



*FINIS
TERRAE*

REVISTA DE HUMANIDADES

Nº2, TERCERA ÉPOCA
SEGUNDO SEMESTRE 2013

Ediciones Universidad Finis Terrae

FINIS TERRAE

REVISTA DE HUMANIDADES

Nº2, TERCERA ÉPOCA

SEGUNDO SEMESTRE 2013

Ediciones Universidad Finis Terrae

FINIS TERRAE. REVISTA DE HUMANIDADES

Rector

Cristián Nazer A.

Director

Luis Gueneau de Mussy R.

Coordinador

Santiago Aránguiz Pinto

Comité Editorial

Pablo Aravena | Universidad de Valparaíso

Jaume Aurell | Universidad de Navarra

Catherine Boyle | King's College, Universidad de Londres

Marco Antonio de la Parra | Universidad Finis Terrae

François Dosse | Institut Universitaire de Formation des Maîtres de Créteil

Elizabeth Deeds-Emarth | Trent University

Cristián Gazmuri | Pontificia Universidad Católica de Chile

Álvaro Góngora | Universidad Finis Terrae

Alfredo Jocelyn-Holt | Universidad de Chile

Carlos Ruiz Schneider | Universidad de Chile

Bernardo Subercaseaux | Universidad de Chile

Aldo Yávar | Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación

Miguel Valderrama | Universidad ARCIS

José Luis Widow | Universidad Adolfo Ibáñez

Diseño:

Francisca Monreal

Corrección de texto y estilo:

Eduardo Guerrero

Administración

Av. Pedro de Valdivia 1509

(56-2) 2420 7100

www.ufi.cl

Publicación de la Universidad Finis Terrae

Las opiniones expresadas en los artículos que aquí se publican son de exclusiva responsabilidad de su autor y no representan necesariamente la opinión de la Universidad Finis Terrae. La reproducción total o parcial de los artículos de la revista está prohibida sin la autorización del Director, con la excepción de citas y comentarios.

ISSN: 0717-0238

Santiago de Chile

Año 2013

ÍNDICE

ARTÍCULOS

- 7 EL AGOTAMIENTO DEL TIEMPO HISTÓRICO. CONSIDERACIONES SOBRE
LA ACELERACIÓN Y LA MUERTE
Sergio Rojas
- 29 SÍ A LA RESISTENCIA A LA HISTORIA
Sande Cohen
- 53 ¿PARA QUÉ SIRVE LA ENSEÑANZA DE LA HISTORIA?
Joseph Fontana
- 61 ESCRIBIR EN LA VOZ MEDIA
Hayden White
- 71 AUERBACH Y DANTE: ALGUNAS REFLEXIONES
Carlo Ginzburg
- 87 LA QUERRELLA DE LOS HISTORIADORES. ANACRONISMO, PERSPECTIVA
HISTÓRICA, ACTUALIDAD
Miguel Valderrama
- 99 NORMAS DE PUBLICACIÓN

EL AGOTAMIENTO DEL TIEMPO HISTÓRICO. CONSIDERACIONES SOBRE LA ACELERACIÓN Y LA MUERTE¹

SERGIO ROJAS²

“Todos aceptamos silenciosamente que el capitalismo global llegó para quedarse. La paradoja es que hoy es mucho más fácil imaginar el fin de toda la vida en la tierra por una catástrofe cósmica que un mucho más modesto cambio radical en el capitalismo”.

S. Zizek, conferencia en la Universidad de Buenos Aires

“Nadie puede prever las radicales transformaciones que se avecinan. Pero el desarrollo de la técnica se efectuará cada vez con mayor velocidad y no podrá ser detenida en parte alguna”.

M. Heidegger, *Serenidad* (1955)

Como individuos *contemporáneos*, tenemos la percepción subjetiva de que el tiempo se ha acelerado, que *todo marcha muy rápidamente*. Esto no consiste sólo en la sensación de que tenemos “poco tiempo” para la agenda de nuestras urgencias cotidianas, sino más bien en el hecho de que todo cambia muy rápidamente, que los períodos de “estabilidad” o vigencia de nuestros referentes de comprensión del mundo son cada vez más breves. Es en este sentido que la “aceleración” del tiempo de la que aquí hablamos podría interpretarse, al menos en un primer momento, como una *aceleración de la historia*, porque se trata de que cada vez más rápidamente pasamos desde un “período” al siguiente. Pero también es un hecho que esos

¹ El presente texto es parte de la investigación “Crisis de la temporalidad relativa al concepto de *historia del arte* en el arte contemporáneo. Elementos para una filosofía de la historia del arte”, Proyecto FONDECYT n° 1090258 (2009-2010).

² Profesor de la Universidad de Chile. Correo electrónico:

“cambios” escapan a nuestra comprensión, porque los acontecimientos en los que actualmente el cambio se anuncia traen consigo el efecto de una anulación del sentido narrativo del devenir, y la reiterada remisión de la temporalidad a procesos técnicos que poco o nada tiene que ver con una concepción teleológica –cristiana o Ilustrada– de la historia. No habitamos la “Época Contemporánea” (distinta de una “Moderna”), sino que existimos –en un sostenido ritmo de extrañeza– en el tiempo de lo *contemporáneo*.

1. ACELERACIÓN SIN FIN

En las primeras páginas de la novela *La lentitud*, de Milan Kundera, leemos: “el hombre encorvado encima de su moto [a diferencia del que corre a pie] no puede concentrarse sino en el instante presente de su vuelo; se aferra a un fragmento de tiempo desgajado del pasado y del porvenir; está fuera del tiempo; dicho de otra manera, está en estado de éxtasis; en ese estado, no sabe nada de su edad, nada de su mujer, nada de sus hijos, nada de sus preocupaciones y, por lo tanto, no tiene miedo, porque la fuente del miedo está en el porvenir, y el que se libera del porvenir no tiene nada que temer”³. El *instante* es, en este sentido, una unidad que está fuera del tiempo, una especie de abstracción para pensar el grado cero de subjetividad; más aún, podría decirse que la conciencia sumergida en el instante (en que no tendría por objeto otra cosa que a su propia finitud) es ella misma una abstracción, pues la alienación extática que la caracteriza está constituida por la reflexividad que niega, y hasta la gravedad de la realidad se ha ausentado en aquella concentración puntual de un “sujeto” que avanza “al límite de sus posibilidades”. La imagen del hombre en la moto, en tanto sirve a Kundera para una consideración crítica de la civilización moderna, corresponde a una elaboración estética de la *individualidad*. Es decir, se trata de la paradójica idea de que la máxima intensidad de lo Real, su mayor concreción, se concentra en la experiencia individual, comparado con lo cual todo los demás exhibiría diferentes grados de abstracción. Sin embargo, esa forma de concebir la experiencia individual sería ella misma una abstracción, la que opera también en ciertas representaciones de la historia.

En 1950 Braudel respecto a la individualidad histórica señalaba: “el individuo constituye en la historia, demasiado a menudo, una abstracción. (...) El problema no reside en negar lo individual bajo pretexto de que es objeto de contingencias, sino de

³ Milan Kundera, *La lentitud*, Barcelona, Tusquets, 1995, p. 10.

sobrepasarlo, en distinguirlo de las fuerzas diferentes de él, en reaccionar contra una historia arbitrariamente reducida a la función de los héroes quintaesenciados (...)”⁴. Entonces, lo que Braudel propone no es desentenderse del tiempo supuestamente individual, sino la necesidad de corregir una abstracción de la cual, para el relato historiográfico, habría resultado la figura del héroe. Es decir, si el héroe, en tanto que individuo “excepcional”, es una abstracción, esta proviene de esa otra abstracción que consiste en la experiencia que tiene lugar en los estrechos y circunscritos límites del individuo. “¿Puede el individuo entender, verdaderamente, el sentido del juego que se desarrolla en la historia?”, se pregunta Karel Kosik⁵.

Cuando el tiempo parece acelerarse, se impone la pregunta: ¿hacia dónde vamos? Pero, ¿cuál es el sentido de esta pregunta? Porque no deja de ser paradójico que podamos percibir una aceleración de la historia si es que no sabemos *hacia dónde* se dirige esta. Es decir, ¿cuáles son los signos de la aceleración, si ya no corresponden al progresivo acaecer de aquello que debía conducirnos hacia un *desenlace*? Los acontecimientos de mayor impacto mediático (económicos, políticos, científicos) tienen más bien el carácter de una desmitificación de la historia, y se hacen sentir como una desorientación del pensamiento. Todo marcha tan rápidamente que “uno ya no sabe qué pensar”, decía Heidegger señalando con ello el estado de ánimo dominante en la época del despliegue planetario de la técnica. ¿Acaso nos acercamos al final? Pero en todo caso se trataría de un final que no se experimenta como un final en el tiempo, sino *el fin del tiempo mismo*, el agotamiento de la historia.

En efecto, la desmitificación tiene como rendimiento la permanente irrealización de la historia como tal, una especie de vaciamiento de contenido del relato y, por ende, del fin, al menos como “escena” o representación del desenlace del devenir humano. O tal vez a lo que asistimos sea al hecho mismo de que el “fin” se sustrae a un patrón Humanista del sentido (con todo lo que este traía de catástrofe o redención para los hombres), y entonces es fundamental ahora preguntarse por qué la des-narrativización del Gran Tiempo puede ser percibida –incluso vivida– como una *aceleración*, como si en ello la especie humana se aproximara a un final. ¿Habría llegado el fin cuando ya no quede final alguno por “realizar”? ¿Consistirá el fin en saber que no hay una *escena* final?

⁴ Fernand Braudel, “Las responsabilidades de la historia” [lección inaugural leída el 1 de diciembre de 1950 en el Collège de France, Cátedra de Historia de la civilización moderna], en *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza, 1986, p. 26.

⁵ Karel Kosik, *El individuo y la historia* [1968], Buenos Aires, Almagesto, 1991.

Todo el problema arriba expuesto surge de un cierto “sentido común”, según el cual una aceleración del tiempo debía implicar una marcha más acelerada *hacia el final* y, por lo tanto, exigía pensar una relación interna entre acelerar y *avanzar*. “Acortamiento del tiempo y aceleración –precisa Reinhart Koselleck– son definidos análogamente, pero se refieren a representaciones o estados de cosas diferentes”⁶. En efecto, el acortamiento del tiempo supone no solamente un final para ese devenir que se acelera, sino también que ese final no es parte de la lógica material de la aceleración; es decir, que *una escena permanece inmutable en el fin*, desde el inicio de los tiempos. El fin es, pues, el fin del devenir. Corresponde, por ejemplo, al regreso redentor de Cristo. Los hombres imaginaban entonces el sentido de un devenir cuya materialidad no podían controlar; dicho de otra manera, los hombres no podían decidir el final en la medida en que no podían decidir en cada caso el curso del devenir mismo. La necesidad de pensar un fin, al modo de una escena final (una representación) del tiempo histórico, vendría dada por un coeficiente de alteridad alojado en el devenir, como si la historia concreta de los hombres fuese en parte conducida por una fuerza que desde el fin (una fuerza, pues, teleológica) daba curso a la facticidad. La verdad del tiempo comprendido como histórico radicaba en el fin.

Pues bien, en el momento en que la Naturaleza comienza a ser *conocida* desde el paradigma de la ciencia experimental moderna, la idea de una finalidad del devenir se altera radicalmente. “El acortamiento del tiempo –escribe Koselleck– era aplicable a la historia en todo momento, pero él mismo era un requisito extrahistórico y suprahistórico, sobre el cual el hombre mismo no podía decidir. Esto cambió al principio de la edad moderna”⁷. El presentimiento de que el devenir histórico tenía un fin sobre cuyo contenido el hombre no podía decidir es fundamental, pues el hombre había puesto el sentido teleológico del devenir (del cual es portador el fin) *en el lugar de* la Naturaleza como la indiferente alteridad de la materia, antes de que esta deviniese universo fenoménico. Entonces, era requerido un sentido para la Historia *porque el hombre no podía decidir*, esto es, porque las condiciones materiales de su existencia se le imponen desde la opacidad de la materia. Así, el carácter trascendente del sentido de la historia viene exigido por el carácter trascendente y alterador de la materia con la que debe lidiar cotidianamente para mantenerse en la existencia.

⁶ Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización* [2000] [“Zeitverkürzung und Beschleunigung. Eine Studie zur Säkularisation”. “Die unbekante Zukunft und die Kunst der Prognose”, del libro: *Zeitschichten*], Valencia, Pre-Textos, 2003, p. 40.

⁷ *Ibid.*, p. 52.

Pensamos que no se trataba sólo de que el hombre requiriese “dar sentido a la historia” para mitigar la ciega gravedad de la materia que se le oponía, sino debía que pensar la historia sin más, y la posibilidad de ello consistía precisamente en pensar el *sentido del tiempo*. Debía haber historia para que fuese posible pensar un fin, una escena final. Con todo, el hombre tenía noticia de un “devenir”. Por eso sugiere Koselleck que la idea de un “acortamiento del tiempo” ha sido inherente a la historia, precisamente porque esta en su devenir exhibía una *dirección*, un sentido. Y habría que agregar que el fin redentor no sólo venía a dar sentido a la existencia trayendo la “historia”, sino que daba también un sentimiento de *comunidad* a los “individuos”.

Estamos allí en la época del cristianismo comunitario. De aquí que el desarrollo del dominio técnico sobre la Naturaleza tendrá consecuencias directas sobre la forma de entender el sentido de la existencia, como una especie de apresuramiento del fin respecto a su propio contenido narrativo. “El acortamiento del tiempo, que antes ponía fin *prematuramente* desde el exterior a la historia, se torna ahora una aceleración que es registrada en la historia misma y de la que disponen los hombres”⁸. ¿Cómo interpretar esa forma *prematura* con la que un término sin finalidad alguna opera sobre la historia? Consiste precisamente en el hecho de que el fin no se sigue causalmente de la historia misma, no es una consecuencia de la historia, pues ello implicaría que proviene de la relación de dominio del hombre sobre la naturaleza, pero es precisamente la imposibilidad concreta de ese dominio lo que el sentido teleológico venía a contrarrestar. El hombre no se acercaba al fin por acción de su propia acción transformadora, y por lo tanto cuando esta comienza a desarrollarse efectivamente en la modernidad, no ocurre simplemente que el hombre viene ahora a colaborar técnicamente con el acortamiento del *tiempo del fin*, sino que más bien éste tiende a hacerse evanescente. Ahora, habiendo ingresado en su kantiana “mayoría de edad”, el hombre puede proponerse fines *en la historia*. “Desde ahora la salvación ya no es buscada al término de la historia, sino en el desarrollo y ejecución de la historia misma”⁹. La aceleración de la historia en la modernidad se fundamenta en *procesos* estrictamente intramundanos, immanentes al desarrollo del conocimiento y transformación de la naturaleza; la gravedad *enajenante* de la naturaleza es desplazada por el poder enajenante de la técnica, del cual depende poderosamente el devenir. Es decir, ahora el hombre puede proponerse fines en la historia, porque él ha comenzado

⁸ Ibid., p. 54. El destacado es nuestro.

⁹ Loc. cit.

a generar el devenir (con la impronta del progreso en el dominio de la naturaleza), pero ocurre que en la medida en que ese poder se funda en el desarrollo de la técnica, es ahora el poder del hombre el que “carece de sentido”. La aceleración no tiene que ver con la cercanía del fin, sino más bien con la capacidad misma de proponerse fines (todos reunidos bajo el nombre genérico de “felicidad”). “La experiencia primaria ya no está constituida por la expectativa de salvación con tintes religiosos, sino por la del éxito técnico, que integra la red comunicativa humana y eleva la productividad en intervalos temporales cada vez más reducidos”¹⁰.

El metarrelato correspondía a la matriz conceptual de la subordinación de lo sensible empírico a lo inteligible, lo cual permitía trazar un curso de sentido al devenir fáctico. La crisis o agotamiento de los metarrelatos, diagnosticada por Lyotard, implica no sólo la muerte del “sujeto universal”, sino la crisis de la posibilidad misma de articular el devenir en un sentido moderno. Esto devela el verdadero estatuto epistemológico del “sujeto universal”, esto es, no una mera entidad hipostasiada, sino ante todo una forma de tramar el sentido de los acontecimientos. El “sujeto universal” es una categoría implícita del pensamiento individualista que busca comprender –y en eso trascender– el tiempo de “corta duración”.

Sostiene Koselleck que en la primera etapa de la modernidad estaba todavía –parcialmente– justificado hablar en sentido auténtico de mundanización de las metas cristianas. Pero esto entrará definitivamente en crisis con la transformación técnica e industrial de la sociedad humana, lo cual ya no es deducible de premisas teológicas. Esto es lo que nos interesa señalar en este punto: el cristianismo opera como la última reserva de la escala individual de comprensión ante el desarrollo de un potencial inédito de transformación de la realidad, lo cual es vivido como *aceleración*. “A partir del siglo XVIII la tesis de la experiencia de la aceleración se ha, por decirlo así, autonomizado. Ella podía sostenerse independientemente de las derivaciones cristianas”¹¹. Esta especie de “autonomía” de la experiencia de la aceleración (autonomía respecto a un relato que pudiese trazarle un itinerario) se refiere a la idea de una finalidad que conceda sentido narrativo a la aceleración, en cuanto que se avanzaría cada vez más rápidamente hacia el fin. Pero el problema –como ya lo hemos señalado– es que la aceleración se experimenta en la actualidad sin que ello implique la aproximación a un “contenido” finalista. En la aceleración el tiempo se sustrae definitivamente al

¹⁰ Op. cit., p. 61.

¹¹ Op. cit., p. 63.

régimen de la representación. El tiempo hace en cierto modo “avanzar” al sujeto, pero sin un plan, fuera de toda narración. Tiempo desterritorializado. ¿Cómo entender entonces la dirección de ese “avanzar”? Porque lo que sugiere este fenómeno inédito es que el tiempo se *acelera*, como temporalidad “pura”. Pero, ¿es posible pensar el tiempo (acelerado) sin un “contenido” que de alguna manera lo fenomenice? ¿Qué es “lo” que se acelera? Podría pensarse que es la aceleración misma la condición de una sustracción del tiempo respecto a cualquier contenido posible. Es decir, hay en el concepto de aceleración algo impresentable; reconocemos algo *impensable* en la idea misma de un tiempo que se acelera, en la medida en que ello “retira” al tiempo desde los objetos y acontecimientos a los que servía como marco de referencia. Pero esto implica la paradójica concepción de un tiempo sacado de las condiciones subjetivas de la experiencia del mundo, tal como fue pensado, por ejemplo, por Kant. Un tiempo sin objetos no sería sino un tiempo sin sujeto.

No se trata sólo de la percepción de que el tiempo se habría acelerado (la percepción de un cambio en la velocidad, como de haber aumentado la velocidad de un rango a otro), sino de que *el tiempo mismo* marcha cada vez más rápidamente.

Volvamos a la pregunta que formuláramos más arriba: ¿Qué es “lo” que se acelera? Si intentamos pensar aquello que podríamos denominar como el soporte objetivo de nuestra percepción de la aceleración del tiempo, podría decirse que se aceleran las *relaciones de intercambio*, lo que no implica en sentido estricto relaciones entre los individuos. En efecto, el “entre” mismo se acelera de manera independiente con respecto a las voluntades individuales comprometidas. Las relaciones tenderían entonces a desbordar o a exceder la escala de expectativas del sujeto individual. Es necesario precisar el sentido de esa “independencia”, pues el tiempo sigue referido a objetos y acontecimientos, pero se ha hecho independiente de fines humanos (relacionados en último término con el sentido de la felicidad como estado de plenitud). Chaplin lo anticipó genialmente en el filme *Tiempos modernos* cuando –en la célebre escena de la fábrica– presenta la idea de que la condición fundamental de la alienación en la época de la técnica es la velocidad del proceso de producción en serie. No tanto la serialidad de la producción vía correa transportadora, sino la *velocidad* inédita que esas condiciones técnicas hacen posible. El “hombrecito-obrero” no logra corresponder a esta escala temporal de producción, con lo cual anticipa no el fracaso del sistema, sino la desaparición de la figura corporal (finita) del individuo en dicho proceso.

2. ¿UNA “SALIDA” INMANENTE?

¿Cómo es que en la modernidad el trabajo (orientado a concentrar los esfuerzos humanos en la materialidad productiva de este mundo), se trasciende a sí mismo, deviniendo *vocación*? Dicho de otra manera: ¿cómo es que la transformación radical del mundo (puesto que el capitalismo consume todo el tiempo y el espacio) vendría a ser el medio de *trascendencia* del mundo? La respuesta a estas cuestiones –en la medida en que implican no sólo algo que transcurre “en” el tiempo, sino también y ante todo una instancia de generación del tiempo mismo– debemos rastrearlas en los orígenes mismos de la modernidad. El origen no es simplemente aquello que ha ocurrido “en” el comienzo, sino que da cuenta del hecho mismo de que algo ha comenzado, ha podido y debido comenzar. En este sentido, el origen no tiene fecha, sino que es lo que ha puesto en curso un proceso al que después se le imprimirá una “línea de tiempo”. Pues bien, la modernidad europea se origina en el medioevo, en la compleja catástrofe del mundo medieval, y recibe de ella todo su impulso. Esto significa que la modernidad se define en relación al medioevo como aquello que tiene a superar. ¿Cuál es el sentido de esa oposición? Ernst Troeltsch escribe: “La cultura moderna, si consideramos su conexión más inmediata, ha surgido de la gran época de la cultura eclesiástica que reposaba en la creencia en una revelación divina absoluta y directa y en la organización de esta revelación en el instituto de salvación y de educación que era la Iglesia”¹². Es decir, en la perspectiva de Troeltsch, la modernidad nace de una revelación contra esa *autoridad institucional* que era la Iglesia, y por lo tanto en favor de la autonomía del individuo. Ahora bien, el desarrollo de la ciencia moderna (a la que debe el mundo moderno el desarrollo de las fuerzas productivas y de transformación de la naturaleza) se relacionaría directamente con el hecho de que el tipo de verdades que propone al entendimiento requieren precisamente del juicio y reflexión individuales. De aquí que la oposición moderna entre autonomía y autoridad se puede leer en los términos de verdades reveladas y verdades naturales: “Con esta confrontación [entre las verdades reveladas y las naturales] se aclara la naturaleza de la cultura moderna. Significa, en general, la lucha en contra de la cultura eclesiástica y su sustitución por ideas culturales autónomamente engendradas, cuya validez es consecuencia de su fuerza persuasiva,

¹² Ernst Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno* [1925], México, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 14. Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der Modernen Welt [El significado del protestantismo para el comienzo del mundo moderno].

de su inmanente y directa capacidad de impresionar”¹³. Es decir, para Troeltsch lo decisivo en este punto no es el contenido de las “verdades naturales”, sino la forma en que se producen y se legitiman entre los hombres.

Lo anterior parece ser un argumento que da cuenta suficientemente del “racionalismo” que caracteriza a la modernidad, en el sentido de que los individuos dejarán ahora, progresivamente, que sus vidas sean orientadas por verdades de razón; esto es, verdades elaboradas (al modo de hipótesis) y demostradas sirviéndose la razón de sus propios recursos “naturales”. Sin embargo, ¿ocurren las cosas así en el desarrollo de la modernidad? Lo que podría exponerse de manera suficientemente verosímil es el hecho de que la autoridad institucional eclesiástica —y las verdades que sostiene y las que la sostienen— va a ser puesta en cuestión, y que un nuevo tipo de verdad (demostrada y no revelada) surge para el juicio del entendimiento. Pero lo que de ninguna manera resulta evidente es que las nuevas verdades (“naturales”) fueran a cumplir la misma función de articulación cultural, como si lo gravitante fuese una cuestión de contenido. Por el contrario, lo que ocurrirá más bien es que precisamente por encargarse el fundamento de la verdad natural al entendimiento humano, esta se irá haciendo paulatinamente *relativa* en el mismo proceso por el que el acceso a la verdad va deviniendo racional. Porque el soporte concreto de esa racionalidad es en último término el individuo. “La autonomía introducida por el racionalismo reconoció, finalmente, la condicionalidad histórica de todo lo aparentemente racional y tropezó con la discrepancia de las formaciones pretendidamente racionales. Así, el individualismo racionalista pasaba a ser, cada vez más, un relativismo”¹⁴. Por eso es que la razón natural no podía cumplir culturalmente la misma función unificadora en relación a la institución eclesiástica, guardiana esta del sentido de la verdad revelada. Desde una perspectiva contemporánea, la emergencia de la dimensión histórica de la cultura implica, antes que la conciencia de un sentido en curso, más bien la conciencia de la *relatividad* de la verdad en general. Comentando a Weber, Giddens señala: “el crecimiento de la intelectualización científica que caracteriza al capitalismo no puede, en sí y por sí mismo, conferir sentido a las cosas. Así, el avance real de la ciencia (...) ha desautorizado el punto de vista que promovió inicialmente las empresas o tentativas científicas”¹⁵.

¹³ Ernst Troeltsch, *op. cit.*, pp. 16-17.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 18.

¹⁵ Anthony Giddens, *Política y sociología en Max Weber* [1972], Madrid, Alianza, 1976, p. 70.

Lo que se describe es el proceso por el cual en la cultura moderna, la representación de la existencia se aproxima a sus condiciones concretas y particulares de sobrevivencia. La emergencia de la individualidad como sello de la modernidad señala “la *intramundanía* de la orientación de la vida”¹⁶. Podría decirse que el sentido cristiano del pesar de la existencia es desplazado por el escepticismo moderno ante la fatalidad del orden natural de los fenómenos. Así, también una cierta idea de la bondad de la existencia se impone, *ajustada a las necesidades* del hombre en este nuevo mundo en el que, por momentos, parece arrojado en la intemperie. La intramundanía señalada por Troeltsch podría tener en cierto sentido la dirección de *la intrascendencia del mundo*. Acaso se trataría de un mundo vivido con interés, pero sin vocación. Un mundo en el que ningún llamado se hace oír. A esto denominará Weber “tradicionalismo”, y será el adversario del capitalismo en la modernidad naciente: “lo que el hombre quiere ‘por naturaleza’ –escribe Weber– no es ganar más y más dinero, sino vivir pura y simplemente como siempre ha vivido y ganar lo necesario para seguir viviendo”¹⁷. Para que la mentalidad “capitalista” aparezca, será necesario que se produzca un tipo de trabajo en que el individuo *suspende el cálculo* inmediato entre ganancia, comodidad y rendimiento necesario mínimo, cálculo por el cual la actividad laboral está siempre en relación a su mínimo suficiente. La mentalidad capitalista requiere concentración en el trabajo, de tal manera que la necesidad de este se proyecte más allá del interés inmediato. Weber señala como un poderoso antecedente el hecho de que cierta formación religiosa, especialmente pietista, favorecía esa mentalidad: “Aparecen unidas en estrecho maridaje la capacidad de concentración del pensamiento y la actitud rigurosamente fundamental de ‘sentirse obligado’ al trabajo, con el más fino sentido económico, que calcula la ganancia y su cuantía, y un austero dominio sobre sí mismo y una moderación que acrecienta extraordinariamente la capacidad del rendimiento en el trabajo”¹⁸. Es una buena ilustración de aquella concentración de la subjetividad en el trabajo, pero lo que interesa señalar es de qué manera un determinado “espíritu” se desarrolla en el mismo proceso estructural y material del capitalismo, de tal manera que en este se encontraría alojado, por así decirlo, el protestantismo, esto es, el cristianismo como patrón cultural de la modernidad.

¹⁶Troeltsch, *op. cit.*, p. 19.

¹⁷Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* [segunda edición, revisada y traducida, data de 1920], México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 106.

¹⁸Max Weber, *op. cit.*, p. 110.

De lo que se trata es, pues, de encontrar las notas distintivas de aquel espíritu que permite al menos esbozar una relación interna entre, por una parte, una subjetividad que se siente a sí misma llamada a realizarse en el trabajo como su vocación y, por otra parte, un tipo de cálculo extremadamente racional que, operando autónomo con respecto al interés exclusivamente individual (localizando esa individualidad en las necesidades particulares del cuerpo), se proyecta sobre el mundo como totalidad. Porque la oposición señalada por Troeltsch entre la modernidad y la autoridad eclesiástica medieval apunta en un primer momento a subrayar una suerte de realismo peculiar a la modernidad, constituido por elementos “que pertenecen al dominio de las *circunstancias y relaciones puramente reales* y de las que es difícil decir en qué medida han determinado a ese espíritu, o al revés”¹⁹. En todo caso, cave considerar que este “realismo” sería una de las condiciones para el desarrollo del individualismo moderno, cuyos rasgos culturales distintivos exhiben su origen, por una parte, en una suerte de sustracción de la verdad que se expresa en el racionalismo y en el escepticismo que viene desde la antigüedad, pero por otra parte en lo que Troeltsch denomina un fundamento metafísico: “Se trata de la metafísica del personalismo absoluto que penetra directa o indirectamente en todo nuestro mundo y que presta un cimiento metafísico a las ideas de libertad, de personalidad, de yo autónomo, y que sigue operando aun en casos en que [esa metafísica] es discutida y negada”²⁰. Es con respecto a esta dimensión “positiva” de la crisis del mundo medieval en la modernidad europea que se considera un carácter propiamente moderno del cristianismo. Es decir, el sólo “descampado” renacentista no habría sido suficiente para generar el espíritu moderno, a la vez que el cristianismo propiamente moderno es aquel que se desarrolla teniendo como condición aquella *crisis cultural de la autoridad institucional* en general (y especialmente eclesiástica)²¹.

Lo anterior traza una posible *historia del vacío*. En el caso de Latinoamérica, podría decirse que si la consumación de la modernidad viene a significar la catástrofe de la Idea de mundo (en la globalización del capital, el “fin de las ideologías” y la informatización de la sociedad), entonces Latinoamérica siempre supo de la catástrofe moderna, y es precisamente este saber el que habría constituido a un hipotético “nosotros” latinoamericano. El ladino debió muy pronto comenzar a aprender que

¹⁹Troeltsch, *op. cit.*, p. 21.

²⁰Troeltsch, *op. cit.*, p. 26.

