



REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE HISTORIA • UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

La Historia, ¿práctica o académica?

60

ENERO-JUNIO 2023

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Luis Arriaga Valenzuela, S. J.

Rector

Alejandro Anaya Muñoz

Vicerrector Académico

Ricardo Nava Murcia

Director del Departamento de Historia

HISTORIA Y GRAFÍA

Revista semestral del Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana

Núm. 60, año 30, 2023

Director

Ricardo Nava Murcia, *Universidad Iberoamericana*, México

Comité Editorial

Judith Adler Hellman, *York University*, Toronto; Alfonso Alfaro, *Instituto de Investigaciones y Artes de México*, México; Frank Ankersmit, *Groningen Universiteit*, Holanda; Walther L. Bernecker, *Universität Erlangen-Nürnberg*, Alemania; David Brading, *University of Cambridge*, Cambridge; Raymond Buve, *Rijks Universiteit Leiden*, Holanda; Mario Cerutti, *Universidad Autónoma de Nuevo León*, México; John Coatsworth, *Harvard University*, USA; Roger Chartier, *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, Francia; Perla Chinchilla Pawling, *Universidad Iberoamericana*, México; François Dosse, *Institut Universitaire de Formation des Maîtres*, Francia; Pierre-Antoine Fabre, *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, Francia; Javier Fernández Sebastián, *Universidad del País Vasco*, España; Andres Frejomil, *Universidad Nacional de General Sarmiento*, Argentina; Bernardo García Martínez, *El Colegio de México*, México; Hans Ulrich Gumbrecht, *Stanford University*, Estados Unidos; François Hartog, *École de Hautes Études en Sciences Sociales*, Francia; Guadalupe Jiménez Codinach, *Universidad Iberoamericana*, México; John Kraniauskas, *Birkbeck College-University of London*, Inglaterra; Jane Dale Lloyd, *Universidad Iberoamericana*, México; Rafael Mandressi, *Centre National de la Recherche Scientifique*, Francia; Alfonso Mendiola Mejía, *Universidad Iberoamericana*, México; Diana Napoli, *Università La Sapienza*, Italia; Arij Ouweneel, *Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos*, Holanda; Manuel Plana, *Università degli Studi di Firenze*, Italia; Aurelio de los Reyes, *Universidad Nacional Autónoma de México*, México; Antonella Romano, *École de Hautes Études en Sciences Sociales*, Francia; Sonia Rose, *Université de Paris-Sorbonne*, París; Guy Rozat Dupeyron, *Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México; Cristina Torales Pacheco, *Universidad Iberoamericana*, México; Eric Van Young, *University of California*, Estados Unidos; Luis Vergara Anderson, *Universidad Iberoamericana*, México; José Luis Villacanas Berlanga, *Universidad Complutense de Madrid*, España; Guillermo Zermeño Padilla, *El Colegio de México*, México

Consejo de redacción

Fernando Betancourt Martínez, *Universidad Nacional Autónoma de México*, México; Jaime Humberto Borja, *Universidad de los Andes*, Colombia; Rodolfo Gamiño Muñoz, *Universidad Iberoamericana*, México; Marisol Ochoa Elizondo, *Universidad Iberoamericana*, México; Silvia Pappe Willenegger, *Universidad Autónoma Metropolitana*, Unidad Azcapotzalco, México; Laura Pérez Rosales, *Universidad Iberoamericana*, México; Laura Camila Ramírez Bonilla, *Universidad Iberoamericana*, México; Ilán Semo Groman, *Universidad Iberoamericana*, México; Aurelia Valero Pie, *Universidad Nacional Autónoma de México*, México; Fernando Ciarraamitaro, *Universidad Autónoma de la Ciudad de México*, México; Guillermo Wilde, *Universidad Nacional de San Martín-CONICET*, Argentina

Coordinación del expediente: Perla Chinchilla Pawling y Aurelia Valero Pie

Coordinación editorial: Paola Ortelli; *Redacción:* Carlos Millán; *Diseño:* Gerardo Menéndez.

Historia y Grafía es una publicación semestral de la Universidad Iberoamericana. A. C. bajo la responsabilidad del Departamento de Historia. Editor responsable: Ricardo Nava Murcia. Número de Certificado de Reserva al Uso Exclusivo del Título: 04-2020-111916262500-102 y de ISSN: 1405-0927, ambos otorgados por el Instituto Nacional de Derechos de Autor. Número de Certificado de Licitud de Título: 8021 y Número de Certificado de Licitud de Contenido 5682, ambos otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Domicilio de la publicación: Prolongación Paseo de la Reforma 880, Col. Lomas de Santa Fe, Ciudad de México, C. P. 01219. Teléfonos: 5950-4000 ext. 4747.

Historia y Grafía, año 30, número 60, enero-junio de 2023, se publicó en línea y en acceso abierto el 1° de enero de 2023.

Toda colaboración o correspondencia deberá dirigirse a: comiteeditorialhyg@ibero.mx

Información para suscripciones: publica@ibero.mx

Historia y Grafía aparece en los siguientes índices: BIBLAT, Bibliografía Latinoamericana en Revistas de Investigación Científica y Social; CLASE, Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, UNAM; Latindex Catálogo 2.0; Redalyc, Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal; REDIB, Red iberoamericana de innovación y conocimiento científico; MIAR, Matriz de Información para el Análisis de Revista; HAPI, Hispanic American Periodical Index. Sistema de Clasificación de Revistas Mexicanas de Ciencia y Tecnología del CONACyT y SciELO, Scientific Electronic Library Online y SciELO Citation Index. Articles appearing in this journal are abstracted and indexed in HISTORICAL ABSTRACTS and AMERICA: HISTORY AND LIFE.



DEPARTAMENTO DE HISTORIA
UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

60

ENERO-JUNIO 2023



HISTORIA Y GRAFÍA

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA • AÑO 30, NÚMERO 60, ENERO-JUNIO 2023

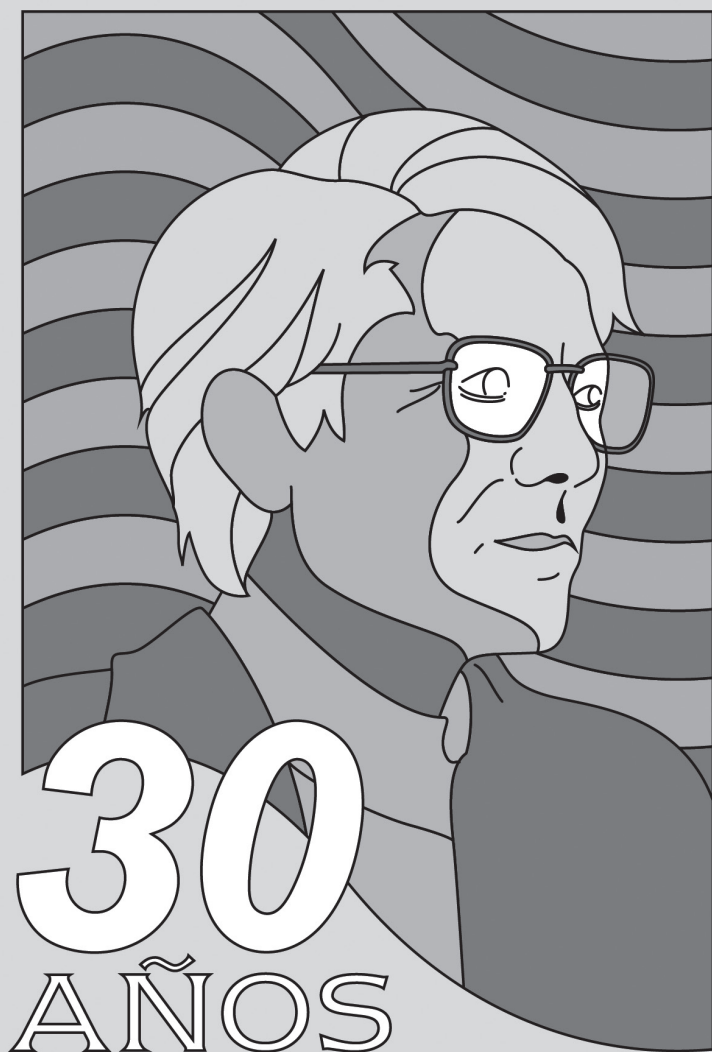
- Ricardo Nava 9 *Historia y Grafía: treinta años de reflexión sobre lo que hacemos los historiadores*
Murcia *Historia y Grafía: thirty years of reflection on what we historians do.*
- EXPEDIENTE
La Historia, ¿práctica o académica?
History: Practical or Academic?
- Perla Chinchilla 15 Preliminares
Aurelia Valero *Preliminaries*
- Hans Ulrich 21 Encarnación, Empatía, Rituales. Qué hacer con el pasado tras el fin de la historia.
Gumbrecht *Embodiment, Empathy, Rituals. What to Do with the Past after the End of History.*
Traducción de Aldo Mazzucchelli
- Perla Chinchilla 35 La Historia práctica: una propuesta.
Practical History: a Proposal.
- Aurelia Valero 73 ¿Qué hacer con el pasado? Tiempo, memoria e historia en los debates contemporáneos en México en torno a la estatua de Cristóbal Colón.
y Nora *What to Do with the Past? Time, Memory and History in Contemporary Debates in Mexico around the Statue of Christopher Columbus.*
Rabotnikof
- María Inés La 109 ¿Un pasado práctico para el feminismo?
Greca *Manifestos del Sur al Norte.*
A Practical Past for Feminism?
Manifestos from the South to the North.
- Frank Ankersmit 149 Historia y teoría política.
History and Political Theory.
Traducción de Adriana Santoveña Rodríguez

ENSAYOS

- Roberto 183 De la filosofía de la vida a a fenomenología: La
Fernández recepción de la obra de Paul Yorck von Wartenburg.
*From Philosophy of Life to Phenomenology:
The Reception of Paul Yorck von Wartenburg's Work.*
- Nicolás Cosic 221 ¿E. P. Thompson althusseriano? Elementos para
radicalizar la tesis Sewell en torno a las
contradicciones entre teoría y práctica historiográfica
en la obra del historiador británico.
*E.P. Thompson Althusserian? Elements to Radicalize
the Sewell Thesis Around the Contradictions between
Historiographical Theory and Practice in the Work
of the British Historian.*
- David Vertty 265 Del existencialismo al posestructuralismo:
Velasco Nuevas coordenadas para pensar la historia
intelectual francesa de posguerra (1945-1968).
*From Existentialism to Poststructuralism:
New Directions to Think about French Post-war
Intellectual History (1945-1968).*
- Guillermo 301 La Revolución en Tlaxcala. *La Escondida* de
Alberto Miguel N. Lira y Roberto Gavaldón.
Xelhuanzi *The Revolution in Tlaxcala. La Escondida*
Ramírez *by Miguel N. Lira and Roberto Gavaldón.*
- Javier 345 La comunicación como componente educativo
Hernández para el campesino en Acción Cultural Popular
Salazar (ACPO), Colombia 1954-1974.
*Communication as an Educational Component
for the Peasant in Popular Cultural Action (ACPO),
Colombia 1954-1974.*

RESEÑAS

- Mariana Imaz 385 Estética y política del pasado. Una defensa
Sheinbaum del constructivismo narrativo.
*Aesthetics and Politics of the Past. A Defense
of Narrative Constructivism.*
- Patricia G. 393 Invención: Aproximaciones diversas a una obra plural
Rico León *Invention: Different Approaches to a Plural Work.*
- Pamela Loera 403 La emergencia del cura pederasta.
The Emergence of the Pederast Priest.



DE LA REVISTA

Historia y *gráfica*



Historia y Grafía: *treinta años de reflexión sobre lo que hacemos los historiadores*

RICARDO NAVA MURCIA

Hace treinta años se publicó el primer número de la revista *Historia y Grafía*. Sus fundadores, Alfonso Mendiola y Guillermo Zermeño, fincaron en ésta un propósito: difundir, dialogar, discutir y debatir acerca de las reflexiones que, en torno al oficio de la historia, venían dándose en otros ámbitos académicos, dentro y fuera de México. En el fondo, y como escribió en aquel primer número inaugural Guillermo Zermeño, había que romper un cierto ensimismamiento disciplinario e institucional, así como comenzar a pensar, de otro modo, lo que hacemos los historiadores al momento de ir a los archivos, producir un texto y darlo a ver a la sociedad. Propósito que se ha tejido a lo largo de los 60 números publicados, tanto en sus expedientes como en sus ensayos y reseñas, mostrando, a su vez, otra de las intenciones que esta revista ha venido confirmando en estos treinta años: dar a conocer lo que el Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana ha pensado, leído, e investigado para contribuir al quehacer de la propia disciplina.

Hoy, a la luz de aquel primer propósito, se podrían actualizar aquellas inquietudes desde otras preguntas: ¿Cómo se valida y produce el conocimiento histórico?, ¿cuáles han sido las formas de escritura de la historia del ayer y de nuestro tiempo presente?, ¿cómo poder pensar históricamente cada vez más? Cuestiones que enmarcan toda posibilidad de renovación y actualización de la identidad que la propia revista ha ido forjando en todos estos años.

Un tiempo nuevo se deja ver en el horizonte de nuestra reflexión. Los retos que enfrenta la disciplina de la historia tienen como contexto los cambios vertiginosos en las nuevas formas de comunicación digital y global; los cambios políticos y culturales; los nuevos modos de interrogarse sobre la propia historia en otros espacios geográficos y desde otras disciplinas; los diferentes modos de reflexión sobre los usos de la memoria y de los archivos en relación con el olvido; todo esto y más aspectos, confluyen en trazar un propósito renovado, actual, y que busque ser pertinente para continuar con la tarea que *Historia y Grafía* ha venido forjando: pensar cómo es posible la historia, asumiendo los retos que imponen lo digital, lo social y la propia disciplina. Es por esto por lo que también hay que indicar que esta revista, a diferencia de otras, no ha buscado, ni ha concebido una escuela historiográfica, sino que ha construido comunidades diversas y heterogéneas de pensamiento sobre la historia, capaces de pensar desde las diferencias epistemológicas e historiográficas, pues si en algo ha contribuido esta revista es en no ahorrar a otros la experiencia del pensar. Que con estas líneas podamos celebrar renovadamente los treinta años de la revista *Historia y Grafía*.¹⁶

Historia y Grafía: *thirty years of reflection on what we historians do.*

RICARDO NAVA MURCIA

Thirty years ago, the first issue of the Historia y Grafía magazine was published. Its founders, Alfonso Mendiola and Guillermo Zermeño, established a purpose in it: to disseminate, dialogue, discuss and debate about the reflections that, around the craft of history, had been taking place in other academic fields, inside and outside of Mexico. Basically, and as Guillermo Zermeño wrote in that first inaugural issue, a certain disciplinary and institutional self-absorption had to be broken, as well as to begin to think, in another way, what we historians do when we go to the archives, produce a text and show it to society. Purpose that has been woven throughout the 60 issues published, both in its files and in its essays and reviews, showing, in turn, another of the intentions that this magazine has been confirming in these thirty years: to make known what that the Department of History of the Universidad Iberoamericana has thought, read, and researched to contribute to the work of the discipline itself.

Today, in the light of that first purpose, those concerns could be updated from other questions: How is historical knowledge validated and produced? What have been the ways of writing history of yesterday and of our present time? How to be able to think historically more and more? Issues that frame any possibility of renewal and updating of the identity that the magazine itself has been forging in all these years.

A new time can be seen on the horizon of our reflection. The challenges facing the discipline of history have as a context the dizzying changes in the new forms of digital and global communication;

political and cultural changes; the new ways of questioning one's own history in other geographical spaces and from other disciplines; the different modes of reflection on the uses of memory and files in relation to forgetting; All this and more aspects come together to outline a renewed, current purpose, and that seeks to be relevant to continue with the task that Historia y Grafía has been forging: thinking about how history is possible, assuming the challenges imposed by the digital, the social and discipline itself. This is why it should also be noted that this journal, unlike others, has not sought or conceived a historiographical school, but rather has built diverse and heterogeneous communities of thought about history, capable of thinking from differences. epistemological and historiographical, because if this magazine has contributed anything, it is not sparing others the experience of thinking. That with these lines we can renew the thirty years of the Historia y Grafía magazine. 

