo (colonizado y subalternizado) se apoya en la verdad histórica para exigir la devolución de aquellos bienes que consideran de su propiedad, según las credenciales que la misma historiografía puede refrendar. Sobre esto nos ocuparemos en el próximo apartado.

Las políticas de restituciones

En el año 2021, los medios internacionales se hicieron eco de la decisión de Alemania de devolver los denominados “Bronces de Benín”. Se trata de un conjunto de bustos y esculturas, fabricados entre los siglos *xvi* y *xviii*, que fueron saqueados por los británicos a finales del siglo *xix* y, luego, adquiridos por los alemanes y exhibidos en sus museos. La tenencia y exhibición de objetos provenientes de regiones que han sido sometidas a procesos de violenta colonización, o a la expoliación lisa y llana, atraviesan los debates acerca de las políticas culturales en muchos países caracterizados como “desarrollados”. A la pregunta, cada vez más insistente, acerca de quién tiene el derecho de poseer y exhibir esos objetos, se ha respondido con la aplicación de políticas de restitución. Se trata de iniciativas por las cuales se devuelven reliquias y restos humanos a quienes reclaman ser sus legítimos dueños. Esos objetos suelen estar expuestos en museos o descansan en dependencias académicas para su estudio. Los actuales descendientes de las poblaciones expoliadas los reclaman en el en-

tendido de que pertenecieron a sus ancestros y, por lo tanto, exigen que les sean devueltos.¹⁴

Nos parece que la cuestión general de las restituciones permite echar nueva luz sobre el tema de la verdad histórica, muy en especial, creemos que deja en claro el doble aspecto que esta cuestión reviste. Nos referimos tanto a la dimensión epistemológica como a la dimensión política que está en el trasfondo de la búsqueda de la verdad.

El aspecto epistemológico se vincula a la necesidad de tener una comprensión lo menos viciada posible de los sucesos del pasado, para la cual es indispensable el cuidado metodológico, en el trabajo de recolección e interpretación de los elementos que funcionan como restos históricos. Pero es necesario tener presente que esos restos son, a su vez, objeto de selección, razón por la cual podrá haber algunos cuya relevancia no se haya siquiera considerado, por no ajustarse al status (aceptado) de resto histórico. Entre ellos, pueden señalarse los relatos orales que se pasan de generación en generación, fundamentales para reconstruir el pasado de pueblos víctimas de exterminio, cuyo resultado fue su casi total desaparición y el borramiento de su figura en los relatos históricos. Esas comunidades habitan los márgenes de las sociedades actuales, carecen de recursos para ejercer el derecho de que sus demandas sean satisfechas y suelen ser objeto de violencia institucional, simbólica y, en muchos casos, también física. Sometidos a persistentes políticas de silenciamiento, sus miembros solo pueden reconstruir su identidad a través de las narraciones que les llegan de las y los ancianos, quienes a su vez las recibieron de otros adultos, o bien, eran niñas y niños cuando sucedieron los hechos relatados.

Una evaluación puramente epistemológica de la cuestión de la verdad, realizada en el vacío o como resultado de la aplicación de al-

¹⁴ He analizado las restituciones como un ejercicio de justicia “anacrónica” que busca reparar las inequidades sufridas por las víctimas, en Belvedresi (2021). Se puede encontrar allí un análisis de este tema complejo que solo abordamos aquí a modo de ejemplo.

goritmos que determinen los valores de verdad de aquellos datos, ya aceptados sin discusión, no daría cuenta de la situación de injusticia epistémica que afecta a aquellos sujetos que solo tienen para exhibir una palabra pasada de generación en generación (Fricker, 2006). Por eso se deben discutir los mismos datos, su origen y recolección. Pero, para ello, hay que desbordar la dimensión puramente epistemológica y considerar, también, los aspectos políticos en juego.

Las restituciones que se han llevado adelante dan cuenta del carácter polémico que tiene la construcción de sentidos sobre el pasado y de las situaciones de desigualdad en las que se encuentran los sujetos que exigen ser debidamente considerados como agentes históricos relevantes. La exigencia de restitución va de la mano de una reivindicación de su condición de ausentes o negados en la historia tradicional. Por ello, apelan a una historia que no ha sido aún escrita o que debe reescribirse. Una verdadera política de restituciones exige despejar los silencios de la historiografía y darles contenido. Contenido que surge de las propias voces de quienes reclaman y que se constituyen en archivos y reservorios de las pruebas que habían sido ignoradas.