²¹“Sin el personalismo religioso inyectado en nosotros por el profetismo y el cristianismo, hubiesen sido imposibles del todo la autonomía, la fe en el progreso, la comunidad espiritual que todo lo abarca, la indestructibilidad y vigor de nuestra seguridad en la vida y nuestro afán por el trabajo”, Troeltsch, *op. cit.*, p. 27.

las cosas carecen de nombre propios y que el poder se juega en el dominio de las metáforas. “Tras la victoria sobre el antiguo régimen —escribe Julio Ramos—, se intensificaba el caos, en la medida en que las rígidas instituciones coloniales —y el consenso antiespañol— pedían vigencia. Escribir, a partir de los 1820, respondía a la necesidad de superar la catástrofe, el vacío de discurso, la anulación de estructuras, que las guerras habían causado. Escribir, en ese mundo, era dar forma al sueño modernizador; era ‘civilizar’: ordenar el sin sentido de la ‘barbarie’ americana”²². “Llenar un vacío”, esto es, necesidad de articularse históricamente cuando la totalidad se ha “marchado”; necesidad de darse un pasado, de decidirlo, sin que sea posible borrar la huella de la misma decisión. Octavio Paz desarrolló de forma notable esta experiencia americana del vacío en *El laberinto de la soledad* (1950). La catástrofe en la que consiste la Conquista de México comienza con un hecho cósmico: los dioses abandonan a los hombres, Moctezuma cede a su fascinación por los españoles en cuya aparición creyó ver el cumplimiento de otra etapa del tiempo cíclico de su cosmovisión. Paz denomina a esto “el suicidio del pueblo azteca”²³, que —a diferencia de la catástrofe que cae sobre Roma y Bizancio, imperios entonces viejos y agotados— acaece sobre un pueblo vigoroso, recién entrando en su madurez. América no tuvo “Edad Media”; su modernidad no se inicia, pues, con el ejercicio soberano del *cogito* cartesiano, poderosa conquista de las fuentes de la representación del mundo, sino con una subjetividad individual que nace abruptamente, desorientada, en medio de las ruinas de un mundo descomunemente ajeno. El tiempo comienza extrañamente a *marchar hacia el futuro*, tiempo de modernización antes que de modernidad. Paz denomina al itinerario que la subjetividad americana recorrerá desde entonces “el laberinto de la soledad”. Pero reserva aún para ese largo y penoso viaje una utopía de impronta cristiana: “La soledad, que es la condición misma de nuestra vida, se nos aparece como una prueba y una purgación, a cuyo término angustia e inestabilidad desaparecerán. La plenitud, la reunión, que es reposo y dicha, concordancia con el mundo, nos esperan al fin del laberinto de la soledad”²⁴. Pero la inédita aceleración del tiempo pone en cuestión el itinerario de una historia cuyo dolor aguardaría un desenlace, después de todo narrativo, en la escena de una comunidad reconciliada. Aunque el lúcido texto de Paz acierta en caracterizar el horizonte cristiano de la elaboración simbólica del dolor.

²² Julio Ramos, *Desencuentros de la modernidad en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 19.

²³ Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*. Postdata. *Vuelta a El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 104.

²⁴ Octavio Paz, *op. cit.*, p. 212.

3. LA MUERTE SIN RELATO

No obstante la autonomía de la aceleración del tiempo que observamos en relación a los fines humanos individuales, existe de todas maneras el presentimiento de que el tiempo del mundo se aproxima a un fin, pero ya no como un “final de la historia”, sino como clausura o *agotamiento* del sujeto que podría experimentar esa aceleración.

Establecer la posibilidad de la historia *desde la posibilidad de comprenderla* implica que la historia tiene esencialmente un sentido, y que este se encuentra contenido (cifrado) en determinados textos que –como documentos– disponen ese sentido para su comprensión en el presente de la interpretación. Pero cabe preguntarse si acaso la historia tiene “en sí misma” un sentido. Por cierto, si consideramos la historia como una concatenación de hechos que es posible articular en el trabajo con los textos, entonces hemos supuesto en el principio las condiciones del análisis que arrojarán necesariamente un sentido: la historia concreta de los hombres parece hecha de comprensión.

Koselleck afirma: “la Histórica debería tener, desde el punto de vista epistemológico, un *status* que le impida ser tratada como un subcaso de la hermenéutica”²⁵. El tema en cuestión no es sólo la especificidad de una disciplina, sino la existencia de su objeto. Si la historia no se diferencia de los textos que sirven a su articulación en el presente, entonces lo que se escapa a la comprensión es precisamente el *acaecer* de los hechos, pues la historia no es sólo sentido temporal del devenir, sino acontecer del sentido. De hecho, nos planteamos la dimensión del sentido como la condición de posibilidad de comprensión de *lo que ha acontecido*. Por lo tanto, la autonomía de la Histórica respecto a la hermenéutica plantea el problema real de una esfera del “sin sentido” de la facticidad, muchas veces olvidada en el trabajo de su comprensión. El *acaecer* mismo de lo que acontece es de naturaleza esencialmente distinta del *sentido* que la comprensión hermenéutica puede encontrar en ello²⁶. ¿Cómo es que se produce esta aproximación casi llega a identificar el acontecimiento y su representación?

Koselleck propone una explicación a la cuestión planteada a partir de la fenomenología de la existencia de Heidegger y su concepto de *Dasein* y el “ser-para-

²⁵Troeltsch, Loc. Cit.

²⁶“Cuanto más convergían la *Geschichte* como acontecimiento [Ereignis] y como representación [Darstellung], tanto más se preparaba lingüísticamente el viraje trascendental que debía conducir a la filosofía de la historia del Idealismo”. Ibid, p. 71 (n).

la-muerte". "Tensada entre nacimiento y muerte —escribe Koselleck—, la estructura fundamental del *Dasein* humano es su maduración: brota de la experiencia insuperable de aquella finitud que puede ser experimentada sólo en el precursar la muerte [im Vorlauf sum Tode]"²⁷. La maduración se refiere a la temporalidad vivida por el *Dasein*, que existe temporalmente y no sólo "en" el tiempo, es decir que la existencia del *Dasein* humano está hecha de tiempo, que es en el presente lo que *ha vivido*. Para el *Dasein* humano, la historia acontecida es la historia vivida (y no al revés), y por lo tanto implica esencialmente una forma de *comprensión*, porque es así como el existente humano se constituye en el tiempo. Nietzsche y Freud podrían en cierto modo contribuir a la tesis: soy la vida que he interpretado, tengo la existencia que he comprendido, padezco existencialmente la interpretación que hice del mundo antes de poder decir "yo".

Ahora bien, el error es proyectar sobre la temporalidad de la historia esta temporalidad-vivida del *Dasein* humano. La clave está en el concepto de lo *contemporáneo*, pues, señala Koselleck: "Los tiempos de la historia no son idénticos y ni siquiera derivables enteramente de las modalidades existenciales desarrolladas en el hombre como *Dasein*"²⁸. La contemporaneidad entre los hombres pone en relación "espacial" existencias que en sentido estricto no son contemporáneas entre sí; se trata de la contemporaneidad de lo que no es contemporáneo. Se podría decir, incluso que las relaciones entre los *Dasein* "humanos" tiene lugar precisamente a partir de su no contemporaneidad, desde temporalidades distintas que se enfrentan en una especie de exterioridad, en la intemperie de un no-mundo. "Sin la capacidad de poder matar a sus semejantes, sin la capacidad de poder abreviar violentamente el lapso posible de vida de cada uno de los otros, no existirían las historias que todos conocemos"²⁹. Es decir, el *poder matar* se nos aparece aquí como la condición de la historia, en cuanto que implica en lo esencial interrupción del tiempo aún por vivir del otro. "Las historias que todos conocemos" son relatos, las narraciones que organizan los acontecimientos en un texto. Ahora bien, el cuerpo narrativo del devenir borra precisamente ese momento de desatada facticidad en el que ha tenido comienzo ese tiempo que ahora se articula conforme a un sentido en curso. En

²⁷ Koselleck, *op. cit.*, p. 71.

²⁸ Koselleck, *op. cit.*, pp. 72-73.

²⁹ Koselleck, *op. cit.*, p. 75.

cierto modo, podría decirse que “las historias” nacen precisamente para borrar ese acontecimiento que no pueden incorporar en la memoria³⁰.

La historia se presenta así como un trabajo de duelo, en que se repara en (con) la dimensión del sentido aquello que “no se puede reparar” en la existencia. Por eso es que el origen se escapa siempre, porque la historia está hecha de “olvido”, pero no como un olvido en el sujeto, sino el olvido que hace posible el nacimiento de la subjetividad. Esta condición es precisamente una clave para comprender el hecho de que la facticidad de la historia no puede ser reducida a los textos que el trabajo hermenéutico examina para reconstruir una época y al devenir que trama su sentido. La historia –en cuanto que no subordinada a la hermenéutica– no puede reparar narrativamente este “sin sentido”, esta interrupción que, como señalábamos, tiene lugar en la intemperie de lo que cabría denominar propiamente como *acontecimiento*. En esta apertura de la existencia de los hombres a la facticidad radica en último término la posibilidad concreta del acontecimiento; y, a la vez, aquella apertura es en el extremo la exposición del hombre a *la posibilidad de morir por obra de la mano de otro*. Los hombres como agentes de la muerte de los otros no pueden ser considerados, sin embargo, en sentido estricto, como “causa” de los acontecimientos. O, dicho más precisamente, la existencia misma de “causas”, particulares, es puesta en cuestión en la medida en que la comprensión de los acontecimientos exige remitirse a la realidad de los *procesos*, cuya temporalidad de “larga duración” ejerce una fuerza des-humanizadora sobre las existencias concretas de los hombres. Este es un saber que “el siglo de los campos de concentración” (la expresión es de Eric Hobsbawm) generó para la comprensión de la historia.

Como se sabe, el pensamiento filosófico fundamental de la técnica en el siglo XX fue desarrollado por Martin Heidegger. En la famosa entrevista concedida en 1966 a la revista alemana *Spiegel*, Heidegger señaló: “El imperio de la ‘im-posición’ significa: el hombre está colocado, requerido y provocado por un poder, que se manifiesta en la esencia de la técnica. Precisamente en la experiencia de que el hombre está colocado por algo, que no es él mismo y que no domina, se le muestra

³⁰ El historiador Elías Palti ha desarrollado la tesis de que tanto la idea de nación como la de Estado se inscriben en un proceso histórico que consiste en dotar de sentido originario al núcleo de irracionalidad que se encuentra a la base de cualquier ordenamiento institucional. “La nación –escribe Palti– ofrece un plus que brinda el marco posible dentro del cual la voluntad puede articularse. El estado, por su parte, borra el residuo de facticidad que impediría a la nación imaginarse como una comunidad. De allí que ambos permanezcan siempre conceptualmente atados”. *La nación como problema. Los historiadores y la “cuestión nacional”* [2003], Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 145. Siguiendo esta tesis, diríamos que la nación es aquella idealidad que debía generarse como originaria desde la realidad política del Estado.

la posibilidad de comprender que el hombre es necesitado por el ser. En lo que constituye lo más propio de la técnica moderna se oculta justamente la posibilidad de experimentar el ser necesitado y el estar dispuesto para estas nuevas posibilidades. Ayudar a comprender esto: el pensamiento no puede hacer más. La filosofía ha llegado a su fin³¹. Fue este pensamiento el que condujo al filósofo más importante del siglo XX a militar en el nacional-socialismo. Hoy se considera esta militancia un elemento clave para una adecuada comprensión de su filosofía. Se trata de la vinculación de Heidegger con un movimiento cuya “realización” histórica fueron los *campos de muerte*. Es cada vez más claro que no es posible reflexionar su pensamiento sin ocuparse de esta difícil cuestión.

Matar a otro es una acción que en cierto sentido alcanza su finalidad plenamente en aquella ejecución, pero el sentido de la misma exige responder a la cuestión de por qué la existencia del otro llega a ser un límite cuya superación sólo puede alcanzarse con su destrucción. ¿Cómo es que la resistencia u oposición que pueden significar las ideas o creencias de un hombre pueden llegar a consistir simplemente en la existencia de quien las detenta?, un “obstáculo” que sólo será superado con la aniquilación de esa existencia. ¿Cómo es que la muerte llega a ser fatalmente un recurso en la historia? Este es el problema que desarrolla Arturo Pérez-Reverte en su novela *El pintor de batallas* (2006). En esta un fotógrafo, ex corresponsal de guerra, ocupa su tiempo pintando en su habitación un mural, cuyo motivo es el crimen del hombre contra el hombre que cruza toda la historia de la humanidad. Se trata de una reflexión sostenida sobre la historia desde la perspectiva de la guerra como constante. El problema es precisamente la imposibilidad de registrar en una fotografía o de representar en una pintura la destrucción total (absurda en este sentido) del hombre por el hombre: “imposible fotografiar el bostezo indolente del universo”³². En la reflexión estética que expone Pérez-Reverte, el pensamiento del protagonista se conduce hacia lo que podríamos denominar como una temporalidad de proceso, universal desde el punto de vista de la “barbarie”³³, sin embargo, a la vez, realizándose históricamente en una dimensión que no corresponde a la escala humana de los hechos: “el origen microscópico de la irreversibilidad”³⁴. Nos interesa

³¹ Traducción y notas de Ramón Rodríguez, Madrid, Tecnos, 1996. La entrevista fue concedida por Heidegger con el compromiso que fuese publicada recién *después de su muerte*. Esta acción el 26 de mayo de 1976; la entrevista se publicó el 31 de mayo de 1976.

³² Arturo Pérez-Reverte, *El pintor de batallas*, Buenos Aires, Alfaguara, 2006, p. 230.

³³ “Lo que iba a ocurrir venía sucediendo desde hacía cuatrocientos cincuenta millones de años. Algo tan común como la vida y el universo mismo”. Arturo Pérez-Reverte, *op. cit.*, p. 298.

³⁴ Arturo Pérez-Reverte, *op. cit.*, p. 209.

mencionar la “tesis” de la novela, según la cual la “deshumanización” del hombre se proyecta finalmente sobre la historia misma, expresada en la guerra como situación límite. “La guerra como sublimación del caos. Un orden con sus leyes disfrazadas de casualidad. (...) Es casi una ciencia exacta. Como la meteorología. (...) Podía preverse un huracán, explicó Faulques, pero no el punto exacto. Una décima de segundo, una gota de humedad aquí o allá, y todo ocurría a mil kilómetros de distancia. Causas mínimas, inapreciables a simple vista, daban paso a espantosos desastres”³⁵. El tiempo de larga duración es todo lo contrario de un “tiempo universal”³⁶, que tendría por sujeto abstracto a la “Humanidad”, pues implica una microtemporalidad material de los procesos.

4. “HISTORIAS”

Consideremos lo que ha ocurrido con lo que podríamos denominar el “fenómeno Wikileaks”: la idea de una poderosa agencia de difusión despolitizada de la información, a escala planetaria. No decimos que esto sea literalmente así, sino que se trata de una idea que nos entusiasma, y que en cierto modo tiene que ver con una experiencia en la que está implicado el sentido de la historia. Kant denominó “entusiasmo” precisamente al sentimiento que provocaba en los contemporáneos –incluido él mismo– el inicio de la Revolución Francesa: la Razón aconteciendo (como autonomía y progreso moral) en la historia, entusiasmo que era independiente de las consecuencias inmediatas del proceso que recién se iniciaba. Después de la caída del Muro de Berlín, en 1989, se asumió que el orden mundial era fundamentalmente económico, con énfasis en la globalización de las relaciones de mercado. Después del ataque a las Torres Gemelas, el 2001, la percepción creciente fue que el orden mundial tendría un importante y progresivo soporte militar. En ambos casos, las personas han tenido la sensación de que las fuerzas y las lógicas que mueven al mundo exceden en mucho lo que sería una escala individual de percepción y comprensión de los procesos. A esta “sensación” es inherente el hecho de que *la realidad ha devenido información en redes*. Pues bien,

³⁵ Arturo Pérez-Reverte, *op. cit.*, p. 202.

³⁶ Como aquella temporalidad que refiere Kant cuando en *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* habla de la necesidad de considerar el curso de los asuntos humanos “en grande”, para que –lejos de las miserias que se imponen a la vista en una excesiva cercanía a las repugnantes anécdotas del acontecer– el devenir exhiba la presencia de la Razón en la historia como progreso moral.

en este contexto, podría pensarse que Wikileaks ha sido valorado hoy por la opinión pública como una especie de presentación –por el momento tal vez sólo simbólica– de una escala humana de percepción de los acontecimientos. Se ha señalado que la mayor parte de la información que se ha puesto en circulación resulta más bien intrascendente en relación a las expectativas de desentrañar los “secretos del poder”. Sin embargo, pensamos que ha sido en buena medida esa misma “intrascendencia” – en que no se han verificado las conjeturas que sirven a una comprensión conspirativa del orden mundial– lo que ha contribuido a esa especie de “entusiasmo” (la “verdad” en este sentido será siempre apocalíptica y se refiere al fin de la diferencia entre ser y representación).

Nos referimos a que la información que Wikileaks difunde acerca del poder, viene a operar como una restitución de la escala ética de los acontecimientos y de las decisiones, allí en donde ha sido creciente la idea de que la historia ya no la hacen los individuos. El “fenómeno Wikileaks” nos devuelve saludablemente a una evidencia: que en el comienzo y en el final de los procesos políticos, bélicos y económicos que rigen los órdenes en el planeta, hay siempre acciones humanas individuales que los hacen posible.

Podemos esbozar en grandes rasgos el itinerario que describe un cierto *agotamiento del tiempo histórico*. Primero. Concepción ilustrada de la historia: lo universal como patrón de comprensión ético-individualista del devenir y sus acontecimientos. Segundo. La emergencia de la racionalidad instrumental y de la dinámica del capitalismo: borradura del individuo y de sus propósitos divinizados, fin del metarrelato ético de comprensión teleológica de la historia. Tercero. Las redes de información hacen emerger otra dimensión ética del acaecer de lo Real, ya no vinculado al sentido teleológico del cambio, sino precisamente –en la diseminación del “gran acontecimiento”– a los actos particulares y contingentes de los individuos (aparición de la “micro historia”, las historias de lo cotidiano, el fenómeno Wikileaks, etcétera). Se produce, aparentemente al menos, una restitución de la existencia de los individuos y con ello de la *dimensión ética* de los acontecimientos y procesos que dan lugar a la realidad. Las historias a escala individual se articulan entonces como ficciones, narraciones que “novelan” la realidad para, de esa manera, lograr dar lugar al valor de los afectos, de las percepciones y de las identidades.

Hoy el horizonte de comprensión del curso de los acontecimientos parece hacerse interno al discurso mismo, y constituirse en el curso del orden signifiante de la escritura, al punto de que la discusión crítica en teoría historiográfica ya ha comenzado a incorporar como propios los temas de la *tropología*, la historia

como *artefacto literario*, la filosofía hermenéutica, la teoría de la temporalidad, etcétera. Recientemente los historiadores Luis G. de Mussy y Miguel Valderrama han publicado el libro *Historiografía posmoderna* (2010), en el que exponen el denominado “giro lingüístico” en historiografía, incluyendo bajo el título de “Manifiestos” cuatro textos fundamentales para la discusión (Frank Ankersmit, Grupo de Estudios Subalternos, Walter Mignolo y Hayden White). “Aquí –señala White– crítica no significa sólo buscar discernir los límites de nuestras ideas actuales sobre la historia, sino el giro de una conciencia histórica así criticada hacia la crítica de las relaciones de la historia con otras disciplinas de las artes y las ciencias humanas”³⁷. En el medio nacional chileno los historiadores –especialmente entre los académicos más jóvenes–, a la hora de discutir la posibilidad de desarrollar desde la actualidad una comprensión de nuestro pasado reciente, han comenzado a considerar como un problema fundamental precisamente la crisis del discurso historiográfico, generando una comprensión meta-discursiva acerca de los límites de misma disciplina historiográfica. Esto aproxima la reflexión historiográfica al campo de la teoría literaria y de la filosofía, y especialmente al arte contemporáneo que reflexiona críticamente las condiciones de producción de subjetividad.

“Crítica significa *historizar*”, señala Hyden White, parafraseando a Jameson. White interpreta la exigencia crítica en relación al presente: Historizar significa “tratar tanto al presente como al pasado como historia, lo que significa tratar al presente históricamente, como una condición adecuada a su posibilidad, pero también como algo de lo cual escapar”³⁸. En efecto, el presente, nuestro presente, nos cerca hoy como una situación en la que *no tenemos opción*. ¿No es de esta manera que se hace sentir el agotamiento del tiempo histórico por obra de la técnica? Para los modernistas, el presente en lo que tiene de inédito es intraducible al pasado, y en ese sentido es posible buscar en el presente una salida desde el pasado. Podríamos considerar, pues, *el presente como un pasaje hacia el futuro*. Para la historiografía posmoderna, en cambio, es necesario buscar una salida desde el presente, lo cual implica dejar de pensar que la historiografía pueda contribuir en el presente a la solución de problemas históricos. De Mussy y Valderrama sancionan la nueva tarea: se trata de “interrumpir y alterar la práctica historiográfica de la representación histórica”³⁹.

³⁷ Hayden White, “Tiempo de manifiestos”, en Luis G. de Mussy y Miguel Valderrama. *Historiografía posmoderna*, Santiago de Chile, 2010, p. 242.

³⁸ Luis G. de Mussy y Miguel Valderrama, *op. cit.*, p. 243.

³⁹ Luis G. de Mussy y Miguel Valderrama, “Historiografía posmoderna. Un manifiesto”, *op. cit.*, p. 35.

Un signo del agotamiento del tiempo histórico es la insoslayable emergencia de los códigos narrativos que traman la presentación de los acontecimientos. La vocación del historiador, en la obra de los autores de la denominada historiografía posmoderna, se conduce hacia un cuestionamiento de toda pretensión de verdad que quisiera verse expresada de manera apodíctica en un *relato*. Pero no se malentienda: es precisamente una insobornable vocación por la verdad la que se ocupa hoy de reflexionar las poéticas del tiempo histórico. Hegel concluye el Prefacio de su *Principios de la Filosofía del Derecho* con la frase: “El búho de Minerva sólo levanta el vuelo a la caída de la noche”. Se refiere a que el pensamiento comienza cuando un mundo se agota: emergen las retóricas, las escenografías, las máscaras de la verdad. Hoy la historiografía posmoderna, correspondiendo a una vocación por la historia, por la verdad de la historia, reflexiona las historias. El tiempo de la desorientación es el tiempo del pensamiento.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Fernand Braudel, “Las responsabilidades de la historia” [lección inaugural leída el 1 de diciembre de 1950 en el Collège de France, Cátedra de Historia de la civilización moderna], en *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza, 1986.
- Anthony Giddens, *Política y sociología en Max Weber* [1972], Madrid, Alianza, 1976.
- Luis Gueneau de Mussy y Miguel Valderrama, *Historiografía posmoderna*, Santiago, RIL Editores-Universidad Finis Terrae, 2010.
- Reinhart Koselleck, *Aceleración, prognosis y secularización*, Valencia, Pre-Textos, 2003.
- Karel Kosik, *El individuo y la historia* [1968], Buenos Aires, Almagesto, 1991.
- Milan Kundera, *La lentitud*, Barcelona, Tusquets, 1995.
- Elías Palti, *La nación como problema. Los historiadores y la “cuestión nacional”* [2003], Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Octavio Paz, *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta a El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

- Arturo Pérez-Reverte, *El pintor de batallas*, Buenos Aires, Alfaguara, 2006.
- Julio Ramos, *Desencuentros de la modernidad en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Ernst Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno* [1925], México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

SÍ A LA RESISTENCIA A LA HISTORIA

SANDE COHEN¹

La historia... 'hecha de materiales [las inferencias] que no están allí, en un archivo o en algún otro lugar'.

Keith Jenkins, At the Limits of History

En un mundo terminado, el sueño y la vigilia no podrían distinguirse.

John Dewey, Art as Experience

Los tópicos sobre los que quisiera hablar en este ensayo en homenaje al proyecto de Keith Jenkins son la historiografía y la continua vida intelectual. En su prefacio a *At the Limits of History* de Jenkins, Hayden White se refiere a él como un "hombre Blakeano de la izquierda", alejado del pensamiento convencional o Apropiado (Jenkins 2009, 3). Dejar lo Apropiado es afirmar, como dice Blake en sus *Visions of the Daughters of Albion* ("Visiones de las hijas de Albión"), *llegar a estar* "Abierto al goce y al deleite"². En este ensayo, voy a alternar entre presentar su *crítica* de la escritura académica de la historia y las *afirmaciones* que hace sobre la vida intelectual actual, centrándome en sus lecturas de autores contemporáneos. Mi intención es *trabajar* con los escritos de Jenkins, mostrando las apuestas crítico-afirmativas en sus escritos y conectando su obra a cuestiones intelectuales mayores, sugiriendo una interpretación de que su *oeuvre* pertenece a un cruce de *existencialismo analítico*. Jenkins se ha ganado un lugar en lo que uno podría llamar los Anales de (los Supuestos) Crímenes de la Historiografía, al haber recibido muchas acusaciones falsas y tergiversaciones; muchas veces ha sido llevado a juicio, acusado de presentismo o

¹ Profesora Emérita del California Institute of the Arts, Estados Unidos. Correo electrónico: sande.cohen@hotmail.com

² William Blake, *Visions of the Daughters of Albion*. En <http://www.blackcatpoems.com/index.html>

cosas peores. Una y otra vez uno lee que las preocupaciones de Jenkins no son las de los historiadores profesionales. Pero ¿hay tal cosa como un historiador profesional que represente un modelo/tipo para escribir el pasado? Después de los distintos “giros” en la historiografía, todos “des-esencializadores” (de la clase, el género, el discurso, entre otros), la presentación/forma narrativa sigue siendo tan ‘esencial’ como siempre (Spiegel 2005, 25).

Los escritos de Jenkins no son particularmente presentistas, son futuristas, pero no en la modalidad profética de la visión impuesta, de agitar “debes” o “tienes” ante nuestras caras y mentes. Aún mejor, como ha planteado Jenkins, su proyecto es emancipador sin historización; la conciencia histórica, si es que existe en cuanto modalidad específica de la conciencia, no tiene el poder para operar como *fuerza crítica* material (discursiva, institucional) e inmaterial (conceptual), para hacer el trabajo o realizar las tareas que le han sido asignadas en el mundo moderno. A lo largo del espectro político, a pesar de las definiciones y usos en disputa, o quizá debido a ellos, la conciencia histórica fue asignada a cada sujeto y sujeto-grupal para comprender y entender por qué el “ahora” asumía una necesidad *continua*, y a partir de un ahora coherente y narrado, para sostener el sentido de un futuro-continuado de una sociedad (Jenkins 2009, 206). Para muchos, esto parece hoy una broma cruel. Por ejemplo, podemos escribir la historia de las universidades occidentales, sus transformaciones y cambios, pero ¿cómo se explica esto?

No es un accidente que las universidades usen la retención de certificados oficiales para castigar a los estudiantes que adeudan pagos de sus créditos. Resulta que el gobierno federal alienta esta práctica. La ley no obliga a las escuelas a retener los certificados, pero una vocera del Departamento de Educación confirmó que el departamento las ‘alienta’ a usar esta táctica draconiana, diciendo que esta política ‘ha resultado en el repago de numerosos créditos.’ [...] El sitio web de la USC deja claro que las obligaciones crediticias no cumplidas pueden impedir que los estudiantes reciban sus certificados. En cuanto a la Universidad de California, Kate Jeffery, directora de apoyo financiero estudiantil para el sistema UC, dice que los certificados son retenidos en caso de créditos Perkins morosos. Ella concede que es un asunto difícil, pero dice que ‘es la única herramienta que tenemos para hacerlos pagar’³.

³Lindorff, 2012.

¿Cómo conectar el “hacerlos pagar” –las universidades como agencias de cobranza– y los viejos y nuevos propósitos de las universidades con conciencia histórica? ¿Debiéramos comenzar a narrar la “historia” de las instituciones de investigación con vista a estudiar cómo llegaron a convertirse en agencias de cobranza? Por supuesto, la conciencia histórica de la importancia de las universidades no impide cambios en sus operaciones y funciones, ¿o sí? ¿Puede hacerlo? ¿Lo ha hecho?

Pese a una gran cantidad de pésimos argumentos de paja sobre la crítica de la representación histórica de Jenkins y otros –véase el ensayo de Daddow y Timmin en este volumen– creo que la obra más fuerte de Jenkins representa una demostración analítica simultánea del debilitamiento del poder de la historiografía moderna/ista, su constante implausibilidad narrativa, y un fortalecimiento de los poderes del análisis crítico. Uno se dirige hacia pensamientos que producen diferentes organizaciones y resultados de conocimiento porque las representaciones históricas son representaciones *fallidas* (Jenkins 2009, 14ff, 172). Si uno dice que la conciencia histórica le pertenece a la historia, al pasado, sólo se está diciendo que su poder para crear no está disponible. Mientras escribo esto (13 de mayo de 2012, Chiang Mai), 100.000 manifestantes de las bases salen en Madrid, un *hacer ante la discontinuidad* sin historia. Jenkins le ha prestado atención a la historia de la historiografía, especialmente a las formas en que la historiografía crítica fue arrollada por los historiadores. Esto es lo que tiene para decir John Toews en una reseña de un libro coeditado por Jenkins, una que, por lo demás, es bastante completa:

La crítica histórica nos involucra con la continua presencia de los muertos como nuestros compañeros y asociados, oponentes y aliados, no en una comunidad con una identidad colectiva centrada, sino en una red rizomática de enredos en expansión. La condición de conectividad o de relación significa que nada es lo mismo. La diferencia nos liga a los muertos. Reconocer a los muertos como socios en nuestras luchas expande nuestros mundos con una multitud de voces alternativas que nunca pueden ser completamente asimiladas en las nuestras. A menos que destruyamos completamente sus rastros, los muertos siempre dirán cosas nuevas a las nuevas generaciones, revelarán otras dimensiones de ellos mismos a otros yoes en otros mundos⁴.

En la perspectiva de Toews, al apropiarse una cosa del postmodernismo –‘rizomática’– llegamos a un pluralismo (“enredos en expansión”) con una extraña conjunción de

⁴ Toews, 2009, p. 275.