EXPEDIENTE

*La Historia, ¿práctica
o académica?*



History: Practical or Academic?



Preliminares



Preliminaries

PERLA CHINCHILLA PAWLING

Departamento de Historia

Universidad Iberoamericana

México

Correo: perla.chinchilla@ibero.mx

AURELIA VALERO PIE

Instituto de Investigaciones Filosóficas

Universidad Nacional Autónoma de México

México

Correo: aureliavalero@filos.unam.mx

DOI: 10.48102/hyg.vi60.484

En tiempos recientes hemos asistido a un resurgimiento del interés por el pasado: se trate de los discursos de gobierno, de movilizaciones sociales con ánimo de reivindicación o de protesta, o de intercambio de opiniones en los medios de comunicación masiva, el ayer y su significado para el ahora articulan actualmente un segmento importante de las discusiones en la arena pública. Si bien no falta la participación de historiadores profesionales en estos debates, llama la atención que la agenda de problemas se establezca principalmente fuera de la academia, cuya intervención suele limitarse a un papel más bien reactivo. A simple vista, parecería, pues, que este desbordamiento del pasado en el espacio público confirma, según afirman ciertos diagnósticos contemporáneos, la pérdida de relevancia para la vida cotidiana de la

historia como disciplina, incapaz de cumplir con las exigencias de la especialización y, a la vez, con la función social que se le solía atribuir: la de contribuir a configurar las identidades colectivas y a orientar nuestra acción en el presente.

Los artículos que conforman este expediente muestran, sin embargo, que la relación entre lo que se ha denominado “pasado práctico” y “pasado histórico” es bastante más compleja y que no puede reducirse a una mera contraposición ni, mucho menos, al ascenso de uno en detrimento del otro. La primera categoría remite a aquella dimensión del pasado que acompaña e informa nuestro día a día, en tanto que la segunda se relaciona con el saber organizado y fundamentado desde la historia como disciplina profesionalizada —como “ciencia”—. En tanto modo de experiencia, el pasado práctico se opondría, pues, al “pasado histórico”.

En esta tónica, nos hacemos aquí las siguientes preguntas: ¿Se sostiene la distinción entre un pasado histórico y otro práctico? Si así fuera, ¿podría suponerse la viabilidad de una “historia práctica” y otra “historia científica”? ¿o cabe la transformación de ésta última ante los nuevos retos?

Dentro de las coordenadas interpretativas que cada quien juzgó pertinentes, en este número monográfico exploramos cómo se entrecruzan los discursos históricos y los discursos sobre el pasado que atienden a fines pragmáticos. Cada uno de los artículos se aproxima, desde distintas temáticas, al núcleo de esta problemática, mostrando su envergadura y su riqueza.

¡Buena parte de las historias que se escriban en un futuro cercano tendrán que ver con este cuestionamiento!

Abrimos y cerramos con dos textos especiales para el tema, el primero, prácticamente un manifiesto, de Hans Ulrich Gumbrecht, y el último, que desarrolla una distinción iluminadora, de Frank Ankersmit.

Gumbrecht aborda el problema del denominado “fin de la historia”. El autor parte de una importante distinción respecto al

concepto de “fin”, ya que “si es cierto que la visión histórica del mundo ha perdido su antiguo lugar institucional central en nuestro día a día de principios del tercer milenio [primer significado de ‘fin’], entonces la disciplina tendrá que revisar profundamente sus premisas, redefinir sus posibles funciones y, en última instancia, sustituirse a sí misma [segundo significado de ‘fin’]”. Así, al entretrejer estos dos conceptos, nos va mostrando cómo la propia construcción de la disciplina en el siglo XIX dependió de la paralelamente emergente “concepción histórica del mundo”.

Este autor asume que la pregunta por “qué hacer con el pasado después del fin de la historia” es un riesgo para un académico, ya que pone en vilo las normas disciplinares. Aun así, se atreve a proponer una salida, misma que ciertamente puede vincularse tanto con el pasado práctico en general, como con una posible “historia práctica”, en particular, ya que sugiere una relación “encarnada” con el pasado, como si al revivirlo “corporalmente” nos pudiéramos relacionar de otra forma con los habitantes del pasado, integrándolos a este inmenso presente. Ahora bien, ello se supone fundamentalmente “fuera de las instituciones académicas”.

Por su parte Ankersmit, con el propósito de examinar el carácter mutuamente excluyente de derecho natural e historia, tal como se suele aceptar entre quienes ven en el primero una búsqueda de verdades absolutas y en la segunda un estudio en torno a la particularidad y a la contingencia, se remonta en el tiempo hasta llegar a Maquiavelo y su legado, del cual se generan dos tradiciones distintas. Una de ellas se desarrolló bajo el signo de los *arcana imperii*, es decir, de la secrecía como garante del poder político; la otra, en cambio, se articuló en torno a la noción de *raison d'état*, atenta a las exigencias de la realidad histórica para encauzar la acción.

Al vincular estas tradiciones con las actuales disciplinas sociopolíticas, por un lado, y la historia, por otro, asocia las primeras con la tradición de los *arcana imperii*, ya que, necesitadas

de alejarse de esta historización para funcionar al margen de la contingencia, tienden a formulaciones abstractas que las distancian del ciudadano común, lo que las distinguiría de la historia—vinculada con la segunda tradición, apartada de la secrecía—. Este autor considera el secreto “... un gran mal en las formas de conocimiento que tienen una función pública”. Para él la opción es clara: si “el debate público es en gran medida una discusión sobre lo que es bueno y malo para una sociedad democrática [...] la historia ofrece una mejor plataforma para dicha discusión que cualquier otra disciplina”.

Perla Chinchilla lleva el argumento de la distinción entre pasado histórico y pasado práctico hacia la propuesta de una separación paralela entre una “historia ciencia” y una “historia práctica”. Esta última estaría relacionada justamente con el pasado práctico, con la historia que viven los actores sociales en la vida cotidiana, si bien contextualizada de tal modo que pueda el habitante del mundo de hoy asomarse a los motivos de la intransparencia del presente... Este presente que no cuenta con los últimos fundamentos para una moral que sirva como guía de la acción, lo cual genera no poca violencia y confusión.

En esta distinción, entre “historia ciencia” e “historia práctica”, la primera se ocuparía de la historia del “sistema sociedad”, ya que no daría cuenta de acciones en tanto tales, sino de condiciones de posibilidad estructurales y semánticas de dichas acciones; en tanto que la “historia práctica”, partiría del presente para tratar de acciones individuales. Tendría, por lo tanto, que ser narrativa, suponer intencionalidad respecto del actuar, y, por consiguiente, cabría la responsabilidad “moral” del actor. En las condiciones actuales de la sociedad funcionalmente diferenciada, tal atribución se vuelve muy complicada, pero, al parecer, no puede dejarse de lado, ya que se sigue solicitando, de alguna forma, una historia que construya tanto una identidad individual como colectiva.

El tercer texto, de María Inés La Greca, reflexiona sobre los relatos acerca del ayer a los que, como sociedades democráticas, podemos y debemos aspirar. Si bien parte de la noción que Hayden White nuevamente puso a circular en el último libro publicado en vida, la autora se distancia de su propuesta y exaltado optimismo, al recordar que no toda apropiación del pasado en el presente conduce a fines emancipatorios; por el contrario, ejemplos sobran de momentos en que el “pasado práctico” ha servido para reforzar sesgos, excluir al otro y perpetuar las condiciones de dominación.

Tres ejemplos extraídos de sendos libros sobre historia reciente del feminismo cumplen el propósito de explorar dichas posibilidades. Aunque con su estilo propio, estas publicaciones comparten la perspectiva histórica —que no historiográfica—, en el sentido de mirar hacia atrás para hacer inteligible el presente y promover el cambio de cara al porvenir. Pero además de ofrecer un pasado y un potencial futuro en común, las autoras construyen, al filo de la narrativa, a un particular sujeto histórico: el sujeto del feminismo, cuya pluralidad y carácter mudable resulta refractario a nomenclaturas unívocas. De ahí que, a juicio de La Greca, aquellos relatos elaborados sobre la marcha y con conciencia de sus propias limitaciones, por contraste con los relatos acabados o perentorios, sean una muestra del carácter cognitivamente responsable de los discursos feministas en la actualidad.

El cuarto artículo pone también el acento en la dimensión pragmática y experiencial de la relación con los tiempos ya idos. Nora Rabotnikof y Aurelia Valero Pie examinan algunos aspectos de los debates que en días recientes despertó el monumento a Cristóbal Colón, ubicado hasta hace un par de años en una de las principales avenidas de la Ciudad de México. Sin embargo, más que el interés por la fama o infamia del almirante, la elección del objeto de estudio se debe a sus posibilidades para el análisis. Una de ellas corresponde a la oportunidad de observar el carácter plural de las experiencias temporales que coexisten en el presente, al

haberse puesto de manifiesto una serie de posturas contrastantes, divididas entre el deseo de conservar, la exigencia de derribar y la necesidad de gobernar.

Ponen a prueba la distinción entre “pasado práctico” y “pasado histórico”, y, a partir de la noción de “canon”, apuntan a la imposibilidad que en nuestros días enfrenta la monumentalización del espacio público, debido a que ésta se sitúa en el marco de una doble crisis: la crisis de los grandes relatos y la crisis de la representación.

Ambas se vinculan, desde el punto de vista de la experiencia temporal, con lo que François Hartog denominó “presentismo”, esto es, la hegemonía del presente en detrimento de otras relaciones con el tiempo. Sus conclusiones invitan a considerar las oportunidades que ofrece este nuevo régimen de historicidad, y a aprender a vivir desde la contingencia. 

Encarnación, empatía, rituales
Qué hacer con el pasado tras el fin de la historia¹



Embodiment, Empathy, Rituals
What to Do with the Past after the End of History

HANS ULRICH GUMBRECHT
Universidad de Stanford
Estados Unidos
Correo: sepp@stanford.edu
DOI: 10.48102/hyg.vi60.442

Artículo recibido: 15/03/2022

Artículo aceptado: 03/06/2022

Versión en español de Aldo Mazzucchelli

RESUMEN

A partir de una concepción diferente, tanto de Fukuyama como de sus críticos, acerca del llamado “fin de la Historia”, se plantean dos formas de concebir este “fin”. Por un lado, que la visión histórica del mundo ha perdido su anterior centralidad institucional en el espacio de lo cotidiano; por otro, que la disciplina requiere una profunda revisión de sus premisas, por lo que ha de redefinir sus potenciales funciones, y finalmente, sustituirse a sí misma. Ante la emergencia de un nuevo “cronotopo” [o “construcción social de tiempo”], que conduciría a un concepto de “encarnación” del pasado, se proponen nuevos enfoques que enfrenten algunas de las carencias y problemas de nuestro presente.

Palabras clave: fin de la historia; encarnación del pasado.

¹ La versión original del texto ha sido publicada en inglés en la revista *Caminhos da História* ISSN (online): 2317-0875, v.27, n.2 (2022): 36-45. DOI <https://doi.org/10.46551/issn.2317-0875v27n2p.36-45>

ABSTRACT

Based on a different conception, both Fukuyama's and his critics', of the so-called "end of history", two ways of conceiving this "end" are put forward. First, that the historical vision of the world has lost its previous institutional centrality in the space of everyday life, and, second, that the discipline requires a profound revision of its premises, so that it has to redefine its potential functions, and finally, to replace itself. In the face of the emergence of a new "chronotope" [or "social construction of time"], which would lead to a concept of "incarnation" of the past, new approaches are proposed to confront some of the deficiencies and problems of our present.

Key words: end of history; embodiment of the past.

Pocos textos de los últimos cincuenta años han provocado tantas y tan apasionadas reacciones en las humanidades y ciencias sociales académicas como el ensayo de Francis Fukuyama "El fin de la historia", de 1989. Inspirado en una línea de pensamiento procedente de Hegel y Marx, Fukuyama argumentaba que lo que diversos sociólogos y filósofos identificaban como la trayectoria progresiva hacia una sociedad y un Estado democráticos había encontrado su cumplimiento en el final de la llamada "Guerra Fría", marcado por el colapso de la Unión Soviética como desvanecimiento de la alternativa totalitaria. La "historia" en el sentido de un desarrollo finito con una meta claramente circunscrita —de ahí la implicación del título de Fukuyama— debe llegar a su fin una vez que su visión final se convierte en realidad.

Dos tipos de críticas intentaron rechazar su posición. En primer lugar, y principalmente por motivos ideológicos, la insistencia en que las formas típicas de sociedad y política occidentales no representaban en absoluto lo que Hegel, Marx y otros habían imaginado como marcos ideales de la vida humana. Al mismo tiempo, hubo un amplio —internamente heterogéneo y frecuentemente grotesco— malentendido que confundió el punto de Fukuyama con la ciertamente impensable desaparición de la tridimensiona-

lidad del tiempo entre el pasado, el presente y el futuro, tal como surge de la estructura de la conciencia humana. Mi propio uso de las palabras “el fin de la Historia” es diferente tanto del de Fukuyama como del de sus críticos. Yo presupongo que la “Historia”, en tanto disciplina académica configurada desde principios del siglo XIX [primer significado], dependía epistemológicamente de la matriz de la “Historia” como “visión histórica del mundo” [segundo significado], cuyo auge alrededor del 1800 han descrito convincentemente estudiosos como Michael Foucault y Reinhart Koselleck. Sin embargo, si es cierto que la visión histórica del mundo ha perdido su antiguo lugar institucional central en nuestro día a día de principios del tercer milenio² [primer significado de “fin”], entonces la disciplina tendrá que revisar profundamente sus premisas, redefinir sus posibles funciones y, en última instancia, sustituirse a sí misma [segundo significado de “fin”].

La mayoría de los historiadores profesionales, creo, han ignorado activamente este desafío, aunque es posible que concierna a las humanidades y las artes en general, que probablemente nunca se habrían puesto en marcha sin el impulso de la cosmovisión histórica. La cuestión de qué hacer hoy con el pasado parece, pues, una metonimia, y una condensación del problema, mucho más frecuente, del futuro de las humanidades en su conjunto. Pero los historiadores, mucho más que los colegas de las disciplinas vecinas, se han aislado de cualquier duda sobre sus estándares institucionales, y lo han hecho des-historizando la visión histórica del mundo, es decir, elevándola al nivel de la única y, en última instancia, verdadera forma de relacionar pasado, presente y futuro. A menudo, los historiadores denuncian con condescendencia otras formas de configurar las dimensiones del tiempo, ya sea como una falta de sofisticación académica o como puro sen-

² He tratado de rastrear la desintegración de la visión histórica del mundo desde el segundo cuarto del siglo XX en Hans Ulrich Gumbrecht, *After 1945. Latency as Origin of the Present* (Stanford: Stanford University Press, 2013).

sacionalismo intelectual. Según mi experiencia, es difícil, si no imposible, tratar de trascender el ámbito de la visión histórica del mundo y escapar completamente de tales acusaciones. Porque al preguntarnos “qué hacer con el pasado después del fin de la Historia”, entramos en un territorio en gran medida inexplorado, es decir, una zona en la que hay que dar pasos elementales, a veces incluso ingenuos, en lugar de comprometerse con posiciones u opiniones ya formuladas y bien afinadas. Quien entra en esa zona se vuelve académicamente vulnerable.