Las restituciones demandan la verdad histórica, en cuanto es la historiografía la encargada de comprobar la existencia de las pruebas que ameriten la necesaria reparación. Pero la aceptación de esas pruebas requiere salvaguardar a la comprensión histórica de los sesgos epistemológicos que le han impedido verlas. De esta manera, la verdad surge tanto de satisfacer las exigencias epistemológicas como, también, de re-configurar un campo de estudio para producir las respuestas requeridas por quienes denuncian las injusticias históricas.

Una historiografía que no es consciente de las limitaciones de aquellos materiales con los que trabaja produce una visión parcial del pasado, que afecta severamente sus propias pretensiones de verdad. Es decir, podrá presentarse como una descripción adecuada o correcta

del pasado, *a partir de* los elementos de prueba que tuvo bajo consideración. Sin embargo, las críticas que provienen de quienes no han sido incluidos en los relatos historiográficos ponen seriamente en duda su objetividad y la pretensión de verdad asociada. La inclusión de otros “objetos” historiográficos, como ha sido el caso de las mujeres o del denominado “pasado reciente”, no puede hacerse sin cuestionar, también, a la metodología de la disciplina. En el caso de las mujeres, y que podría extenderse a otros colectivos invisibilizados, su inclusión como un nuevo tema pone en discusión a la práctica historiográfica que lo había negado hasta ahora, al requerir nuevas categorías de análisis como la de “género” o “subalterno” (Scott, 1993; Spivak, 1998). O, para el caso del denominado “pasado reciente”, que concita cada vez más interés historiográfico en nuestro país, su misma caracterización no puede hacerse sin cuestionar el régimen temporal de la historia clásica fundado en la distancia entre pasado y presente (Certeau, 2003, cap. 1, especialmente).¹⁵

Verdad y justicia: por una historia justa

Lo que hemos querido mostrar en este trabajo es que la verdad histórica involucra, como exigencia de mínima, la condición innegociable de que las descripciones del pasado se basen en interpretaciones razonadas de las pruebas históricas disponibles. Pero, como exigencia mínima necesaria, no es ella suficiente si no se ponderan las variables que determinan el campo de lo históricamente significativo. Ese campo está atravesado por disputas de sentido y demandas de reparación que exigen que la verdad histórica esté, también, al servicio de ofrecer interpretaciones *justas* del pasado.

Hemos dicho que los restos históricos tomados como pruebas no se agotan en los que tradicionalmente se aceptó; los testimonios escritos, las fuentes oficiales o los documentos estatales. Casi siempre

¹⁵ Al respecto, véanse los trabajos de Ercoli y Velada incluidos en este volumen.

voces masculinas, blancas o pertenecientes a los grupos dominantes. Cuando las descripciones del pasado aceptan otras pruebas históricas pueden incluir voces que no eran escuchadas, como las que resuenan en las demandas por las restituciones. Se producen, así, descripciones que son *más ajustadas* a las pruebas históricas, ahora entendidas en un sentido más amplio. Esas descripciones son también *más justas* en cuanto procuran desagraviar a quienes fueron víctimas de muchas formas de violencias. Entre otras, la que produce el silencio historiográfico.

Referencias bibliográficas

- Abbattista, M., Barletta, A. y Lenci, L. (2016). La historia va al tribunal en La Plata: Una vuelta de tuerca sobre comprender y juzgar. En J. I. Piovani, C. Ruvituro y N. Werz (Eds.). *Transiciones, memorias e identidades en Europa y América Latina* (pp. 97-127). Iberoamericana; Vervuert. <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.729/pm.729.pdf>
- Belvedresi, R. (2021). ¿Es posible la comprensión histórica sin anacronismo? *ArtCultura*, 23(43), 82-94. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.13882/pr.13882.pdf
- Berlin, I. (1992). El concepto de historia científica. En *Conceptos y categorías. Ensayos filosóficos* (pp. 179-236). Fondo de Cultura Económica.
- Burke, P. (1993). *La Revolución Historiográfica Francesa. La Escuela de los Annales: 1929-1989*. Gedisa.
- Certeau, M. de (2003). *Historia y psicoanálisis*. Universidad Iberoamericana.
- Dilthey, W. (1986). *Crítica de la razón histórica* (Ed. de H. U. Lessing). Península.
- Danto, A. (1989). *Historia y narración*. Paidós.
- Droysen, J. (1983). *Histórica. Lecciones sobre la Enciclopedia y metodología de la historia*. Alfa.