“diferencia” y “reconocimiento”. ¿Cómo se ligan estas dos? Lo que vincula presencia y reconocimiento presente y diferencia es la presuposición de la “conversación” entre los vivos y los muertos. En cuanto a cómo es que los muertos dicen “cosas nuevas”, a menos que un “nosotros” en algún presente sea su ventrílocuo, es algo bastante extraño. Cientos de libros y miles de artículos han especificado con detalle que los modos básicos del establecimiento de un *legado* cultural y de otras nociones de continuidad entre pasado y presente son *capturas* (un término del léxico Deleuziano) financieros, culturales, discursivos, simbólicos e institucionales de una audiencia y un grupo, y no momentos de una transformación intensa y pública de la conciencia histórica. Los argumentos de Martin Davies parecen bastante aptos aquí: de ser el ideal de una conversación con una presencia del pasado, la conciencia histórica ha sido convertida en “las vidas y aspiraciones [puestas] en las manos de variopintos directores de políticas y estrategias, directores de marketing, funcionarios de relaciones públicas, curadores, expertos académicos, técnicos de la información y administradores de recursos”⁵. La historiografía no comercial está desapareciendo. Ahora, sé que los historiadores académicos simplemente se apagan cuando leen este tipo de afirmaciones, pero, de hecho, los argumentos de Jenkins son congruentes con muchas fuentes críticas/formalistas, por ejemplo, Genette y Koselleck, ¿que no pueden ser acusados de ningún postmodernismo fanático o de falta de rigor analítico!

Entonces, es importante comenzar diciendo que Jenkins *notó* la farsa epistémica de gran parte de la escritura histórica moderna, una incredulidad que *insiste* entre verdad e imposición discursiva. Permítaseme aquí vincular a Jenkins con otros, para mostrar algo de la *filosofía analítica de la historia* que no creo que Jenkins haya rechazado alguna vez. Como ha examinado minuciosamente Koselleck, la historiografía moderna es una historiografía de la desnaturalización de la sociedad establecida dentro de antropomorfismos sociales, uno de los cuales es que todos sabemos que todas las cosas y cualquiera de ellas pueden quedar *pasadas de moda*, excepto el progreso mismo, que se lo ha hecho trans-temporal. Todo grupo politizado promete el futuro. Pero incluso el progreso es un concepto torturado, usado para fines reaccionarios. Aún más, nociones temporales como la unicidad y lo recurrente son entendibles sólo en la formación de una prevención del caos temporal, una conciencia que se inspira en los vencidos para una perspectiva de la

⁵ Davies, 2010, p. 27.

verdad en relación a lo que es dominante, la fuerza-peso de los vencedores. Aunque a Koselleck le preocupaba una sociedad des-historizada, dejó claro que conferirle un súper valor al progreso equivale a cargar los dados; a través del progreso, las nociones de perfección pasaron de ser una meta a ser el propósito mismo de un proceso, lo que hoy puede percibirse en las perfecciones consumistas (por ejemplo, un grado otorgado por una escuela renombrada *dura* una vida). En el marco de Nietzsche, la inclusión de nociones de *bildung* en el progreso trans-temporal fue el asidero del mundo en un pragmatismo que ahora alternaba entre lucro y barbarie, todo privilegio vinculado a algo destruido⁶. Es importante notar que el privilegio y la destrucción están co-codificados. Considerados institucionalmente, los investigadores de la historia codifican cualquier cosa vencida mediante el código del antes/después, con formas concomitantes de escritura, incluida la creación de nuevas jerarquías, pero esta escritura no rivaliza seriamente con los vencedores. Ningún historiador estadounidense podrá acercarse a una universidad diciendo, sea cual sea la evidencia y la prueba que ofrezca, que la historia de la Corte Suprema de los Estados Unidos es un desastre para la sociedad, intelectual y políticamente hablando.

Para Jenkins, la farsa aquí está al nivel de la escritura y la representación histórica. La típica narrativa del historiador funde dos, no uno, *metadiscursos* débiles. Hay una imposición temporal, la famosa codificación desde-hasta; esta codificación temporal es transmitida mediante una segunda imposición, realizada por el nombramiento conceptual. Aquí entra en escena Genette: él sostuvo que las nociones de tendencia, desarrollo y otras afines presuponen un cierto sentido de superioridad para poder generar, en primer lugar, un sentido de dirección⁷. La superioridad es un concepto cuyas modalidades –lo mejor, algo merecido, lo duradero y mucho más– son privilegiadas: la representación no es posible sin vínculos a la súpervaloración de algún predicado de voluntad, deseo, fuerza, predisposición y, también, mucho más. La direccionalidad temporal no cayó del cielo. Cuando uno dice que hay una dirección en, digamos, la literatura francesa –un romanticismo francés que fue “revolucionario”, luego “clásico” y hoy “cursi”– presumimos una continuidad entre el Romanticismo francés y las posteriores narrativas-relatos que incorporan signos, sin importar el origen de estos últimos (imágenes, memorias, etcétera). Pero no hay ninguna *dirección* narrativa que *emerja desde* los materiales del Romanticismo francés; nociones como “revolucionario” y otras parecidas son conceptos temporales

⁶ Koselleck, 2002, pp. 191 y 228.

⁷ Genette, 1999, pp. 104 y 190.

emitidos por los intérpretes, en tiempos diversos. Los conceptos temporales pueden parecer necesarios porque también son simulaciones, en el sentido de Barthes, de un intelecto *agregado a los objetos*; las originaciones temporales vinculan los artefactos a los procesos en los que el nombre y la temporalidad se unen. A menudo, todo esto es tremendamente tergiversado; hemos desnaturalizado y desmaterializado nuestros propios roles, funciones, propósitos y técnicas culturales, incluidas algunas extrañas nociones de temporalidad, entre otros, pero la linealidad narrativa persiste.

Genette mostró brillantemente que el movimiento que va de “revolucionario a cursi” —que evoca esa emoción sagrada de los historiadores, la vinculación desde-hasta, quizá el inespecífico placer de sofocar el desorden temporal— presupone darle sentido a dichos marcadores temporales. ¿Cómo es que se generan periodizaciones como la de ‘reaccionario’? Para Genette, el desde-hasta es provisto o suministrado por otra serie de conceptos, que de hecho no son más que el discurso de un texto, sus códigos interpretativos, como mostró White en *Metahistoria* (es decir, la puesta en trama). La teoría o las presuposiciones que forman parte de un texto son leídas mediante categorías o relaciones de “rechazo, olvido o redescubrimiento”, que son plantillas *evaluativas*. Y es que la “historia” es una disciplina conceptual, lo que agrava aún más el hecho de que sus conceptos sean negados tan frecuentemente, o que la medida del tiempo o la evaluación sean obvias. Entonces, ¿cuáles son los criterios que le dan forma a nuestros juicios/narraciones para decir que algo es “revolucionario” o “cursi” en primer lugar? La unidireccionalidad, co-codificada con el antes/después, es impensable sin dichas presuposiciones, que son en, gran parte, una imposición de nociones de progreso y maduración y conceptos de linealidad. El progreso, para Genette, convoca, teje y *sintetiza* piezas semióticas porque está enhebrada con alguna noción de lo “superior”. Así, las nociones de “rechazo” u “olvido” y otras similares son como transfusiones que operan en sustancias narrativas, usando las palabras de Ankersmit, provistas por escuelas, coleccionistas, curadores y otros⁸. Los historiadores afirman que las evaluaciones son de las cosas, pero debo señalar que en el lenguaje de la filosofía analítica, los datos sensoriales y físicos sobre los que los historiadores afirman trabajar ya están conceptualmente configurados, puesto que la percepción y la concepción no son entidades separadas⁹. En cualquier caso, la temporalidad y la evaluación se funden; los conceptos de ‘rechazo, olvido o

⁸ Genette, 1999, p. 106.

⁹ Putnam, 1995, pp. 64-65.

redescubrimiento' no son significados/significantes transcendentales, experiencias-tiempo *a priori*, sino modos de evaluación y por lo tanto de selección. En efecto, la historia, en cuanto "posteridad", entre otros modos, es un "mito consolador"; lo "cursi" del romanticismo francés nos ayuda, ahora, a abrazar el ahora como algo nuevo, no como 'cursi'. La historización en cualquiera de sus formas es un *contexto* construido, un artefacto conceptual sean cuales sean sus signos-bases (palabras, imágenes, entre otras)¹⁰. La tarea de la historización es mantener el orden del tiempo.

Permítaseme dar un ejemplo específico de lo que está en juego en el historicismo/historización. El código del antes/después ha demostrado ser un arma peligrosa, incluyendo sus propios tiros fallidos. En un ensayo reciente en la *London Review of Books*, el incontenible Žižek insiste en que ahora tenemos un sistema capitalista sin burguesía, un proceso donde "los cuadros deciden todo", ya sea en finanzas, educación, tecnología, política, entre otros. Para construir este "argumento", Žižek recurre a la noción de salario excedente, donde "la categoría de trabajadores que ganan un salario excedente [...] abarca toda clase de expertos, administradores, funcionarios públicos, doctores, abogados, periodistas, intelectuales y artistas". El "momento" administrativo de esta *nueva* formación de salario excedente, dice:

existe no por razones económicas sino políticas: para mantener una 'clase media' con fines de estabilidad social. La arbitrariedad de la jerarquía social no es un error, sino justamente el objetivo, con la arbitrariedad de la evaluación adquiriendo un papel análogo al de la arbitrariedad del éxito de mercado¹¹.

Una nueva estabilidad-inestabilidad codifica al capitalismo hoy. *Antes*, el capitalismo podía estabilizarse mediante una clase burguesa intacta, pero *ahora* no hay tal cosa como una "estabilidad auto-regulada". Pero pese a la, en mi opinión, correcta noción de Žižek de un salario excedente, su versión de antes/después es simplemente alucinatoria: un tercio de toda la tierra de Inglaterra es propiedad de la aristocracia y dos escuelas francesas de élite (ENA) producen seiscientos graduados al año para administrar grandes extensiones de la sociedad francesa. La burguesía no ha muerto y en Francia ha ido a la escuela. Si Žižek tiene razón —y pienso que la tiene— en que la privatización es el proceso efectivo de un asalto continuo a la noción de los comunes (un ideal a menudo mítico), ¿por qué no ocurre que la inestabilidad de la privatización

¹⁰ Genette, 1999, p. 104ff.

¹¹ Žižek, 2012.

es *también* la condición misma para crear nuevas estabilidades, como en la explosión de programas de arte en todo el mundo en los que los estudiantes abordan las nuevas inestabilidades de la sociedad?¹² El antes/después es un código, no un concepto, pero es un código que se presenta como concepto a través de los discursos que lo emplean. Más que proceder con un antes/después intacto, en reiteradas ocasiones Jenkins ha exhortado a los intelectuales a deshacer la temporalidad ordinaria.

Jenkins, para quien los árboles han sido derribados por múltiples actos y procesos de destrucción, de modo tal que vivimos entre las hojas¹³, ha llegado a la conclusión de que el funcionamiento de la conciencia histórica –como ocurre con el acto de nombrar/fechar de Žižek– no funciona; es un efecto completamente secundario del sentido y la representación que afirma ser primario. Jenkins convoca a hacer de lo “no-histórico” algo activo¹⁴. Una cierta audacia en sus argumentos es recogida por su insistente llamado a crear alternativas al código antes/después, su sustitución del pensamiento, la completa falta de lógica de este código y sus servicios al triunfalismo político-capitalista. No es sólo una cuestión de darse cuenta, como vimos más arriba, de que el antes/después nunca es puro, de que hay repeticiones y sorpresas que pueden subvertir su uso. O de que el antes/después es un código poderoso en el que la narración histórica puede incluir y excluir cualquier cosa nombrada y descrita, donde cualquier pasado puede hacerse presente y cualquier presente puede ser ignorado, inflado y desinflado, de modo tal que cualquier futuro puede ser reclamado, de cualquier futuro se puede renegar. Lo que importa es que la adhesión del antes/después y los discursos controladores dentro de la historiografía se definan como discursos de *encarcelar al tiempo*: el uso de la continuidad y la discontinuidad en un derecho espurio a autorizar/dominar. Podemos confundir esto, como lo hemos hecho, con la razón, la verdad, la rectitud, y otras cosas parecidas, que se proyectan como estando encarnadas en prácticas específicas, deteniéndonos demasiado en, digamos, innovaciones médicas o incluso un perverso derecho a controlar algún trozo del futuro. Pero es derechamente una cuestión de dominación: ¿hay algún modo del discurso histórico que no tome prestado de un pasado para ahora, implícitamente, atar y desatar un presente, evocando cuestionables criterios? El carácter tremendamente desagradable de la “guerra” Finkelstein/Dershowitz sobre la historia de la Solución Final y los *diferendos* Israelí/Palestinos contemporáneos es

¹² Žižek, 2012 y Benhold, 2012.

¹³ Jenkins, 2009, p. 242.

¹⁴ Jenkins, 2009, p. 288.

una buena muestra de esto¹⁵. Esta guerra incluyó acusaciones de que Harvard hubo blanqueado una revisión de reclamos de plagio contra Dershowitz, con un comité revisor que involucraba al delegado del presidente Obama a la Corte Suprema, junto con las acusaciones de que el editor de Finkelstein, la University of California Press, realizó campañas publicitarias para vender libros; aparte de este enredo, las nociones de autor, autorización y autoridad al tomar en cuenta las cuestiones *históricas* debiese haberle recordado a muchos que la historia siempre es usada para algo más que administrar un pasado, es usado para clausurar disputas presentes. A mediados de la década de 1990, a medida que Jenkins se convencía de que la teoría postmoderna era un antídoto importante contra las cosas históricas, hizo una lectura de la sociedad que implicaba fuertemente que lo social como tal carecía de cualquier “ontología legitimadora”, excepto aquella de la auto-referencia, y esta siempre es parte de la guerra cultural¹⁶. Hayden White planteó convincentemente que, con Michelet, revivido por Jacques Ranciere, la historiografía podría servir a algo más que a dicha administración temporal-cultural, es decir, que podría perturbar la conciencia histórica¹⁷.

Permítaseme hacer una síntesis tentativa de los argumentos planteados hasta ahora, haciendo uso de una de aquellas inevitables alusiones al pasado. El libro *The Discovery of Time (El descubrimiento del tiempo)* de Stephen Toulmin y June

¹⁵ http://en.wikipedia.org/wiki/Dershowitz%E2%80%93Finkelstein_affair

¹⁶ Jenkins, 1995, p. 7.

¹⁷ En el prólogo de White a *Los nombres de la historia* de Jacques Ranciere, White sostuvo que son los “grupos de interés establecidos” –los departamentos de historia, las fundaciones y otros– los que determinan lo que cuenta como hecho, a menudo sobre la base de una calibración o aplicación sobrecodificada de la “propiedad”. En la estimación de White, Ranciere piensa que los movimientos de la representación, como la escuela de los Anales, efectivamente socavaron una historia orientada al acontecimiento, e incluso despojaron a la historia “de su sujeto humano” y de agendas democráticas. Así, Ranciere intenta dar un giro: cómo es que las técnicas literarias adquirieron signos de cientificidad, y con esto, removieron la noción de acontecimiento y a los pobres al mismo tiempo: negar los acontecimientos implicaba la negación de “las masas anónimas de la historia, los pobres, los abyectos y los oprimidos” que no podían ingresar a “la etapa de la historia como actores en su propio derecho”. Los escritos de Michelet emergen como una alternativa positiva a la cientización literaria de la historia, donde se reúnen las dimensiones científica, política y literaria, cuya “conciencia histórica moderna ha logrado violar bajo el signo de la cientización de la historia”. La presencia reprimida de los mudos, los pobres y los abyectos sólo puede presentarse en un modo de escritura en el que los documentos sean tratados como acontecimientos, o donde las distancias de la escritura profesional sean dejadas a un lado, donde el texto del historiador no es solamente sobre, sino que “es historia”. Michelet escribió para superar la separación entre narrativa y discurso, y su obra se movía hacia lo anti-narrativo, anti-mimético y anti-literal mediante un experimento con el “frase[o] nominal absoluto”, de modo que Michelet/Ranciere llega a ser alguien que “habla *en nombre de* la historia”; disolver, como hizo Michelet, la “diferencia entre lo que el documento dice y lo que significa” arruinaría las pretensiones científicas, el privilegio del historiador. Véase Hayden White (1994, xi, x, xv).

Goodfield describe el sentido de continuidad del escritor del siglo XVII Sir Thomas Browne con la ilustrada costumbre de esa época de *re-fechar* el origen del mundo en el 4004 AC¹⁸. Esto se seguía de la recodificación de Kepler de la Crucifixión con ciclos de eclipses solares, de los que Browne escribió: “Es demasiado tarde para ser ambicioso. Las Grandes Mutaciones del Mundo han tenido lugar, o puede que el Tiempo sea muy breve para nuestros designios”¹⁹. El tiempo está detrás de nosotros, una visión estática del futuro. En contraposición con el enfoque lírico de Browne, estamos familiarizados con las plantillas de Marx y Darwin, donde los “productos finales de una secuencia de fases históricas” son un poderoso modelo de historización, el moderno ingreso de la discontinuidad sobre la continuidad²⁰.

Toulmin y Goodfield prestaron especial atención a que, en su conjunto, el uso de la historia en las ciencias humanas –con discontinuidades a ser tomadas en cuenta– no podía resolver su propia antinomia; en cierto punto un texto privilegia el análisis funcional y/o temporal, o la estructura y el resultado, o una *narración* y el uso de principios generales. Genette, sobre quien hablamos más arriba, sostuvo que las relaciones categóricas –lo obsoleto, et al.– cualquiera sea su “originación”, no pueden decidirse nunca; la representación histórica puede servir al análisis funcional cuando intenta vincular el pasado al presente mediante lo Mismo (categorías biodemográficas), y/o engrosar y adelgazar un sentido de lo temporal rebanando el tiempo en las nociones de resultado más breves o más extensas, lo que ubica a lo funcional en el tiempo. Me parece que Jenkins ha estudiado esto con detalle y ha llegado a la conclusión de que podemos hacer lo que queramos con el tiempo, a menos que nos mantengamos comprometidos con el privilegio de la continuidad que repite lo mismo²¹. Cuando la discontinuidad es devuelta a la narración, es silenciada. Podríamos decir que nosotros mismos somos superiores a cualquier sentido estático del tiempo, pero ¿por qué no sería esto, por ejemplo, la racionalización de un capitalismo predatorio, entre otras cosas, un suministro ahora interminable de discontinuidades? De los muchos conceptos e imágenes para los sentidos actuales de la historia, quizá la película de 1976 de Berger y Tanner, *Jonah Who Will be 25 in the year 2000*, sea apta –el profesor de historia que rebana la salchicha en trozos cada vez más pequeños que pueden ser compartidos, siendo el contexto mayor simplemente

¹⁸ Toulmin and Goodfield, 1967, pp. 76-77 y 242.

¹⁹ Toulmin y Goodfield, 1967, p. 77.

²⁰ Toulmin y Goodfield, 1967, p. 113.

²¹ Jenkins, 2009, p. 237.

la intratabilidad del presente impulsada por el consumismo— la historia llevada a detenerse ante la imposibilidad de cualquier cosa parecida a lo que la gente alguna vez llamó temporalidad “normal”. Del mismo modo que el “referente se funde con la presentación [narrativa]”, la temporalidad ha quedado vaciada de su poder de hacer diferencias temporales²².

De este modo, es posible plantear que la conciencia histórica es una usurpadora del pensamiento crítico o, uno podría decir, sólo está en “primer lugar” en términos de servir los intereses de determinadas relaciones sociales despóticas, narrativas que requieren del progreso, la superioridad y otras similares. ¿Quizá toda noción de conciencia histórica pertenezca al lado de la *reacción*, ya sea que se pretenda que dicha conciencia evoque continuidad con un pasado o discontinuidad con un presente? Jenkins ciertamente lo piensa así. O, en la línea de pensamiento que va desde Nietzsche hacia los acuerdos entre Deleuze y Foucault, toda relación efectivamente existente es genealógica, un compuesto mixto de todas las especies de fuerzas y categorías, y opera solidificada sólo de forma momentánea. Piénsese en conservadores estadounidenses como Lawrence Summers, cubierto bajo la capa del neoliberalismo, para quien la economía se narra con la métrica del crecimiento; pero ¿puede el crecimiento en efecto liberarse de la relación violenta y contenciosa que ya es, o sea, una relación de ganadores y perdedores, medidos por el PIB más que por el sacarse los ojos que, posiblemente, caracteriza a las clases profesionales estadounidenses? Mientras escribo esto, el *New York Times* publica diariamente notas sobre la Guerra Civil Americana, y ¿no tenemos un análisis sistemático de las funciones de las clases profesionales en el actual revoltijo económico? ¿Ninguna investigación hecha por historiadores universitarios nos “aconseja” sobre un régimen o el otro? ¿Se imaginan una enseñanza de la historia estadounidense cuya narrativa normal fuese *advertirle* a las personas sobre las continuidades capitalistas, como por ejemplo las universidades que sirven como agencias de cobranza, mencionadas más arriba?

Cuando uno lee las obras de Jenkins desde las “tempranas” a las últimas, se palpa un sentido de inquietud intelectual. En particular, Jenkins ofrece lecturas muy específicas de la vida intelectual, sobre todo desde la década de 1960 en adelante. Su presentación de las diferencias entre, digamos, los problemas éticos planteados por un Edward Said y por historiadores “profesionalmente entrenados” es impactante: —los “*mecanismos, medios y procedimientos*” para hacer historia no

²²Jenkins, 2009, p. 239.

han resultado en una agitación en torno a la ética tal como se decreta en los escritos de los historiadores²³. Desde los escritos de Jenkins irradia un poderoso sentido de las formas cada vez más problemáticas en las que los intelectuales son encajonados y persuadidos, autopersuadidos, para ofrecer racionalizaciones u otros discursos agresivos sobre nuestra vida social, sus contradicciones e incluso oximorones. Este tópico es amplísimo, con implacables invocaciones de la historia. Por ejemplo, ¿por qué los estadounidenses leen a Paul Krugman, que vende la idea de que déficit fiscal equivale a progreso y cita la Segunda Guerra Mundial como modelo positivo, todo mediante una autopromoción regular en las columnas de opinión del *New York Times*, mientras que los economistas críticos como Mike Whitney son relegados a las páginas de *Counterpunch*? ¿Existe una narrativa que explica esa “magia” de que el *New York Times* tenga efecto en las disputas públicas, y podría uno separar dicha narrativa de aquella de la trama de la dominación, aun cuando es suave y reconfortante y ofrece la vida profesional de clase media-alta como modelo? ¿Por qué leemos reseñas de arte en *Los Angeles Times* en las que el reseñador, un instructor universitario, alaba el trabajo de galería presentado por sus propios colegas como históricamente significativos, sin ninguna cualificación en su reseña?²⁴. ¿Por qué leemos al renombrado Eric Hobsbawm elogiando a Neill Ferguson como buen historiador y estando de acuerdo, junto a otras eminencias de la profesión histórica, en crear una “identidad nacional” para Gran Bretaña que sea pluralista –que trascienda la política– con el fin de ofrecer un sentido común de “perspectiva y proporción”?²⁵.

La afirmación que hace Hobsbawm de la identidad del historiador ciertamente cubre la frívola insistencia de Ferguson en que los procesos históricos han de compararse a los eventos “de cola gruesa”, a los hormigueros e incendios forestales, con la conclusión (entimática): “En los últimos tres años, el complejo sistema de la economía global saltó del boom a la crisis –todo porque unos cuantos estadounidenses comenzaron a demorar los pagos en sus hipotecas *subprime*”²⁶. “Todo porque” es una mención causal de un reduccionismo y una tergiversación impresionantes: los “cuantos” en “mora” son convertidos en causa, pero es igualmente probable que la crisis sea efecto de los planificadores financieros universitarios y su extracción de cuotas. ¿*Afirma esto* Hobsbawm? Todavía se puede leer a historiadores haciendo declaraciones analfabetas; por ejemplo, Peter Baldwin, un historiador de UCLA,

²³ Jenkins 2009, p. 205.

²⁴ Pagel, 2011.

²⁵ Gutterplan, 2011.

²⁶ Ferguson, 2010.

recientemente dijo que la obra de Derrida era una “pontificación”, un enunciado que sólo podría provenir de una escena profundamente no intelectual, un típico departamento de investigación histórica, con algunas excepciones²⁷. Habiendo aceptado con júbilo lo que Jenkins bautizó el fin de la (meta) historia con mayúscula, los historiadores con minúscula (realistas empíricos comprometidos con el pluralismo liberal y la capacidad para escribir la mejor de las narrativas) son anti-intelectuales como tal, precisamente porque como grupo profesional escriben historia como si nada estuviese en juego en el presente *excepto* por los refinamientos e innovaciones en la escritura histórica²⁸. ¿Son intelectuales los historiadores? ¿Está este discurso secundario, que se pone en primer lugar, lleno de intelectuales dinámicos? ¿Qué tipo de sistema facilita que se hable anti-intelectualmente? En cualquier caso, no hay en los Estados Unidos una vida pública importante, convincente o perturbadora con respecto a la historia. Una nota reciente en *Los Angeles Times*, conmemorando los disturbios de 1992, se enfocaba en los restaurantes multiculturales en uno de los barrios afectados, y concluía que el relato desde-hasta de 1992-2012 fue una “historia” con efectos positivos para el consumo de alimentos. Los disturbios sólo fueron una pausa en la marcha del progreso alimenticio y la comida sabrosa²⁹. No veo que grupos de historiadores envíen una nota colectiva a los editores, participando como intelectuales públicos. ¿Cómo es que, entonces, aparte de las ventas de libros y cosas similares, consideramos a los historiadores-como-intelectuales, que se sigue de la noción de Jenkins de la disciplina histórica como una militancia piadosa y efectivamente política, con muchas jerarquías y subconjuntos, con todo tipo de ramificaciones institucionales y por ende políticas referentes a la producción y la diseminación de su producto, el *conocimiento histórico*?

Para los investigadores que leen atravesando las disciplinas, vivimos en una época en que hay muchos libros importantes, analíticos y creativos, que uno puede usar para varios propósitos. Pero dadas las restricciones de la producción académica, incluyendo las políticas de patrocinio (mentores y mecenas) y ascenso, publicación y nuevas vinculaciones entre las universidades y los medios, así como las formaciones políticas dentro y fuera de la academia, muchos trabajan bajo la continuidad forzada de servir a una disciplina (un departamento). Para empezar, la formación misma de los historiadores es una mescolanza (nadie ha encontrado alguna vez un método

²⁷ Baldwin, 2010.

²⁸ Jenkins, 1997, p. 16.

²⁹ Gold, 2012.

transmisible para hacer historia). Por ejemplo, en un llamado a terminar con la universidad como la conocemos, Mark Taylor se enfrentó con la proyección de terror presentada por el historiador y rector Michael Roth, al que le preocupan los cambios en la producción de conocimiento. Para Roth, Taylor no discute

cómo el ethos del estudio fundamental, de largo plazo, podría sobrevivir cuando los profesores puedan ser despedidos porque su investigación no se adecuó a los gustos reinantes. La titularidad puede no ser un gran sistema para producir innovadores, pero la presión de perder el trabajo puede crear un espíritu de conformismo aún más fuerte, que ya ha infectado muchos campus³⁰.

Que Roth plantee el asunto de la "pérdida de calidad", pero con apego a los no-innovadores, es bastante extraño, pero es más importante preguntarse: ¿piensa acaso Roth que el "gusto reinante" no es lo que ha determinado los departamentos de investigación histórica efectivamente existentes en Occidente, incluyendo la presión en la academia de asegurar una posición y sobrevivir una carrera hacia la titularidad? Sea como sea, es asombroso que los departamentos de historia desamparen a la historiografía. Los departamentos de historia basados en la investigación se han convertido en (y han dejado de ser) lugares de disputa³¹. Un rígido déjense-tranquilos se ha fundido con la cortesía en la esfera de la psique social, con un profesionalismo a veces disputable que opera como la mayonesa (o la mostaza, o el ketchup, etcétera) que pegotea los mecanismos y más en nombre del conocimiento, lo que nunca parece ocurrir para la sociedad *como* sociedad. Los escritos de Jenkins muestran un claro reconocimiento de la extrañeza, si no perversidad, de los territorios académicos que

³⁰ Roth, 2010.

³¹ Otra manera de plantear esto es decir que el territorio de la historia institucional se ha desvanecido, desfinanciado, no por algún terrible asalto de la derecha, sino, al menos en los Estados Unidos, mediante los departamentos de historia progresistas. Al menos, la persistente enseñanza de la historiografía fue una apertura a leer en contra de la disciplina y el control. La mayor parte de la historiografía se evaporó en los Estados Unidos. Por ejemplo, cuando Hayden White dejó UCLA a mediados de la década de 1970, su Departamento de Historia pronto redujo las clases de pregrado de historiografía. Si uno busca los términos historiografía y teoría de la historia en la base de datos de Tesis de Proquest (<http://proquest.umi.com/pqdweb?RQT=512&query>), se muestran cinco títulos en los últimos dos años: *After Modern Jazz: The Avants-Garde and Jazz Historiography: A regnal genealogy in trouble: The Trojan myth as a traumatic national historiography in medieval England; The Way of All Flesh: A History and Historiography of Violence and Death in Italian Cinema (1943-1980); We are who we think we were: Updating the Role of Historiography in Christian Ethics; y The social and cultural constructions of the self-identity of White American corporate businesswomen in historiography, literature, and popular culture (1963-1985).*

han sobrepasado a las empresas intelectuales. A veces esto se nos presenta como una versión fuerte del pragmatismo radical jamesiano, la afirmación del falibilismo ante las rigideces académicas³².

Para resumir un poco: la condición general del conocimiento en esta sociedad es, en efecto, peculiar; recientemente, un informe publicado en *Science* señala que:

casi 6.600 académicos respondieron a [una] encuesta, y alrededor del 20 por ciento dijo que se les ha pedido que agreguen dichas citas [a la revista que los publica] aunque ningún editor o reseñador haya dicho que su artículo fuese deficiente sin ellas. Alrededor de un 60 por ciento de los encuestados dijo que habían cumplido con dicha petición, que muy a menudo era dirigida a profesores jóvenes.

En el lúdico registro de R.D. Laing, puede decirse que los agentes y las agencias —profesores e instituciones— administran la administración de administrar la administración al nivel de la producción, creación y diseminación de la historia. Eso que Jenkins ha llamado “renegación constitutiva”, y que aplicó a los historiadores que reniegan de las “figuras y dispositivos retóricos”, ahora se extiende —con un quizá y algunas excepciones— a muchos sitios de conocimiento académico³³.