Al final de una vida profesional dedicada en su mayor parte a pensar en nuevas perspectivas para concebir el pasado, me encuentro en una situación lo suficientemente cómoda como para aceptar ese riesgo. Mis breves reflexiones para intentar llegar al territorio inexplorado más allá de las fronteras establecidas de la historia y las humanidades comenzarán invocando el contraste entre la visión histórica del mundo y el otro “cronotopo” [es decir, la otra “construcción social de la temporalidad”] que yo entiendo que domina casi globalmente nuestro día a día contemporáneo.³ La cuestión de cómo nuestro pensamiento puede comprometerse con el pasado bajo las condiciones del nuevo cronotopo nos llevará al concepto de “encarnación”, en el sentido de una modalidad de mediación entre el pasado y el presente hasta ahora académicamente descuidada. Sobre esta base, intentaré mostrar cómo la “empatía” constituye un nivel de encarnación que ya ha empezado a impregnar nuestras relaciones con el pasado, sobre todo fuera del ámbito académico. Los “rituales”, por último, aparecerán como un posible enfoque que nos ayudará a imaginar formas en las que, en contra de las expectativas primarias, los enfoques encarnados del pasado podrían abordar al menos algunas deficiencias y problemas acuciantes de nuestro presente.

³ Para una versión más extensa de la misma descripción histórica, véase el primer y último capítulo de mi libro: Hans Ulrich Gumbrecht, *Our Broad Present* (Nueva York: Columbia University Press, 2014).

Para la descripción de la cosmovisión histórica como antecedente y punto de partida, utilizaré un resumen en cinco pasos de la reconstrucción de ésta que vemos desplegada en múltiples ensayos que constituyen la obra vital de Reinhart Koselleck.⁴ Por primera vez, acaso, la cosmovisión histórica presentaba el futuro como un horizonte abierto de posibilidades entre las que los seres humanos confiaban en poder elegir y crear así nuevos mundos diferentes. El pasado, en segundo lugar, parecía retroceder detrás del presente y perder autoridad en la medida en que su distancia cronológica con el presente era cada vez mayor (así se deshilachaba el principio de la *Historia Magistra Vitae*). Entre el nuevo pasado y el nuevo futuro, el presente se encogía, desde su tradicional extensión de una generación o aproximadamente treinta años, para convertirse, según una fórmula lanzada por el poeta Charles Baudelaire, en “un imperceptiblemente corto momento de transición”. Este breve presente, sobre todo, sirvió a los primeros humanos modernos, que equipararon su ontología con la conciencia (“pienso, luego existo”) como el lugar donde, a partir de la experiencia del pasado, intentarían configurar el futuro dentro de un “campo de contingencia” (o de posibilidades abiertas) rodeado de necesidad (es decir, de condiciones sin alternativas) y de imposibilidad (imaginaciones de formas de vida no accesibles a los humanos). El tiempo en general aparecía, finalmente, como un agente inevitable de cambio, lo que implicaba que ningún fenómeno estaba exento de tales transformaciones, y también que se podían extraer reglas de ellas para predecir el futuro.

⁴ La mayoría de ellos están accesibles en Reinhart Koselleck, *Futures Past* (Nueva York: Columbia University Press, 2004). Para un destacado encuadre histórico y reevaluación epistemológica de la obra de Koselleck, véase Thamara de Oliveira Rodrigues, “Introdução” en *Reinhart Koselleck: Uma latente filosofia do tempo*, editado por Hans Ulrich Gumbrecht y Thamara de Oliveira Rodrigues (Sao Paulo: Unesp, 2021), 13-52.

En nuestro presente sigue habiendo sectores de la sociedad y la cultura en los que impera la visión histórica del mundo. Uno de ellos, como hemos mencionado, es la disciplina de la historia en el contexto de las humanidades, con sus capas circundantes de vida intelectualmente ambiciosa. Por diferentes razones, la práctica de la política democrática también requiere que creamos que el futuro se puede determinar desde el presente. A pesar de ello, hemos llegado a pasar la mayor parte de nuestra vida contando con un futuro diferente, un futuro ocupado por amenazas que se acercan irreversiblemente al presente (el “calentamiento global” es probablemente la más mencionada entre ellas). En gran medida, pero no exclusivamente, gracias a las capacidades de almacenamiento electrónico, el nuevo pasado ya no se aleja del presente, sino que lo inunda de conocimientos, recuerdos y huellas materiales (no hay documento del pasado que no esté potencialmente accesible en la pantalla de cualquier ordenador portátil). Entre el futuro congestionado y el pasado agresivo, el presente ha entrado ahora en un proceso probablemente ilimitado de ampliación hacia la inclusión de todo lo pensable. Ahora bien, si el presente imperceptiblemente corto de la visión histórica del mundo solía estar relacionado con una imagen humana de sí mismo coextensiva con la mente, el nuevo presente ampliado puede explicar la impresión de que las dimensiones físicas de la existencia están volviendo a entrar en nuestras visiones y deseos (pensemos en el impulso de hacer ejercicio diario, así como en los nuevos proyectos intelectuales híbridos como la “Neurofilosofía”, pero también en el intento de Heidegger, a través del concepto de “Dasein”, de devolver el espacio y el cuerpo a nuestra visión de la existencia humana).

*

Como el nuevo presente tiende a absorber e integrar gran parte de la impresión de distancia y diferencia del pasado, es posible que volvamos a considerar segmentos del pasado como posibles modelos para nuestra vida. Un cambio de este tipo devolvería

a la disciplina de la historia modos de argumentar que durante mucho tiempo han sido prohibidos por anacrónicos.⁵ Al mismo tiempo, tanto la historia como la política, si tienen en cuenta el cambio cronotópico, ya no disponen realmente del futuro como horizonte de proyección y planificación, sino que se reducen a gestionar los retos siempre nuevos con los que nos enfrenta un nuevo futuro. De visionarios, los políticos emblemáticos de hoy se han convertido en solucionadores de problemas, cuanto más pragmáticos y flexibles mejor, lo admitan o no. Pero, sobre todo, la cambiante autorreferencia humana, con su inclusión del lado somático de la existencia, encierra nuevos potenciales de vinculación con el pasado a través de la corporeidad.

Con un escaso desarrollo conceptual hasta ahora, todos estos nuevos ángulos confluyen en la noción de “antropoceno”. Abarcando el tiempo que transcurre entre el primer impacto perjudicial de la presencia humana en la ecosfera del planeta Tierra y el final anticipado de esta presencia, un final que probablemente sea sinónimo de la desaparición de la humanidad, es el presente más extenso que podamos imaginar. En lugar de un futuro diferente —ni pensar uno mejor— que construir, todo lo que el antropoceno nos deja abierto es la esperanza de frenar el ritmo de deterioro de las condiciones de vida dentro de su presente amplio. Y como víctimas de su propio comportamiento ecológicamente irresponsable (¿pero cómo iban a prever realmente las consecuencias las tribus de la edad de piedra, o las sociedades medievales?), los seres humanos se ven en situaciones de sufrimiento físico. Sólo la posición de observador que el antropoceno, como narrativa tendencialmente mitológica, está sugiriendo, se corresponde con la tan conocida mente crítica moderna, tal como se

⁵ Más información sobre este cambio epistemológico y práctico en: Hans Ulrich Gumbrecht, «Instead of Comparing. Six Thoughts about Engaging with a Post-historical Past», en *On the Uses and Disadvantages of Historical Comparisons for Life*, editado por Jeffrey C. Goldfarb, Marci Shore & Stephen Naron (New Haven: Yale University Press, 2020).

desprende del juicio moral que ésta administra como si estuviera ontológicamente fuera de él. Y precisamente aquí, creo, reside el punto sensible para la Historia y para las Humanidades, si es que finalmente se atreven a pensar en un territorio desconocido. ¿Qué formas diferentes de relacionarse con el pasado humano requeriría una posición encarnada? ¿Podría convertirse, entre otras cosas, en una posición de participación (no sólo imaginada) más que de observación?

*

La verdadera tarea filosófica que tenemos por delante, como base para una autosustitución de la disciplina de la “Historia” y de las humanidades, sería el equivalente, para un participante encarnado, de lo que hizo Michel Foucault —bajo el concepto de “epistemología”— con el desarrollo histórico y sistemático de los aspectos pertinentes a un observador basado en la mente. Los motivos de las teologías cristianas de la “encarnación” podrían ser útiles en este contexto. No hace falta decir también que se trata de un ámbito de empresa intelectual demasiado complejo y largo para ser abordado en una primera respuesta a la pregunta de qué hacer con el pasado después del fin de la Historia.⁶

Debo a varios ensayos de Marcelo Rangel⁷ la idea de que la relación con las “víctimas de la Historia” descrita en las famosas “Tesis sobre la filosofía de la historia” de Walter Benjamin de 1940 puede entenderse como un primer paso, más bien práctico,

⁶ Desde mi propio trabajo, Hans Ulrich Gumbrecht, *Production of Presence - What Meaning Cannot Convey* (Stanford: Stanford University Press, 2004), podría servir como un intento de preparar el terreno para un equivalente a la epistemología. El concepto de “presencia” se refiere a la relación espacial entre los cuerpos humanos y sus entornos tanto materiales como corpóreos.

⁷ Marcelo De Mello Rangel, “Melancolia e história em Walter Benjamin”, *Ensaíes Filosóficos*, vol. XIV (diciembre 2016): 126-137; Marcelo de Mello Rangel, “Historia e Stimmung a partir de Walter Benjamin: sobre algumas possibilidades ético-políticas da historiografia”, *Cadernos de Walter Benjamin*, nº 17 (febrero 2017): 165-178; Marcelo de Mello Rangel, “Justice and History in Derrida and Benjamin”, *Sapere Aude*, v. 4, n. 7 (2013): 347-359.

en esta dirección. Frente al dibujo del “Angelus Novus” de Paul Klee, Benjamin hizo que el “ángel de la historia” diera la espalda al futuro, lo que se lee como una versión temprana de la impresión de que el futuro ya no parecía un horizonte abierto de posibilidades entre las que los humanos podían elegir. En efecto, Benjamin debió morir con el trauma de haber perdido el futuro abierto de la visión histórica del mundo a partir del momento en que la Unión Soviética, cuyo futuro había adoptado como propio, se convirtió en un aliado de la Alemania nazi que lo había excluido como judío nacido en Alemania. Ahora la única mirada posible del ángel se remontaba al pasado y se convertía en una mirada de empatía con las “víctimas de la historia”, una mirada encarnada, una mirada que convertía en presente el dolor de otros humanos, en lugar de atribuirle un sentido.

Al desencadenar un impulso de dolor físico en el participante emocional, esta mirada le devuelve tímidamente al entorno físico que le infligió el sufrimiento individual y físico. A diferencia de las especulaciones del propio Benjamin que partían del concepto de una dimensión “mesiánica”, no intentaré conectar directamente la empatía con ninguna visión del futuro. Por supuesto, podemos esperar que alguien que haya compartido con empatía el sufrimiento físico de los humanos en el pasado esté menos inclinado a causar dolor entre los humanos en el presente y en el futuro. Pero este argumento me parece demasiado funcional y pedagógico. Lo que me parece más productivo desde el punto de vista existencial e intelectual son los aspectos de igualdad espacial y de vuelta atrás en las nuevas formas de relacionarse con el pasado, los cuales desempeñan un papel importante, sobre todo, fuera de las instituciones académicas. Deberíamos preguntarnos por qué visitar el lugar de un campo de concentración de la Segunda Guerra Mundial como Auschwitz deja, sólo a medias, una cicatriz en nuestras almas, en nuestras almas en el sentido medieval de la palabra, es decir, en la intersección entre nuestra existencia espiritual y física. Soy consciente de que haber estado expuesto a las reconstrucciones, a partir

de restos materiales reales, de un campo de concentración local alemán y de un campo de concentración local soviético construidos durante la década de 1940 en Riga, la capital de Letonia, me ha cambiado para siempre, aunque todavía me faltan conceptos para captar este particular efecto empático. ¿Podrían los lugares donde el sufrimiento ocurrió realmente tener un impacto más fuerte en nuestra imaginación que cualquier lectura y escucha desde lejos, un impacto más fuerte en nuestra imaginación, en tanto dimensión que nunca deja los cuerpos sin tocar?

*

Ciertamente suena mal decir que “aprendemos” de esos momentos de relación encarnada con el sufrimiento en el pasado. Pero, por otro lado —y volviendo a la intuición de que “aprender del pasado” puede ser posible de nuevo dentro de nuestro presente amplio—, podemos preguntarnos si existen problemas o carencias específicas en nuestro presente amplio que podrían y, de hecho, deberían abordarse mediante gestos de relación encarnada con el pasado. Para empezar, señalaré algunas consecuencias no resueltas procedentes del uso de la tecnología electrónica (que por otra parte aprecio) para abordar esta cuestión.

Habíamos dicho que dentro de la visión histórica del mundo la configuración (o la confrontación) del futuro solía tener lugar en un “campo de contingencia”. Ahora es evidente que los polos de “necesidad” e “imposibilidad” que delimitaban este campo se han ido derritiendo bajo el impacto de las nuevas herramientas electrónicas que pueden procesar cantidades de datos antes abrumadoras. Dos ejemplos. Si siempre ha habido seres humanos que sabían que pertenecían a un sexo diferente al que indicaban los genitales con los que habían nacido, la única reacción disponible era recordarles el sexo como una “necesidad” física. Pero con el desarrollo de la cirugía transexual en marcha, esa necesidad será sustituida cada vez más por la elección. Si, igualmente, teníamos la costumbre de atribuir a los dioses y a otros seres trascendenta-

les aquellas visiones de comportamiento que podíamos imaginar pero no asociar a los humanos, como la omnipresencia o la omniscencia, la comunicación electrónica y el manejo electrónico del conocimiento han hecho que esas habilidades tradicionalmente “divinas” formen parte de nuestra vida cotidiana. Ahora bien, el aumento sustancial de la libertad y el alcance individuales, resultante de la fusión de la “necesidad” y la “imposibilidad”, tiene el precio de transformar nuestro campo existencial de contingencia en un universo de la contingencia, una condición que nos abruma con más posibilidades de las que sentimos que nuestro intelecto y nuestros afectos pueden manejar.

Como reacción prerreflexiva, sentimos el deseo de “aferrarnos a algo”, y este sentimiento, supongo, tiene algo más que una mera connotación corporal. Es un anhelo de puntos físicos de apoyo en nuestra existencia. Pero mientras que el impulso de tener algo a lo que agarrarse no hace más que crecer, nuestro contacto físico, especialmente el háptico, con el mundo material, desaparece progresivamente. Una plétora de diferentes conexiones físicas con el entorno material en el que solíamos vivir se ha condensado ahora en el objeto multifuncional, único y asible, del teléfono inteligente. Y aunque el sueño de “tener todo el mundo en la mano” parece haberse hecho realidad, nuestros cuerpos, como consecuencia paradójica, están más aislados que nunca. Incluso el nuevo estatus dominante del conocimiento del mundo agrava esta situación de carencia existencial, porque experimentamos el mundo material y disponemos de él a través de una gruesa capa de estadísticas. Esta capa hace que algunos consejos (como los informes meteorológicos) sean más fiables que nunca, mientras que disuelve la concreción individual y la palpabilidad de una mañana de primavera o de una tarde de verano en un paisaje específico.

Si queremos recuperar capas de un mundo al que podamos aferrarnos, debemos volver a aprender a habitarlo. Pero, ¿cómo es posible que esto ocurra? Habitar el mundo significa estar en una relación de presencia con sus componentes, en una relación

en la que nos experimentamos como parte física del mundo en lugar de observarlo e interpretarlo desde fuera. Dado que esta posición exterior se ha convertido en habitual desde la Modernidad temprana, podemos suponer que contribuyó a la tendencia de percibir el mundo en un flujo de transformación permanente en el que los seres humanos podían tratar de influir e incluso controlar, lo que explicaría, al menos en parte, el surgimiento de la visión histórica del mundo como futuro abierto. Habitar el mundo, por el contrario, es una forma de vida que adquirimos principalmente a través de la mediación de los rituales, definidos como coreografías que asignan posiciones y movimientos a nuestros cuerpos en coordinación con otros cuerpos y objetos. Los rituales preservan la continuidad dentro de la variación.