- Friedlander, S. (2008). *En torno a los límites de la representación. El nazismo y la solución final*. Universidad Nacional de Quilmes.
- Fricker, M. (2006). Powerlessness and Social Interpretation. *Episteme*, 3(1-2), 96-108. <https://doi.org/10.1353/epi.0.0004>
- Gay, E. (2020). Una verdad estética para la teoría de la historia. *Anuario de la Escuela de Historia*, 32. <https://anuariodehistoria.unr.edu.ar/index.php/Anuario/article/view/287>
- Gros, J. (2002). *Vecinos. El exterminio de la comunidad judía de Jedwabne*. Crítica.
- Kellner, H. (1989). *Language and Historical Representation. Getting the Story Crooked*. University of Wisconsin Press.
- Koselleck, R. (2004). *historia/Historia*. Trotta.
- Kuukkanen, J.M. (2015) *Postnarrativist Philosophy of Historiography*. Palgrave Macmillan.
- Pihlainen, K. (2019). *La obra histórica*. Palinodia.
- Popper, K. (1980). *La lógica de la investigación científica*. Tecnos.
- Ricoeur, P. (1996). *Tiempo y narración* (Tomo 1-3). Tomo 1: *Configuración del tiempo en el relato histórico*. Siglo XXI.
- Scott, J. (1993). Historia de las mujeres. En P. Burke (Ed.). *Formas de hacer historia* (pp. 59-90). Alianza.
- Spivak, G. C. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, 3(6), 175-235. http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/p.r.2732.pdf
- White, H. (1992a). *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. Fondo de Cultura Económica.
- White, H. (1992b). “El valor de la narrativa en la representación de la realidad”. En *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica* (pp. 17-39). Paidós.

Quienes escriben

Rosa E. Belvedresi

Es Doctora en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (FFyL-UBA). Especialista en Educación por la Universidad de San Andrés (UdeSA). En la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (FaHCE-UNLP), es profesora Titular de la cátedra “Filosofía de la Historia”. Es investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y directora del proyecto “Tratar con el pasado: recordar, objetivar y entender lo que ocurrió” (H929).

Adrián Ercoli

Es Licenciado en Filosofía por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (FaHCE-UNLP). En la misma institución, se desempeña como Jefe de Trabajos Prácticos de la cátedra “Filosofía de la Historia”.

Maximiliano A. Garbarino

Es Doctor en Filosofía por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (FaHCE-UNLP). En la misma institución, se desempeña como Profesor Adjunto de la cátedra “Introducción a la Filosofía”.

Melisa Jordá

Es Licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de San Juan (FFHA-UNSJ).

En la misma institución, se desempeña como Profesora a cargo de la cátedra de “Filosofía de la Historia”. Es Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

Mercedes Ruvituso

Es Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) y la Università del Salento (Italia). Es Profesora Adjunta en el área de Filosofía Contemporánea de la Universidad Pedagógica Nacional (UNPE). Es investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

Horacio Martín Sisto

Es Doctor en Filosofía por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (FaHCE-UNLP). En el Instituto de Ciencias de la Universidad Nacional de General Sarmiento, se desempeña como Profesor-investigador adjunto y está a cargo de las cátedras de “Ética” y “Filosofía Moderna”. Es Profesor Titular de “Historia de la Filosofía Moderna” en la Universidad Católica Argentina y docente en la cátedra “Filosofía de la Historia” en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (FFyL-UBA).

Juan Ignacio Velea

Es Licenciado en Filosofía y Especialista en Educación en Géneros y Sexualidades por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (FaHCE-UNLP) y Magister en Estudios LGBTIQ+ por la Universidad Complutense de Madrid (UCM, España). Se desempeña como Jefe de Trabajos Prácticos de la cátedra “Introducción a la Filosofía” en la FaHCE-UNLP.

Este libro aborda algunas de las cuestiones problemáticas que se hacen visibles en los diversos procesos a través de los cuales las comunidades sociales buscan interpretar (y hacer uso de) su pasado con el fin de facilitar la transmisión de una tradición común, la constitución de la identidad colectiva, el sostenimiento de las demandas de reconocimiento que afloran en el presente, entre otras finalidades. En los capítulos que constituyen este libro, las y los lectores encontrarán análisis crítico-hermenéuticos de las tesis de autores contemporáneos y, también, la propuesta de perspectivas propias sobre aquellos temas que no puede eludir una filosofía de la historia que se proponga como la reflexión sistemática sobre los modos en que las comunidades humanas piensan el pasado y, al hacerlo, se apropian de él.



Pasados/Presentes, 7

ISBN 978-950-34-2504-6



**EDICIONES
DE LA FAHCE**