Al leer a Jenkins nos encontramos con un claro movimiento —no un relato— de involucramiento con textos intelectuales en varias disciplinas, textos que han apretado ellos mismos sus propias “sogas” disciplinarias. Los escritos de Jenkins han demostrado —argumentando— que no hay ninguna razón para aceptar las autodefiniciones de los historiadores, incluyendo cualquier epistemología con una supuesta base científica que sirva como la arquitectura de la historia. Ha planteado, por ejemplo, que las unidades históricas pueden adherir al escepticismo y al relativismo en nombre de un pluralismo ampliado, siempre y cuando las nociones postmodernas de “*aporia*, indecidibilidad, inconmensurabilidad, *diferendo*, acontecimiento, figura, traza, diferencia, lo simbólico, anamnesis” y otras sean evitadas como herramientas para trabajar el pasado³⁴. ¿Cuándo es que los historiadores deben aceptar o reconocer escritos actuales que modifican los términos de sus procedimientos de trabajo? Esto es algo que va en más de una dirección, por ejemplo, cuando otra disciplina usa

³²Jenkins, 2009, p. 105.

³³Jenkins, 2009, p. 171.

³⁴Jenkins 2009, p. 172.

la historia. Steven Pinker, que escribe como historiador pero en el código de la psicología evolutiva, declaró que:

Estamos [...] viviendo el fin de 500 años de ascendencia occidental [...] las principales universidades han dejado de ofrecer el clásico curso de historia 'Civ Occidental' a sus estudiantes de pregrado [...]. La gran narrativa del ascenso occidental ha quedado pasada de moda precisamente cuando más se la necesita [...]. La verdadera amenaza no proviene del ascenso de China, el Islam o las emisiones de CO₂, sino de nuestra propia pérdida de fe en la civilización que heredamos de nuestros ancestros³⁵.

¿Que “heredamos”? ¿Acaso las universidades transmiten el patrimonio de la Historia? Pinker predica la historia con mayúscula. Como Ferguson, Pinker “narra el mundo”; temer la pérdida, la decadencia, culpar a los sin poder. Los estadounidenses están condenados a menos que aprendan del pasado. Esta es aún la “superstición del miedo” contra la que bramaba Nietzsche³⁶. Esta es la fuerza de eso que Alun Munslow ha denominado como “el pozo gravitatorio de nuestra producción narrativa”, en la que la referencia al pasado es confundida con la presencia del pasado, como también Jenkins ha reiterado muchas veces³⁷. En el constante enredo financiero de Europa, los profesionales son capaces de declarar, inspirados en la historia, “Salvaremos el euro. Tenemos que salvar el euro [...]”, dijo Josef Joffe, editor del semanario alemán *Die Zeit*, describiendo la postura alemana. “No sacrificaremos nuestros recuerdos”. ¿Cómo logró la memoria viajar desde 1923 al editor Joffe? Nótese cómo esta confiable autoridad ha construido una máquina del tiempo³⁸. Así, resulta posible que mientras más personas lean dicha historia, más ciegas (inmorales) se volverán con respecto a cómo se organiza la sociedad contemporánea. ¿Existe entonces la ceguera profesional? ¿Quizá hay una voluntad-de-abusar de la historia que pertenece, de algún modo, al mismo lugar que el concepto de historiografía profesional?

Entonces desde textos tan diversos como Weber a Strathern a Bourdieu a Jenkins y más allá, las conjugaciones de “historia” y política, epistemología, el lazo social y más construye tantas distorsiones. Jenkins una y otra vez ha regresado a la cuestión de que, como representacionistas, los historiadores tienen que creer en

³⁵ Mishra, 2011.

³⁶ Nietzsche, 1997, p. 153.

³⁷ Munslow, 2009, p. 319.

³⁸ Kulish, 2011.

algún tipo de implicación lógica que vaya desde una narración de los hechos a su valor: incluso ahora, un presente fijado *realistamente* quiere decir un presente que recibe instrucciones para comprenderse y vivirse. Es una peculiar epistemología de historiadores aquella que exige que una obra histórica pueda dar una comprensión presente mediante una escritura que afirma ser *verdadera* mientras lo verdadero está cubierto con figuraciones y otros dispositivos que sólo producen una interpretación. Esta es la razón por la que algunos historiadores se han preguntado si acaso la escritura histórica no es, en su confección básica, ella misma una reacción, una resistencia a la lectura detallada. Sea como sea, nada ha provocado más diatribas sobre Jenkins que el hecho de que haya puesto en cuestión la frase “verdad histórica”. Pero ya que hasta los historiadores se mantienen alejados de afirmar verdades duras, como narradores universitarios con minúscula abrazan su estatus como los “mejores y más brillantes” de todos aquellos que reclaman el pasado –los historiadores cuentan con su “estatus de expertos” o dónde enseñan, dónde publican, dónde son reseñados– en un bucle cada vez más cerrado que fue brillantemente analizado por Bourdieu, entre otros. Para este, las universidades son diseñadas con “amos” que son responsables del “rechazo instituido de todo pensamiento no institucional, en la exaltación de la “seriedad” universitaria, ese instrumento de normalización que goza de todas las apariencias, las de la ciencia y las de la moral”³⁹. El “saber” histórico académico moralizado presupone la seriedad, las buenas decisiones de las autoridades⁴⁰.

Como ha señalado Jenkins, no hay un “se sigue de” de la historia narrativa a criterios éticos mejores y más sabios: algunos distinguidos eruditos se opusieron a la publicación de *Metahistory*. ¿Hubiese sido una buena decisión? Bourdieu sostiene que la seriedad moral es incesantemente recodificada; mientras mejor posición tenga la institución académica, más necesita controlar tanto el antropomorfismo social (lo que se considera regresivo) y el individualismo espontáneo, como muestra la academia, hoy, esa “amistad” con el consumismo que puede administrar⁴¹. Los encargados de supervisar la educación son los *politropoi*, burócratas del control

³⁹ Bourdieu, 1988, p. 95.

⁴⁰ Buenas decisiones, buena fe: en 2006, Stevens Lavine, el rector de mi (ex-) institución de origen, el California Institute of Arts, despotricó en público contra la publicación de mi *History Out of Joint* (“La historia dislocada”, Johns Hopkins). No podía poner a la venta una crítica inspirada por Nietzsche; las escuelas de arte no pueden sustentarse a sí mismas –paradoja– como escuelas de arte: ahora deben ofrecerse, mediante programas de MFA, como participantes de la salvación de la democracia, Habermas y no Baudrillard. El director del Instituto, ahora rector de la Cornish School of Arts, me dijo que la ley de California hacía imposible una queja contra la acción de Lavine. Véase www.global-french-theory.com para más detalles.

⁴¹ Bourdieu, 1988, p. 149.

institucional, desplegando más de una función y valor, ingeniosos para sobrevivir. Es importante decir entre tanta *actualidad* desagradable que los conceptos de historia profesional y moralidad progresivista no tienen coherencia intrínseca uno con el otro. Comparten un prefijo. Si la historia profesional siempre es “cientizada” (controlada y ambiguamente reseñada por pares), la moralidad progresivista puede ser afirmada por el mero hecho de declararla. En el ensayo “On Disobedient Histories” (“Sobre historias desobedientes”), Jenkins nos recuerda que “el pasado que historizamos es siempre *nuestro* pasado historizado [...] sólo nosotros allá atrás”⁴². El nosotros “allá atrás” se convierte radicalmente en el tiempo –ahora para un lector mistificado en el momento en que un lector toma una descripción o mención o referencia o hecho estéticamente– configurado como algo que puede ser olvidado, sobre lo que se puede dejar de pensar, pero encarnado en el inventario de un lector de *cómo es/fue narrado*. En lo que por cierto es una paradoja de cierta magnitud, uno puede decir que es la representación histórica la que constituye la amnesia. Esto no implica negar los problemas del realismo, por ejemplo, la insistente invitación de Hayden White a tener en cuenta, en cualquiera de sus formas, el “peso de la historia”. Pero el peso está siempre establecido discursivamente dentro de epistemologías inestables. Jenkins retomó la teoría de la *poiesis* de White en nombre de una relación futura basada en la desobediencia con respecto a cualquier conocimiento acomodaticio, satisfactorio, reconfortante, que ponga-la-mente-en-descanso, de los poderes existentes (de grupos, lenguaje, entre otros). En pocas palabras, concuerdo con la admonición de Jenkins de que una “historia superestructural” no utiliza un pasado para que una relación en un presente sea inmune a la crítica, sino que es una plataforma de lanzamiento para una crítica del *ilegítimo rol de guardias* desempeñado por intelectuales, incluyendo a los intelectuales progresistas. A medida que Jenkins se ha desplazado desde el postmodernismo hacia los actos de emancipación, el sistema, tal como él pensaba, ha amalgamado el postmodernismo. Hoy, pensar críticamente es aún más poderoso puesto que las puertas están más resguardadas que nunca. Un perturbador informe sobre los administradores del sistema de la Universidad de California, debiese abrirnos los ojos, *por lo menos*⁴³. Aquí quisiera regresar al par continuidad-discontinuidad para darle, con deliberada ironía, cierta continuidad al proyecto de Jenkins de disputar las continuidades narrativas. La verdadera pregunta es por qué es tan difícil

⁴² Jenkins, 2009, p. 158.

⁴³ Evans 2012, [http:// keepcaliforniapromise.org/469/soon-every-faculty-member-will-have-a-personal-senior-manager](http://keepcaliforniapromise.org/469/soon-every-faculty-member-will-have-a-personal-senior-manager)).

articular lo discontinuo sin arruinarlo; es decir, aun cuando se acepta que los grupos usarán narrativas históricas, ¿por qué forzamos lo discontinuo en la continuidad narrativa, que es una forma de privar a lo discontinuo de su poder? Si escritores como John Toews quieren el pasado hecho vivo, ¿por qué no equivalen a eso las voces de todos aquellos falsamente encarcelados en el pasado, en vez de aquellos que satisfacen nuestra melancolía? Si uno “oyese” a los falsamente acusados, ¿quién podría soportarlo? En un pasaje notable de la *Genealogía de la moral*, Nietzsche plantea que esta es una cuestión de monoteísmos, como la cristiandad o el capitalismo (para nosotros), que requieren la deuda para su mera existencia; la continuidad implica un continuo estar en deuda con el pasado y el futuro. Hoy, puede que el estar en deuda con el pasado esté perdiendo fuerza ahora que los bancos y otras instituciones (como los departamentos universitarios) reemplazan a la historia (cuando se la confunde con el pasado) como fuente de obligación. ¿Por qué tenemos historiadores siquiera? ¿Por qué, para empezar, ponemos los acontecimientos y procesos más perturbadores allá atrás en una narrativa? Cuando Jenkins agudamente escribe que en realidad ya no necesitamos del pasado –“no creo que alguna vez lo hayamos necesitado mucho”–, le está pidiendo a sus lectores que cuestionen por qué el conocimiento histórico se nos presenta como deuda; está invitando a la cancelación de la deuda (o “peso”) de la historia⁴⁴.

Quiero acercarme a la conclusión comentando un brillante ensayo de Tom Ford, en el que utiliza lo que él llama una teoría *postdiscursiva* sobre aquello en lo que se está convirtiendo el conocimiento en el ámbito que solía llamarse Ciencias Humanas. Lo postdiscursivo no es un *giro* sino una terminación: el lenguaje como tal ha dejado de ser un medio de conocimiento crítico; en efecto, los teóricos y filósofos críticos invocados por Jenkins son implacablemente absorbidos por condiciones mercantiles modificadas. Ford nos recuerda que la “constitución” del conocimiento en las artes y las humanidades fue hace tiempo templada por un modelo kantiano. El Estado estaba interesado en asegurar que los discursos de las “facultades superiores”, leyes, medicina, y hoy disciplinas como la educación y la economía, sean analizados y criticados por parte de las “facultades inferiores”, es decir, en la época de Kant, la filosofía. La filosofía como tal “cuidaba” los intereses de la ciencia, y de la sociedad indirectamente, al someter a crítica las relaciones entre la facultad “superior” y la sociedad. Kant: “puesto que sin los rigurosos exámenes y objeciones

⁴⁴Jenkins, 2009, p. 235.

de la facultad de filosofía, el gobierno no estaría adecuadamente informado sobre lo que podría ser en beneficio o detrimento suyo⁴⁵. Hoy, sin embargo, cualquier necesidad de crítica como aquella es inoperante, por razones que Jenkins ha señalado cuidadosamente en su lectura de Derrida y la *diferencia*. Por ahora, las humanidades como tal no tienen nada que decir sobre el criterio y la conducta de las facultades “superiores”; la paradoja positiva de la facultad no-instrumental que hace una crítica de los usos instrumentales de la facultad “superior” se ha derrumbado. Las artes y las humanidades quedan así reducidas a *repetir* lo que Jenkins llama su propia *violencia secundaria*, donde “la violenta, arbitraria, contingente [...] relación ilusoria de las palabras con las cosas” se reduce a la protección, aquí, de los departamentos de historia académicos, cuyo interés pivota sobre su “mundo-mental de violencia secundaria [...] realismo, representacionalismo e imperativos éticos no-relativistas”⁴⁶. Una *catacresis* generalizada atraviesa los discursos de las humanidades, incluyendo sus certezas. Aquí tenemos a Ford:

En cualquier caso, es poco probable que estos nuevos sistemas de gestión del desempeño, vinculados tal como están a los incentivos presupuestarios, sean el conductor fundamental de cualquier futuro giro matemático de las humanidades. Este radica más bien en la pérdida de lo que ha sido la función institucional de las humanidades en una sociedad postdiscursiva: radica, es decir, en lo que ha sido descrito como ‘el aparente abismo funcional de la universidad’. El conocimiento disciplinario es conocimiento despojado de duda. Está garantizado por protocolos que incluyen la libertad de criticar las condiciones de la disciplinariedad misma. De modo tal que la paradoja de la universidad kantiana, como sugiere la lectura de Derrida, se construye desde la auto-reflexividad del lenguaje. El lenguaje problematiza el conocimiento cuando es utilizado para criticar el lenguaje del conocimiento mismo, llevando el acto de conocer hacia las paradojas del auto-entendimiento lingüístico (y que incluye especialmente la irreductibilidad de la posición de sujeto en cualquier afirmación lingüística). En efecto, Kant entiende la autonomía de la universidad como una función de esta naturaleza paradójica del lenguaje. La razón comunicativa ha de controlar la universidad no a pesar sino debido a su capacidad de poner en cuestión su propio funcionamiento. Pero puesto que el lenguaje de la disciplinariedad (y de hecho, el lenguaje mismo) es desplazado

⁴⁵ Ford, 2012.

⁴⁶ Jenkins, 2009, p. 101.

como medio de auto-organización de la universidad, la producción de la paradoja lingüística pierde su prominencia académica. Las humanidades son célebres por haber constituido la ubicación institucional para el estudio de las políticas de la investigación, más que de cualquier otro objeto de conocimiento definido. El ‘debate sobre la disciplinariedad como tal’, como señala Robert Post, se ha situado principalmente en las humanidades. En la universidad postdiscursiva, esta función resulta insostenible, y las humanidades se vuelven tan irrelevantes dentro de la universidad como lo fueron afuera de ella⁴⁷.

Los únicos discursos que tienen algún poder son aquellos que sirven a algún aspecto de la economía y sus autorizaciones políticas. La investigación crítica –lo que Ford llama más arriba “las políticas de la investigación”– se vuelve obsoleta; bienvenidos a la separación del lenguaje crítico de cualquier disciplina que educa para el mercado. Aquello que es académicamente “superior” simplemente ignora cualquier poder menor.

Ahora, ¿no han sido los escritos de Jenkins completamente fieles, devotos, a una *política de la investigación* tal como plantea Ford siguiendo a Kant? Al dejar la historiografía/historia, al esforzarse por salir de una disciplina que tiene un impacto tan bizarro, si no negativo, en la sociedad contemporánea, Jenkins se desplazó él mismo; su línea de fuga (Deleuze) podría describirse como dándole cuerpo a un “sí a la resistencia” a la dominación institucional, política y de otros tipos. Su obra es parte de ese tenue giro en las artes y las humanidades que han tomado en cuenta el acertado aunque sombrío retrato de Ford de más arriba, y que lucha por técnicas y medios de resistencia intelectual. De principio a fin, Jenkins se ha preocupado en sus escritos por la ideología liberal, neoliberal y marxista; ahora, parece obvio, un tipo de aplanamiento mercantil prevalece en las ciencias humanas. En *Capitalist Sorcery (Hechicería capitalista)*, Stengers, Pignarre y Goffey (2011) invocan las protestas contra la Organización Mundial del Comercio en Seattle (1999) para mostrar que “otro mundo es posible”. Pignarre y Stengers quieren validar prácticas que ayudan a crear un pensamiento eficaz, que no responden a la “realidad” tal como es o a la teoría tal como decreta instrucciones para el pensamiento. El pensamiento en su hacerse, su hacer, es lo que importa –para “otro mundo posible”. Esta es la forma en que Pignarre y Stengers asumen lo que Jenkins, invocando a Derrida, llamó el requerimiento del *polemos*, o el pensamiento fuera del consenso. Configuran su versión de lo que

⁴⁷ Ford, 2012.

Jenkins llama la “profesión histórica”, que incorporan ingeniosamente mediante el nombre de “adlátere”:

El ‘debemos’ al que adhieren los adláteres designa algo del orden de la vindicación de una parálisis. Traduce un tipo de captura [...] los adláteres quedan estupefactos por una prohibición de pensar aquello para lo que están trabajando. Pero eso es al mismo tiempo lo que le confiere infernal ‘creatividad’ a su trabajo [...]. Nombrar no es un acto neutral, no es darle a algo una simple etiqueta –es un acto deliberado que compromete un modo de relación o, en nuestro caso, de lucha [...]. La modernidad nos ha aprisionado en categorías que son demasiado pobres, orientadas en torno al conocimiento, el error, la ilusión [...]. Como resultado, la normalidad amnésica que se establece al ‘permitirle al estado hacerse cargo de’ es convertida en un veneno. Correlativamente, la única cosa que podría permitir resistencia a la captura es un demandante proceso de invención, de conexión, de creación de nuevos problemas⁴⁸.

¿No es acaso esta descripción de los “adláteres” apropiada para el típico historiador universitario, con mayúscula y minúscula?

Si hay tal cosa como una *represión historiográfica* primaria, ciertamente se halla en la escritura, la narrativa, de líneas y puntos de continuidad y discontinuidad, pero especialmente allí donde la discontinuidad es replegada hacia una continuidad redentora. Sí a una resistencia a la historia implica una afirmación de discontinuidad, hacer algo distinto con ella. Al leer la obra de Jenkins, invariablemente leo a un intelectual que, en sus propios términos, resiste la historia narrativa, porque sus “series diacrónicas en última instancia sólo pueden tener sentido si hay una oración final que haga que todas las anteriores sean significativas; jamás se ha encontrado una oración final como esta y resulta increíble pensar que alguna vez haya sido imaginada⁴⁹. Sólo un intelectual peligroso podría haber dicho algo así. Sólo un blakeano autoequipado con todo tipo de críticas contemporáneas diría algo así.

⁴⁸ Pignarre y Stengers, 2011, p. 34.

⁴⁹ Jenkins, 2009, p. 174.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Baldwin, P. 2010. "This Highway Runs Both Way." <http://www.nytimes.com/roomfordebate/2010/11/28/why-french-scholars-love-us-colleges/the-academichighway-runs-both-ways>
- Bennhold, K., "Class War Returns in New Guises." www.nytimes.com/2012/04/27/world/europe/27
- Bourdieu, P. 1988. *Homo Academicus*. Stanford: Stanford University Press.
- Davies, M. 2010. *Imprisoned by History*. Londres: Routledge.
- Dewey, J. 1934. (1987, 2010) *Art as Experience*, editado por J. A. Boydston. Vol. 10. Carbondale, IL: Southern Illinois University.
- Ferguson, N. 2010. "America, the Fragile Empire." <http://articles.latimes.com/print/2010/feb/28/opinion/la-oe-ferguson28-2010feb28>
- Ford, T. H. 2012: en prensa. "The Mathematical Turn." *ISSJ* 209.
- Genette, G. 1999. *The Aesthetic Relation*. Ithaca: Cornell.
- Gold, J. 2012. "The Los Angeles Riots: Inspiration Behind A Culinary Upheaval." latimes.com/features/food/la-me-riot-food-culture-20120426,0,1923598.story
- Gutterplan, D. D. 2011. "History Proving to be a Touchy Topic in Britain." *International Herald Tribune*, November 28.
- Jenkins, K. 1995. *On 'What is History'?* Londres: Routledge.
- Jenkins, K. 2009. *At the Limits of History*. Londres: Routledge.
- Jenkins, K., ed. 1997. *The Postmodern History Reader*. Londres: Routledge.
- Koselleck, R. 2002. *The Practice Of Conceptual History*. Stanford: Stanford University Press.
- Kulish, N. 2011. "Euro Crisis Pits Germany and U.S. in Tactical Fight." www.nytimes.com/2011/12/11/world/europe/euro-crisis-pits-germany-and-us-in-tactical-

- Lindorff, D. 2012. "Holding Transcripts Hostage." times.com/news/opinion/commentary/la-oe-lindorff-student-loan-default-20120502,0,1718690 May 2.
- Mishra, P. 2011. "Watch This Man." *London Review of Books*, <http://www.lrb.co.uk/v33/n21/pankaj-mishra/watch-this-man>
- Munslow, A. 2009. "Afterword." En *At the Limits*, editado por K. Jenkins, 315–321. Londres: Routledge.
- Nietzsche, F. 1997. *The Genealogy of Morals*, editado por K. A. Pearson. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pagel, D. 2011. "Art Review." <http://latimesblogs.latimes.com/culturemonster/2011/04/art-review-rebecca-campbell-romancing-the-apocalypse-at-la-louver.html>
- Pignarre, P., e I. Stengers. 2011. *Capitalist Sorcery*. Nueva York: Palgrave.
- Putnam, H. 1995. *Pragmatism*. Londres: Blackwell.
- Roth, M. 2010. "Book Review: 'Crisis on Campus: A Bold Plan for Reforming Our College...'" <http://www.latimes.com/entertainment/news/la-ca-mark-taylor-20100919>
- Spiegel, G. 2005. *Practicing History*. Nueva York: Routledge.
- Stengers, I., P. Pignarre, y A. Goffey. 2011. *Capitalist Sorcery*. Nueva York: St. Martins Press.
- Toews, J. 2009. "Manifesting, Producing, and Mobilizing Historical Consciousness in the 'Postmodern Condition'." *History and Theory* 48 (3).
- Toulmin, S., and J. Goodfield. 1967. *The Discovery of Time*. New York: Harper and Row.
- White, H. 1994. "Foreword." En *The Names of History*, editado por J. Ranciere. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Žižek, S. 2012. "The Revolt of the Salaried Bourgeoisie." *London Review of Books* 34 (2): 9–10.

¿PARA QUÉ SIRVE LA ENSEÑANZA DE LA HISTORIA?¹

JOSEPH FONTANA²

¿Para qué sirve la enseñanza de la historia? Para contestar a esta pregunta conviene que reflexionemos por unos momentos acerca de la naturaleza y de la función de la memoria, que es el territorio en que se desenvuelve el trabajo del historiador. La memoria personal es el componente fundamental de nuestra identidad como individuos, aquello que nos hace ser nosotros mismos y no otros. Lo mismo sucede, en otra escala, con esa memoria colectiva que es, o que pretende llegar a ser, la historia, cuya función es expresar la identidad de un grupo. Lo decía un historiador norteamericano recientemente desaparecido, Arthur Schlessinger jr.: “La historia es a la nación como la memoria al individuo. Del mismo modo que una persona privada de memoria vaga desorientada y perdida, sin saber de dónde viene o hacia dónde va, una nación a la que se niega una concepción de su pasado será impotente para enfrentarse a su presente y a su futuro”.

Sólo que el problema es aquí más complejo que en el caso de la memoria personal, porque esta memoria social debería reflejar una pluralidad de experiencias, debería ser capaz de escuchar y armonizar las diversas voces de quienes integran este grupo. Y ocurre que, por lo general, la definición de esta identidad suele caer en el dominio de lo que llamamos el uso público de la historia, eso que un historiador italiano ha descrito como “todo lo que no entra directamente en la historia profesional, pero constituye la memoria pública (...); todo lo que crea el discurso histórico difuso, la visión de la historia, consciente o inconsciente, que es propia de

¹ Conferencia leída en el marco de la estadía académica de Josep Fontana en Chile, organizada por la Carrera de Historia y Geografía de la Universidad de Viña del Mar y el Instituto de Historia y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso, 21 al 25 de octubre del 2008. Colaboró en ella también la Vicerrectoría Académica de la Universidad Arcis.

² Joseph Fontana, Universitat Pompeu Fabra.

todos los ciudadanos. Algo en que los historiadores desempeñan un papel, pero que es gestionado substancialmente por otros protagonistas políticos y por los medios de comunicación de masas”³.

La historiografía académica parece tener como objeto central el de legitimar retrospectivamente las construcciones estatales del presente y la estructura del poder social de nuestro tiempo, o sea, el orden establecido. Escoge para ello como objetos dignos de estudio, como “hechos históricos”, los que se refieren a la vida del Estado y elige como protagonistas a sus dirigentes. Una historia de la que, por tanto, están ausentes los más, los que no son ni gobernantes ni personajes sociales destacados. La alternativa sería construir un tipo de historia que permita escuchar, a la vez, las diversas voces que hay en la sociedad y no sólo las de los dirigentes; que recoja las de unos grupos subalternos que hasta ahora han quedado al margen del relato central, como sucede en el caso de las mujeres.

Pero no es esto lo que se espera de quienes enseñan historia. Más bien al contrario. Los gobiernos han sido siempre conscientes de la importancia de controlar el uso público de la historia. En un pasado más lejano, nombrando cronistas oficiales (Luis XIV de Francia tenía en nómina hasta diecinueve historiadores) o controlando la forma en que se recordaban los acontecimientos: Napoleón se encargaba de fijar todos los detalles de los cuadros que reproducían sus victorias.

Esta preocupación aumentó considerablemente, y tomó un nuevo sentido, a partir del siglo XIX, con la formación de los estados-nación modernos. Los gobiernos decidieron vigilar estrechamente los contenidos que se transmitían en la enseñanza, porque eso de la historia, como dijeron en su momento tanto la señora Thatcher como Nikita Jrushchov, que al menos en esto coincidían, era demasiado importante como para dejarlo sin vigilancia en manos de quienes se dedican a la enseñanza. La historia que los gobiernos imponían debía cumplir la doble función de legitimar cada estado-nación, construyendo una visión que solía pasar por alto las crisis y las disidencias que se hubiesen producido en su evolución, y de asentar, a la vez, la aceptación de los valores establecidos, transmitiendo una determinada concepción del orden social.

Esto es lo que garantiza la presencia de la historia en la enseñanza. Cuando en los años ochenta del siglo pasado hubo tentaciones de reemplazarla por otras disciplinas sociales o por métodos que se encaminaban a desarrollar habilidades,

³ Gianpasquale Santomassimo, “Guerra e legittimazione storica”, en *Passato e presente*, (Firenze) n° 54 (settembre-dicembre 2001), pp. 5-23 (citato de pp. 8-9).

tanto el gobierno socialista francés como el conservador británico rectificaron inmediatamente, ante el riesgo de perder el más eficaz instrumento de enseñanza del patriotismo. Una preocupación que llevó a Christopher Hill a decir que cuando los políticos “empiezan a hablar de inculcar patriotismo en la enseñanza escolar de la historia hemos de felicitarnos por su interés, pero preocuparnos por sus intenciones”.

En Francia se ha llegado al extremo de que se publiquen leyes que fijan los contenidos acerca de una serie de cuestiones históricas, con lo que convierten en delictivo apartarse de la ortodoxia establecida: en 1990 fue la ley sobre el holocausto, en 2001 otras dos sobre el genocidio armenio y sobre la trata negrera y en 2005 una acerca de que se reconozca un papel positivo a la colonización francesa. Todo lo cual culminó con la propuesta de Sarkozy de crear un ministerio que tuviera entre sus objetivos la “identidad nacional”⁴.

En otros casos no hace falta siquiera la actuación del Estado, sino que los mismos efectos se consiguen con la presión social. James W. Loewen explica en *Las mentiras que me contó mi maestro* cómo los libros de texto norteamericanos actuales manipulan lo que se refiere a la guerra de Vietnam, y nos dice que los profesores temen meterse en controversias en estas cuestiones por miedo a ser despedidos. Son allí los propios padres los que ejercen la vigilancia intelectual sobre la escuela: los que exigen que no se enseñe a sus hijos el evolucionismo, en el terreno de la ciencia, y quienes cuidan de que en lo referente a la historia se apliquen criterios de “puro americanismo”, de “mi país, con razón o sin ella”⁵.

¿Por qué este miedo a lo que pueda aprenderse en la escuela acerca de temas como la guerra de Vietnam? No es tanto porque se puedan difundir contenidos antipatrióticos, lo cual no es previsible, como por el riesgo de que se deje a los alumnos que piensen por su cuenta. Si lo hicieran, podrían descubrir que esta guerra, que acabó en 1975, la ganaron los malos, y que entonces se pudo ver que no ocurría ninguno de los desastres con los que se había justificado la propia contienda: no hubo la temida operación dominó –ningún otro país “cayó” bajo un régimen comunista, como se había profetizado–, y no sólo no se produjo un retroceso de la civilización, sino que el nuevo Vietnam unificado ha avanzado desde entonces por un camino de prosperidad. La reflexión lógica a que los alumnos podrían llegar

⁴ René Rémond, *Quand l'état se mêle de l'histoire*, Paris, Stock, 2006.

⁵ James W. Loewen, *Lies my teacher told me*, New York, Touchstone, 1996.

sería la de que aquella guerra, que les costó a los norteamericanos 58.000 muertos y 300.000 heridos (y unas pérdidas inmensamente mayores a los vietnamitas) y que tuvo para los Estados Unidos un coste directo de 140.000 millones de dólares, con lo que, según dice la *Guía para el estudio de la guerra de Vietnam* de la Universidad de Columbia⁶, “absorbió recursos que se necesitaban para los servicios sociales”, había sido un error estúpido de los dirigentes de su país, engendrado por la ignorancia y por el miedo. Está claro que no se puede tolerar que los alumnos que estudian historia descubran, pensando por su cuenta, estas cosas; de otro modo no se les podría engañar de nuevo para llevarlos a Irak o a Afganistán.