Por eso, partiendo de nuestro deseo actual de aferrarnos y habitar el mundo, un nuevo enfoque del pasado que haga hincapié en la corporeidad debería tratar de volver a poner de relieve los rituales. Podemos simplemente señalarlos como una dimensión de la vida, ahora demasiado coherentemente abandonada, pero también podemos intentar llenarlos y activarlos con nuestra propia presencia física, como actores dentro de sus estructuras y sus reglas, por así decirlo, y no como observadores espirituales externos. Se me ocurren tres ejemplos. El esfuerzo de reconstruir los espacios, de re-presentar los roles interactivos y de recitar los discursos de los primeros rituales de la democracia parlamentaria podría convertirse en una alternativa a las esferas físicamente vacías de la política contemporánea. Podría convertirse en el contraste de una esfera en la que asistir a los debates parece haberse convertido en una molestia, y en la que las decisiones se toman dentro de una “nube” electrónica desconectada de la concreción de nuestra vida física.

De forma similar, podríamos reaprender a habitar los espacios de la universidad. Los años del coronavirus han proporcionado a las administraciones académicas y a sus superiores políticos un poderoso ejemplo de lo mucho más barata que resulta la enseñanza a

distancia en comparación con la presencial, y esta evidencia da impulso a las promesas de una inclusión más amplia y, por tanto, más democrática de los estudiantes. Por el contrario, resulta mucho más difícil precisar y demostrar empíricamente cuánta energía intelectual, agudeza y potencial de innovación pueden perderse en la transformación institucional en curso. Este podría ser el momento, para quienes aprecian y creen en la función insustituible de la tradición universitaria occidental, de revisar y reactivar algunos de sus rituales fundamentales. Reactivar y abrir a la participación las coreografías de los seminarios en grupos reducidos, de las “defensas” públicas de las tesis doctorales, o de las ceremonias colectivas de graduación, es algo que puede hablar de forma más convincente que los números acerca de la base presencial de las instituciones académicas y de sus actos. Además de su concreción y palpabilidad, los rituales tienden a desarrollar formas y sabores locales específicos. En lugar de imponer denominadores comunes globales a nuestras formas de vida, hacer hincapié en una relación encarnada con el pasado podría implicar un proceso de re-habitación de edificios, paisajes y climas específicos. Esto podría ayudarnos a redescubrir cómo el efecto abrumador y necesariamente frustrante de un mundo convertido en un universo de contingencia puede ser domado sin ningún sentimiento de pérdida, si dejamos que la vida encarnada ocurra en circunstancias locales.

*

No hay manera de que tal experimento de pensamiento hacia la auto-sustitución parcial de la disciplina de la Historia haciendo hincapié en las modalidades encarnadas en nuestra relación con el pasado pueda evitar la habitual crítica académico-política de ser conservadora y potencialmente estrecha de miras. Un posible rechazo de tales acusaciones suena igualmente convencional: podemos decir, por supuesto, que ser local y conservador —en el sentido literal de estas palabras— se ha convertido, tanto por razones ecológicas como intelectuales, en una condición de super-

vivencia colectiva. Pero éste, espero, no será el tipo de debate que decida sobre el valor de dar primeros pasos en nuevas direcciones dentro de las humanidades y las artes. Deberíamos reclamar obstinadamente el derecho a diseñar y emprender proyectos que nadie haya emprendido antes, y deberíamos poder hacerlo sin prometer que tendrán éxito. El derecho a iniciar algo nuevo, incluso algo nuevo con la connotación de ser “conservador”, no debería depender de juicios políticos. Su momento y el de las evaluaciones llegará cuando veamos a dónde nos lleva realmente la energía de los pasos innovadores. ☒

BIBLIOGRAFÍA

- De Oliveira Rodrigues, Thamara. “Introdução”. En *Reinhart Koselleck: Uma latente filosofia do tempo*, editado por Hans Ulrich Gumbrecht y Thamara de Oliveira Rodrigues, 13-52. Sao Paulo: Unesp, 2021.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. *Production of Presence – What Meaning Cannot Convey*. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. *After 1945. Latency as Origin of the Present*. Stanford: Stanford University Press, 2013.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. *Our Broad Present*. Nueva York: Columbia University Press, 2014.
- Gumbrecht, Hans Ulrich. “Instead of Comparing. Six Thoughts about Engaging with a Post-historical Past”, en *On the Uses and Disadvantages of Historical Comparisons for Life*, editado por Jeffrey C. Goldfarb, Marci Shore & Stephen Naron. New Haven: Yale University Press, 2020.
- Koselleck, Reinhart. *Futures Past. On The Semantics of Historical Time*. Nueva York: Columbia University Press, 2004.
- Rangel, Marcelo De Mello. “Melancolia e história em Walter Benjamin”, *Revista Ensaios Filosóficos*, v. XIV (Diciembre 2016): 126-137. En: http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo14/11_RANGEL_Ensaios_Filosoficos_Volume_XIV.pdf
- Rangel, Marcelo de Mello. “Justiça e História em Derrida e Benjamin”. *Sapere Aude*, Belo Horizonte, v. 4, n. 7 (2013): 347-359. En: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/4929>
- Rangel, Marcelo de Mello, “Historia e Stimmung a partir de Walter Benjamin: sobre algumas possibilidades ético-políticas da historiografia”, *Cadernos de Walter Benjamin*, nº 17 (febrero 2017): 165-178. En: https://www.gewebe.com.br/pdf/cad17/texto_10.pdf

La Historia Práctica: una propuesta



Practical History: a Proposal

PERLA CHINCHILLA

Departamento de Historia

Universidad Iberoamericana

México

Correo: perla.chinchilla@ibero.mx

DOI: 10.48102/hyg.vi60.437

Artículo recibido: 28/02/2022

Artículo aceptado: 16/05/2022

RESUMEN

Se propone hacer una distinción entre “historia ciencia” e “historia práctica”. La primera se ocuparía de la historia del “sistema sociedad”, ya que no daría cuenta de acciones en tanto tales, sino de condiciones de posibilidad estructurales y semánticas de dichas acciones. En tanto que la que se denomina aquí “historia práctica” parte del presente, para tratar de acciones individuales en cuanto tales. Tendría por tanto que ser narrativa y suponer intencionalidad respecto de la acción, y, por consiguiente, habría de suponer responsabilidad “moral” del actor. En las condiciones actuales de la sociedad funcionalmente diferenciada, tal atribución se vuelve muy complicada, pero al parecer, no puede dejarse de lado, ya que la sociedad sigue solicitando, de alguna forma, una historia que construya identidad: ¿Cómo podría ser ésta?

Palabras clave: historia práctica; historia ciencia

ABSTRACT:

We propose to make a distinction between “scientific history” and “practical history”. The first would deal with the history of the “society system”, since it would not account for actions as such, but for the struc-

tural and semantic conditions of possibility of said actions. While what is called here “practical history”, takes the present as a starting point to deal with individual actions as such. Therefore, it would ought to be narrative in nature, and suppose intentionality with respect to the action, and, consequently, it would have to suppose a “moral” responsibility of the actor. In the current conditions of the functionally differentiated society, such an attribution becomes quite complicated, but apparently, it cannot be left aside either, since society continues to request, in some way, a history that builds identity. That leads us to the question What possible shape or format could such a version of history take?

Key words: practical history; science history

Hay más de un tipo de “historia” para dar cuenta del pasado; Por lo pronto establecería la diferencia entre la “historia ciencia” y la “historia práctica”. La primera se ocuparía de la historia del sistema sociedad,¹ ya que no daría cuenta ya de acciones individuales en tanto tales, sino de condiciones de posibilidad estructurales y evolutivas de dichas acciones. Así, la historia ciencia tendría que pasar de lo subjetivo, incluso en el caso de los “cuasipersonajes”, a lo sistémico, y con ello de lo narrativo a lo argumental. Su función sería la de cualquier ciencia, producir conocimiento dentro del código verdadero/falso, o mejor: verdadero/no-verdadero.

Mientras tanto, la “historia práctica”² trataría sólo de acciones individuales en cuanto tales. Tendría por ende que ser narrativa

¹ Tendría que estar coordinada con una “teoría de la sociedad”, en este caso se propone la de Niklas Luhman. Este artículo se trabaja, sobre todo, a partir de la traducción al español del libro de Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, 1980, Vol. I., llevada a cabo por el Dr. Dominik Hofmann, a quien le agradezco su generoso acompañamiento en la realización del mismo. En adelante se citará del siguiente modo. Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, trad. al español de Dominik Hofmann (en revisión editorial), sin paginación.

² Siguiendo la denominación que propone Hayden White. Perla Chinchilla, “La Historia Magistra Vitae y el Practical Past”, *Historia y Grafía*, núm. 55 (julio-diciembre 2020): 83-127.

y suponer intencionalidad respecto de la acción, y consecuentemente, habría de imputar responsabilidad “moral”. En las condiciones actuales de la sociedad funcionalmente diferenciada, tal imputación se vuelve muy complicada, pero al parecer no puede dejarse de lado, pues de ello dependería la realización de su función específica que es la de ser guía de la acción para producir identidad comunitaria, función que al parecer sigue reclamando la sociedad. Intentaré apoyar con argumentos esta distinción.

LA HISTORIA CIENCIA

Ella aparece para dar cuenta de la Modernidad en la que se inscribe, pues sólo ahí puede haber ciencia perdiferenciada,³ y circularmente, sólo la autodescripción científica de la sociedad puede satisfacer las necesidades cognitivas de esta sociedad.

Así, de lo que tendría que tratar esta historia es del tránsito entre una diferenciación estratificatoria a una funcional, para lo cual hay que rastrear las semánticas correspondientes a dicho cambio, pues éstas son los síntomas aprehensibles del mismo, pero siempre y cuando se cuente con una teoría social que nos permita leerlas. A propósito de esto, Luhmann señala que “el material cultural-histórico que aquí llamamos semántica se da en forma de un hallazgo extremadamente complejo. Si se pretende presentar

³ Dominik Hofmann aclara que el término perdiferenciación hace referencia a la clausura operativa mediante la cual se crea una nueva distinción sistema/entorno dentro de un dado sistema (distinguido a su vez de su entorno). A diferencia de la “diferenciación”, el término no se enfoca en el panorama estructural, sino en la perspectiva del sistema emergente. En el presente caso, la perdiferenciación de la ciencia es correlato del proceso de diferenciación funcional de la sociedad. Se traslada a un solo sistema el monopolio de producir verdades “nuevas” que se pueden reconocer como tales, independiente de su supuesta utilidad social. Dominik Hofmann, *Texto inédito*.

Cfr: Niklas Luhmann, *La ciencia de la Sociedad*, México, Universidad Iberoamericana-Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente-Editorial Anthropos, 1996.

este conjunto como correlato de cambios socio-estructurales con respecto a varias importantes referencias individuales, se requiere una teoría sociológica de correspondiente sensibilidad para ello, reuniendo la complejidad adecuada. Este también es un objetivo del reordenamiento de la teoría respecto afirmaciones sobre grupos o estratos portadores hacia afirmaciones sobre diferenciación de sistemas y evolución.⁴ Si bien se refiere a una “teoría sociológica” para conseguir este fin, la interrelación con la historia está obviamente presente todo el tiempo, no sólo respecto al proceso histórico como tal, sino en relación a la historiografía como la disciplina que da cuenta de ello. A su vez, desde el punto de vista de la historiografía, la propuesta es que la historia ciencia requiere de una teoría general de la sociedad, ya que sin ésta no puede ya plantear problemas generales desde donde explicar cambios y permanencias de la sociedad en su conjunto. Actualmente la historia ya no se encuentra en posibilidad de generar “una representación histórica general”, una vez que está más allá de las filosofías de la historia que se lo posibilitaban, así que sólo una teoría de la sociedad le permitiría observar la sociedad, y sólo ésta le puede dar unidad al conjunto de su problematización. Dada la ya innegable imposibilidad de generar una historia lineal que se concatene en términos causales, ante la cada vez más clara complejidad y vastedad de los fenómenos sociales —que los propios estudios históricos monográficos se ocupan de denotar día con día—, es sólo posible trabajar con “la orientación por nexos”, como indica Luhmann.⁵ ¿Qué querría decir esto? Que en lugar

⁴ Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, trad. al español de Dominik Hofmann (en revisión editorial), sin paginación. (Negritas mías)

⁵ “Los tres aspectos directrices del recambio de la base sociológica de la explicación de la adecuación histórico-cultural de la orientación por nexos en vez de hipótesis causales, le ponen problemas casi irresolubles a una representación histórica general. Aquí no se puede y no se pretende juzgar la posibilidad de semejante representación. En primer lugar me importa el usufructo analítico y la precisión-en-profundidad del desglose y de la incorporación del ideario como realmente se pensaba. Por esta razón he elegido la forma de estudios individuales

de “hipótesis causales” se parta del establecimiento de nexos de sentido que han de constatarse para explicar el porqué del cambio de una sociedad estratificada a una moderna. O sea, se trata de abandonar las inducciones de la historia que culminan en teorías socio-históricas, que más que resolver, plantean más problemas, así como tampoco acudir “... a estructuras semánticas más profundas cuyo contexto de variación histórico da la impresión de ser no aleatorio, sin que la descripción de este contexto pretenda dar una explicación teórica de ello”.⁶ Ante esta dificultad, queda a la vista que se “... requiere asumir que en el proceso histórico no es el contenido de las ideas, sino, en el mejor de los casos, la contingencia de las ideas lo que puede tener un efecto causal; [...] no se debería asumir entonces una ‘downward causation’ de tal forma que la idea llegue de la cultura a las cabezas, y de allí entre en las manos y las lenguas, sino más bien se debería asumir que la posibilidad de ser distinto estimula actividades de las que luego el éxito selecciona contenidos que se vuelven sistematizables”.⁷ Partir de lo contingente como propulsor del cambio,⁸ en lugar de verlo como lo todavía no explicado que idealmente habría que eliminarse, nos lleva a la necesaria aceptación de que hemos de invertir el proceso de explicación, y así el problema teórico se convierte “... en la cuestión de cómo y a través de qué la estructura de la sociedad restringe la arbitrariedad”.⁹ Se trata de sólo contar con

recurriendo según necesidad y de manera respectivamente selectiva a un marco teórico unitario”. Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, trad. al español de Dominik Hofmann (en revisión editorial), sin paginación.

⁶ Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, trad. al español de Dominik Hofmann (en revisión editorial), sin paginación.

⁷ Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, trad. al español de Dominik Hofmann (en revisión editorial), sin paginación.

⁸ “... es sobre todo la complejidad del sistema de la sociedad y la contingencia de sus operaciones, a cuyo cambio responde el cambio de la semántica”. Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, trad. al español de Dominik Hofmann (en revisión editorial), sin paginación.

⁹ Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, trad. al español de Dominik Hofmann (en revisión editorial), sin paginación.

“... la constatación de nexos, la que sólo establece la escena para posibles causalidades”.¹⁰

Para explicar el cambio ha de asumirse que son las estructuras sociales dependientes de las diferenciaciones básicas de la sociedad, las que permiten las condiciones de posibilidad para “desviarse” de lo esperado, y desde ahí, es posible que se genere una novedad que logre volverse visible y posteriormente sistematizable, o sea, ingrese al espacio de lo estructural. No es el individuo el que genera desde su acción el cambio, sino que éste se desvía porque las circunstancias estructurales se lo permiten, y a partir de su propuesta, pueden generarse escenarios culturales que permitan integrar lo nuevo, e integrarlo en las expectativas comunicativas con las que se reproduce la sociedad. La comprobación de ello generalmente no es posible, y como antes se señaló, a lo que se puede aspirar es a establecer escenarios causales, mismos que habrán de probarse de diversas formas para entender cómo a un mismo tiempo hay una diversidad de posibilidades contingentes en la selección comunicativa que un individuo adopta, y sin embargo, hay unas estructuras que impiden una total arbitrariedad. La historia ciencia se ocuparía de establecer las condiciones de posibilidad —las estructuras que impiden la total arbitrariedad— de que algo acontezca, tomando en cuenta que las acciones son acontecimientos, en función de las preguntas que propone la teoría general de la sociedad sobre cómo ha sido posible la emergencia de la sociedad funcionalmente diferenciada. La historia tendría que dar cuenta de esas acciones generando la información sobre los posibles escenarios causales y su proceso de complejización. Ahora bien, para dar cuenta de este proceso se requiere que esta teoría social proponga el cómo y con qué consecuencias se ha llevado a cabo la diferenciación de la sociedad hasta convertirse en una sociedad funcionalmente diferenciada, asunto

¹⁰ Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, trad. al español de Dominik Hofmann (en revisión editorial), sin paginación.

que rebasa este texto. Aquí sólo cabe mencionar que a través de la reelaboración del concepto de “sentido” —con el que la historiografía ha intentado comprender la acción humana—, la propuesta luhmanniana se muestra muy fructífera para la comprensión de los posibles nexos entre la acción y los escenarios causales:

Sólo se puede ir más allá de la mera suposición de que cambios de la forma de diferenciación y aumentos de la complejidad de la sociedad cambian el mundo del sentido en el que viven las personas, si se descompone el concepto de sentido.

Por sentido entiéndase, [...], un excedente de implicadas referencias a lo otro, el que obliga a un proceder selectivo en cualquier actuar y experimentar que se enlaza. El sentido mantiene todo el mundo accesible a manera de una ‘insinuación’, pero justamente por ello requiere la constante selección del próximo paso en un contexto más o menos concretamente apercebido de más posibilidades.¹¹

Hasta aquí dejamos este breve esbozo de lo que se propone como historia ciencia, ya que sólo se trata de introducir los elementos nodales de distinción con respecto a la historia práctica.

LA HISTORIA PRÁCTICA

Presupuestos

De la Historia *Magistra Vitae*, pasando por ésta en su modalidad nacionalista, llegamos al actual cuestionamiento del papel de esta historia, que fuera “guía moral de la acción” por muchos siglos, en nuestro presente, cuya realidad se percibe en términos cotidianos más amenazadoramente contingente y cada vez más eva-

¹¹ Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, trad. al español de Dominik Hofmann (en revisión editorial), sin paginación.

nescente.¹² Por supuesto que aquí no se está pensando en la parte práctico-instrumental del actuar, sino en la que va dirigida a la distinción entre el actuar “bien” frente al actuar “mal”. Pero, antes de ver si aún la Historia puede ser parte de las guías de la acción en la actualidad, tendríamos que preguntarnos por qué se ha vuelto tan problemática esta pregunta. Al menos habría que despejar someramente tres incógnitas relacionadas tradicionalmente con esta posibilidad. Para ello nos apoyamos, tal como lo venimos haciendo, en las ideas luhmannianas. En primer término está el “sentido”, al que ya se ha hecho referencia. En segundo, la relación entre moral y valores. Por último, el sistema de la sociedad frente al sistema social de la interacción.

En cuanto al “sentido”, base de la teoría de este autor, nos dice:

Nuestro punto de partida es que todo experimentar y actuar humano ocurre en forma de sentido y sólo es accesible a sí mismo en forma de sentido. Esto significa que lo que respectivamente es objeto de la intención y núcleo de la realización en su transcurso actual sólo se da en forma de referencia a otras posibilidades. Por consiguiente, cada sentido contiene una especie de garantía de conectividad para más experimentar y actuar, y una garantía de recurrencia, de que se podrá volver a ello aun después de haber pasado por otros contenidos de sentido. Todo sentido, por lo tanto, presenta realidades intercaladas por otras posibilidades y así obliga el comportamiento a una selección, porque de este excedente de posibilidades que se presentan, sólo una u otra eventualidad puede ser realizada, temáticamente pretendida, o seguida en el actuar.

¹² Como señala Jaap: “The present is a moment at which we do not have time, because anything temporal seems already to have found a place in either past or future. In its timelessness, the present reminds of the earlier concept of eternity, with the difference that it is eternally shifting”. Jaap den Hollander, “Historicism, Hermeneutics, Second Order Observation: Luhmann observed by a historian”, en *Social Sciences and Cultural Studies. Issues of language, public opinion, education and welfare*, edición de Asunción López-Varela, (Rijeka, InTech Open Access, 2012), 50.

El sentido, así entendido, tiene realidad sólo en la realización actual y por lo tanto siempre es presente.¹³

Queda establecido que, como sistemas de sentido, procedemos a partir de distinciones en nuestro actuar, y por ende, “debido a esta estructura, el ‘conjunto’ del mundo co-implicado no es accesible como una plenitud, sino sólo a través de selecciones, secuencias o agregaciones prescindiendo de detalles. Para mantener estas selecciones dentro del marco de lo que es socialmente esperable y capaz de enlace, el sentido se tipifica, a saber, se generaliza temporal, objetual y socialmente según se requiera. Sin ninguna referencia a tipos, el sentido, dondequiera que aparezca, sería en principio indeterminado, incomprensible, incomunicable - parecido a la experiencia del yo, constantemente co-presente”.¹⁴ En el caso que nos ocupa, nos referimos al sentido en su relación con lo social —si bien siempre están entretejidos los otros tipos de sentido—, y aquí específicamente a lo que tradicionalmente se ha relacionado con una acción “moral”.

¹³ Primer capítulo. Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, trad. al español de Dominik Hofmann (en revisión editorial), sin paginación.

¹⁴ “Seguiría siendo selección actual, pero sin perfilarse en términos de ‘qué más’. Indudablemente existe esta posibilidad de un experimentar y actuar de sentido relativamente exento de tipos, y existe un tipo de génesis de sorpresas de sentido. También es posible que este tipo de situaciones abiertas se intenten alcanzar a través de negaciones. Registrar esto es importante para la conexión a construcciones de la teoría de la evolución. Pero cada vez que se produce tal sentido no especificado, comienzan esfuerzos para eliminar la anomia e identificar un sentido ordinario, un sentido utilizable de manera regular, un sentido tipificado. Se emplean interpretaciones, intentos de asignación o también represiones del problema para convertirlo en lo habitual, normalizándolo. Desde el punto de vista de la teoría de la evolución, esto es selección, y la selección se orienta, al menos inicialmente, en gran medida por el acervo de tipos existentes y por lo que se puede estabilizar a través de la referencia a patrones conocidos y familiares”. Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, trad. al español de Dominik Hofmann (en revisión editorial), sin paginación.

La historia práctica ¿cuál sería su función?

Esta otra historia sería a la vez heredera y no heredera de la *Historia Magistra Vitae*, misma que parece haber perdido posibilidad de cumplir su función de guía moral de la acción desde hace ya muchas décadas, pero que, al mismo tiempo, ha dejado un hueco (tal vez una anomia) que no ha conseguido llenarse del todo.¹⁵ Si éste no es más que un problema de la compleja transición del Antiguo Régimen a la Modernidad, y que por tanto dejará de serlo en algún momento, está por verse, pero por ahora tal vez todavía tendría una función que cumplir como “historia práctica”. Llego a esta conclusión, ante la evidente problemática de identidad y búsqueda de sentido en nuestros días; cito *in extenso* un sintético párrafo de Luhmann que denota esta crisis, y es un punto de partida para mostrar la función que habría de tener esa historia como cierta guía de la acción en la vida cotidiana de las personas en una sociedad organizada funcionalmente:

... la motivación es únicamente un presupuesto que se emplea en la comunicación económica y política, es decir, en el sistema sociedad —presupuesto al cual, hasta el día de hoy, siguen las teorías de la reflexión de dichos sistemas. Lo que —de la situación motivacional del individuo— no queda cubierto con ello, se encuentra transmitido en forma narrativa; primero —desde la segunda mitad del siglo XVI— en el teatro, luego también en la novela y, finalmente —al término de estas formas de ficción—, en la metanarración de Freud que las resume, en el psicoanálisis. Parece que a la sociedad moderna —en la pregunta por los motivos que deben suponerse detrás de todo establecimiento de fines— le es suficiente (por lo menos hasta ahora) esta división: una variante específica funcional y una variante narrativa ficcional; la variante ficcional tiene la ventaja de poder representar la

¹⁵ Perla Chinchilla, “La Historia Magistra Vitae y el Practical Past”. Cfr. Christophe Bouton, “Learning from History. The transformations of the topos *historia magistra vitae* in Modernity”, *Journal of the philosophy of history*, núm. 2 (2019): 13.

peculiaridad biográfica de los motivos individuales y la pone a disposición del espectador o lector particulares para que saque conclusiones sobre sí mismo.

Al final del siglo XX habría que preguntarse si esta descripción del vínculo entre individuo y sociedad que copia la necesidad de comunicación de la sociedad —resolviendo los problemas de ésta mediante diferenciación y ficcionalización de las descripciones de los motivos—, recoge todavía de manera adecuada los síntomas de crisis en la relación entre sistemas psíquicos y sociales. Temas como la incomunicabilidad de lo individual, búsqueda de sentido e identidad, indiferencia frente a todo esquema de conformidad o desviación que la sociedad trata de imponer, se discuten desde hace tiempo y, no por último, da qué pensar el atractivo de las identificaciones fundamentalistas, las cuales no se interesan por el acuerdo sino por el deslindamiento. No podemos ni debemos contestar aquí esta pregunta. En todo caso, la teoría de sistemas operativamente clausurados —que supone una separación estricta entre las autopoiesis psíquica y social— deja abiertas otras posibilidades de descripción.¹⁶

Sobre estos presupuestos se construye la propuesta de una historia práctica, advirtiendo de antemano que ésta se coloca en este punto dubitativo o de transición que menciona Luhmann, y por tanto es una apuesta que echa mano de lo existente, aunque tratando de adaptarlo al hoy. Tales serían, por ejemplo, los conceptos de “narrativa” y “ficción” que adelante se tocan.

La historia tradicional se ha preguntado justamente por las motivaciones de la acción, de cuyo conjunto se compone el “acontecimiento”, o en términos de nuestro glosado autor: “¿cuáles son las condiciones para que en un mundo determinado (que siempre es como es) puedan descubrirse alternativas y un futuro sujeto a decisiones? O formulado más directamente en términos de liber-

¹⁶ Niklas Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, (México: Herder-Universidad Iberoamericana), 818.

tad: ¿Cuándo se miran las alternativas de tal modo que la decisión pueda atribuirse a una persona —a sí mismo o a otra—?”.¹⁷ A mostrar las alternativas virtuosas, a partir de los ejemplos de los actores del pasado, se avocó la Historia durante siglos. ¿Cabría pensar pudiera hoy seguir haciéndolo? Y si así fuera, ¿cómo? Aquí se proponen tres puntos a dilucidar para ver si ello fuera viable: el individuo y su libertad, el papel de la moral y en qué se ha convertido el “aprender”.

El individuo y su libertad

El sistema social de la interacción se basa en la presencia física de los interlocutores. “La atribución, en la dimensión social, de selecciones de Ego o bien de Alter ordena la comunicación como atribución de responsabilidad, paternidad, intencionalidad: puede saberse quién ha dicho algo y actuar en consecuencia”.¹⁸ En primer lugar, habría que insistir en que se trata de individuos que interactúan en términos de *doble contingencia*, o sea que las expectativas sobre el actuar del otro están sujetas al principio de contingencia, que “... en su acepción lógica, significa exclusión de necesidad e imposibilidad”.¹⁹ Ahora bien, si la emergencia de los subsistemas funcionalmente diferenciados hace que la sociedad se independice cada vez más de los sistemas de interacción, no hay que olvidar, que, sin embargo, sin interacciones no es posible la existencia de ningún sistema social. Lo que varía con esta circunstancia, es que, mientras la libertad exenta de coacciones se observa ya como inexistente, la concepción de que la sociedad cambia a partir de la acción de individuos como tales se sabe a su vez inviable. No obstante los individuos han de seguir interactuando

¹⁷ Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, trad. al español de Dominik Hofmann (en revisión editorial), sin paginación.

¹⁸ Giancarlo Corsi, Elena Esposito y Claudio Baraldi, *GLU. Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann* (México: Universidad Iberoamericana-Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2006), 131.

¹⁹ Giancarlo Corsi, Elena Esposito y Claudio Baraldi, *GLU*, 90.

y sabiendo que, al menos en el sistema de interacción cotidiano —y por supuesto como parte de la humanidad en su conjunto—²⁰ sus acciones tienen repercusiones de diversa índole, pero ahora, tal como se señaló antes, el problema es preguntarse por “las condiciones” de su acción, para poder descubrir “alternativas y un futuro sujeto a decisiones”; o formulado más directamente en términos de libertad: “¿Cuándo se miran las alternativas de tal modo, que la decisión pueda atribuirse a una persona —a sí mismo o a otra—?”.²¹

En esta tónica, una historiografía práctica —dirigida al lego y no a la comunidad científica de historiadores— tendría que cumplir una doble tarea, pues a la vez que habría de seguir “escondiendo la contingencia del mundo”, explicándola “en términos de causalidad o de motivaciones individuales”, tendría que ser capaz de incluir en estas explicaciones las condiciones de la “limitacionalidad” de una sociedad funcionalmente diferenciada.²² A diferencia de la historia ciencia, ésta haría hincapié en la limitación de las contingencias, buscando, como Hofmann señala, “explicaciones de por qué las cosas son tal como son”, y no dejando al individuo en un mar de incertidumbre que le impidiera reconocer el que una “decisión pueda atribuirse a una persona”, o en palabras de él mismo, esta historia mediaría “entre causalidad

²⁰ Cfr. Niklas Luhmann, “Individuo, individualidad, individualismo” en *Zona Abierta* 70/71. *La teoría de los sistemas autorreferenciales* compilación de Verónica Muñoz Dardé (Madrid: Pablo Iglesias, 1995), 53-157.

²¹ Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, trad. al español de Dominik Hofmann (en revisión editorial), sin paginación.

²² “Sólo respectivamente, cuando una sociedad diferentemente formada tiene que acomodar una complejidad mucho más alta con respecto a lo objetual, temporal y social, la referencia de limitaciones al problema de la limitacionalidad se vuelve funcionalmente reconocible. Los síntomas de esta función por lo tanto no se dejan interpretar sólo desde su época, sino obtienen un sentido histórico por el hecho de que la conversión de la sociedad hacia diferenciación funcional revolucionará toda la semántica básica”. Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, trad. al español de Dominik Hofmann.

y contingencia”.²³ Si bien todos sabemos que la libertad está constreñida,²⁴ a la historia práctica le tocaría explicitar las posibilidades y límites de la libertad en la actualidad, en función del proceso de cambio social, para así apoyar la reflexividad en la toma de decisiones en el día a día. Retomando el “punto de quiebre” arriba señalado, esta historia tendría ahora que ocuparse de lo individual como tal —de las biografías—, pues su función sería orientar a un individuo o a un grupo, en su toma de decisiones cotidianas en el marco de su respectiva interacción. Pero estas biografías serían diferentes de las “biografías sociales” dirigidas a especialistas, pues habrían de incluir la “limitacionalidad” desde la perspectiva del actor, del lego. A partir de las observaciones —tanto de primer como de segundo orden, en un ir y venir de ambas—, esta historiografía ha de proponer cuándo las alternativas de una decisión pueden atribuirse a una persona y cuándo no, asunto sólo pensable en una sociedad funcionalmente diferenciada.²⁵ Se encargaría de explicar la complejidad de la contingencia del mundo de hoy, a partir del análisis que se puede realizar *a posteriori* de los límites que la propia sociedad puso a la arbitrariedad total de lo contin-

²³ *Vid supra*. “En este punto me parece de particular relevancia el concepto de causalidad. Luhmann lo trata especialmente en unos textos tempranos sobre el método funcionalista. Una de sus ideas básicas allí es que las críticas que se dirigen contra conceptos causales normalmente solo hacen valer, o que cada causa tiene más que un efecto o que cada efecto tiene más que una causa, mientras que en realidad habría que tomar en cuenta que tanto en el lado de las causas como en el de los efectos hay un sinfín de posibilidades. La historia parece mediar entre causalidad y contingencia”. Dominik Hofmann, *Texto inédito*.