Con esto, sin embargo, estamos pasando ya del terreno de la memoria como signo de identidad al de otra de sus funciones, más importante todavía, si cabe. Un gran neurobiólogo, el premio Nobel de Medicina Gerald Edelman, nos dice que una de las funciones esenciales de la memoria individual es la de permitirnos hacer una especie de reordenación constructiva de nuestros recuerdos cada vez que nos enfrentamos a una experiencia nueva. Esta reelaboración no es una simple reproducción de una secuencia anterior de acontecimientos, sino una estrategia para evaluar las situaciones nuevas a que hemos de enfrentarnos, construyendo con los elementos que conservamos en la memoria, fruto de nuestras experiencias anteriores, un escenario al cual puedan integrarse los datos nuevos que se nos presentan, para elaborar lo que Edelman llama “presentes recordados”. Esta interacción de nuestra memoria y de las percepciones que recibimos del exterior es precisamente lo que da nacimiento a la conciencia⁷.

Lo mismo debería poder decirse de esta memoria colectiva que es, o que aspira a ser, la historia. El valor fundamental de la memoria colectiva, como de la individual, debería ser el de proporcionarnos una herramienta de análisis de la realidad que nos rodea con el fin de ayudarnos a construir “presentes recordados” con los que podamos enfrentarnos a los problemas nuevos que se nos presentan. Se trata de aquello que mi maestro Pierre Vilar llamaba “pensar históricamente”, que no quería decir mantenerse permanentemente aferrados al pasado, sino, por el contrario, usar lo aprendido en él para tratar de comprender mejor el mundo en que vivimos.

⁶David L. Anderson, *The Columbia guide to the Vietnam war*, New York, Columbia University Press, 2002, p. 78.

⁷Gerald M. Edelman y Giulio Tononi. *El universo de la conciencia. Cómo la materia se convierte en imaginación*, Barcelona, Crítica, 2002 y Gerald M. Edelman, *Wider than the sky. A revolutionary view of consciousness*, Londres, Penguin, 2005. De modo semejante, Gilles Fauconnier y Mark Turner en *The way we think. Conceptual bending and the mind's hidden complexities*, Nueva York, Basic Books, 2002, señalan la importancia de “la construcción de lo irreal”, mediante el uso de escenarios contrafactuales.

Entendida así la historia, nuestra función al enseñarla a nuestros alumnos no debe ser la de inculcarles unas verdades determinadas sobre el pasado, sino la de alimentar sus mentes, no sólo con elementos de conocimiento histórico para que puedan operar con ellos, sino también, y yo diría sobre todo, con un sentido crítico que les lleve a entender que son ellos quienes deben utilizar este aprendizaje para juzgar, con la experiencia adquirida, con los “presentes recordados” que elaboren, el paisaje social que les rodea, sin aceptar que se les diga que es el producto de una evolución lógica, natural e inevitable.

Nuestros alumnos podrán aprender de este modo a asimilar las noticias que les llegan cada día a través de los medios de comunicación con un espíritu crítico, en lugar de aceptarlas sin discusión, porque con mucha frecuencia lo que parece un relato objetivo de acontecimientos viene envuelto en todo un ensamblaje de tópicos y prejuicios interesados. Una enseñanza adecuada de la historia debe servir, ante todo, para que aprendan a mirar con otros ojos su entorno social; para que aprendan a “pensar históricamente”, puesto que todos los datos sociales que puedan ser objeto de reflexión, incluyendo los que contiene el periódico de hoy, son ya pasado y, por ello mismo, objeto potencial de análisis histórico.

Raphael Samuel escribió, celebrando el pleno retorno de la historia a la escuela: “Como una disciplina intelectual la historia requiere un grado de distanciamiento: la habilidad de establecer contrastes y hacer conexiones, de descubrir un principio de orden en medio de un caos aparente, de explicar, o tratar de explicar, los porqués y las razones de hechos aparentemente misteriosos, de pensar lo impensable. Como una forma de investigación es un viaje a lo desconocido. Como una materia de enseñanza, se supone que ensancha la mente, que desafía las suposiciones admitidas en la vida cotidiana al mostrarnos la contingencia de mucho de lo que consideramos natural y permanente, la modernidad de mucho de lo que equivocadamente suponemos tradicional, y la antigüedad de mucho de lo que pasa por nuevo”⁸.

Hace muy poco recibí un mensaje de un antiguo alumno mío, que había estudiado historia en la universidad en que trabajaba a fines de los años setenta. Me contaba que su vida le había llevado lejos del terreno de la investigación o de la enseñanza de la historia, pero añadía: “Nunca me he arrepentido de haber estudiado historia, porque lo que aprendí entonces me ha permitido ver las cosas con más claridad en estos años turbios. Muchas veces, mientras hacía sindicalismo

⁸ Raphael Samuel, “The return of history”, en *London Review of Books*, 14 de junio de 1990, pp. 9-12.

o participaba en movimientos sociales, he recordado lo que había aprendido en la facultad y he comprobado hasta qué punto me resultaba útil”.

Este ha sido uno de los momentos en que me he sentido más orgulloso de mi oficio; mucho más que cuando he recibido premios o distinciones públicas por mi trabajo como investigador. Pienso que lo más importante que he realizado en mi vida profesional ha sido enseñar a algunos de los que pasaron por mis clases a orientarse en medio de la sociedad en que viven y a pensar por su cuenta.

Para realizar este trabajo de estimular las conciencias, el profesor de historia tiene dos privilegios. El primero, que es el único que se ocupa globalmente de todas las dimensiones del ser humano, desde sus necesidades vitales y sus trabajos, hasta sus aspiraciones y sus sueños. El segundo, que la historia es la única disciplina de cuantas se dan en las educaciones primaria y secundaria –esto es, en la educación que va a recibir un mayor número de ciudadanos– que tiene la capacidad de crear una conciencia crítica respecto del entorno social en que vivimos, lo cual puede convertirla en una herramienta eficaz de educación cívica. Recuerdo aquella afirmación de Voltaire de que, una vez que los hombres han aprendido a pensar por su cuenta, no se les puede ya seguir tratando como a bueyes: una de las misiones esenciales de la enseñanza de la historia es precisamente la de abrir los ojos de los seres humanos para que no se les pueda manipular como a bueyes. Algo que, por desgracia, sigue ocurriendo con frecuencia.

No se trata, quiero insistir en ello, de fijar e inculcar un nuevo canon contra el de las verdades históricas establecidas, sino de enseñar una historia entendida sobre todo como método, como instrumento de comprensión de nuestro entorno y, por ello mismo, en perpetua transformación. El historiador no es el guardián de un repertorio de datos sobre el pasado establecidos para siempre, sino alguien que se ocupa en una investigación abierta y dinámica de este pasado. Como escribía Arthur Schlesinger jr., a quien he citado antes, en un artículo al que dio el título de “Historia y estupidez nacional”, para aludir a la forma en que los norteamericanos estaban repitiendo en Irak los errores de Vietnam: “Las concepciones del pasado están muy lejos de ser estables, puesto que se revisan constantemente de acuerdo con las urgencias del presente. La historia no es nunca un libro cerrado o un veredicto final. Está siempre en construcción (...) Cuando aparecen nuevas urgencias en nuestro tiempo y en nuestra vida, el historiador vuelve su foco, examinando las sombras, sacando a primer plano cosas que siempre estuvieron allí, pero que los historiadores anteriores habían dejado al margen de la memoria colectiva. Nuevas voces surgen de la oscuridad histórica y piden nuestra atención”.

El papel de quienes enseñamos historia en la tarea de ayudar a que los alumnos desarrollen una conciencia crítica es mucho más importante de lo que habitualmente pensamos. Lo entendió en los días finales de su vida, cuando luchaba en la resistencia contra los nazis, Marc Bloch, que en momentos de tantas dificultades, que acabaron con su asesinato a manos de la GESTAPO, reivindicaba la capacidad del historiador para ayudar a cambiar las cosas. Una conciencia colectiva, escribió, está formada por “una multitud de conciencias individuales que se influyen incesantemente entre sí”. Por ello, “formarse una idea clara de las necesidades sociales y esforzarse en difundirla significa introducir un grano de levadura en la mentalidad común; darse una oportunidad de modificarla un poco y, como consecuencia de ello, inclinar de algún modo el curso de los acontecimientos, que están regidos, en última instancia, por la psicología de los hombres”⁹.

Pienso en una enseñanza de la historia que aspire no tanto a acumular conocimientos como a enseñar a pensar, a dudar, a conseguir que nuestros alumnos no acepten los hechos que contienen los libros de historia como si fuesen datos que hay que memorizar, certezas como las que se enseñan en el estudio de las matemáticas, sino como opiniones e interpretaciones que se pueden y se deben analizar y discutir. Para que se acostumbren a mantener una actitud parecida ante las supuestas certezas que querrán venderles día a día unos medios de comunicación domesticados y controlados. Como dijo Bloch, lo que hay que hacer es introducir un grano de levadura en la mentalidad del estudiante. Esta es la gran tarea que pienso que podemos hacer los que enseñamos historia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

David Anderson, *The Columbia Guide to the Vietman War*, New York, Columbia University Press, 2002.

Marc Bloch, *La derrota extraña*, Barcelona, Crítica, 2003.

Gerald Edelman, *Wider than the Sky. A Revolutionary View of Consciousness*, London, Penguin, 2005

⁹ Marc Bloch, *La extraña derrota*, Barcelona, Crítica, 2003, pp. 164-165.

Joseph Fontana

Gerald Edelman y Giulio Tononi, *El universo de la conciencia*, Barcelona, Crítica, 2002.

James W. Loewen, *Lies my Teacher Told Me*, New York, Touchstone, 1996

René Rémond, *Quand l'état se mêle de l'histoire*, Paris, Stock, 2006.

Gianpasquale Santomassino, "Guerra e legittimazione storica", *Passato e presente*, Florencia, N° 54, 2001.

ESCRIBIR EN LA VOZ MEDIA

HAYDEN WHITE¹

En un ensayo publicado en 1970 "¿Escribir: un verbo intransitivo?", Roland Barthes levantó la pregunta si el verbo escribir (*to write, écrire*) puede utilizarse tanto en voz pasiva como en voz activa. Desde su punto de vista, la escritura moderna se diferencia de la de épocas anteriores por virtud de su aparente *intransitividad*. El escritor moderno, observa Barthes, "no es quien escribe *algo*, sino quien escribe absolutamente", lo que equivale a decir que el que escribe, es quien se involucra con la escritura *como tal*, sin ningún propósito más que el de "escribir". Barthes continúa: "sería interesante saber en qué punto el verbo escribir comenzó a usarse en una forma intransitiva", porque "el cambio del verbo escribir transitivo al verbo escribir intransitivo, es el signo de un importante cambio de mentalidad"².

De hecho, la pregunta de cuándo y por qué el escribir se transformó en "intransitivo" había sido ya formulada por Foucault en *Las palabras y las cosas*³. En esta obra, Foucault fecha el origen de la escritura "intransitiva" a principios del siglo XIX, momento en el cual, desde su perspectiva, el lenguaje fue "degradado" de su estatus de *médium* a través del cual "las cosas del mundo pueden ser conocidas," a uno de los muchos elementos que la ciencia puede tomar como objeto de estudio.

¹ University of California and Stanford University.

² Barthes, Roland, (1970). "Escribir: un verbo intransitivo". En Richard Macksey and Eugenio Donato (eds.) *The Structuralist Controversy. The Languages of Criticism & the Sciences of Man*. Baltimore: John Hopkins University Press, p. 142. Una nueva versión de esta seminal antología fue publicada bajo el título de Macksey, Richard y Donato, Eugenio (eds.) *The Structuralist Controversy. The Languages of Criticism & the Sciences of Man*. Edición conmemorativa del 40º Aniversario, Baltimore: John Hopkins University Press. En español, el artículo fue publicado en el libro Barthes, Roland, (1987). *El susurro del lenguaje*, Barcelona, Paidós.

³ Foucault, Michel, (1966). *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, París, Gallimard. [Traducida al inglés como *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*, New York, Pantheon Books, 1970].

En vez de ser reconocido como “el primer bosquejo de un orden de representaciones del mundo... el inicial, inevitable forma de representar las representaciones” como lo fue en otro tiempo, “(D)esde el siglo XIX el lenguaje (...) se convirtió en uno de los muchos objetos de conocimiento, al mismo nivel que los seres vivos, la riqueza, el valor y la historia de los acontecimientos del hombre”⁴.

Sin embargo, Foucault propone que esta degradación del lenguaje fue “compensada” por la aparición durante los comienzos del siglo diecinueve de un nuevo modo de uso del lenguaje, del tipo que hoy llamamos “literatura”. Para estar seguro, Foucault concede que este uso del lenguaje que llamamos “literatura” ha existido desde los tiempos de Homero; pero, insiste, y como la palabra “literatura” data desde finales del siglo XVIII, lo mismo sucede con la noción de un “lenguaje particular cuya especial existencia es ‘literaria.’” De ahí que el antiguo lenguaje poético pueda ser similar en su forma a la literatura moderna(ista), pero su fondo, dice Foucault, es totalmente diferente. Esto se debe a que la aceptación moderna del término “literatura” hace referencia a un tipo de lenguaje que no sólo es opaco, indirecto y figurativo, sino que también se “pliega sobre el enigma de su origen” y existe “sólo referido al acto de escritura” (“*Repliee sur l'enigme de sanaisannce et toutentiere referee à l'actepurd'écriture*”). En suma, en la edad moderna el lenguaje literario se distancia del antiguo “discurso”, “poesía”, “bellas artes” e incluso de la ficción. Se ha ido posicionando (*s'enferme*) dentro de una “intransitividad radical... dirigiéndose a sí misma por sí misma como una escritura subjetiva (*subjectiviteecrivante*)”. Como “literatura” el lenguaje asume el aspecto del simple efecto de una “silenciosa y precavida sedimentación de una palabra sobre la blancura de una hoja de papel, donde no posee sonido ni interlocutor, donde no tiene nada que decir más que sí misma, nada que hacer más que brillar en la luminosidad de su existencia”. La escritura moderna(ista) tiene su fin dentro de sí misma, es su propio medio de expresión y posee como “contenido” sólo su propia “forma” (“... *elle n'a plus alorsqu'a se recouberdans un perpetuelretour sur soi, comme si son discours en epovaitavoir pour contenu que de diresaproper forme*”)⁵. Esto es lo que significa la “intransitividad radical” de la escritura moderna.

Al término de su ensayo, el cual surge cuatro años después casi en repuesta a Foucault, Barthes se pregunta: “¿Será realmente una pregunta de intransitividad?”.

⁴ *Ob. cit.*, p. 309.

⁵ *Ob. cit.*, p. 313.

¿No sería posible que el “verbo moderno escribir” indicara no tanto pasividad, sino una relación metatransitiva entre un agente, un acto, un efecto, como se expresa en lo que los expertos en gramática llaman la “voz media” del verbo? Como señala Barthes: “En el caso de la voz media, ...el sujeto se afecta a sí mismo en su actuar; él siempre reside dentro de la acción, incluso si hay objetos de por medio. Por lo que la voz media no excluye la transitividad”⁶. Invocando lo que él llama un “ejemplo clásico” de gramática sánscrita, Barthes da cuenta (que en sánscrito) “el verbo sacrificar (ritualmente) es activo si el sacerdote sacrifica a la víctima en mi lugar y por mí, en cambio se encuentra en voz media si quitando el cuchillo de la mano del sacerdote, yo hago el sacrificio por mí mismo”. Si el verbo se encuentra en voz activa, la acción de sacrificar se presumirá que fue llevada a cabo “fuera del sujeto, ya que, a pesar de que el sacerdote hace el sacrificio, él no es afectado por este; mientras que en la voz media del mismo verbo, se presume que el sujeto actuó doblemente *sobre* la víctima como sobre *sí mismo* y, sobre todo, se mantuvo al “interior de la acción” de sacrificar. Una forma similar de metatransitividad y de acción dual sobre un objeto y sobre uno mismo, una manera semejante de cercamiento en la acción, presume Barthes, caracteriza la escritura moderna(ista). Concluyendo:

Escribir hoy es hacer de uno mismo el hablante (*parole*); es afectar la escritura y verse afectado por ella; es dejar al escritor (*scripteur*) dentro de lo escrito, no es un sujeto psicológico (el sacerdote indo europeo podía desbordar de subjetividad al hacer el sacrificio activamente para su cliente, pero como agente de acción⁷.

No hay, señala Barthes, nada de “pasivo” en la escritura en voz media. Si hay algo que caracterice a la voz media es que es doblemente activa, genera un efecto productivo en los objetos (por ejemplo el lenguaje) y a la vez constituye un tipo particular de agente (principalmente el escritor) a través de una acción (específicamente la escritura). De hecho, Barthes llega a decir que, para poder expresar el tiempo pasado del verbo *écrire*, “no se debería decir más ‘*j ai écrit*’ (yo escribí) sino ‘*Je suis écrit*’ (yo soy escrito), de la misma manera que se dice ‘*je suis né*’, ‘*il est mort*’, ‘*elle est éclosé*’. Porque, dice Barthes, aunque el verbo “ser” aparece en estas expresiones, no tiene la fuerza de una construcción pasiva: “... es imposible transformar ‘*je suis écrit*’ (sin

⁶ Barthes, “Escribir...”, *ob. cit.*, p. 142.

⁷ Idem.

forzar las cosas, y suponiendo que quisiera usar la expresión,) en '*on m'écrit*' [Yo he sido escrito' o 'alguien (me) escribió']"⁸.

Barthes invocó la categoría gramatical de la voz media para caracterizar un tipo de "escritura" que se diferenciara de la asociada con los "autores" clásicos y románticos. El autor modernista a la vez actúa y es afectado en el acto de escritura, pero no en la forma sugerida por la forma reflexiva del verbo activo ("Yo me escribo a mí mismo"). El escritor no se "escribe a sí mismo" a manera de que su "forma escrita" pueda separarse de su "forma que escribe". Es sólo en la escritura y a través del acto de escribir que el escritor existe. El "escritor" es lo que existe dentro del "acto de escribir".

Ahora esto es bastante mitificador y pareciera expresar poco más que el entusiasmo de Barthes por la literatura modernista, cuya originalidad él pretendió caracterizar en términos que denominó "(L)as categorías fundamentales del lenguaje, como persona, tiempo y voz"⁹. Pero aparte de establecer unos equivalentes gramaticales de "estilo indirecto libre" (*erlebte Rede* o monólogo interior), la noción de voz media brinda poca ayuda para definir las características específicas de la escritura modernista. De hecho, los críticos de Barthes le reprenden la ambigüedad de sus concepciones, tanto de la voz media como de la escritura modernista. En la discusión que siguió a la primera presentación sobre la visión de la escritura modernista de Barthes, Jean Pierre Vernant cuestionó si estaba llevando a cabo un argumento histórico respecto de la reaparición o redescubrimiento de la categoría gramatical de la voz media en la literatura modernista, o si estaba usando la idea sólo como metáfora para algunos aspectos de esta forma de escritura. Paul de Man, por su parte, argumentó que la relación particular existente entre la escritura y el escritor que Barthes atribuyó al modernismo, ya se encontraba presente en la escritura de comienzos del siglo dieciocho. Además, de Man sostuvo que la categoría de voz media no aportaba nada innovador a las formas de lectura de los textos modernistas que no hubiera estado presente en el formalismo ruso y americano.

Estas observaciones fueron graves, señalando la ambigüedad que permeaba las formulaciones de Barthes —una ambigüedad que era admitida libremente por él mismo. Pero ambas observaciones, tanto la que toma la pregunta por el hecho histórico como la de la utilidad heurística, no consideraron lo que Jean Hyppolite

⁸ *Ob. cit.*, p. 143.

⁹ *Ob. cit.*, p. 144.

señaló como una de las principales preocupaciones del discurso de Barthes, puntualmente, la separación progresiva del escritor modernista de sus interlocutores. Al comentar el postulado de Barthes, “todos estamos tratando, a través de diferentes métodos, estilos, incluso prejuicios, de llegar al punto central del pacto lingüístico (*pacte de la parole*) que une al escritor con los demás...”. Hyppolite observó que la escritura aparentemente difiere del habla, en virtud de su estatus de “fantasma de la interlocución”. “¿Qué transformación”, se pregunta Hyppolite, “acontece al *pacte de la parole* en una creación como la escritura, la cual, paradójicamente, es capaz de unirse a cierta forma de monólogo, que se encuentra desvinculado de la interlocución real?”. A lo que Barthes respondió: “Pienso que has señalado el área de un problema de gran importancia: la relación entre historia, o fantasma, y la interlocución”¹⁰.

De hecho, o al menos así me parece, Barthes se preocupó menos de las preguntas sobre estilo o modernismo, que sobre las preguntas sobre las problemáticas psicológicas del sentido fantasmático de la escritura. ¿En qué sentido, Barthes se preguntaba, podría decirse que “escribir” es una forma de comunicación que no implica una comunicación con un otro real ni con uno mismo? La respuesta a esta interrogante se encontraba señalada en la sugerencia de Hyppolite en donde hacía referencia a Proust y cómo este había sido capaz de “triunfar en la escritura” sólo “a través de la confrontación con el fantasma de su madre en una interlocución que desafía fuertemente al *pacto de la palabra*, transformándose en una mímica del *pacto de la palabra* en la escritura”¹¹. En otras palabras, la noción de voz media brindó a Barthes una posibilidad de caracterizar, en términos gramaticales, un tipo de escritura que imposibilita una eventual interlocución a través de la parodia. Este tipo de lenguaje, que según Barthes se encuentra ejemplificado de la mejor manera en la obra de Proust, es equivalente a una forma de masoquismo no patológico que se aprecia en el ensayo de Freud “Los instintos y sus vicisitudes”¹² y que se encuentra en los casos de neurosis obsesiva.

El mismo Freud invoca la voz media, proveniente de los griegos en su discusión respecto a los “instintos” (o “pulsiones”) de amor y odio y sus “vicisitudes” (o “escenarios” posibles), entendiéndolas como “formas de defensa frente a los instintos”. Existen cuatro formas de defenderse: la represión, la sublimación, la “inversión de un instinto en su opuesto” y el “vuelco (del instinto) sobre el yo del

¹⁰ *Ob. cit.*, p. 146.

¹¹ *Ob. cit.*, p. 146.

¹² XXX (nota del traductor).

sujeto mismo”¹³. Dado que lidió con las ideas de represión y sublimación en otros textos, en este ensayo se concentró en la manera en que operan las dos últimas formas de defensa ante casos de sadismo y masoquismo, situaciones en donde el amor se puede transformar en odio y al mismo tiempo el sujeto se puede convertir en objeto. En el caso de la “inversión de un instinto en su opuesto”, podemos observar lo que Freud llama una doble transformación: primero, en su *búsqueda* de actividad (el deseo de la tortura) pasa a la pasividad (deseo de ser torturado) y en segundo término, en cuanto al contenido (del amor al odio)¹⁴. En el caso “de volcar un instinto sobre el yo del sujeto mismo” apreciamos un cambio en el *objeto* de la pulsión, de uno externo a uno interno al sujeto. En el caso del sadismo y el masoquismo (como también en el voyerismo y el exhibicionismo), los dos procesos (el volverse sobre el mismo sujeto y la transformación de activo a pasivo) “convergen o coinciden”. El doble proceso de cambio pasa de (1) un sadismo primario (en el cual el sujeto ejerce activamente “violencia o poder sobre otra persona u objeto”) a (2) un masoquismo, en el cual una persona externa es elegida para ejercer la violencia y el poder sobre el sujeto, el cual pasa de una actitud activa a una pasiva.

Todo es bastante simétrico. Pero Freud se ve forzado, en base a la observación de casos de neurosis obsesiva a asumir una tercera posición en este proceso, en el cual el “objeto (de violencia o poder) es depuesto y reemplazado por el mismo sujeto” y “donde un cambio desde una búsqueda instintiva activa se lleva a una forma pasiva”, pero sin la gratificación que reciben el sádico y el masoquista en esta situación. Es en este contexto donde escribe “el deseo de torturar se ha transformado en auto-tortura y auto-castigo; no en masoquismo. La voz activa cambia, no a una pasiva, sino a lo *reflexivo*, se transforma en la *voz media*”¹⁵.

Freud, por lo tanto, invoca la noción de voz media, para caracterizar la condición o estado psicológico específico de la “neurosis obsesiva”, permitiéndole diferenciarla del sadismo y el masoquismo. La neurosis obsesiva se caracteriza por un “darse vuelta sobre el sujeto mismo”, pero “sin una actitud pasiva” (la actitud del sujeto permanece activa) y sin una fijación por otra persona (la persona es en sí misma es asumida como el objeto del “deseo de tortura”). El resultado es “auto-tortura y

¹³Freud, Sigmund (1984). “Instincts and Their Vicissitudes” [1915]. *On Metapsychology*, The Pelican Freud Library II, Angela Richards (ed.) New York, Penguin Books, 1984. p. 123.

¹⁴*Ob. cit.*, p. 124.

¹⁵*Ob. cit.*, 125. Las cursivas son de White.

auto-castigo, pero no masoquismo"¹⁶. Es así como en este caso de neurosis obsesiva, ni el objetivo ni el contenido del instinto sufren cambio alguno. El *contenido* del instinto (odio) no sufre cambios; el fin (torturar) sigue activo. El *objeto* de la pulsión es cambiado desde algo externo al sujeto hacia el propio ego de este, pero sin recibir ningún placer a cambio, como lo hacen el masoquista y el sádico.

En este pasaje, Freud habla de la "reflexiva voz media", pero la calificación "reflexiva" es inconsecuente. En griego, el pronombre reflexivo fue combinado con la voz media del verbo sólo para producir un énfasis a través del contraste. El punto importante para poder entender lo que pretendía Barthes al asemejar la escritura modernista a la voz media es la invocación de Freud de la voz media para caracterizar la estructura de la neurosis obsesiva.

Barthes había basado su intuición en un ensayo de Emile Benveniste llamado "Voz media y activa del verbo"¹⁷. Benveniste fundamentó que la voz media griega (*mesotes*) no se usaba ni para expresar un interés especial de parte del sujeto por la acción representada en el verbo y tampoco era una mezcla de la voz activa (*enargeia*) y pasiva (*pathos*). De hecho, Benveniste sostenía que en las antiguas lenguas indoeuropeas la voz pasiva fue un desarrollo tardío. Originalmente, la distinción crucial ha sido siempre entre (lo que sólo más tarde fue denominado como) "lo medio", expresando la condición del sujeto siendo "interior" a la acción indicada por el verbo, y lo "activo", que expresa la exterioridad a la acción, fuera como agente (sujeto) o como paciente (objeto). La voz media expresaba una relación que luego fue sublimada a formas reflexivas, mientras que la voz pasiva fue diferenciándose progresivamente de la activa, no en términos de interioridad-exterioridad, sino en términos de si el sujeto del verbo se presumía como paciente (objeto) o agente (sujeto) de la acción. En el caso de los tiempos verbales activos y pasivos ("yo golpeo" / "yo soy golpeado"), el sujeto ("yo") es *exterior* a la acción que es llevada a cabo, en primera instancia, esto se ve en el efecto que el "yo" ha tenido sobre un objeto y, en segundo lugar, en el efecto que otro sujeto puede tener en el "yo". Es así como en ambos casos, los tiempos verbales expresan una relación de división o separación entre el momento en el que se inaugura la acción y el momento en el que se completa. En la voz media, esto es de otra forma; aquí las acciones y sus efectos son concebidos simultáneamente;

¹⁶ *Ob. cit.*

¹⁷ Benveniste, Emile (1971). "Active and MiddleVoice in theVerb". *Problems in General Linguistic*, Trad. Mary Elizabeth Meek, Coral Gables, Florida, University of Miami Press. Originalmente publicada en 1950.

el pasado y el presente se encuentran integrados en vez de divididos, a la vez que el sujeto y el objeto de la acción están en alguna medida integrados. Todo esto es connotado en los usos dados por Barthes a la noción de “voz media”, la que utiliza para sugerir la relación entre el “escritor” modernista y la “escritura”.

¿Pero suma todo esto lo suficiente como para que la noción de la escritura modernista sea equivalente a la neurosis obsesiva? Y si es así ¿qué implica? Desde mi punto de vista, Barthes estaba ampliando la noción de escritura que impulsó en 1953 en *Le degré zéro de l'écriture*¹⁸. Aquí buscó establecer una distinción significativa entre la lengua (*la langue*), el estilo (*le style*) y la escritura (*l'écriture*). Para ello postuló que, mientras el lenguaje es público y el estilo personal, la “escritura” no es ni pública ni personal, sino más bien la “alternativa de un comportamiento humano” (“*le choix d'un comportement humain*”). Lenguaje y estilo eran “objetos”, y la escritura una “función” de “la relación entre la creación y la sociedad”. En la escritura, el lenguaje literario es “transformado por su fin social” (“*sa destination sociale*”) en una forma tomada en su intención humana...”. Es por todas estas cosas que la escritura no es más que “la moralidad de la forma” (“*la morale de la forme*”)¹⁹.

Esta frase (“*la morale de la forme*”) nos da una pista respecto a la función de la voz media en la caracterización de Barthes de la escritura modernista. A pesar de que en griego la voz media del verbo se emplea para designar la “interioridad” del sujeto respecto a la variedad de acciones que este puede realizar (*louomai* “Yo me lavo”; *apodidornai ten oikian* “Yo vendo mi casa”), se usa especialmente para indicar acciones en las que existe una conciencia moral superior por parte del sujeto que las realiza. Por ejemplo, la conjugación activa del verbo *airein* significa “tomar”, pero la voz media del mismo verbo (*aireisthai*) significa elegir. Es así como la frase *logoupoiein* (en voz activa) significa “hacer un discurso”, pero la misma frase en voz media (*logoupoiesthai*) significa “dar un discurso”. De manera similar, el verbo *gamein* en forma activa significa “casarse” (pero sólo un hombre), mientras que el mismo verbo en voz media (*gamesthai*) significa “contraer matrimonio” (pero sólo una mujer). Las diferencias indicadas entre la conjugación activa y media del verbo dependen de la conciencia del sujeto que realiza la acción y la fuerza del involucramiento que este sujeto posee con la acción que realiza. Por ejemplo, las diferencias entre *gamein* (activo) y *gamesthai* (media) indican las diferentes maneras en que un hombre y una mujer participan

¹⁸ Barthes, Roland (1953), *Le degré zéro de l'écriture*. París, Seuil. Traducido por Nicolás Rosa como *El grado cero de la escritura*, Buenos Aires, Siglo XXI.