²⁴ “El ser-sujeto del ser humano se concebía como libertad y ésta como ausencia de coerción; y únicamente las causas de la coerción —el derecho impuesto por el Estado o la sociedad capitalista— eran objeto de las diferencias de opinión. Aunque casi desde entonces —por lo menos a partir de Freud— también se sabe que la distinción de libertad y coerción (externa) no puede sostenerse”. Niklas Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, 818.

²⁵ “La libertad —y esto se sabe hoy día— no puede definirse por medio de un contraconcepto sino únicamente por las condiciones cognitivas de su posibilidad. Solo con esto se decidirá sobre la distribución de la libertad dentro de la sociedad”. Niklas Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, 820.

gente en el pasado, respecto a los del presente, a la vez que ha de mostrar cómo la misma contingencia está a la base del cambio, como antes se señaló. En esta línea, se auxiliaría a la persona en el trazo de las responsabilidades sociales, y se favorecería, tal vez, la resolución de problemas como los antes citados: “la incomunicabilidad de lo individual, [la] búsqueda de sentido e identidad, [y la] indiferencia frente a todo esquema de conformidad o desviación que la sociedad trata de imponer...”.²⁶

Ahora bien, las decisiones que un individuo toma en el espacio social —que obviamente han de ser comunicadas por acciones o discursivamente—, tienen necesariamente que cumplir con las expectativas de aceptación o rechazo, dentro de las cuales ha estado “la moral como piedra angular”. Y justamente, ya que la *Historia Magistra Vitae* se ocupó de guiar moralmente las decisiones en otros tiempos, cabe cuestionar el papel de la historia práctica en este tenor. Para responder hay que, al menos, preguntarse por qué sería hoy “la moral” y cuál sería su espacio de intervención.

Se intenta responder a estas preguntas partiendo de la propuesta de Luhmann, sin lo cual no se sostiene la hipótesis de este trabajo.

Un excursus necesario: la moral

A continuación, presento una breve síntesis comentada del texto de la “Sociología de la moral” que está en el libro *La Moral de la Sociedad* de Niklas Luhmann. Resalto con negritas lo que considero el hilo conductor que nos llevaría a responder el cuestionamiento sobre la historia práctica en la actualidad:

1. La estima es la “simbolización emergente” que hace posible a la moral (y no viceversa como se ha supuesto). Es una condición de posibilidad del éxito comunicativo, pues evita el rechazo, a partir del supuesto de que ocasionalmente, tanto *ego* como *alter* buscan la estima como aseguramiento latente para reducir dicho rechazo.

²⁶ Niklas Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, 820.

2. Así, deja de ser un fenómeno antropológico para volverse sistémico, propio de las condiciones que se requieren para la comunicación, sobre todo en la interacción. “El conjunto de las condiciones, practicadas de hecho, de la estima o del menosprecio es lo que constituye la moral de una sociedad. [...] Pero la moral se refiere a la estima (y sólo a ella), surge con una comunicación implícita o explícita sobre la estima, de modo que una comunicación de este tipo solo es posible cuando ego y alter dejan al arbitrio de uno y otro si quieren obtener estima y señalan para ello condiciones válidas, y ello a su vez de modo implícito o explícito, sutil o drástico, relativamente a una situación concreta y para una sola vez o de forma abstracta y normativizadora, con o sin referencia a las opiniones de los demás. Son, en último término, exigencias comunicativas (y, con ello, específicas al sistema social) las que llevan a la diferenciación de la estima y de las condiciones de la estima e impulsan así el desglose y la sedimentación de representaciones morales particulares”.²⁷

Con esta base, el problema será ver con cuáles “temas, símbolos, estructuras, opiniones y expectativas” se comunican las condiciones de la estima, que son las que constituyen la moral. Estas condiciones son históricas y varían en función de los cambios estructurales y evolutivos de la sociedad, pero siempre tiene que haberlas para que se pueda establecer la comunicación. Siempre entre *ego* y *alter*, por más que se inscriba la moral por vía textual. Por esta situación, aunque no lo parezca, la estima tiene una capacidad “regenerativa” prácticamente ilimitada.²⁸

3. Si bien a la moral se le ha dado la función de distinguir entre lo “bueno” y lo “malo”, en realidad éste no es un código, sino que el verdadero código sería “estima”/“desestima”. Sin embargo, no conforma un subsistema como tal, sino que atraviesa toda la

²⁷ Niklas Luhmann, *La moral de la sociedad* (Madrid: Editorial Trotta, S. A., 2013), 103.

²⁸ Niklas Luhmann, *La moral de la sociedad*, 104.

sociedad, y todo puede verse desde el ámbito de la moral, si bien los subsistemas funcionalmente diferenciados son amorales. Pero la moral puede interferir con su operatividad.

De este modo, el problema de la bivalencia de la moral, o sea la referencia al bien frente al mal, al no ser un código de un subsistema específico, no tiene el nivel de abstracción y esquematización de los códigos de los subsistemas funcionalmente diferenciados, pero tampoco el de la concreción de la situación particular, por ello, se mueve en un nivel intermedio a partir del condicionamiento. Luhmann se refiere a este nivel como “de mediación simbólicamente generalizada”, teniendo así una menor posibilidad de éxito o generalización que los códigos de los subsistemas funcionalmente diferenciados. A partir de esta mediación simbólicamente generalizada, “... se consolidan puntos de referencia, modelos guía, tipos de acción o reglas, que ahora posibilitan una nueva forma de bivalencia de las comunicaciones de estima bajo el punto de vista de lo ‘bueno’ y lo ‘malo’”.²⁹ Pero la moral “es, y sigue siendo, un desarrollo relativo a un problema específico y toda sociedad tiene más problemas fundamentales que resolver que sólo éste”.³⁰ Es, en último término un reductor de contingencia que permite la comunicación y evita el rechazo de la misma en el proceso de la doble-contingencia.³¹

²⁹ Niklas Luhmann, *La moral de la sociedad*, 111.

³⁰ Niklas Luhmann, *La moral de la sociedad*, 111.

³¹ “Tanto Ego como Alter observan la selecciones del otro como contingentes. O sea que un dato sea diferente de lo que es, está determinado por una selección. Por tanto, pueden presentarse de forma diferente a las expectativas de cada uno. Tanto alter como ego determinan su comportamiento de modo autorreferencial, y por tanto, representan entre sí una ‘caja negra’, pues los criterios selectivos no se pueden observar desde el exterior, pero ambos pueden aprender desde su perspectiva de observador del otro. El mundo se vuelve socialmente contingente, y así, a través de la doble contingencia, se incluye la perspectiva de otros en la propia, siempre sólo de esta manera. Simplificando esta circularidad tautológica, ‘yo hago lo que tú quieres si tú haces lo que yo quiero’. Las estructuras de expectativas en general y los medios de comunicación simbólicamente generalizados en

4. La libertad, o el libre albedrío, que es tradicionalmente (o al menos en Occidente) la base de la imputación de responsabilidad moral, es para esta teoría una “fórmula de contingencia para la moral”. A medida que la sociedad moderna desancla la moral de la religión, el aumento de indeterminación de la acción (la libertad) se incrementa, y esta sociedad tendrá que encontrar reductores de esta indeterminación. Uno de ellos seguirá siendo la moral, pero ahora tendrá que funcionar sin la certeza de ese anclaje milenario. A través de la “estima y desestima” se controla la indeterminación y se generan expectativas plausibles en los espacios sociales fuera de los subsistemas funcionalmente diferenciados, en los que no existe libertad para salirse del código desde el que se reproducen. Ante el problema de un último fundamento, Luhmann señala que hay que reconducir los condicionamientos de esta nueva moral: a) “La libertad (que no puede ser moralmente negada)”, b) “transitar de las limitaciones sociales de la libertad al principio de doble-contingencia”, c) “de los ‘ideales’ o ‘ideas regulativas’ (que representan valores) a ‘fórmulas de contingencia’, [y de éstas a] problemas que sirvan como catalizadores”.³²

5. Con la Modernidad, la emergencia de los subsistemas funcionalmente diferenciados hace que cada vez más la sociedad se independice de los sistemas de interacción. A su vez estos subsistemas instituyen nuevas “condiciones marco” para establecer la importancia de las interacciones en la sociedad, por lo cual hay un aumento de generalización. Para el caso de la moral esta generalización se restringe a las estructuras simbólicas que dirigen la comunicación de la estima. Al mismo tiempo, sin embargo, se da una mayor especificación sobre los espacios de interacción.

6. Al llegar al punto de “lo histórico y lo empírico”, el propio Luhmann los considera todavía muy alejados “...de estas consi-

referencia a problemas específicos, tienen la función de regular la incertidumbre, asegurando posibilidades de coordinación y estructurando los sistemas sociales”. Giancarlo Corsi, Elena Esposito y Claudio Baraldi, *GLU*, 90-92.

³² Niklas Luhmann, *La moral de la sociedad*, 116.

deraciones más conceptuales”.³³ Así, nos señala: actualmente ante las dificultades de no poder ser un sistema parcial ni una organización, a la moral “sólo le queda reaccionar en el nivel de sus temas. [...] La formación de temas es una forma de reducción de complejidad, la cual, en el contexto de una creciente complejidad del sistema de la sociedad, corre el peligro de aparecer como arbitrariedad y quedar expuesta a la comparación con otras posibilidades. Este peligro sólo puede ser afrontado de modos específicos; un factor que actúa, él mismo, selectivamente sobre las posibilidades restantes de una moral adecuada a la sociedad”.³⁴

La historia práctica: la moral y los valores

Como puede verse, en primer término, hay que dejar de pensar que la moral pueda conformar un sistema funcionalmente diferenciado, con un código binario inobjetable entre “bien/mal”, distinción que la sociedad del Antiguo Régimen tuvo por posible teniendo como fundamento la religión. Pero, a la vez, observamos que la moral está presente en toda comunicación latentemente; es más, es una condición de la misma, pues la aceptación o el rechazo están condicionados por la “estima” o “desestima”, tanto de interlocutores presentes como ausentes. Pero entonces, ¿cómo conseguir una guía de la acción que se estime como “buena”, y evitar la desestima de una “mala”, si la moral ya no puede proporcionar certezas?

De acuerdo con lo anterior, se podría proponer que sean “los valores” —según lo observa nuestro autor—³⁵ los que estarían pa-

³³ Niklas Luhmann, *La moral de la sociedad*, 138.

³⁴ Niklas Luhmann, *La moral de la sociedad*, 147.

³⁵ Los valores compensan la “perdida de realidad”, sucedida en el paso hacia el modo de observación de segundo orden. En su lugar, formulan preferencias y desde allí juzgan a la realidad. Precisamente por ser tan sólo preferencias, pueden llegar a ser puntos fijos cuando en la comunicación se logra imponer que no haya oposición. En la comunicación actual pueden reclamarse como “inviolable level” (Hofstadter), y de esa manera superar una vez más la realidad devenida contingente. Esto sucede mediante una técnica de comunicación específica. Los valores en la comunicación quedan presupuestos y se comunican también junto a ella,

sando al lugar de generalidad que antiguamente ocupara la moral, ya que no están sujetos a aceptación o rechazo, y se consideran una base incuestionable de la comunicación. “Se supone que un cierto valor es aceptado por todos y que está dado como presupuesto en lo que se dice: el que la paz sea un valor indiscutible no es necesario repetirlo constantemente, aun si los modos para obtenerla puedan divergir radicalmente...”.³⁶

Si bien este aspecto excede los límites de este trabajo, sólo me gustaría introducir un breve comentario. En la actualidad los valores que no se ponen en duda y se consideran indiscutibles son cada vez menos, y, al parecer, el único valor absolutamente irrenunciable es el de la “vida humana”, y ello podría deberse a que se trata de un asunto más bien sistémico que se coloca más allá de lo cultural. Considerando que el sistema sociedad no puede cumplir su función autopoietica sin las conciencias (seres vivos humanos) del entorno, la reproducción de la vida de éstos es indispensable y no cabe ponerla a discusión.³⁷ Si pensáramos en términos ontológicos, la vida sería un último fundamento no tematizable como valor.

pero no se exponen a la comunicación. Se activan únicamente como premisas, pero no como afirmaciones. Por eso, la comunicación relacionada con valores no encuentra ninguna razón para reaccionar a una afirmación de valor con aceptación, rechazo o con modificaciones del tipo “sí/pero...”. Por sí mismos, los valores son en primera instancia sólo preferencias. Niklas Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, 633.

³⁶ Giancarlo Corsi, Elena Esposito y Claudio Baraldi, *GLU*, 215-217.

³⁷ Al respecto Hofmann señala: “La semántica de la (auto-)conservación de la vida es el fundamento último e incuestionable que guía la transición a la modernidad a través de un cambio de enfoque epistemológico con el que se sustituye el ser ontológico de Parménides por el devenir procesualizado de Hegel, y la búsqueda de características por la de *funciones*. Es la misma semántica de la conservación de la vida en la que los *fin*es dejan de ser distinguibles de los *medios* (por lo que, según Adorno, marcan el punto en el que la reflexión se convierte en ideología).

Tal vez, al respecto también cabe mencionar que en el pensar occidental una segunda línea de valorización primordial hace referencia a la ‘felicidad’, comenzando con la ética peripatética de la eudaimonia y culminando en el utilitarismo”. Dominik Hofmann, *Texto inédito*.

Ahora bien, la estabilidad de los valores que están en la base de la reproducción social se paga con el precio de su abstracción y generalidad, de tal modo —como se vio en el ejemplo de la paz— que no sirven como guía de la acción concreta de los individuos, y aquí es donde nuevamente entraría la moral, pero ya bajo las condiciones antes planteadas, o sea, como resultado del proceso de doble contingencia y de la estima.

A partir de estas consideraciones, ¿cómo podría sustituir la Historia Práctica a la Historia *Magistra Vitae* en cuanto a la toma de decisiones para obtener estima? Glosando a Luhmann, Hofmann propone considerar al “valor como *médium*”, y desde ahí, podría pensarse a la moral como *forma*, y, como él mismo propone, pensar ese binomio transversal a todos los sistemas, y considerar que entonces “... tener valores morales sigue siendo un valor”.³⁸ Si la moral puede considerarse así un “valor”, sin embargo, tendría hoy que comprenderse en los términos del excuso: situada, y por tanto culturalmente condicionada; inhibitoria, y por tanto perjudicial en ciertos casos; ausente al interior de los subsistemas funcionalmente diferenciados; presente en toda comunicación. Funcionaría como un reductor de complejidad, como una “fórmula de contingencia” para evitar el rechazo comunicativo, a pesar de su propia contingencia y problematicidad.

Podríamos ahora ya preguntarnos por su función específica como reductora de complejidad en un nivel más concreto, a saber, el de las historias de las personas³⁹ en el sistema de la interacción

³⁸ “El ‘valor como médium’ se extiende a lo largo de todos los sistemas sociales, independientemente de su tipo. Eso implica, en términos de la re-entrada de la semántica, que tener valores morales sigue siendo un valor —incluso después de la relativización de todos los valores (de la que parece exenta la del valor de la vida)—”. Dominik Hofmann, *Texto inédito*.

Cfr. Niklas Luhmann, *La sociedad de la sociedad*, 320.

³⁹ “Yet this is exactly what society needs. It needs somebody who tells stories. Stories connect different elements of the society, and thus constrain its complexity with respect to what makes sense. As soon as one starts to call the effect of the thomian catastrophe of dynamically stabilizing monetary economics by

cotidiana, en el espacio de la doble contingencia, a través de la estima como presupuesto de la aceptación comunicativa.