¹⁹ *Ob. cit.*, pp. 17-18.

en el “matrimonio”. No es cosa de, por una parte, hacer algo, ni de que, por otra, se nos haga algo. De ahí que la diferencia entre ambas voces (activa y media) depende en poder distinguir entre dos tipos de transitividad, una en la que o el objeto o el sujeto se encuentran fuera de la acción y una en la que la distinción entre sujeto y objeto es inexistente. Para Barthes, escribir en la voz media es creativo y liberador, ya que sitúa al escritor-agente *dentro* del principio latente del proceso de escritura, fin y propósito de todo escrito. En efecto, para Barthes escribir en voz media es un claro ejemplo del tipo de “actos de habla” que J.L. Austin llama “performativos”²⁰. Porque actos como “prometer” o “hacer un juramento” o “juzgar” tienen la fuerza de la voz activa y media, tanto como para convertirlos no sólo en actos sobre el mundo sino como propulsores de cambio en la relación de uno con lo que lo rodea. La escritura modernista también posee esta cualidad, actúa sobre algo (especialmente el lenguaje) y transforma la relación del sujeto escritor con el mundo. Es por esto que Barthes puede concluir en su ensayo “¿Escribir: un verbo intransitivo?”:

Es mi opinión que en el verbo medio escribir la distancia entre el escritor y el lenguaje disminuye de manera asintótica. Incluso podríamos decir que las escrituras subjetivas, como las escrituras románticas, son activas, porque en ellas el agente no es interior sino *anterior* al proceso de escritura. El que aquí escribe no escribe para sí, a modo de representante, lo hace por una persona que es exterior y que le antecede (incluso si ambos tienen el mismo nombre). En la conjugación moderna de la voz media de *escribir*, sin embargo, el sujeto es inmediatamente contemporáneo a la escritura... El caso del narrador Proustiano es ejemplar: él existe solo en la escritura²¹.

Lo mismo se puede decir del sujeto que “promete”, “jura”, o “juzga”. El que promete sólo existe en el acto de prometer, el que jura sólo en el acto de jurar y el juez sólo en el acto de juzgar. Así también, a diferencia del autor, el escritor existe sólo en el acto de escribir. Y sólo queda por preguntarse si los actos de habla como “prometer”, “jurar” y “juzgar” son tan obsesivamente neuróticos, sobre la base de los análisis de Freud y Barthes, han considerado que sean²².

²⁰ Austin, J. L. (1973). *How to do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press; Austin, J. L., (2008). *Cómo hacer cosas con palabras*, Argentina, Paidós, Traducido por Genaro Carrió y Eduardo Rabossi.

²¹ Barthes, “Escribir...”, *ob. cit.*, p. 143.

²² Traducción de Luis G. de Mussy (Director de Investigación y Publicaciones Universidad Finis Terrae). Agradecemos la voluntad y autorización del autor para realizar esta primera versión en español. El texto fue publicado originalmente en *Stanford Literary Review*, Volumen 9.2, Otoño, 1992. Ver también Hayden White, *The Fiction of Narrative. Essays on History, Literature and Theory 1957-2007*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2010, p. 256.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

John L. Austin, *How to do Things with Words*, Oxford, Oxford University Press, 1973.

Roland Barthes, *El susurro del lenguaje*, Barcelona, Paidós, 1987.

Roland Barthes, *Le degré zéro de l'écriture*, Paris, Seuil, 1953.

Emile Benveniste, *Problem in General Linguistic*, Florida, University of Miami Press, 1971.

Eugenio Donatto y Richard Macksey (eds.), *The Structuralist Controversy. The Languages of Criticism & the Sciences of Man*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1970.

Michel Foucault, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Madrid, Siglo XXI, 1970.

Sigmund Freud, *On Metapsicology*, New York, Penguin Books, 1984.

AUERBACH Y DANTE: ALGUNAS REFLEXIONES¹CARLO GINZBURG²

Comenzaré con dos observaciones obvias: la lectura de Dante ha tenido una importancia decisiva para Auerbach; y Auerbach, a su vez, ha tenido una importancia decisiva para nuestro modo de leer a Dante. Si bien sobre ambos temas se ha escrito bastante, en este ensayo intentaré señalar que todavía queda algo por decir.

I

Vayamos ahora a la cronología. Alguien ha escrito que Auerbach habría iniciado su carrera académica ocupándose de Vico, de manera que el interés por Dante sólo habría surgido más tarde³. Esta observación no tiene en cuenta ni la traducción del soneto “Tan gentil y tan honesta luce” (*Tanto gentile e tanto onesta pare*), ni un artículo de dos páginas sobre Dante, aparecido en 1921 en la *Neue Rundschau* –el primer escrito publicado por Auerbach después de su juvenil disertación en leyes⁴. El artículo, escrito con ocasión del sexto centenario de la muerte de Dante, fue mucho

¹ Publicado como “Auerbach und Dante - Ein Verlaufbahn”, en K. Barck/M. Treml, eds., *Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen*, Berlin, Kulturverlag Kadmos, 2007, pp. 33-45. Este ensayo fue presentado en el congreso dedicado a Auerbach, organizado por el Zentrum für Literaturforschung, que tuvo lugar en la ciudad de Berlín, entre los días 9 y 11 de diciembre de 2004. Traducción de Raúl Rodríguez Freire (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso).

² Carlo Ginzburg, Universidad de Bolonia.

³ Claus Uhlig, “Auerbach’s ‘Hidden’(?) Theory of History”, en Seth Lerer, ed. *Literary History and the Challenge of Philology. The Legacy of Erich Auerbach*, Stanford, Stanford University Press, 1996, pp. 36-49, especialmente p. 36.

⁴ “Zur Dante-feier”, *Die Neue Rundschau*, 32 (Sept. 1921), pp. 1005-1006. Para una lista de los escritos de Auerbach, ver Auerbach, *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, con un nuevo prefacio de J. M. Ziolkowski, Princeton, Princeton University Press 1993, pp. 393-405. (Traducción española: Auerbach, *Lenguaje literario y público en la baja latinidad y en la edad media*, trad. L. López Molina, Barcelona, Seix Barral, 1969 –esta edición no contempla la lista de sus escritos [t.]).

más allá de las circunstancias que parecían inspirarlo. Haciéndose implícitamente eco del ensayo de Walter Benjamin "Destino y carácter" (*Schicksal und Charakter*), aparecido sólo unos meses antes, Auerbach comenzó su texto con las palabras de Heráclito: "El carácter del hombre es su destino (*daimon*)"⁵. Pero mientras Benjamin redefinió los dos conceptos, carácter y destino, subrayando su divergencia, Auerbach acentuó su unidad. En la *Divina Comedia*, observó Auerbach, "carácter y destino soy una sola cosa... El 'Yo' autónomo es creado por Dios como un ser individual que ha recibido la libertad de decidir... la singularidad humana y el destino son fenómenos entrelazados... el destino es el único juez, el destino es Dios, la personalidad *per sé* (*an sich*), no tiene ningún valor"⁶. En estas comprimidas frases, Auerbach desarrolló implícitamente un comentario sobre las lecciones de estética de Hegel, particularmente al pasaje donde identifica a la *Divina Comedia* como "una obra superior [...] que cada hombre tiene que consumir en sí mismo, su vida, por la que se determina su propio destino"⁷.

Como ya ha sido señalado, Auerbach reelaboró a lo largo de toda su vida, de manera casi obsesiva, algunas ideas fundamentales⁸. Esta continuidad es, en el

⁵ Walter Benjamin, "Schicksal und Charakter", *Gesammelte Schriften*, II, 1, R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, eds. Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1977, pp. 171-79 (publicado originariamente en *Die Argonauten*, I. Folge, 10-12 (1921), pp. 187-196). La importancia del ensayo de Benjamin en este contexto me fue señalada en el curso de la discusión de mi contribución en el congreso de Berlín. Para el fragmento de Heráclito, ver también Charles H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 260-61 (fragmento CIV; en la colección Diels-Kranz, fragmento 119). (Traducción española: Benjamin, "Destino y carácter", *Obras* II, 1, trad. Jorge Navarro, Madrid, Abada, 2007, pp. 175-182; para el fragmento de Heráclito, ver *Los filósofos presocráticos*, Barcelona, Gredos, 2007, p. 247).

⁶ E. Auerbach, "Zur Dante-feier", p. 1006: "in seiner Konzeption [de Dante] von menschlicher Besonders in der Verknüpfung mit dem Schicksal... das Schicksal ist der einzige Richter, das Schicksal ist Gott, und es gibt keinen Wert der Persönlichkeit 'an sich'".

⁷ G. W. F. Hegel, *Estética*, trad. N. Merker, Roma/Bari, Laterza, 1977, p. 775 (*Vorlesungen über die Aesthetik*, II, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, p. 214 (capítulo 2, "Die Abenteurlichkeit", sección "a": "Die Zufälligkeit der Zwecke und Kollisionen"): "Ein höheres Werk ist dasjenige, was jeder Mensch an sich selbst zu vollbringen hat, sein Leben, wodurch er sich sein ewiges Schicksal bestimmt. Diesen Gegenstand hat z. B. Dante in seiner *Göttlichen Komödie* nach katholischer Anschauung angefaßt..."). (Traducción española: G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la estética*, trad. A. Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 1989, p. 432). Auerbach remarcó el juicio de Hegel sobre Dante en "Figura": ver *Gesammelte Aufsätze*, p. 89), y de manera muy específica en *Mimesis*, I, p. 207 ("una de las más bellas páginas que se hayan escrito jamás sobre Dante"). (Traducción española: *Figura*, trad. Y. García Hernández y J. A. Pardos, Madrid, Trotta, 1998, p. 124; *Mimesis*, trad. I. Villanueva y E. Ímaz, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 182). Ver también C. Cases, "L'interpretazione hegeliana di Dante", en L. Lazzarini, ed., *Dante e la cultura tedesca*, Padua, Università degli studi di Padova, 1967, pp. 83-107.

⁸ H. Peyre, "Erich Auerbach", en Ingeborg Schnack, ed., *Marburger Gelehrte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Marburg, Elwert, 1977, pp. 10-21, sobre todo p. 18.

caso de Dante, particularmente evidente. En 1929, Auerbach publicó *Dante, poeta del mundo terrenal*: un libro que desde el título y del epígrafe heracliteano (“el carácter del hombre es su destino”) desarrolló las implicaciones del artículo que había publicado unos años antes en *Die Neue Rundschau*⁹. En el primer capítulo del libro, además de señalar que en la *Divina Comedia* la vida terrenal es proyectada en el más allá, adelantó algunos de los temas y categorías fundamentales de *Mimesis*. Por ejemplo, la noción de “arte de la imitación” fue introducida en el libro de 1929, como correctivo a la de “realismo”, definido como una “palabra tan equívoca y metafórica”¹⁰. Auerbach rápidamente evocó algunas de las transformaciones que el arte de la imitación conoció a lo largo de la historia: “La verdad natural o mimesis auténtica de una escena homérica, como en el encuentro de Ulises y Nausícaa, no se basa en absoluto en una observación rigurosa de los sucesos cotidianos, sino en la idea a priori del carácter de ambos personajes y de su correspondiente destino”¹¹.

A todo esto, Auerbach contrapuso “el núcleo histórico del cristianismo, es decir, la crucifixión de Cristo, y los sucesos relacionados con ella, [que] sobrepasan –en carácter paradójico y en la amplitud de los antagonismos que conlleva– toda la tradición antigua, la mítica no en menor grado que la pragmática”. Y desarrollando una hipótesis formulada por Adolf von Harnack, Auerbach observó: “Pero la negación y la visión de Pedro, en su divergencia paradójica y sin embargo evidente, son sólo el ejemplo más destacado de un estado de cosas que rige en la historia de Jesús desde sus comienzos. Se mueve desde el principio, entre escarnecedores maliciosos y creyentes a pie juntillas, en un aura compuesta de la manera más extraña por elementos sublimes y ridículos”¹².

Uno de los temas fundamentales de *Mimesis* –los Evangelios como violación de la jerarquía clásica de los estilos– tiene sus raíces en la lectura de Dante. Pero en *Dante, poeta del mundo terrenal*, aún falta un elemento que llegaría a jugar un rol central en el posterior trabajo de Auerbach: la perspectiva figural. En el capítulo de *Mimesis* dedicado a Dante, la emergencia de este nuevo elemento es registrado

⁹ E. Auerbach, *Dante, poeta del modo terreno*, en *Studi su Dante*, Dante Della Terza, ed., Milan, Feltrinelli, 1963, 2001 (*Dante als Dichter der irdischen Welt*, Berlin/Leipzig, De Gruyter, 1929). (Traducción española: Auerbach, *Dante, poeta del mundo terrenal*, trad. Jorge Seca, Barcelona, Acantilado, 2008).

¹⁰ E. Auerbach, *Dante, poeta*, p. 3. (Trad. española: *Dante, poeta*, p. 10).

¹¹ E. Auerbach, *Dante, poeta*, pp. 4-5. (Trad. española: *Dante, poeta*, pp. 11-12).

¹² E. Auerbach, *Dante, poeta*, pp. 12-14 (traducción levemente modificada). (Trad. española: *Dante, poeta*, pp. 25-27).

en un tono objetivo y destacado¹³. Auerbach, como su querido Pascal, pensaba que *le moi est haïssable*¹⁴. Auerbach no habría subrayado nunca el nexo (que me parece obvio, aunque indemostrable) entre “Figura”, el ensayo que publicó en 1938, y el trauma de la emigración¹⁵, pues las circunstancias personales, como siempre, no explican los rasgos –en última instancia imprevisibles– de las obras que ellas afectan. A menudo se ha señalado que la persecución racial permitió que Auerbach, un judío asimilado, tomara conciencia de su identidad hebrea (su colega de Marburg, el filósofo Karl Löwith, tuvo una experiencia similar). A la persecución antisemita, Auerbach respondió sumergiéndose en el estudio de los modos en que los cristianos leyeron en la Edad Media (y más allá de ella) la Biblia hebrea, interpretando el Antiguo testamento como una *figura* –una prefiguración y una verdadera profecía– del Nuevo¹⁶.

Auerbach, si no me equivoco, nunca subrayó que la “verdadera profecía” fuera una inversión patente de la realidad histórica: es decir, del papel crucial jugado por los pasos proféticos de Isaías y los salmos en la formación de la narrativa de los Evangelios, tanto de la infancia como de la pasión de Jesús¹⁷. Ciertamente, Auerbach no necesitó subrayar este derrocamiento, en cuanto se propuso solamente analizar el modo en que los cristianos leyeron la Biblia en la Edad Media. Pero el silencio de Auerbach habría tenido un significado diferente si asumimos que él consideró

¹³C. Uhlig, “Auerbach’s ‘Hidden’(?) Theory of History”, p. 36. Auerbach, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur* [1946], Tübingen / Basel, Francke, 1994, pp. 187-88. (Trad. española: *Mimesis*, pp. 186-187). M. de Launay no se percató de la discontinuidad: “Comprobaremos sin dificultad que ‘Figura’, después de *Mimesis*, están en la misma línea que la conclusión del libro de 1929, *Dante, poeta del mundo terrenal*” (postfacio a E. Auerbach, *Figura*, traducción francesa, París 2003, p. 102, nota 2).

¹⁴Pascal, *Pensées*, M. Le Guern, ed., París, Gallimard, 1977, fragmento 509. Ver también *La vie de Pascal écrite par Mme Périer, sa soeur*, y Pascal, *Pensées*, L. Brunschvicg, ed. París, Garnier, 1961, p. 31: “Sabemos que [Pascal] quería que un hombre honrado evitara nombrarse, y hasta de servirse, de las palabras *yo* o *mi*; lo que acostumbraba a decir sobre este sujeto es que la piedad cristiana aniquila al *mi* humano, y que la cortesía humana lo esconde y lo suprime; concebía esto como una regla, y es justamente lo que practicaba”.

¹⁵E. Auerbach, “Figura”, *Archivum Romanicum*, XXII (1938), reimpresso en *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, Bern, Francke, 1967, pp. 55-92. (Trad. española: *Figura*, trad. Y. García Hernández y J. A. Pardos, Madrid, Trotta, 1998).

¹⁶Sobre la relación entre Auerbach y Löwith, ver M. de Launay, postfacio a E. Auerbach, *Figura*, p. 99.

¹⁷Me he ocupado de este tema en el ensayo “Ecce”, C. Ginzburg, *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Milán, Feltrinelli, 1998, pp. 100-117). En él he comentado (ill. 8) la *Alegoría del Viejo y del Nuevo Testamento*, de Hans Holbein Jr., que ha sido reproducida sobre la cubierta de la traducción de *Figura*. (Traducción española: Ginzburg, “Ecce, sobre las raíces escriturales de la imagen de culto cristiana”, en Ginzburg, *Ojazos de madera. Nueve reflexiones sobre la distancia*, Barcelona, Ediciones Península, 2000, pp. 105-125).

el acercamiento figural no sólo como un asunto de investigación, sino también como un instrumento de análisis; no como una mirada *emic* sino *etic*, para usar la provechosa distinción de Kenneth Lee Pike¹⁸.

La eventualidad que he mencionado es el centro de la interpretación propuesta por Hayden White en su ensayo "La historia literaria de Auerbach: causalidad figural e historicismo modernista". Por un lado, White admite que la lectura figural es "un ejemplo de expropiación teológica y específicamente cristiana de la religión hebrea"; por otro, sostiene que "el modelo figura-cumplimiento es utilizado por Auerbach con miras a proveer la trama diacrónica de la historia de la literatura occidental. Proporciona el principio de mediación entre periodos sucesivos de la historia literaria, o al menos, entre periodos sucesivos al interior de una tradición común de práctica literaria. De hecho, puede decirse que en esta perspectiva [de Auerbach], una efectiva relación figura-cumplimiento-figura, una relación genealógica de sucesivas expropiaciones, es lo que constituye una tradición como tal"¹⁹. Esta "expropiación estética" explicaría, según White, el hecho de que *Mimesis*, incluso presentándose como una historia de "la representación de la realidad en la literatura occidental", sea claramente un ejemplo de historicismo modernista²⁰. Ahora bien, observa White, en "el modernismo la literatura toma la forma de un modo de escritura que efectivamente trasciende las antiguas oposiciones entre las dimensiones literal y figurativa del lenguaje, por un lado, y entre los modos factuales y ficcionales del discurso, por el otro"²¹.

¿Estamos frente a un retrato intelectual de Auerbach o a un autorretrato de Hayden White? Probablemente White rechazaría la pregunta por considerarla irrelevante. Al reeditar el propio ensayo sobre Auerbach en una colección titulada *Figural Realism: Studies in the Mimesis Effect*, White ha sustentado que "la teoría, al ser intrínsecamente especulativa y deliberativa, no puede ser sometida a los

¹⁸ K. L. Pike. *Language in Relation to a Unified Theory of Structure of Human Behavior*, La Haya/Paris. Mouton, 1967; Jean-Pierre Olivier de Sardan, "Emique", *L'homme*, 147 (1998), pp. 151-166.

¹⁹ Hayden White, "Auerbach's Literary History: Figural Causation and Modernist Historicism", en White, *Figural Realism. Studies in the Mimesis Effect*, Baltimore/Londres, The Johns Hopkins University Press, 1999, pp. 87-100, especialmente pp. 90-91. (Traducción española: "La historia literaria de Auerbach: causalidad figural e historicismo modernista", en White, *Ficción histórica, historia ficcional y realidad histórica*, Verónica Tozzi, ed., Buenos Aires. Prometeo, 2010, pp. 33-52, especialmente p. 39).

²⁰ Hayden White, "Auerbach's Literary History", p. 98. (Traducción española: "La historia literaria de Auerbach", p. 49).

²¹ Hayden White, "Auerbach's Literary History", pp. 99-100. (Traducción española: "La historia literaria de Auerbach", p. 51).

criterios de falsificación sobre la base de un recurso a los hechos”²². No puedo detenerme aquí en la paradójica convergencia entre el acercamiento a la teoría de Hayden White, que se cree de izquierda, y el reclamo hecho en años recientes por los fundamentalistas cristianos, que solicitan que en las escuelas estadounidenses se enseñe al mismo tiempo evolucionismo y creacionismo²³. Pero Auerbach —el filólogo que, para usar los términos de Vico, creía que *verum y factum*, verdad y hechos, finalmente convergían— habría tomado seriamente el recurso a los hechos. El tema de *Mimesis* es, como declara el subtítulo, *dargestellte Wirklichkeit*, la “representación de la realidad”; es decir, ni realismo, ni realismo figural, sino, como Auerbach puntualizó, “el antagonismo de dos tradiciones —la antigua, con su separación estilística, y la cristiana, con su mezcla— como en este poderoso temperamento [de Dante]”²⁴. Para Auerbach, Dante representa la expresión suprema de la mezcla de los estilos (*Stilmischung*), contrapuesta a su separación (*Stiltrennung*): una antítesis que reaparece más tarde en la contraposición entre Shakespeare y Racine²⁵. En el epílogo, se afirma que estas dos ideas, junto a la perspectiva figural, son aquellas sobre las que el libro ha sido construido. En ningún momento, pues, la perspectiva figural es propuesta como el principio fundante de *Mimesis*.

Esta conclusión no afecta ni la profundidad ni el valor intrínseco del ensayo titulado “Figura”, como tampoco su importancia en la obra total de Auerbach. Pero una evaluación de su alcance e implicaciones es necesaria.

Auerbach estaba convencido de que la perspectiva figural, que modeló en profundidad la lectura de la Biblia a lo largo de la Edad Media, también había inspirado la cumbre de la cultura medieval: la *Divina Comedia*. “En esta obra”, escribió Auerbach en el ensayo de 1938, “las formas figurales son esencialmente

²² Hayden White, *Figural Realism*, p. viii.

²³ Una observación desdeñosa sobre la “comunidad basada en la realidad” (*reality-based community*), realizada por un miembro de la administración Bush, es recordada y comentada adecuadamente en A. Grafton, “The Ways of Genius”, *The New York Review Books*, diciembre 2, 2004, p. 40.

²⁴ *Mimesis*, p. 185. (Traducción española: *Mimesis*, p. 177: “Denn nirgends wird das Wiedereinander der beiden Traditionen, der antik stilltrennenden und der christlich stilmischenden so deutlich wie in diesem [i. e. Dante’s] mächtigen Temperament”). H. White, “Auerbach’s Literary History”, p. 192, nota 10, hace algunos necios esfuerzos por alejar a Auerbach de una sospechosa falacia representacional (es decir, referencial). (Traducción española: *Mimesis*, p. 176).

²⁵ Ver *Mimesis*, p. 314 (Trad. española: “Más importante todavía [en Shakespeare] es la mezcla de los personajes, que trae como consecuencia la de lo trágico y lo cómico”, *Mimesis*, p. 204); p. 365: “Die klassische Tragödie der Franzosen stellte das äusserste Maß von Stiltrennung dar, von Loslösung der Tragischen vom wirklich-alltäglichen, das die Europäische Literatur hervorbegracht hat”). (Trad. española: “La tragedia clásica de los franceses presenta el límite extremo de la separación estilística, del desprendimiento de lo trágico de lo cotidiano-real, a que ha llegado la literatura europea”, *Mimesis*, p. 364).

predominantes y decisivas para la estructura entera del poema [de Dante]”: una afirmación ejemplificada por personajes como Catón de Útica, Virgilio y Beatriz²⁶. Un pasaje de *Mimesis*, dedicado a Dante, va en la misma dirección²⁷. Pero junto a esta continuidad, se abrió paso a una duda sobre los límites de la validez de la lectura figural del poema dantesco. Auerbach escribió: “La relación de ‘figura consumada’ en que los muertos de Dante se hallan con respecto a su propio pasado terrestre se puede comprobar más fácilmente todavía en aquellos casos en los que no solamente se colman el carácter y la índole personal, sino también una función reconocible ya en la figura terrenal”. Pero luego Auerbach observa que “una prueba semejante no se encuentra a menudo”. El motivo, que Auerbach no menciona, es evidente: gran parte de los personajes de Dante existen para nosotros solamente por la *Divina Comedia*. “Pero en los casos en que es factible [una prueba], señalaba Auerbach, “nos permite reconocer la concepción fundamental de Dante sobre el individuo en el aquí y el allende. El carácter y la función del hombre ocupan su lugar determinado en el pensamiento del orden divino, y aparecen como figuras en la tierra para consumarse en el más allá”²⁸.

Aquí Auerbach, al parecer, rephraseaba el tema central de su ensayo juvenil, inspirado por Hegel —la unidad del carácter y el destino en la *Divina Comedia* de Dante—. Puesto en aquellos términos, la conexión con la perspectiva figural en un sentido apropiado se hizo más tenue. Ello dio lugar a una conclusión diferente, pero siempre formulada en lenguaje hegeliano: “La obra de Dante presta realidad a la esencia cristiano-figural del hombre, y la destruye en esa realización; sólidos marcos se rompen por la fuerza de las imágenes que encierran”²⁹. En un ensayo posterior, titulado “Motivos tipológicos en la literatura medieval” (*Typologische Motive in der mittelalterlichen Literatur*), Auerbach adoptó una actitud más prudente sobre el poder interpretativo del acercamiento figural, tomando así cierta distancia respecto de sus elaboraciones anteriores. La mirada tipológica o figural, escribió, “no es el único, sino uno de los muchos accesos posibles a la comprensión de Dante”³⁰.

²⁶ “Figura”, en *Studi su Dante*, p. 218 (= *Gesammelte Aufsätze*, p. 85: “die figuralen Formen vorwiegen und für die gesamte Struktur des Gedichts entscheidend sind”). (Traducción española: *Figura*, p. 115).

²⁷ *Mimesis*, I, p. 214 (Traducción española: *Mimesis*, p. 187).

²⁸ *Mimesis*, I, p. 213 (Traducción española: *Mimesis*, p. 186).

²⁹ *Mimesis*, I, p. 220 (= *Mimesis*, p. 193: “Dantes Werk verwirklichte das christlich-figurale Wesen des Menschen und zerstörte es in der Verwirklichung selbst; der gewaltige Rahmen zerbrach durch die Uebermacht der Bilder, die er umspannte”). (Traducción española: *Mimesis*, p. 192).

³⁰ E. Auerbach, *Typologische Motive in der mittelalterlichen Literatur*, Krefel, Scherpe, 1953, p. 16: “die typologische Struktur nicht etwa die einzige, sondern nur eine von vielen Möglichkeiten des Dantes Verstandnisses ist”.

II

Trataré de demostrar que uno de estos “modos posibles”, es decir, una vía alternativa a la lectura figural de la *Divina Comedia*, se encuentra escondida en los escritos de Auerbach. Por motivos que surgirán luego, comenzaré con algunas de sus ideas, pero ignorando sus intenciones explícitas.

Partiré de la disertación que Auerbach publicó en 1921, titulada *Sobre la técnica compositiva del cuento en Italia y en Francia (Zur Technik der Frührenaissancenovelle in Italien und Frankreich)*. Hacia el final de la introducción, Auerbach volvió a hablar de Dante, a quien había dedicado su breve artículo aparecido ese mismo año³¹. Desde el punto de vista del contenido, observó Auerbach, “el cuento parece estar estrechamente relacionado con algunos géneros medievales, como el *exemplum*, el *fabliau*, el *lai* y la novela cortesana; pero desde el punto de vista de la forma, sea esta interna o externa, el cuento parece ser “una creación original del Renacimiento”, la edad inaugurada por Dante; “en suma, uno de los múltiples efectos de su espíritu”. De él, en efecto, derivaron “la actitud apasionada hacia la vida terrenal”, “la nueva actitud aristocrática, (no feudal sino individualista), y “la capacidad de dar expresión formal a un acontecimiento”³².

Este escrito juvenil sobre el origen del cuento en tanto género literario, a primera vista parece bastante decepcionante. El plan de la forma, la lista de elementos psicológicos, sociológicos y estilísticos, que serían atados a la personalidad de Dante, resultan confusos; sobre el plan del contenido, la hipótesis relativa al nexo entre *exemplum*, *fabliau*, *lai* y cuento es argumentada de manera insuficiente. Sobre todo, la oposición entre forma y contenido se presenta de manera rígida y artificial. Hoy nos esforzaríamos por explicar la emergencia de un género literario como el cuento optando por un acercamiento unificado, basado en categorías que mediarían entre la forma y el contenido. Nos moveríamos más bien hacia la morfología —la que, por cierto, no es de ninguna manera una idea reciente.

³¹ E. Auerbach, *Zur Technik der Frührenaissancenovelle in Italien und Frankreich*, Heidelberg, 1921 (nueva edición con introducción de F. Schalk, 1971; traducción italiana: *Tecnica di composizione della novella*, ed. F. Schalk, Roma/Nápoles, Theoria, 1996).

³² E. Auerbach, *Zur Technik*, p. 3: “Die novelle ist im wesentlichen eine von den vielen Auswirkungen seines Geistes. Von ihm stammt die leidenschaftliche Betrachtung des irdischen Lebens; die neue aristokratische Gesinnung (nicht mehr feudal, sondern individualistisch) und also auch die Gesellschaft; die Fähigkeit zur formalen Ausprägung eines Ereignisses...” (*Técnica*, p. 17).