La historia práctica y la “traducción” de la moral a la vida cotidiana

Los cambios descritos respecto a la crisis de la concepción tradicional de la moral —incluida la afirmación que el propio Luhmann señala como “escandalosa”, sobre la violencia que engendra la moral, y la conveniencia de su ausencia en ciertas situaciones sociales— pueden considerarse, en buena parte, como generadores de los problemas de identidad e incomunicabilidad del individuo en la actualidad, y a explicitar esa crisis podría apoyar la historia práctica. Ésta tendría la función justamente de traducir estas transformaciones socioestructurales al lego habitante de la vida cotidiana que todos somos. Desde aquí cabría, tal vez, empezar a ofrecer caminos para poder descubrir “alternativas y un futuro sujeto a decisiones”; o formulado más directamente en términos de libertad: “Cuándo se miran las alternativas de tal modo que la decisión pueda atribuirse a una persona —a sí mismo o a otra—”, y cuándo las condiciones de una sociedad funcionalmente diferenciada no permiten atribuir a las personas determinadas decisiones. A la historia práctica le tocaría la “traducción” de la “limitacionalidad” de una sociedad funcionalmente diferenciada, en contraste con la sociedad de la primera Modernidad, en la que se suponía que acción y discurso eran atribuibles al individuo, cuya libertad era restringida desde el exterior en términos de freno, y se veía ilimitada en un futuro ideal. Explicitar y explicar tales límites en diversos sentidos sería su función.

Una primera distinción es, justamente, la de mostrar que no toda decisión es atribuible a un individuo, o, en otros términos,

entrepreneurial risk-taking ‘capitalism’ you feel much better, and you know what to do—be it celebrating or criticizing it. Stories provide a background to the self-referential operations of society, thus maintaining chosen other references”. Dirk Baeker, “The meaning of culture”, *Thesis Eleven*, núm. 51 (November 1997): 10.

hay decisiones sistémicas en la sociedad que son imputables a las organizaciones, en las que se concreta el funcionamiento de los subsistemas funcionalmente diferenciados, y no a los individuos, a las personas. Ello puede ayudar a comprender anomías, como las antes citadas, respecto al papel que jugamos como individuos en esta sociedad, evitando caer en ningún extremo, suponiéndose “totalmente excluido” si no está uno “totalmente incluido”. Aquí cabe traer de nuevo a cuenta que estos subsistemas como tales son amorales, y entendiendo ello, podríamos saber que las personas tienen la capacidad, como entorno, de intervenir en su operatividad, pero no suponer que habrá decisiones guiadas por la moral desde las operaciones mismas del subsistema. Los subsistemas funcionalmente diferenciados que definen a la Modernidad establecen “condiciones marco” —como ya se indicó— para la interacción, y a medida que la importancia de dicha interacción disminuye para el funcionamiento autopoietico de los mismos, aumenta la abstracción y generalización simbólica que orienta la estima —la moral—, lo cual genera menos concreción en este sentido, a la vez que se distinguen y especifican cada vez más los roles en la interacción —tanto en cuanto a la vida privada, como en relación a las organizaciones—, lo cual hace más compleja la orientación en la vida cotidiana.

La historia práctica y su función orientadora para encontrar “alternativas y un futuro sujeto a decisiones”.

La complejidad de la orientación en términos de la abstracción simbólica valoral, impide la orientación hacia la estima en términos generales. Pero entonces, ¿cómo conducir la vida en el espacio cotidiano de la interacción, una vez que no se desempeña el rol asignado al interior de las diversas organizaciones a las que se pertenece?

Tal como se asentó en la nota cinco, Luhman señala que “problemas casi irresolubles” se presentan para lograr actualmente una representación histórica general, que es la que había conseguido

la posibilidad de una orientación de ese tipo, tanto en el espacio de la Historia *Magistra Vitae*, como posteriormente en el de algunas filosofías de la Historia. De hecho, para la historia ciencia es cada vez más evidente la imposibilidad de presentar un proceso lineal de lo acontecido, ante la abigarrada complejidad de detalles que no pueden relacionarse de este modo.⁴⁰ Y es aquí donde cabría proponer que la historia práctica, partiendo de la policontextualidad propia de una sociedad funcionalmente diferenciada, explicita sus consecuencias en el espacio de la comunicación que se desarrolla en la interacción cotidiana. Ésta tendría que ofrecer un lugar de transición entre una “representación general”, que conectaba el pasado, el presente y el futuro, y su actual inviabilidad; o sea, pasar de un proceso lineal absoluto, a procesos causales limitados, a través de la multiplicación de nexos y temas, y a partir de una moral situada y limitada.

Ahora bien, ¿cómo tendría que ser esa historia práctica para poder cumplir con tal función? Según lo hasta aquí expuesto, habría de construirse desde el individuo y no la sociedad, a partir de la narración⁴¹ y no de la argumentación, sobre la base de una mo-

⁴⁰ “... las mismas fuentes y citas se usan varias veces, los mismos logros conceptuales se retoman en contextos diferentes, para mostrar también mediante esta forma de entrelazamiento, cuánto se deberían violentar los detalles si se quisiera volver al concepto de la historia como proceso lineal”. Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, trad. al español de Dominik Hofmann (en revisión editorial), sin paginación.

⁴¹ Es importante resaltar que no me refiero al concepto tradicional de “narración”, sino al propuesto por Hayden White: “la novela es el género modernista polivalente por excelencia, el género en el que, a diferencia del romance, el “entramado” muestra la imposibilidad en la historia de una “trama” simple, de alcance global, coherente y comprensiva, o de un “significado” totalizador. Sin duda, la novela modernista —en Woolf, Proust, Mann, Joyce— “iba en busca del espejismo de la unificación que aún compartía con la filosofía”, pero con el advenimiento del posmodernismo (o del modernismo tardío) todo ha cambiado: la novela posmodernista no sólo toma a la “historia” como su referente manifiesto, sino que también abandonó la búsqueda de una trama o una narrativa maestra de alcance global y “eligió acoger la dispersión y la multiplicidad”. Perla Chinchilla, “La Historia Magistra Vitae y el Practical Past”, nota 32, 100.

ral anclada en la estima y la doble contingencia, y no de una moral ontológica y ahistórica.⁴² Así, estaría dirigida al individuo que experimenta y actúa en el mundo de hoy, tratando de distinguir continuidad y cambio en su actuar respecto a los individuos del pasado, para con ello conseguir comprender su propio proceder en el nuevo contexto interactivo de una sociedad funcionalmente diferenciada. Habría de poner, al que se aproxime a ella, en el lugar y punto de vista de la “doble-contingencia” de los sujetos de la historia en cuestión, o, en los términos que hemos venido citando, ha de mostrar “las condiciones” en las que esos individuos⁴³ tomaron sus decisiones para poder descubrir, primero, si éstas son atribuibles a personas, y, en su caso, las “alternativas” que tuvieron en términos de sus limitaciones y posibilidades para vislumbrar el futuro. Ello conduce necesariamente a la libertad, pero ya pasada por el tamiz de la “limitacionalidad”.

La ficción y la historia práctica

Si bien en la interacción cotidiana la atribución de motivaciones se realiza en el espacio de la doble contingencia, y en los casos no referidos a la “variante específica funcional” se refiere a la estima y la desestima, en el caso de la Historia, ¿cómo recuperar las motivaciones de los muertos? La “variante narrativa ficcional” —si bien actualizada en los términos narrativos antes propuestos— conseguiría dar cuenta de los motivos “que deben

⁴² Al respecto Hofmann señala: “La historia en este sentido está ubicada en la intersección entre aclarar (hacer obvio) y esconder la contingencia del mundo (explicándola, sea en términos de causalidad o de motivaciones individuales). [...] La historia académica está confrontada con la contingencia y la autorreferencialidad de su objeto y sabe que siempre hay más acontecimientos y detalles que ella puede describir, mientras que de la historia que se enseña suele dar explicaciones causales”. Dominik Hofmann, *Texto inédito*. En este espacio, la historia que se enseña sería sinónimo de la historia práctica.

⁴³ Valdría la pena pensar al individuo desde la categoría de “excepcional normal”. Cfr. Justo Serna y Anaclet Pons, “El historiador como autor. Éxito y fracaso de la microhistoria”, *Prohistoria: historia, políticas de la historia*, núm. 3 (1999).

suponerse detrás de todo establecimiento de fines”. Como ya se señaló antes, “la variante ficcional tiene la ventaja de poder representar la peculiaridad biográfica de los motivos individuales y la pone a disposición del espectador o lector particulares para que saque conclusiones sobre sí mismo”.⁴⁴ Sólo hay que resaltar que Luhmann, en esta notable aseveración, no se refiere a la Historia, sino muy probablemente a la Literatura, pero es un hecho que la historia práctica estaría, en no pocos aspectos, dentro del ámbito de la última, si bien sigue siendo historia. A reconstruir las motivaciones, a partir de los contextos de estima del pasado, intentando asignar la responsabilidad de las acciones en función de estos motivos —mismos que sólo se podrán explicitar y tratar de explicar narrativamente a partir de conjeturas y suposiciones informadas, o sea, recurriendo a la traducción de los productos de la historia científica que para estos propósitos se consulten— se dedicaría nuestra historia práctica.

Ahora bien, ¿cómo sería este carácter ficcional? Es importante al menos dejar en claro que sería un tipo de ficción “realista”, no “fantástica”; o sea, se trataría de operar desde el “como si”, o, en otros términos, desde la ficción controlada o situada. En una importante revisión sobre el concepto de ficción, Elena Esposito, señala que en la Modernidad temprana, entre los autores del Renacimiento, la “franca necesidad de marcar los límites de la realidad puede interpretarse [...] como un síntoma de que el asunto del realismo se tornaba cada vez más problemático”.⁴⁵ Sobre este diagnóstico, y la creciente diferenciación entre “realidad” y “realismo”, le atribuye a la novela en general, y posteriormente a la “novela realista”, la capacidad de mostrar una nueva realidad, que

⁴⁴ *Vid. Supra*. Cita 17 (Negritas mías)

⁴⁵ Elena Esposito, *Die Fiktion der wahrscheinlichen Realität*, (Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2014), 15. “La realidad surge para el observador hasta que existe algo de la cual puede ser diferenciada”. (Con respecto a la duplicación de la realidad, cita a Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2000, pág. 58 ff.)

justamente tiene la función de denotar la intransparencia cada vez mayor del mundo: “La novela moderna de ninguna manera pretende representar acontecimientos reales, ni tampoco como un Todo al mundo, tan impenetrable y a veces incomprensible a partir de ese momento. Ahora crea ‘segundos mundos’ en los cuales afloran la variedad de intenciones y perspectivas actuales”.⁴⁶ Alejándose de la mimesis, nos dice, “la realidad ficticia de la novela no es una ficción de la realidad sino ‘la ficción de la realidad de las realidades. [...] Ésta representa condiciones que normalmente no pueden ser observadas en el mundo, a saber, condiciones bajo las que algo parece ser realista. Para que una novela sea realista, justamente no puede ser real”.⁴⁷ Esta aguda constatación, se enmarcaría en la creciente conciencia de que la realidad es construida, y por lo mismo, se dan diversas posibilidades para observarla, lo cual lleva a la conclusión de que existen otras tantas “realidades” como observaciones hay.

Ante este panorama, que va contra nuestro sentido común, la propuesta de esta autora nos facilitaría el dejar de pensar la realidad en términos ontológicos como independiente del conocimiento. Ella propone que “la disponibilidad de mundos ficticios” nos permite observar “desde fuera” el que suponemos como “mundo verdadero” y de ese modo pensarlo de otra forma, “confrontarlo con otras alternativas”.⁴⁸ En particular la novela ha venido familiarizándonos con la idea de que la ficción no es un engaño o una ilusión. “La *fiction* se transforma en un espejo en el cual la sociedad refleja su propia contingencia, la normalidad de un mundo indefinible y poco concreto”.⁴⁹ O, en otros términos, es realista, mostrando que la realidad real es en buena medida ina-

⁴⁶ Elena Esposito, *Die Fiktion der wahrscheinlichen Realität*, 17 (la traducción es mía). Ella señala en nota al pie que: “Sobre el concepto de los ‘segundos mundos’, ver Blumenberg 1964, pág 21, Jauß 1983”.

⁴⁷ Elena Esposito, *Die Fiktion der wahrscheinlichen Realität*, 17.

⁴⁸ Elena Esposito, *Die Fiktion der wahrscheinlichen Realität*, 18.

⁴⁹ Elena Esposito, *Die Fiktion der wahrscheinlichen Realität*, 18.

prehensible, alejándonos de un realismo ingenuo. “En un mundo cada vez más incomprensible, la realidad de la ficción se basa precisamente en la transparencia del engaño”.⁵⁰

A partir de este modo de conceptualizar la ficción, la historia práctica haría lo mismo que la novela moderna, con la diferencia de que allí donde la novela denota el reflejo especular de la sociedad, de “... su propia contingencia, la normalidad de un mundo indefinible y poco concreto”, o en términos luhmanianos, “la incomunicabilidad de lo individual”, y la “búsqueda de sentido e identidad”, la historia intentaría mostrar, además, si no el porqué, el cómo de la anomias y las latencias que esta sociedad funcionalmente diferenciada produce, traduciendo la producción de la historia ciencia, elaborada en términos de observaciones de segundo orden, a las observaciones de primer orden realizadas desde la interacción cotidiana.⁵¹ Tal vez con ello pueda al menos explicitar al individuo en su vida cotidiana de dónde provienen algunos de “los síntomas de crisis en la relación entre sistemas psíquicos y sociales” de los que habla Luhmann. Reiterando, dicha traducción no habrá de transmitirse

⁵⁰ Elena Esposito, *Die Fiktion der wahrscheinlichen Realität*, 16. “Por su parte, White asienta en la nota 12 del capítulo 1 del *Practical Past*: ‘Para un repaso tanto de la novela postmodernista en Occidente, y de las problemáticas teóricas suscitadas por el resurgimiento de la novela histórica como un género dominante, ver Amy Elias, *Sublime Desire: History and Post-1960s Fiction*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2001. Algún tiempo atrás, Linda Hutcheon señaló que la novela postmodernista se consagró a la producción de lo que ella llamaba la ‘metaficción historiográfica’, que caracterizó como lo que mostraba que la ‘ficción estaba históricamente condicionada y la historia estaba discursivamente estructurada’ [*A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*, New York, Routledge, 1988, 120]. Hayden White, *Practical...*, op. cit., p. 106”. Perla Chinchilla, “La Historia Magistra Vitae y el *Practical Past*”, 120.

⁵¹ “*Aun cuando la semántica del ‘sujeto’ y del singular colectivo ‘ser humano’ ya no tengan validez irrefutable, todavía a finales del siglo XX conceptos de motivación reduccionistas (tal como se inventaron y se impusieron en el siglo XVII como correlatos semánticos de la diferenciación funcional) dominan la comunicación de la sociedad. Cuánto tarde esta situación, si fuese una transición, o se quede por no tener un equivalente funcional, él mismo opina que no puede saberse.*” Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, trad. al español de Dominik Hofmann (en revisión editorial), sin paginación.

en términos teóricos y argumentales, sino a través de la narración de las biografías de las personas que han habitado un pasado que se liga con el presente del lector: personas que en su momento tomaron decisiones a partir de motivaciones tanto pragmáticas como morales —o sea que pretendían la estima o la desestima, aunque ellos tal vez no lo supieran—. Ahora bien, si la decisión ha de atribuirse a una persona, y dado que no puede accederse documentalmente a sus intenciones, la historia práctica lo tendrá que hacer justamente a través de la ficción, o sea, puede hacer plausibles intenciones, moviéndose en este nivel como lo hace la literatura “posmoderna”. En general ha de abandonar el lugar del narrador omnisciente —propio de la Historia y la Literatura tradicionales—, pero, a la vez, en ciertos intersticios, tendrá que encontrar el modo de referirse a los espacios anómicos y de latencias, a la luz de la policontextualidad de una sociedad funcionalmente diferenciada —previamente atendidos por la historia ciencia— desde el punto de vista de los actores. Se entenderá al menos cómo el mundo se ha tornado intransparente y contingente, colocando al lector en la tensión insalvable entre la necesaria “invariabilidad de la moral”⁵² y la contingencia de los tiempos. En este escenario, ¿cómo puede finalmente auxiliar la historia práctica a menguar esta tensión? ¿Cómo fijar una decisión moral en medio de su contingencia?, ¿Con qué criterios se consigue la estima en situaciones hipercomplejas? Tendrá que acudir de todas formas a una nueva reducción de complejidad, apoyándose en la temática y las consecuencias de la acción. ¿Qué sería esto?