En aquel mismo año de 1921 fue publicada una nueva traducción alemana del *Decamerón*, al cuidado de Albert Wesselsky, la cual era acompañada por una amplia introducción de André Jolles. En ella, Jolles subrayó la importancia para el cuento de las formas simples (*einfache Formen*) como “el proverbio, la adivinanza, el lema, el chiste (*Witz*) y muchas otras”³³. Por razones cronológicas, Auerbach no pudo leer las observaciones de Jolles, ni estas las del filólogo. Pero un tiempo después, es posible que Auerbach haya podido leer el libro que Jolles anunciaba implícitamente en la introducción al *Decamerón: Formas simples (Einfache Formen)*. Se trata de un trabajo que cayó en el olvido luego de su publicación en 1930, y que fue descubierto en los años setenta y traducido a varias lenguas³⁴. Dos de los capítulos más brillantes de este libro, hoy mercidamente famoso, tratan –desde un punto de vista rigurosamente morfológico– de “las formas simples” cercanas al cuento: el caso (*Kasus*) y la “*Memorable*”. En el capítulo dedicado al caso, rápidamente se menciona el “*Exempel*” y el “*Beispiel*”. Sería tentador (siguiendo las huellas de una aguda indicación de Hans-Jörg Neuschäfer) combinar la perspectiva morfológica de Jolles con la histórica de Auerbach, y explorar las conexiones –morfológicas e históricas– dadas entre los elementos de la configuración que hemos visto delimitarse poco a poco: la tradición del *exemplum*, el poema de Dante y el cuento³⁵.

El *Exemplum* es un término ambiguo que refiere dos tradiciones diferenciadas, aunque, en parte, tal vez también entrelazadas. De un lado, una tradición pagana, ejemplificada por Valerio Máximo, fundada sobre hechos y dichos ejemplares de hombres famosos; del otro, una tradición cristiana, transmitida por prédicas o por colecciones de *exempla* dirigidas a los predicadores, fundada sobre hechos o dichos atribuidos a menudo a mujeres y hombres oscuros, que usualmente se le aparecían a

³³ G. Boccaccio, *Das Dekameron*, Leipzig, Insel, 1921, traducción de Albert Wesselsky e introducción de André Jolles, p. IX: “Einfache Formen nenne ich zum Beispiel: Sprichwort, Rätsel, Spruch, Witz, and viele anderen”. (Traducción española: Boccaccio, *El Decamerón*, trad. J. G. de Luaces, Barcelona, Círculo de Lectores, 1965).

³⁴ A. Jolles, *Einfache Formen*, Tübingen, Niemeyer, 1930. (Traducción francesa: *Formes simples*, París, Seuil, 1972; traducción italiana: *Forme semplici*, Milán, Universidad de Murcia, 1980; traducción española: *Las formas simples*, traducido por Rosemarie Kempf Titze, Santiago, Editorial Universitaria, 1972).

³⁵ Ver H.-J. Neuschäfer, *Boccaccio und der Beginn der Novelle*, Múnich, Fink, 1969, p. 71, ss y *passim*. La importancia de las “*einfache Formen*” para la literatura medieval está subrayada en H. R. Jauss, “Une approche médiévale: les petits genres de l'exemplaire comme système littéraire de communication”, en G. Demerson, ed., *La notion de genre à la Renaissance*, Genève, Slatkine, 1984, pp. 36-57 (=“Die kleinen Gattungen des Exemplarischen als literarisches Kommunikationssystem”, en Jauss, *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur*, München 1977.) Posteriores desarrollos en P. Cherchi, “From Controversia to Novella”, en M. Piconc, G. Di Stefano, P. D. Stewart, eds., *La nouvelle. Actes du Colloque International de Montréal*, Montreal, Plato Academic Press, 1983, pp. 89-99 (con interesantes observaciones sobre la formación legal de Boccaccio).

los vivientes con el fin de indicarles el destino de sus vidas después de la muerte. Estas dos tradiciones, aunque muy diferentes, tuvieron un elemento en común: ambas se basaron en nombres propios, famosos u oscuros, que demostraban la autenticidad y, por tanto, la autoridad del *exemplum*. Los nombres propios de personas, así como de lugares (aunque estos en menor medida), pueden ser considerados como un rasgo distintivo, aunque no siempre presente, del *exemplum* como género³⁶.

Probemos acercarnos a la *Divina Comedia* siguiendo este camino. En uno de sus últimos escritos, Gianfranco Contini se detuvo sobre la importancia decisiva de los nombres propios –de personas y lugares– en el poema de Dante³⁷. ¿Es posible servirse de los nombres propios para contestar a una pregunta recurrente, que no ha encontrado nunca una respuesta adecuada, sobre el género o subgénero literario en el que se inscribe la *Divina Comedia*? Como Alessandro D'Ancona notó en un estudio pionero, publicado hace bastante tiempo, a primera vista la *Divina Comedia* parece atribuible a textos medievales, que describen bajo la forma de una visión el viaje a la ultratumba y las alegrías y los dolores del más allá cristiano. Sin embargo, se trata de un parecido superficial³⁸. Una diferencia sustancial surge inmediatamente. En aquellas visiones, el más allá se encuentra poblado de una multitud de almas sin nombre, mientras que Dante nombra a todas las almas con las que habla, desde Francesca de Rimini en adelante; además, hacia el final del *Purgatorio*, en su pasaje más dramático, el poeta-Dante también nombra al personaje-Dante, justificándose por ello en la necesidad. Dante comparte las emociones de las almas, discute con ellas, abraza a unas y pelea con otras. (El odio, una de las fuentes de inspiración más potente de su poesía, implica necesariamente los nombres propios). La relación íntima, personal entre Dante, poeta y personaje, y las almas de la ultratumba es uno de los elementos que hacen de la *Divina Comedia* (como los lectores más advertidos entendieron enseguida) una obra única, e inclasificable en términos de género. Aunque quizá se pueda intentar una clasificación provisional: posiblemente porque la *Divina Comedia* se encuentra en la intersección de dos tradiciones diferentes, entre las visiones de la vida eterna y los *exempla*. Pero en el marco del poema de Dante, el *exemplum* ha perdido sus usuales connotaciones moralistas. Ulises, castigado

³⁶ Ver el agudo ensayo de Carlo Delcorno "Dante e l'"Exemplum' medievale", *Lettere italiane*, XXXV (1983), pp. 3-28 (con una amplia referencia bibliográfica); y ver, del mismo autor, *Exemplum e letteratura. Tra Medioevo e Rinascimento*, Boloña, Il Mulino, 1989.

³⁷ G. Contini, "Leggere Dante", en Contini, *Postremi esercizi ed elzeviri*, Turin, Einaudi, 1998 [1988], pp. 5-12, especialmente pp. 11-12.

³⁸ A. D'Ancona, *I precursori di Dante*, Florencia, Sansoni, 1876.

en el círculo de los fraudulentos, se convierte en el símbolo de la sed humana por el conocimiento; la adúltera Francesca de Rimini relata cómo se enamoró de su cuñado, con palabras que hacen que Dante por la compasión se desmaye (y que también lograron incomodar a un docto comentador de principios del siglo XX, que no logró explicarse la fallida condena moral de la pecadora)³⁹. Y se podría continuar.

Sin la reinterpretación de los *exempla* realizada por Dante, el cuento, en tanto género literario, nunca habría surgido. En esta frase retumba intencionalmente una frase de *Mimesis*: “Sin la *Comedia*, nunca hubiera podido escribirse el *Decamerón*”. Bocaccio (continúa Auerbach) aprendió de Dante la capacidad de abarcar el abigarrado mundo de los fenómenos

[...] en toda su multiplicidad y reproducirlo con un lenguaje sensible y expresivo. Gracias al poder de Dante para entender y sopesar a Farinata y Brunetto, Pia de' Tolomei y Sordello, San Francisco de Asís y Cacciaguada, haciéndolos surgir de sus propias circunstancias y hablar su propio lenguaje, fue posible que Boccaccio consiguiera lo mismo con Andreuccio y Frate Cipolla o su criado, con Ciappelletto y el panadero Cisti, con Madonna Lisetta y con Griselda⁴⁰.

Como se ve, Auerbach acentuó la importancia decisiva del nombre propio en Dante y Boccaccio. Pero también notó que tal paralelismo implicaba una profunda discontinuidad:

La unidad figural del mundo terrenal se ha roto en el momento mismo en que se consigue, con Dante, dominar plenamente la realidad terrestre [...] Boccaccio renuncia a la unidad del conjunto tan pronto como trata de representar íntegramente la múltiple realidad de la vida de su tiempo⁴¹.

Para ilustrar esta divergencia, Auerbach subraya el contraste entre sus respectivas actitudes hacia los temas eróticos, algo particularmente llamativo:

En la historia de Francesca de Rimini, Dante ha reproducido lo grande y lo real con arreglo a su manera [...] En las historias amorosas que Boccaccio quisiera

³⁹ Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, comentata por G. A. Scartazzini y G. Vandelli, Milán, 1921, pp. 46-47.

⁴⁰ E. Auerbach, *Mimesis*, I, pp. 239-40 (traducción española: *Mimesis*, pp. 208-209).

⁴¹ E. Auerbach, *Mimesis*, I, pp. 247-48 (traducción española: *Mimesis*, pp. 215-216). A. R. Ascoli, “Boccaccio's Auerbach: Holding Up the Mirror to *Mimesis*”, *Studi sul Boccaccio*, XX (1991-92), pp. 377-97, comenta este pasaje desde un punto de vista completamente diferente.

hacer trágicas o nobles [...] predomina lo aventurero y sentimental [...] Dante ha desdenado mencionar las circunstancias en que Francesca y Paolo habian sido descubiertos por el marido...⁴².

Quien repare en las condiciones en que Auerbach escribió *Mimesis*, alejado de las grandes bibliotecas, no se asombrará de que aquí falte una referencia a la *Esposizioni sopra la Comedia*, donde se encuentra la página en que Boccaccio se refirió a las circunstancias, no mencionadas por Dante, en que Francesca y Paolo fueron sorprendidos por el marido⁴³. Fuera del poema de Dante, no hay ninguna prueba sobre ellos. Precisamente en aquella página, que alguien ha definido como el último cuento del *Decamerón*, se entrega un ulterior elemento a favor de la argumentación de Auerbach. El comentario de Bocacio se abre con una crítica contra Dante. La descripción del enamoramiento de Paolo y Francesca que se lee en la *Divina Comedia* es, según Bocacio, una "fizione", una invención basada sobre la mera posibilidad. Boccaccio remarcó que Dante había arreglado la historia, ya que él no estaba en condiciones de saber qué le ocurría a los amantes⁴⁴. Después de los esfuerzos mostrados al principio de su comentario sobre la *Divina Comedia*, con el fin de evitar que palabras como *poeta* y *finjo* se asociaran ambiguamente con la mentira, Boccaccio pretende contar la verdadera historia de Francesca de Rimini, distanciándose él mismo de la versión ficticia de Dante⁴⁵.

La distorsionada versión del episodio de Francesca de Rímini que reescribió Boccaccio, puede ser considerada como un comentario tardío a su propio gran trabajo, el *Decamerón*, una *Comédie humaine avant la lettre*, así como también, aunque de manera indirecta, sobre la *Divina Comedia*, y el papel que en ella jugó el *exempla*. Existe la tentación de leer en esta reescritura un símbolo de la relación ambivalente de Boccaccio respecto de Dante: una relación alimentada de admiración, imitación

⁴²E. Auerbach, *Mimesis*, I, pp. 250-51 (traducción española: *Mimesis*, pp. 217-218).

⁴³G. Boccaccio, *Esposizioni sopra la Comedia*, ed. G. Padoan, Milán, Mondadori, 1965 (la obra completa ha sido editada por V. Branca, VI), p. 314 sgg.: "Ma, prima che più avanti si proceda, è da raccontare chi costei [Francesca] fosse e per che morta, accioché più agevolmente si comprenda quello che essa nelle sue seguenti parole dimostrerà...".

⁴⁴G. Boccaccio, *Esposizioni sopra la Comedia*, p. 316: "Col quale [Paolo] come ella [Francesca] poi si giugnesse, mai non udi' dire se non quello che l'autore ne scrive; il che possibile è che così fosse: ma io credo quello essere più tosto fizione formata sopra quello che era possibile ad essere avvenuto, ché io non credo che l'autore sapesse che così fosse".

⁴⁵G. Boccaccio, *Esposizioni sopra la Comedia*, p. 34 ss. Ver también F. Torraca, *Nuove rassegne*, Livorno, Tipografia di R. Giusti, 1894, pp. 182-188, citado por A. E. Quaglio, artículo "Francesca", *Enciclopedia dantesca*, III, Roma, 1971, p. 2.

y competición⁴⁶. El *Decamerón* sería inconcebible (como señaló Auerbach) sin la *Divina Comedia*. Así como también el cuento de Boccaccio y el poema de Dante serían inconcebibles sin los *exempla*. Se podría objetar que este punto no es nuevo. Hace bastante tiempo, en su *Literatura europea y edad media latina*, Ernst Robert Curtius insistió en la importancia del *exempla* para la *Divina Comedia*, aunque sin referirse a Boccaccio (como tampoco al ensayo "Figura" de Auerbach).

Pero el argumento de Curtius es muy diferente y mucho más circunscrito del que, siguiendo a Auerbach, yo estoy sugiriendo aquí⁴⁷. El capítulo que le dedica a Dante trata dos temáticas distintas: una comprende las "figuras ejemplares" en la mitología pagana, el Viejo y el Nuevo Testamento y la historia romana; y la otra está dedicada a los "personajes de la *Divina Comedia*", de los cuales la mayor parte son desconocidos, o apenas conocidos, en la historia contemporánea. En mi opinión, esta distinción entre "personajes ejemplares" y "personajes de la *Divina Comedia*" no tiene sentido, ya que todos los personajes de la *Divina Comedia*, incluyendo al más oscuro, tienen un valor ejemplar⁴⁸. Curtius no resaltó que la presencia de estos personajes, también ellos a su modo "ejemplares", entroncaba con la tradición del *exemplum* cristiano. Esta comprendía sermones y recopilaciones dirigidas a los predicadores, y convirtió a mujeres y hombres desconocidos en los portadores de un mensaje moral, conservando para ello sus nombres con el fin de demostrar la autenticidad de la historia. Para cada uno de aquellos individuos, como escribió el joven Auerbach, "el carácter y el destino eran una sola cosa".

De una manera muy propia y completamente no convencional, Dante desarrolló cada episodio y cada personaje de la *Divina Comedia* a la manera de *exemplum*. De hecho, la misma idea del viaje al otro mundo ya circulaba como *exemplum*. Un franciscano irlandés con quien se encontró en París hacia la mitad del siglo XIII, Buenaventura de Bagnoregio (más tarde san Buenaventura), escribió

⁴⁶ [A] respecto, ver Ginzburg, "Dante's Epistle to Cangrande and Its Two Authors", *Proceedings of the British Academy*, 139 (2006), pp. 195-216].

⁴⁷ E. R. Curtius, *Literatura europea e Medioevo latino*, edición al cuidado de R. Antonelli, Florencia, La Nuova Italia, 2002, pp. 69-71 (sobre los *exempla*), pp. 402 ss. (sobre los *exempla* en la *Divina Comedia*) (traducción española: Curtius, *Literatura europea y edad media latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1955, pp. 94-96 (sobre los *exempla*), pp. 519 ss. (sobre los *exempla* en la *Divina Comedia*).

⁴⁸ C. Delcorno, "Dante e l' 'Exemplum' medievale", pp. 5-6, subrayo este punto con una referencia a Curtius (cuya aproximación es, a mi parecer, diferente). Ver también H. Pflaum, "Il 'modus tractandi' della *Divina Commedia*", *Giornale dantesco*, XXXIX (1936), pp. 153-78, especialmente p. 177: un ensayo importante, pero raramente citado; entre las excepciones, se encuentra el propio Auerbach, en la reseña de *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (esto me lo hizo notar Kyung Ryong Lee).

una colección de *exempla* dirigida a los predicadores. En la segunda parte, dedicada a las alegrías del Paraíso, se lee un *exemplum* de una veintena de líneas titulado “De visione Josaphat”, Sobre la visión de Josafat. La historia es la siguiente.

Josafat, un joven atormentado por la sensualidad, invoca a Dios; en una visión se ve a sí mismo transportado hacia el otro mundo por algunos hombres venerables (*a quibusdam viris venerabilibus raptum*); él ve las angustias del Infierno y las alegrías del Paraíso; le gustaría quedarse para siempre en el Paraíso, pero una voz le recalca que sólo después de mucho esfuerzo lo logrará⁴⁹. Una línea escrita sobre el margen del manuscrito señala la fuente del *exemplum*: la vida de Barlaam y Josafat, el texto cuya versión latina es el último eslabón de una larga cadena de traducciones y adaptaciones –en griego, georgiano y árabe– que, en última instancia, conduce a una vida de Buda⁵⁰.

No sabemos si Dante conoció este *exemplum*, en cualquiera de sus versiones. Pero no parece arriesgado afirmar que tanto el marco como los innumerables episodios de la Divina Comedia –un poema sobre el viaje al otro mundo de un individuo al mismo tiempo único y ejemplar– se basan en una profunda reelaboración del *exemplum* como género, en su doble versión, pagana y cristiana.

Esta hipótesis reelabora observaciones tomadas de los escritos de Erich Auerbach y Ernst Robert Curtius. Las relaciones, personales y científicas, entre

⁴⁹ *Liber exemplorum ad usum praedicatorum saeculo XIII compositus a quodam fratre minore Anglico de provinciae Hiberniae*, editado por A. G. Little, Aberdeen, Typis academicis, 1908, pp. 90-91: (parágrafo 148) (margen: “Liber gestorum Barlaam et Josaphat”) Legitur in libro gestorum Barlaam et Josaphat servorum Dei, quod cum idem Josaphat, videlicet filius Avenir juvenis regis Indie sanctissimus, temptacione luxurie quam plurimum fatigaretur, et ad temptacionem devitandam divinum suppliciter postularet auxilium, ostensum est ei per visionem tam infernale supplicium quam coeleste gaudium [*blank space for one word in MS*]. Josaphat itaque temptatus, ut dictum est, et instanter a Deo petens auxilium videt semetipsum per visionem a quibusdam viris venerabilibus raptum, et in loca que nunquam viderat pertranseuntem. Ostensa sunt autem ei primo inferni supplicia, deinde aeternae felicitatis gaudia in forma cuiusdam civitatis, plene omni leticia et felicitate inenarrabili. Multa et mirabilia vidit ibi gaudia ad que propalanda lingua mea omnino insufficientis est. Et vocem audivit dicentem: ‘Haec est requies iustorum. Ista est leticia eorum qui placuerint Domino’. Inde denique educentes illum reverentissimi viri illi repedabant. Qui iucunditate illa et gaudio perfusus: ‘Ne privetis me’ aiebat, ‘ne privetis, rogo, ineffabili gaudio isto. Sed concedite mihi in uno preclare // civitatis huius angulo conversari’. Illi autem dicebant: ‘Impossibile est nunc te huiusmodi esse; sed labore multo et sudore venies huc si tamen tibimet vim inferre potueris’. Ver también F. C. Tubach, *Index Exemplorum. A Handbook of Medieval Religious Tales*, Helsinki, 1969, parágrafo 485: Barlaam y Josaphat (pasaje): Viaticum, parágrafo 67 (también párrafos 484 y 486) (ver *Das Viaticum narrationum des Heumannus Bononiensis*, editorado por A. Hilka, Berlin, 1935).

⁵⁰ D. M. Lang, *The Balavariani (Barlaam and Josaphat). A Tale from the Christian East translated from the Old Georgian*, introducción de I. V. Abuladze, Berkeley/Los Ángeles, University of California Press, 1966. También ver “Barlaam und Josaphat”, en *Lexikon des Mittelalters*, I (1980), 1464-69. Como se sabe, Boccaccio reelaboró un pasaje de la vida de Barlaam y Josafat en clave cómica: Ver *Decameron*, editado por V. Branca, Torino, Einaudi, 1980, pp. 462-65 (IV día, introducción). (Traducción española: *El Decamerón*, pp. 254-260).

los dos estudiosos, fueron difíciles y es posible que entre ellos tampoco se hayan entendido. En el seminario de Princeton del 1949, en el que ambos participaron, Curtius se dirigió a Auerbach en un tono agresivo, quizás arrogante⁵¹.

A la dificultad del diálogo entre el judío que se vio obligado al destierro y el no judío que eligió la emigración interior y sus inevitables compromisos, se sumó una profunda divergencia entre sus respectivas obras. En la reseña de *Literatura europea y edad media latina*, precisa y meticulosa, Auerbach notó la desconsideración de su ensayo "Figura", señalando de paso que este fue un trabajo escrito en Estambul y, por tanto, insuficiente sobre el plano de la erudición y la información bibliográfica. Pero en el caso de Curtius, obviamente, no se trató de ignorancia o falta bibliográfica sino de silencio deliberado. Su interpretación del personaje de Beatrice no ignoraba la dimensión figural –un límite, observó Auerbach, debido a una más general "tergiversación de la tradición hermenéutica cristiana, en su dimensión histórico-literaria"⁵². Fue una crítica dirigida al corazón del proyecto de Curtius, que dejó caer implícitamente un posible diálogo sobre la noción de perspectiva figural. El otro diálogo posible, alrededor del *exemplum* y sus implicaciones, tampoco se dio.

III

En el *Paraíso* de Dante, el filósofo averroísta Sigeri de Brabante se sienta junto a Tomás de Aquino, a quien bruscamente se opuso en vida. Para Dante, que habla en nombre de Dios, los disensos humanos se reconcilian en la verdad divina. Pero para aquellos que están comprometidos con la aspiración a la verdad, el disenso nunca es borrado. De ahí que un diálogo fallido pueda transformarse en un elemento para la búsqueda.

Traducción del italiano por Raúl Rodríguez Freire

⁵¹ R. Fitzgerald, *Enlarging the Change: The Princeton Seminars in Literary Criticism 1949-1951*, Boston, Northeastern University Press, 1985, p. 21 ss.

⁵² E. Auerbach, *Gesammelte Aufsätze*, pp. 330-338, en particular pp. 334, 336: "hier, wie anderswo verkennt Curtius, wie mir scheint, die eigentliche Tradition der christlichen Deutung, die vom Historisch-Literalen ausgeht [...]".

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, Milan, Vandelli, 1921.
- Eric Auerbach, *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1993.
- Eric Auerbach, *Dante, poeta del modo terreno*, Milan, Feltrinelli, 1963.
- Eric Auerbach, *Studi su Dante*, Milan, Feltrinelli, 1967
- Eric Auerbach, *Figura*, Paris, Gallimard, 1967.
- Walter Benjamin, *Obras*, Vol. 1, Madrid, Abada, 2007.
- A. D'Ancona, *I precursori di Dante*, Florencia, Sansoni, 1876.
- Carlo Ginzburg, *Occhiacci di leggo*, Milan, Feltrinelli, 1998.
- A. Jolles, *Einfache Formen*, Tubingen, Niemeyer, 1930.
- Set Lerer (ed.), *Literary History and the Challenge of Philology*, Stanford, Stanford University Press, 1996.
- Pascal, *Pensées*, Paris, Gallimard, 1977.
- K. L. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory os Structure of Human Behavoir*, Paris, Mouton, 1967.
- Hayden White, *Figural Realism. Studies in the Mimesis Effect*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1999.

LA QUERRELLA DE LOS HISTORIADORES. ANACRONISMO, PERSPECTIVA HISTÓRICA, ACTUALIDAD¹

MIGUEL VALDERRAMA²

La polémica sobre los “métodos históricos” llevada a cabo entre Andrés Bello, José Victorino Lastarria y Jacinto Chacón durante los primeros años de la República, parece cobrar hoy renovada vigencia tras la actual crisis del Estado nacional y la gradual depreciación y extenuación de las principales formas contemporáneas de historicismo y positivismo historiográfico³. Esta reapertura del conjunto de cuestiones puestas en juego en la escena de fundación de la historiografía chilena, es a un tiempo la reapertura de un conjunto de litigios referidos a las relaciones entre escritura de la historia y escritura literaria, entre institución historiadora y construcción del Estado-nación, entre escritura de la historia y escritura científica. En estos debates, en lo que en ellos se anuncia, parece ponerse en movimiento un estricto cuestionamiento que afecta a la propia identidad escrituraria de la historia moderna⁴. Identidad escrituraria que hoy, como en sus orígenes, no es sino una construcción en la escritura de una identidad entre una idea de estilo, una idea de verdad y una idea de disciplina. Esta identidad organiza un orden de discurso, un régimen histórico de producción de saber.

¹ Este texto constituye un breve avance de una investigación en curso sobre Andrés Bello y la formación de la historiografía chilena. Las nociones de anacronismo, perspectiva histórica y actualidad deben leerse aquí como seña o indicio de un debate reprimido sobre la institución historiadora y su orden de significación.

² Historiador. Profesor e investigador de la Escuela Latinoamericana de Posgrados de la Universidad ARCIS.

³ Para una revisión de la crisis del historicismo y el positivismo historiográfico moderno, véase Herbert Schnädelbach, *La filosofía de la Historia después de Hegel. El problema del historicismo*, Buenos Aires, Editorial Alfa, 1980; Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1998; Manuel Cruz, *Filosofía de la historia. El debate sobre el historicismo y otros problemas mayores*, Barcelona, Paidós, 1991.

⁴ Conviene aquí citar, sólo a modo ilustrativo, los siguientes puntos de disolución del discurso histórico moderno: Arthur C. Danto, *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia*, Barcelona, Paidós, 1989; y Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1992; Frank Ankersmit, *Experiencia histórica sublime*, Santiago, Palinodia, 2008.

No ha de extrañar por ello que el conjunto de argumentaciones puestas en juego en la escena de discusiones contemporáneas sobre la identidad de la escritura histórica, no sean otras que aquellas que, ya de algún modo, estaban presentes o prefiguradas en la escena de fundación de la historiografía nacional. Ello, por cuanto la construcción del espacio disciplinar de la historiografía chilena no pudo, y no ha podido, constituirse sino sobre el conjunto de presupuestos y argumentaciones propios a todo el campo de reflexión moderno de la historia y su saber. Qué significa pensar históricamente y cuáles son las características exclusivas de un método específicamente histórico de investigación, es la pregunta que domina y dominó la reflexión de historiadores, filósofos y literatos durante el siglo XX y el siglo XIX. Los distintos ensayos de respuesta a la pregunta por la naturaleza del conocimiento histórico han partido, esencialmente, del supuesto de que es posible dar una solución unívoca a la cuestión. Hoy, como ayer, se considera que la "historia" es un modo específico de existencia, la "conciencia histórica" un modo específico de pensamiento y el "conocimiento histórico" un dominio autónomo en el espectro de las ciencias físicas y humanas.

Es, precisamente, este conjunto de supuestos y argumentaciones las que están en la base de la querrela de fundación de los estudios nacionales sobre los modos de escribir la historia. Ello, a tal punto, que se ha vuelto ya una tradición caracterizar la primera fundación de la historiografía nacional, a partir de la querrela europea en torno al saber histórico. Así, y siguiendo en esto una línea de interpretación hoy dominante, se ha acostumbrado caracterizar las posiciones de José Victorino Lastarria a partir del genio intelectual de la filosofía y la historiografía francesa, para luego, por oposición, destacar en la argumentación de Andrés Bello elementos propios del genio del empirismo inglés y de la psicología asociacionista escocesa⁵. Esta caracterización de la polémica ha ofrecido a los comentaristas la ventaja añadida de presentar una base suplementaria de redescipción, a través de la cual se ha buscado caracterizar políticamente la querrela a partir de las teorías francesas de la

⁵ Esta descripción del debate historiográfico, prevaeciente entre los comentaristas, ha tendido a centrarse en una línea de descripción de la disputa que se articula veladamente sobre las oposiciones real/irreal, realizable/irrealizable, empírico/ideológico, verdadero/falso. Oposiciones infraestructurales a la escena de discusión en las cuales Lastarria aparece siempre situado en el casillero del segundo término de la oposición. Véase, a este respecto, las interpretaciones/descripciones realizadas por Bernardo Subercaseaux, *Historia de las ideas y de la cultura en Chile. Tomo I, Sociedad y cultura liberal en el siglo XIX: J. V. Lastarria*, Santiago, Editorial Universitaria, 1997, cap. IV; y Olga López, *Una polémica sobre los métodos históricos. Ensayo sobre la influencia de Bello y de Lastarria en la concepción de la historiografía nacional*, Valparaíso, Imprenta Valparaíso, 1945.

revolución y de las teorías inglesas del constitucionalismo. Revolución o reforma, historia como interrupción o historia como progreso evolucionista. Sin duda alguna, y tomando en cuenta los convulsionados años que antecedieron al gobierno de Bulnes, estas ideas políticas están presentes en la determinación de las oposiciones. Sin embargo, caracterizar el debate llevado adelante por Lastarria y Bello a partir de la sola descripción del contexto de disputas europeas sobre la historia, tiene el inconveniente de ocultar al análisis el pacto político-filosófico-historiográfico sobre el que se erige no sólo la historiografía nacional, sino también la propia ficción de invención del sujeto y la comunidad nacional. Invención o recreación histórica de unos orígenes y de un patronímico, que impuso a la escritura una disciplina, un estilo, una estricción. De ahí la importancia del “modo de escribir la historia”⁶, de ahí la importancia del “modo de estudiarla”⁷. La cuestión del modo, del estilo y, por añadidura, de la estricción, deviene aquí fundamental. Cuestión fundamental en tanto que en ella se pone en acto una forma, una templanza, pero, de igual modo, cuestión fundamental por la manera de ser que se dio a la escritura, por la ética y estética que se busca imprimir a la disciplina y su saber.

Tras la cuestión de la escritura y su estricción, tras las maneras y la disciplina, pareció subyacer, en efecto, la íntima convicción de que no existe actividad, gesto, proyecto o producción de sentido que sustancialmente no sea una cuestión de estilo. Arriesgando una fórmula típicamente estética, tal vez cabría reconocer en el sintagma “no hay verdad sin estilo, ni estilo sin verdad”, la consigna general que en silencio determina las estrategias en conflicto en la querrela por la “escritura de la historia”.

La afirmación del estilo, como afirmación de la verdad, no debería extrañar si se toma en cuenta que la “comunidad nacional” y el “orden republicano” que trabajosamente se erigen durante el siglo diecinueve serán esencialmente obra de un trabajo de escritura. Ciudad escrituraria, al decir de Ángel Rama, obra de un cuerpo letrado⁸.

Es, precisamente, sobre la base de estas consideraciones –y en la advertencia que lo que aquí se presenta es sólo una hipótesis a trabajar– que podemos afirmar que toda la discusión sobre la “escritura de la historia”, es una discusión que ya en sus inicios se desarrolla sobre el forzamiento de una identidad entre estilo y verdad,

⁶ Andrés Bello, “Modo de escribir la historia”, *Obras completas*, Vol. XXIII, Caracas, Casa de Bello, 1981, pp. 229-242.

⁷ Andrés Bello, “Modo de estudiar la historia”, *Obras completas*, Vol. XXIII, op. cit., pp. 243-252.

⁸ Ángel Rama, *La ciudad letrada*, Hanover, Ediciones del Norte, 1984.

entre ética y estética, entre política y representación. Pues, si se ha de aceptar la tesis que afirma que toda historiografía conlleva en sí una filosofía de la historia no siempre explicitada, ha de reconocerse de igual modo que esta filosofía de la historia no es otra que aquella determinada por los sueños y requerimientos del Estado nacional, por los modos y constricciones de lo que se juzga –ilusión hagiográfica por excelencia– el ser nacional, el estilo y la identidad de un “sujeto nacional”. Estilo e identidad de unas *formas*, de unas estructuras de legibilidad, de unas disciplinas de escrituras. Pues, de la legibilidad de los caracteres, de la claridad de las formas, de la propia definición política del arte y del propio arte de la política, dependerá no sólo el orden de la representación histórica, sino también la tranquilidad de la dicción, la serenidad de la escritura, la disciplina del saber.

Andrés Bello fijó la meta y sentido de los estudios históricos en el país en 1843, en el discurso de instalación de la Universidad de Chile⁹. En él señaló que si en un campo de las Humanidades podían los alumnos dar un aporte inédito a la cultura, era precisamente en la Historia:

“La opinión de aquellos que creen que debemos recibir los resultados sintéticos de la ilustración europea, dispensándonos del examen de sus títulos, dispensándonos del proceder analítico, único medio de adquirir verdaderos conocimientos, no encontrará muchos sufragios en la Universidad”¹⁰.

Y agregaba en otro párrafo:

“Sustituir a los estudios históricos deducciones y fórmulas sería presentar a la juventud un esqueleto en vez de un traslado vivo del hombre social; sería darle una colección de aforismos en vez de poner a su vista el panorama móvil, instructivo, pintoresco, de las instituciones, de las costumbres, de las revoluciones de los grandes pueblos y de los grandes hombres; sería quitar a la experiencia del género humano el saludable poderío de sus avisos, en la edad, cabalmente, que es más susceptible de impresiones durables; sería quitar al *poeta* una inagotable mina de imágenes y de colores”¹¹.

⁹“Discurso pronunciado por el Sr. Rector de la Universidad, D. Andrés Bello, en la instalación de este cuerpo el día 17 de setiembre de 1842”. *Anales de la Universidad de Chile. Año 1842*, Santiago, Imprenta del siglo, 1846, pp. 140-152.

¹⁰Ibid., pp. 149-150.

¹¹Ibid., p. 150. La cursiva es mía.

Partiendo de ese doble valor ético y estético que asigna al estudio de la historia¹², Andrés Bello incluyó en los Estatutos de la Universidad un artículo en que se disponía que cada año “uno de sus miembros académicos debía leer en sesión solemne un discurso o memoria sobre la Historia patria”. Como en todos los países hispanoamericanos, la historia que exalta más los ánimos en esa cuarta década del siglo XIX era la de los sucesos de las guerras de Independencia. A su estudio habrán de dedicarse en Chile las primeras memorias de los egresados de la Universidad¹³. Era el propósito de Bello, de acuerdo con su prudente empirismo, que semejante conjunto de estudios monográficos, agotando los detalles y fuentes documentales, suministraran los fundamentos de una futura historiografía chilena. El estudio del pasado inmediato serviría de antecedente aun para la reforma de las instituciones jurídicas y sociales, en cuya modernización se empeñaban los hombres de letras de la República. Bajo esta orientación de los estudios superiores, aun poetas románticos que tenían muy poca vocación de historiadores como Salvador Sanfuentes, debían ocuparse en prolijas investigaciones históricas¹⁴. Así como Molina y Gay definieron las peculiaridades de la “historia natural” del país, Bello aspiraba, de igual modo, a que sus discípulos explicasen la originalidad de la sociedad chilena. La historia, según este canon de escritura, se haría con la misma objetividad con que se estaban redactando los primeros códigos de la República.

Respondiendo a una solicitud de Andrés Bello, será José Victorino Lastarria quien con su *Investigación sobre la influencia social de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile* inaugurara las disertaciones sobre historia nacional en la universidad. Esta primera memoria sobre la historia nacional no pasará por alto, sin embargo, el esfuerzo institucional —ya anunciado en el discurso de asentamiento de la universidad— por delimitar y orientar la forma y contenido de los estudios históricos. A partir de consideraciones generales sobre el modo y estilo de la narración histórica, el discurso institucional buscaba controlar desde un principio la forma y el modo de la oración historiográfica. Buscando cuestionar la orientación

¹² Volveré más adelante sobre esto.

¹³ Memorias como las de Lastarria (*Investigación sobre la influencia social de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile*, 1844, y *Bosquejo histórico de la constitución del gobierno de Chile durante el primer periodo de la revolución* 1847); Diego José Benavente (*Las primeras campañas de la Independencia*, 1845); Antonio García Reyes (*La primera escuadra nacional*, 1846), y Salvador Sanfuentes (*Chile desde la batalla de Chacabuco hasta la de Maipo*, 1849).

¹⁴ Luis Beltrán Prieto Figueroa, “Andrés Bello educador”, en Manuel Gayol Mecías (ed.), Andrés Bello. Valoración múltiple, Ediciones Casa de las Américas, La Habana, 1989, pp. 639-669.

documental y objetivista que parecía gobernar la lógica narrativa en ciernes del discurso historiográfico universitario, Lastarria afirmaba:

“Confieso, que yo habría preferido hacerlos la descripción de uno de aquellos sucesos heroicos o episodios brillantes que nos refiere nuestra historia, para mover nuestros corazones con el entusiasmo de la gloria o de la admiración, al hablarlos de la cordura de Colocolo, de la prudencia y fortaleza de Caupolicán, de la pericia y denuedo de Lautaro, de la ligereza y osadía de Painenancu; pero ¿qué provecho real habríamos sacado de estos recuerdos halagüeños? ¿Qué utilidad social reportaríamos de dirigir nuestra atención a uno de los miembros separados de un gran cuerpo, cuyo análisis debe ser completo? Otro tanto, y con más conveniencia, sin duda, podría haber efectuado sobre cualquiera de los hechos importantes de nuestra gloriosa revolución; pero me ha arredrado, os lo confieso, el temor de no ser fiel y completamente imparcial en mis investigaciones. Veo que viviendo todavía los héroes de aquellas acciones brillantes y los testigos de sus hazañas, se contestan y contradicen a cada paso aun los datos más sencillos que nos quedan sobre los sucesos influyentes en el desenlace de aquella epopeya sublime; y no me atrevo a pronunciar un fallo que condene el testimonio de los unos y santifique el de los otros, atizando pasiones que se hallan en sus últimos momentos de existencia. Mi crítica en tal caso sería, si no ofensiva, a lo menos pesada e infructuosa, por cuanto no me creo con la verdadera instrucción y demás circunstancias de que carece un joven para elevarse a la altura que necesita a fin de juzgar hechos que no ha visto y que no ha tenido medios de estudiar filosóficamente. Desarrollándose todavía nuestra revolución, no estamos en el caso de hacer su historia filosófica, sino en el de discutir y acumular datos, para trasmitirlos con nuestra opinión y con el resultado de nuestros estudios críticos a otra generación que poseerá el verdadero criterio histórico y la necesaria imparcialidad para apreciarlos”¹⁵.

Reaccionando a esta cita, al complejo juego de denegaciones y desplazamientos a que ella invita, y a la posible construcción de un discurso historiográfico alternativo al ya prefigurado en el discurso de instalación de la Universidad de Chile, Andrés Bello se apresurará a responder a la velada interdicción lanzada por José Victorino Lastarria contra todo discurso “objetivo” o “descriptivo” de la historia. Considerando los

¹⁵ José Victorino Lastarria, “Investigaciones sobre la influencia de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile”, *Miscelánea histórica y literaria*, Tomo I, Valparaíso, La Patria, 1868, p. 38.

motivos que determinaron la elección del objeto de las *Investigaciones*, y tomando en consideración las posibles dudas que pudiera suscitar “la conveniencia del programa indicado en la ley orgánica de la Universidad para las memorias que deben pronunciarse” sobre la historia nacional, Bello advertirá lo siguiente al comentar la cita arriba transcrita de *Investigaciones sobre la influencia de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile*:

“Estas reflexiones, expresadas con una noble modestia, que pudiera servir de ejemplo a escritores más jóvenes que el señor Lastarria, sugiere, algunas dudas sobre la posibilidad de que los autores de estas memorias anuales se ciñan al programa de la ley orgánica, sin tropezar en inconvenientes graves. Es difícil sin duda que los hechos y los personajes de la revolución sean juzgados con imparcialidad por la generación presente; y más diremos, es casi imposible que aun presentados con imparcialidad y verdad no susciten reclamaciones, no toquen la alarma a pasiones adormecedoras, que sería de desear se extinguiesen”¹⁶.

Más adelante, y contra una historia filosófica, Andrés Bello le recuerda a Lastarria el interés revelador del detalle histórico:

“... hay mil objetos parciales, pequeños, si se quiere, comparados con el tema grandioso de la memoria de 1844, pero no por eso indignos de fijar la atención; antes por eso mismo susceptibles de aquellos tintes vivos de aquella delineación individual, que resucitan para el entendimiento lo pasado, al mismo tiempo que suministran a la imaginación un placer delicioso. Lo que se pierde en extensión se gana en calidad y viveza de pormenores”¹⁷.

Y ya de un modo conclusivo:

“Ni es sólo útil la historia por las grandes y comprensivas lecciones de sus resultados sintéticos. Las especialidades, las épocas, los lugares, los individuos tienen atractivos peculiares y encierran también provechosas lecciones. Si el que resume la vida entera de un pueblo es como el astrónomo que traza las leyes seculares a que se sujetan en su movimiento las grandes masas, el que

¹⁶ Andrés Bello, “Investigaciones sobre la influencia de la conquista y del sistema colonial de los españoles en Chile. Memoria presentada a la universidad en la sesión solemne de 22 de setiembre de 1844 por Don José Victorino Lastarria”, *Obras Completas*, Vol. XXIII, op. cit., p. 158.

¹⁷ *Ibid.*, p. 158.

nos da la vida de una ciudad, de un hombre, es como el fisiologista o el físico que, en cuerpo dado, nos hace ver el mecanismo de las agencias materiales que determinan sus formas y movimientos, y le estampan la fisonomía, las actitudes que lo distinguen”¹⁸.

Según lo anterior, el objetivo final de la escritura histórica es determinar los “hechos” de la historia, por los cuales valorar la objetividad, veracidad y realismo de toda filosofía de la historia, y de todo programa político de reforma social¹⁹. La disputa por la historia, por el estilo y norma de su escritura, pasa a constituir aquí un *desiderátum* social a la vez epistemológicamente necesario y políticamente relevante para determinar las posibilidades del presente. Hay aquí, sin duda, en acto una política de la interpretación, un movimiento de disciplinamiento de la escritura histórica que trabaja en la disyunción y oposición de pensamiento histórico y pensamiento utópico, orden histórico y orden político. Pero hay también, al mismo tiempo, una otra lucha –tal vez mayor y más encarnizada– por afirmar y defender una singular metáfora de la “legibilidad del mundo”, una singular identidad entre ética y estética, entre verdad y representación. La definición de la política como “arte de lo posible”, y la lucha simbólica por definir los límites de la realidad, se presentan aquí profundamente determinados por las imágenes en que se recrea la escritura y la letra del libro mundo. Utilizando una metáfora que Hans Blumenberg pesquiza en los debates de la ilustración alemana del mismo período, es posible afirmar que la “legibilidad del mundo”²⁰ pasa a constituir en la querella el punto central a afirmar, el eslabón principal a reforzar en toda la cadena de argumentos. De allí que no extrañe, en este sentido, que Andrés Bello, en el mismo discurso de instalación de la universidad, haya intentado definir de un modo claro y preciso –apelando a la misma metáfora comentada por Blumenberg– la naturaleza del libro del mundo y la metafórica dominante de la legibilidad que a él pertenece:

“...Todas las verdades se tocan; i yo extendiendo esta aserción al dogma religioso, a la verdad teológica. Calumnian, no sé si diga a la relijión o a las letras los

¹⁸ *Ibid.*, p. 159.

¹⁹ Considérese aquí la propia idea de Andrés Bello sobre las “constituciones”, y de como estas debido a afanes de reforma social no siempre determinados en la propia historia de la sociedad, no representaba la realidad que buscan expresar.

²⁰ Hans Blumenberg, *La legibilidad del mundo*, Barcelona, Editorial Paidós, 2001.

que imaginan que pueda haber una antipatía secreta entre aquellas i estas. Yo creo, por el contrario, que existe, que no puede menos que existir, una alianza estrecha, entre la revelación positiva i esa otra revelación universal que habla a todos los hombres en el libro de la naturaleza”²¹.

Como si desafiara la primera admonición de Bello acerca de la precedencia del método documental sobre el método interpretativo, Lastarria presentó a la Facultad de Filosofía en 1847 una nueva memoria titulada *Bosquejo histórico de la constitución del gobierno de Chile durante el primer período de la revolución desde 1810 hasta 1814*. El *Bosquejo histórico* obtuvo el premio de la Facultad porque reunía precisamente algunas condiciones de las que, sin duda alguna, Lastarria no se complacía, como ser la de “recapitular reglamentos, estatutos y decretos que se expidieron en los primeros tiempos de la revolución para organizar el poder público”. Pero en lo referente a los hechos, la comisión informante —compuesta por Antonio Varas y Antonio García Reyes— señaló lo siguiente:

“La comisión informante se abstiene de pronunciar juicio alguno acerca de la exactitud de los hechos a que el autor de la Memoria alude i que le han servido para fundamentar su doctrina. Para entrar en este trabajo sería preciso disponer de mucho tiempo i tener a la mano una buena colección de documentos, cosas ambas de que la Comisión carece. Por el mismo motivo nada dirá acerca del juicio que el autor manifiesta sobre el carácter i tendencias de los partidos políticos que dividieron la República en los primeros tiempos de su existencia. Para ello era preciso tener cabal idea de los actos que se han obrado bajo su dirección e influjo, i conocer de un modo asertivo el resultado práctico que esos actos han producido en la suerte de las cosas. Sin ese conocimiento individual de los hechos, sin tener a la vista un cuadro en donde aparezcan de bulto los sucesos, las personas, las fechas i todo el tren material de la historia, no es posible trazar delineamientos jenerales, sin exponerse a dar mucha cabida a teorías i a desfigurar en parte la verdad de lo ocurrido. Este inconveniente tienen las obras que, como la presente Memoria, consigna el fruto de los estudios del autor i no suministran todos los antecedentes de que ellos se han valido para formar ese juicio. La Comisión se siente inclinada a desear que emprendan ante todo trabajos destinados principalmente, a poner en claro los

²¹ “Discurso pronunciado por el Sr. Rector de la Universidad, D. Andrés Bello, en la instalación de este cuerpo el día 17 de setiembre de 1842”, op. cit., p 153.

hechos; la teoría que ilustra esos hechos vendrá en seguida andando con paso firme sobre un terreno conocido”²².

El informe de la comisión universitaria que aprobó el *Bosquejo histórico* no dejaba de advertir la circunstancia de que la obra no “suministraba todos los antecedentes para formar un juicio”. Y volviendo por el consejo de Bello, recomendaba que se emprendieran “trabajos destinados principalmente a poner en claro los hechos; la teoría que ilustra esos hechos vendrá en seguida, andando con paso firme en un terreno reconocido”.

El prólogo que Jacinto Chacón escribe posteriormente con motivo de la publicación del *Bosquejo* tiene la ventaja de exponer el núcleo esencial de la disputa por la escritura de la historia nacional. Jacinto Chacón, profesor de historia del Instituto Nacional, y uno de los miembros de la Sociedad Literaria de 1842, sostiene en su presentación del *Bosquejo histórico* que Lastarria no es un mero cronista, sino “el primer historiador constitucional de Chile”, puesto que analiza “no las multiplicadas ruedas de la máquina social”, sino la Constitución, que es “el centro y origen de todos sus movimientos”. Refiriéndose al tipo de constricciones impuestas a la escritura histórica por las orientaciones doctrinarias de la comisión, señala:

“La naturaleza del talento i de los estudios del autor, el señor Lastarria, no le permitía, anonadar sus fuerzas i quedar inferior a sí mismo, reduciéndose, como hubiera querido la Comisión informante, a poner en claro los hechos, a ser un mero cronista: las facultades investigatorias i la ciencia constitucional del profesor le llevaban, más bien, le arrastraban, siguiendo el instinto de su genio, a examinar el corazón de los hechos, a analizar, no las múltiples ruedas de la máquina social, sino el centro i el oríjen de todos los movimientos: así es que desdeño el ser simple relator de hechos, como Guichardini en la infancia de la ciencia, para elevarse al rango de primer historiador constitucional de Chile”²³.

Para luego concluir que:

“Sólo el historiador constitucional, que va al alma de la realidad, puede proporcionarnos y transmitirnos lecciones importantes para desarrollar el

²² “Informe de las comisiones nombradas para examinar las Memorias premiadas”, *Anales de la Universidad de Chile*. Año 1847, Valparaíso, Imprenta Comercio, 1861, pp. 324-325.

²³ Jacinto Chacón, “Prólogo de la edición”, en José Victorino Lastarria, *Bosquejo histórico de la constitución del gobierno de Chile durante el primer gobierno de la revolución, desde 1810 hasta 1814*, Santiago, Imprenta chilena, 1847, p. VII (cursivas en el original).

porvenir de la humanidad (...) He aquí el verdadero mérito de la obra del señor Lastarria: éstas son mis convicciones en historia; siento que ellas se alejan tanto del informe”²⁴.

Cuatro respuestas de Andrés Bello suscitan los comentarios de Jacinto Chacón. Son, primero, la reseña del *Bosquejo* publicada en el número 909 de *El Araucano*²⁵, y los importantes ensayos “Modo de escribir la historia” y “Modo de estudiar la Historia”, insertos en el mismo periódico los días 28 de enero y 4 de febrero de 1848, además de “Constituciones” aparecido el 11 de febrero del mismo año. En ellos, el autor busca presentar una defensa ante la cuestión planteada por la comisión y discutida por Chacón, a saber: “¿Por cuál de los dos métodos deberá principiarse para escribir nuestra historia? ¿Por el que suministra los antecedentes o por el que deduce las consecuencias? ¿Por el que aclara los hechos, o por el que los comenta y resume? (...) Esta y no otra es la cuestión que ha debido fijarse”²⁶.

Buscando consolidar definitivamente un “modo de escritura de la historia”, Andrés Bello procedió a oponer un método histórico adecuadamente disciplinado, concebido como empírico, a una filosofía de la historia considerada inherentemente metafísica:

“No hay peor guía en la historia que aquella filosofía sistemática, que no ve las cosas como son, sino como concuerdan con su sistema. En cuanto a los de esta escuela, exclamaré con Juan Jacobo Rousseau: ¡Hechos! ¡Hechos!” –Carlos du Rozoir”²⁷.

El rendimiento político de este esfuerzo analítico pronto se dejó ver en aquella otra oposición que se estableció entre una conciencia histórica sanamente realista y una doctrina política insanamente abstracta. La combinación de ambos aspectos fue lo que hizo posible, luego, la fundación de un tipo de conocimiento histórico profesional en armonía con la “realidad” de su tiempo y con la práctica política del “realismo” social.

²⁴ Ibid., p. XXIV.

²⁵ Andrés Bello, “Bosquejo histórico de la constitución del gobierno de Chile durante el primer período de la revolución desde 1810 hasta 1814 por Don José Victorino Lastarria”, *Obras Completas*, Vol. XXIII, op. cit., pp. 219-227.

²⁶ Andrés Bello, “Modo de estudiar la historia”, *Obras Completas*, op. cit., p. 246.

²⁷ Andrés Bello, “Modo de escribir la historia”, *Obras Completas*, op. cit., p. 231.

La apelación a los hechos por parte de Andrés Bello —ya sean hechos del mundo, ya sean hechos de conciencia— termina por reflejar, sin embargo, contra todo lo que se podría pensar, que su deseo inagotable de orden nace de la íntima convicción de que le es dado al espíritu humano la “gracia” de leer sin interferencias en el libro del mundo.

De esta metáfora dependerá la disciplina de la nueva escritura de la historia, de esta metáfora dependerá la propia despolitización y profesionalización de los estudios históricos en el país. Sobre ella se construirá y organizará el orden de la representación historiadora, la legitimidad de un saber y un lugar de enunciación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

Andrés Bello, *Obras completas*, Caracas, Casa de Bello, 1981.

Hans Blumenberg, *La legibilidad del mundo*, Barcelona, Paidós, 2001.

Manuel Cruz, *Filosofía de la historia. El debate sobre el historicismo y otros problemas mayores*, Barcelona, Paidós, 1991.

Arthur Danto, *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia*, Barcelona, Paidós, 1989.

José Victorino Lastarria, *Miscelánea histórica y literaria*, Tomo 1, Valparaíso, La Patria, 1868.

Olga López, *Una polémica sobre los métodos históricos. Ensayo sobre la influencia de Bello y Lastarria en la concepción de la historiografía nacional*, Valparaíso, Imprenta Valparaíso, 1945.

Angel Rama, *La ciudad letrada*, Hanover, Ediciones del norte, 1984.

Bernardo Subercaseaux, *Historia de las ideas y de la cultura en Chile*, Tomo 1, Santiago, Editorial universitaria, 1997.

Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1998.

NORMAS DE PUBLICACIÓN DE *FINIS TERRAE. REVISTA DE HUMANIDADES*

Fundada en 1992, *Finis Terrae. Revista de Humanidades* es una publicación semestral editada por la Dirección de Investigación y Publicaciones de la Universidad Finis Terrae, cuyo objetivo es contribuir al debate y a la reflexión académica en torno a las humanidades. Publica artículos en castellano o inglés, ya sea de autores chilenos o extranjeros, además de reseñas de libros editados en español o en otros idiomas. La revista, que actualmente se edita en su Tercera Época, divulga textos académicos o artículos resultantes de proyectos de investigación concursables con financiamiento nacional o internacional.

INSTRUCCIONES A LOS AUTORES:

1. Los artículos enviados para su publicación en *Finis Terrae. Revista de Humanidades* deben ser originales e inéditos, sin haber sido publicados anteriormente por ningún medio gráfico o electrónico nacional o extranjero.
2. Los artículos y reseñas pueden enviarse vía correo electrónico, en formato word, a la casilla de la revista (dip@uft.cl), adjuntando las imágenes, si las hubiera, como archivos JPG o GIF y en una resolución que permita su impresión a 150ppp. También se aceptará la presentación en papel a través de dos copias impresas y un CD a la Dirección de Investigación y Publicaciones, Universidad Finis Terrae, Avda. Pedro de Valdivia 1646, comuna de Providencia, Región Metropolitana, Chile.
3. El Editor de la revista acusará recibo de los originales en un plazo de quince días hábiles a partir de su recepción.

4. El envío de los originales implica la aceptación de las normas editoriales de la revista.
5. Al enviar sus colaboraciones, los autores dan cuenta de la aceptación de entrega a la Universidad Finis Terrae de los derechos para la publicación de los trabajos.
6. Las opiniones son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no representan necesariamente el pensamiento de la Universidad Finis Terrae.

SOBRE LOS ARTÍCULOS:

1. Los originales podrán tener una extensión máxima de 30 páginas, incluyendo notas, gráficos, cuadros, ilustraciones, citas y fotografías. Además, deberán cumplir con los siguientes requisitos: 1.5 interlineado, tamaño carta, letra Times New Roman 12 y márgenes de 2.5 en los cuatro lados.
2. La evaluación de artículos recibidos consiste en el envío en forma anónima a dos evaluadores externos a la institución editora, quienes dentro de un plazo de 20 días hábiles pueden aprobar su publicación, desestimarla o solicitar modificaciones. En este último caso, el autor del artículo tiene un plazo de 15 días para realizar las correcciones propuestas por el evaluador. Si el resultado de su evaluación es negativo, el artículo será sometido a la evaluación de otro árbitro. Si los primeros dos evaluadores coinciden en rechazar el artículo, este no será publicado. No obstante, si el segundo árbitro considera que el artículo puede ser aceptado, se pedirá la colaboración de un tercer árbitro, quien dirimirá la publicación o no del artículo.
3. Los artículos deben incluir título y resumen (abstract) en español e inglés, además de tres a cinco palabras clave (keywords), también en versión bilingüe.
4. El resumen debe especificar los objetivos y los resultados del contenido de la investigación. No debe sobrepasar las 10 líneas y debe indicar la

forma en que el autor trata el tema o la naturaleza del trabajo descrito con términos tales como estudio teórico, análisis de un caso, informe sobre el estado de la cuestión, crítica histórica o revisión bibliográfica. Debe redactarse en frases completas, utilizando las palabras de transición que sean necesarias para el texto resultante sea coherente. Siempre que sea posible deben emplearse verbos en voz activa, ya que esto contribuye a una redacción clara, breve y precisa.

6. Las palabras clave deben ser conceptos significativos tomados del texto que ayuden en la indexación del artículo y a la recuperación automatizada. Debe evitarse el uso de términos poco frecuentes, acrónimos y siglas.
7. Al término de cada artículo debe incluirse, organizados por autor y en orden alfabético, el listado de referencias bibliográficas, donde sólo deben mencionarse los títulos efectivamente citados en el cuerpo del relato.
8. El nombre del autor y el de la institución a la cual pertenece, además del correo electrónico, deberán indicarse en una nota al pie, pudiéndose agregar si el texto es el resultado de algún proyecto de investigación concursable.
9. La revista no devolverá los originales. La decisión final sobre la publicación del artículo será informada al autor vía carta o correo electrónico, especificando las razones en caso de que sea rechazado.
10. Los autores de artículos publicados recibirán tres ejemplares de la revista y un ejemplar para quien elabore una reseña.

SOBRE EL SISTEMA DE CITAS:

Las notas irán a pie de página y deben ajustarse a las siguientes indicaciones:

- a) Cuando se cite por primera vez una obra, deberá incluirse nombre y apellidos del autor, título (cursiva), ciudad, editorial, año de edición y páginas. Todos estos datos deberán aparecer separados por comas. Las

referencias siguientes a esa primera obra se harán citando el nombre y apellido del autor, seguido de *op. cit.*, y las páginas.

Ejemplos:

1. Françoise Dosse, *El giro reflexivo de la historia. Recorridos epistemológicos y atención a las singularidades*, Santiago, Ediciones Universidad Finis Terrae, 2012.
2. Françoise Dosse, *op. cit.*, pp. 38-42.

b) La citación de los artículos debe ir entre comillas y el título del libro o de la revista en el cual se incluye debe ir en cursiva. En estos casos, junto al nombre de la revista o el libro, deberá añadirse el volumen, número, año y páginas.

Ejemplos:

1. Ximena Illanes Zubieta, "Amores ausentes: el drama de abandonar a un niño en la Barcelona del siglo XV", en José Manuel Cerda (editor), *El mundo medieval: legado y alteridad*, Santiago, Ediciones Universidad Finis Terrae, CIDOC-Escuela de Historia, 2009, pp. 291-316.
2. Gastón Astorquiza Altaner, "Consideraciones acerca del sentido de la función contralora", *Revista de Derecho*, Año XI, N°11, Santiago, Facultad de Derecho, Universidad Finis Terrae, Santiago, pp. 51-71.

c) *Idem* e *Ibid* (sin acentuar y en cursiva) se utilizarán para reproducir la cita anterior. *Idem* cuando es exactamente igual e *Ibid* cuando contiene alguna variación como número de páginas, capítulos u otra información.

SOBRE LAS RESEÑAS:

1. Las reseñas enviadas para su publicación en *Finis Terrae. Revista de Humanidades* deben ser originales e inéditas, sin haber sido publicados

anteriormente por ningún medio gráfico o electrónico. Pueden enviarse vía correo electrónico a la casilla de la revista (dip@uft.cl) o mediante correo postal a la Dirección de Investigación y Publicaciones, Universidad Finis Terrae, Avda. Pedro de Valdivia 1646, comuna de Providencia, Región Metropolitana, Chile.

2. Las reseñas deben ser sobre obras recientes editadas en los últimos tres años, de autores y temas tanto nacionales como extranjeros.
3. Las reseñas no deben sobrepasar las 4 páginas y deberán cumplir con los siguientes requisitos: 1.5 interlineado, tamaño carta, letra Times New Roman 12 y márgenes de 2.5 en los cuatro lados.
4. Al inicio del documento debe incluirse el nombre del autor y la institución a la que pertenece, además de una ficha bibliográfica del libro reseñado, especificando nombre de la editorial, ciudad y año.

VALORES:

1. Valor suscripción anual nacional: 10.000 pesos (2 volúmenes)
2. Valor suscripción anual internacional: \$ 15.000 pesos (2 volúmenes)
3. Ambos valores incluyen costos de envío.

CANJE:

Los canjes son atendidos por la Srta. Andrea de la Fuente de la Dirección de Investigación y Publicaciones de la UFT, Avda. Pedro de Valdivia 1646, comuna de Providencia, Región Metropolitana, Chile.

FINIS TERRAE. REVISTA DE HUMANIDADES
Nº1, TERCERA ÉPOCA | PRIMER SEMESTRE 2013

ARTÍCULOS

EL AGOTAMIENTO DEL TIEMPO HISTÓRICO.
CONSIDERACIONES SOBRE LA ACELERACIÓN Y LA MUERTE
Sergio Rojas

SÍ A LA RESISTENCIA A LA HISTORIA
Sande Cohen

¿PARA QUÉ SIRVE LA ENSEÑANZA DE LA HISTORIA?
Joseph Fontana

ESCRIBIR EN LA VOZ MEDIA
Hayden White

AUERBACH Y DANTE: ALGUNAS REFLEXIONES
Carlo Ginzburg

LA QUERRELLA DE LOS HISTORIADORES. ANACRONISMO,
PERSPECTIVA HISTÓRICA, ACTUALIDAD
Miguel Valderrama