La historia práctica y la moral en términos de consecuencias y temas. Entro en este punto, aclarando que sólo se trata de una breve y concisa enunciación de dos aspectos que rebasan el límite de este trabajo, y que habrían de ampliarse y profundizarse mucho más,

⁵² Tal vez la ficción se pueda llevar hasta la oferta de diversas “representaciones generales”, si bien enmarcadas en las condiciones de “limitacionalidad” de la sociedad funcionalmente diferenciada.

pero que es importante verlos propuestos para cerrar el círculo con el que la historia práctica podría cumplir la función que aquí se esboza para ella

Sintetizando lo hasta ahora propuesto, se puede concluir que la sociedad funcionalmente diferenciada en la que vivimos “lleva a deshacerse de la moral por razones evolutivas y a retirarles privilegios en el plano ideológico como motivacional. Las líneas maestras del incremento de expectativas y rendimientos y una gran parte del rendimiento normativo de la sociedad moderna se han vuelto irrelevantes a la hora de honrar las síntesis *ego/alter* exitosas, es decir, para la comunicación de la estima”.⁵³ De hecho, la visualización cotidiana de la inconsistencia, e incluso la paradoja, entre los principios valorales básicos y las posibilidades de que se cumplan en la realidad, nos desilusiona y confunde diariamente, e incluso “pone en cuestión la autopercepción del individuo en su entorno societal”.⁵⁴ Luhman pone el ejemplo de “la igualdad”, contra la que no se puede estar —es un valor incuestionable de los derechos humanos—; los medios impulsan de mil formas a tomar postura en contra de cualquier “desigualdad”, pero al mismo tiempo, en las condiciones estructurales presentes, en general no hay viabilidad para ello. Él asienta: “La formulación moralmente comprometida de un problema y la formulación de un problema desde el punto de vista de las condiciones para su solución divergen ampliamente entre sí”.⁵⁵ Ante esta fractura entre lo general y el caso, amén de la amoralidad de los subsistemas autónomos, a los que la moral les queda en el entorno, las personas tendrán que tomar sus decisiones en función de otros parámetros más acotados. Al respecto Luhmann insiste que a la moral “sólo le queda reaccionar en el nivel de sus temas. [...] La formación de temas es una forma de reducción de complejidad, la cual, en el contexto de una

⁵³ Niklas Luhmann, *La moral de la sociedad*, 145.

⁵⁴ Niklas Luhmann, *La moral de la sociedad*, 145.

⁵⁵ Niklas Luhmann, *La moral de la sociedad*, 146.

creciente complejidad del sistema de la sociedad, corre el peligro de aparecer como arbitrariedad y quedar expuesta a la comparación con otras posibilidades. Este peligro sólo puede ser afrontado de modos específicos...”.⁵⁶ En este lugar la historia práctica puede justamente ayudar, ya a menguar la percepción de arbitrariedad de la selección, ya a ofrecer otra posibilidad plausible, al mostrar el proceso de cómo se ha tornado relevante un tema a la luz, bien del pasado remoto, bien del pasado inmediato. A la vez, podría proponer temas importantes —“problemas que sirvan como catalizadores”, como dice Luhmann— para el presente de las personas, ligándolos con las continuidades y las rupturas respecto al pasado.

La otra tenaza de esta pinza es la de “las consecuencias de la acción”. Hofmann nos hace ver que habría que reconsiderar, como Luhmann sugiere, la “prohibición de orientarse por consecuencias” en términos morales,⁵⁷ lo cual sería otra buena forma de resolver parte del problema de la toma decisiones en el actuar hoy, ante la inviabilidad de contar con prototipos como los existentes en el Antiguo Régimen, y referirnos a individuos autónomos, una especie de “casuística” actualizada.⁵⁸ “Hay algunas experiencias de la vida diaria [... que apuntan] a favor de que la referencia a

⁵⁶ Niklas Luhmann, *La moral de la sociedad*, 147.

⁵⁷ “En cuanto a la comprensión de la expresión interpretada como postulado de guiarse por el pasado en el actuar, por ejemplo, también se podría considerar lo que Luhmann escribe sobre la ‘prohibición de orientarse por consecuencias’ en la dogmática jurídica [...]. Las justificaciones para esta prohibición se basan en argumentos morales (principalmente derivados de Kant)”. Dominik Hofmann, *Texto inédito*.

⁵⁸ La casuística muestra ya el problema de la individualización. En ello los jesuitas fueron los que más se ocuparon del problema para el caso de la confesión. Son paradigmáticos los textos de Juan Azor S. J., Herman Busembaum S. J., Tomás Sánchez S. J., Paul Laymann S. J., Vincenzo Filliuci S. J., Étienne Bauny S. J., entre muchos otros... Cfr: Armando Duarte Senra Martins, “*Casus conscientiae*: un caso límite de forma discursiva” en *Las formas y las no formas discursivas: una aproximación a la historia de la identidad de los impresos*, coordinación de Perla Chinchilla Pawling, Publicación electrónica, México: Universidad Iberoamericana, 2021.

consecuencias que fácticamente hacen su aparición o que han de ser esperadas tiene hoy un significado considerable, cuando no decisivo, para el juicio moral. [...] Con ello, el contenido de la obligación de la moral queda limitado a los ámbitos y casos en los que hay un control de las consecuencias...”,⁵⁹ señala Luhmann.

En cuanto a tal control, ya se ha elaborado mucha historiografía respecto de las “consecuencias no deseadas de la acción” relacionadas con lo estructural de la sociedad, pero estaría por hacerse un ejercicio ficcional respecto al juicio moral que se podría realizar en función de las consecuencias de las acciones atribuibles a las personas en el pasado. El analizar en el futuro del pasado de los actores cuyas vidas se narran las consecuencias de su acción —en los casos en los que podía haber un control de las mismas—, podría proyectar alguna luz sobre los juicios morales de la actualidad. Sin olvidar que la historia práctica se sitúa desde los enfoques de los individuos, tanto los del pasado, como los del presente. Al respecto Jaap den Hollander, quien justamente analiza la aportación de Luhmann a la historiografía, nos recuerda que: “Novelists as well as historians exploited this scheme. Summarizing we can say that the narrator’s viewpoint is structural and anachronistic and that it has a counterweight in the historical agent’s viewpoint with which the reader is supposed to identify him- or herself”.⁶⁰ La

⁵⁹ Niklas Luhmann, *La moral de la sociedad*, 150.

⁶⁰ “The discovery of ‘the law of unintended consequences’ was important to history as well as the social sciences, because it showed that we have to reckon with ‘invisible’ or latent structures developing as it were behind people’s back. It did not completely rule out the individual agent’s perspective, of course, as historical narratives in particular show. An important aspect of the modern narrative is historical irony, which is rooted in the tension between the viewpoint of the narrator and that of his characters. In fictional as well as in nonfictional narratives the authorial, omniscient narrator knows more than his characters. He knows their future and the unintended consequences of their actions. This may give an ironic twist to the description of the agent’s actions, because it shows that people are often doing other things than they think they are doing. At the same time, it opens the possibility to show an unconscious development, the growth of a character or of an institution.

historia práctica, por tanto, se construiría del lado del agente y su actuar en el sistema de la interacción, que es en el espacio en el que puede operar el juicio moral en cualquiera de sus modalidades.

Coda

Dar cuenta de este abigarrado escenario, desde el que se narran biografías armadas en función del acontecer y la toma de decisiones ficcionalmente reconstruidas, alrededor de la “doble contingencia” y en función de la expectativa de estima, sería la función de la historia práctica. No se trata ya de ejemplos virtuosos o contraejemplos viciosos, sino de que “el espectador o el lector” parta de la “peculiaridad biográfica de los motivos individuales” —se insiste, necesariamente ficcionalizados— para obtener conclusiones sobre sí mismo. Y a ello se añade el “cuasi” de la narrativa, o sea, la contextualización o plausibilización de una observación de segundo orden que explicita la limitacionalidad social que enmarca

[...]

A difficult epistemological question is whether the latent structures and processes in a complex world like ours, little room seems to be left for old-fashioned empiricists. However, there is also a moral side to the dispute, which explains why empiricist individualists still hold ground. Holism has the unpleasant reputation of subordinating the individual to the greater good of church, class or nation. The experience of totalitarian regimes in the twentieth century has made this aspect of organicist and historicist theories highly suspect”.

Más adelante él analiza cómo el “holismo” de Luhmann resuelve de algún modo este problema, cuando distingue conciencia y sociedad; así, lo moral se desplaza, como se ha visto, a otro modo de concebir esta problemática: “Against this background, Luhmann’s radical holism may seem dubious, but as a matter of fact it is immune against possible moral objections, because it breaks with the container concept of society that considers individuals as constituent elements of social wholes. Luhmann contends that social systems do not consist of human beings but of communications. Strictly speaking, individuals do not belong to the social system but to its environment. They can partake in organizations as occupiers of functional roles, but it would be an illusion to think that they are an integral part of a social whole, especially in modern society where the dominance of ascribed status has been broken”.

Jaap den Hollander, “Historicism, Hermeneutics, Second Order Observation: Luhmann observed by a historian”, 42 y 45.

la motivación y la decisión de los biografiados, pero traducida a su observación de primer orden. Así, se daría cuenta, en lo individual de la narración, del desconcertante fenómeno de cómo la moral, por un lado, presenta un aumento de generalización en cuanto a las estructuras simbólicas que guían la comunicación de la estima, en tanto que, por otro, norma sobre espacios de interacción cada vez más específicamente demarcados, a partir de la inclusión y exclusión que comporta la creciente aparición y especificación de organizaciones y grupos en los que se lleva a cabo la interacción. Así mismo, ante la imposibilidad de una moral fundante, se pasa a depender de la generalidad de los valores, “supuestamente incuestionados”, con los que tiene que operar la sociedad.

La idea es que esta historia logre explicitar los cambios históricos desde los que se pueda entender esta compleja y paradójica situación, para la cual no tenemos la claridad suficiente como habitantes del mundo cotidiano. Una historia así propuesta nos brindaría, en lugar de una pura desilusión que nos conduce a la disfunción o la pretensión de revivir esquemas ya inviables, cierto entendimiento de que a esa separación de los dos planos —el funcionalmente diferenciado y el interactivo— se debe el cambio de las condiciones a las que se ve sujeta hoy la moral, que, si bien es transversal a todo lo social, queda al mismo tiempo acotada ante la clausura de los sistemas funcionalmente diferenciados que definen la actual sociedad. Y con ello, si bien sabiendo que estos sistemas son amorales, comprender desde dónde “la moral puede interferir con su operatividad”.

La posibilidad de ver estos dos niveles permite analizar lo que nuestro autor enfatiza a lo largo de su propuesta sobre el estatus de la moral hoy, y es que, si bien todo puede ser observado desde el ángulo de la moral, no es siempre conveniente moralizar las decisiones. Las consecuencias de hacerlo pueden redundar en violencia u otro tipo de daños para la comunidad. La historia práctica, al traducir los complejos análisis de la historia ciencia, puede mostrar en qué casos podrían ser pertinentes decisiones

en términos morales y en cuáles no, desde la narrativa biográfica de aquellos de los que se ocupe. El “juicio moral” que se haría, partiendo de estos casos, colocaría la estima o desestima en este contexto, asumiendo no sólo las condiciones límite de la libertad —las condiciones estructurales—,⁶¹ sino más radicalmente, las condiciones en las que actuar guiado por la moral pudo haber sido negativo, y desde ahí pensarlo para el día de hoy.

Al entender tal situación, la “irrelevancia” de la normatividad moral en relación a la estima que observamos en la interacción cotidiana actualmente, no nos conducirá al escepticismo, al relativismo o a la percepción de una crisis de la moral que tiene que ser revertida, sino a tomar decisiones estimables, y a observar las de los otros en términos de los contextos sistémicos mismos; todo ello con el telón de fondo de los valores irrenunciables, en cuya cúspide está “la vida”, ahora no sólo humana, sino la de todos los seres vivos.

En esta versión actualizada de la la historia práctica, quedarían anudados los tres hilos premodernos de la Historia *Magistra Vitae*, y la moral sería más una vigía de la paz que un espacio de conflictos irresolubles.⁶² ¶

⁶¹ Historia que trabaja con condiciones estructurales desde el XIX. Niklas Luhmann, *Ilustración sociológica y otros ensayos*, (Buenos Aires: Editorial SUR, 1973). Ver en particular 6. Historia, p.128 y ss.

⁶² Sin duda es sintomáticamente interesante la investigación del historiador Jaap den Hollander, quien trabaja desde Luhmann y concluye su texto “Beyond Historicism: From Leibniz to Luhmann” con el siguiente comentario:

“I am convinced that Luhmann’s theory supersedes historicism, but does this mean that historians should become sociologists? Historicism had, after all, also the function of legitimising the autonomy of the historical discipline. Will this change now, and do historians run the risk of losing their independence from the social sciences? If it is up to Luhmann, there is no reason to be afraid. A crucial difference in his eyes is that historians are storytellers and sociologists are not. But this would be the subject for another paper. So I must end with a cliff-hanger”. Jaap den Hollander, “Beyond historicism: from Leibniz to Luhmann”, *Journal of the philosophy of history*, núm. 4 (2010): 225. (Negritas mías)

Me pregunto si la historia práctica justamente podría ser la salida de este nudo.

BIBLIOGRAFÍA

- Ankersmit, Frank. "The thorn of history: unedited consequences and speculative philosophy of history". *Iterations. Historical futures, History and theory*, núm. 2 (60, 2021): 187-214.
- Baeker, Dirk. "The meaning of culture". *Thesis Eleven*, núm. 51 (November 1997): 1-15.
- Baeker, Dirk. "Systems, network and culture". *Soziale Systeme*, núm. 15 (2009): 271-287.
- Bouton, Cristophe. "Learning from History. The transformations of the topos *historia magistra vitae* in Modernity". *Journal of the philosophy of history*, 13, núm. 2 (2019): 1-33.
- Chinchilla, Perla. "La Historia Magistra Vitae y el Practical Past". *Historia y Grafta*, núm. 55 (julio-diciembre 2020): 83-127.
- Corsi, Giancarlo, Elena Esposito y Claudio Baraldi, *GLU. Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*, México: Universidad Iberoamericana-Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2006.
- Esposito, Elena. *Die Fiktion der wahrscheinlichen Realität*, Frankfurt: a.M., Suhrkamp, 2014.
- Esposito, Elena. "La integración sistémica y la necesidad de la des-integración en tiempos de pandemia". *MAD. Revista del Magíster en Análisis Sistemático Aplicado a la Sociedad*, núm. 44 (2021): 1-18.
- Hofmann, Dominik. *Texto inédito*.
- Hollander, Jaap den. "Beyond historicism: from Leibniz to Luhmann". *Journal of the philosophy of history*, núm. 4 (2010): 210-225.
- Hollander, Jaap den. "Historicism, Hermeneutics, Second Order Observation: Luhmann observed by a historian", en *Social Sciences and Cultural Studies. Issues of language, public opinion, education and welfare* edición de Asuncion Lopez-Varela, Rijeka, InTech Open Access (2012): 39-58.
- Luhmann, Niklas. *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, trad. al español de Dominik Hofmann en revisión editorial.
- Luhmann, Niklas. *Ilustración sociológica y otros ensayos*, Buenos Aires: Editorial SUR, 1973.
- Luhmann, Niklas. "Individuo, individualidad, individualismo" en *Zona Abierta 70/71. La teoría de los sistemas autorreferenciales* compilación de Verónica Muñoz Dardé, 53-157. Madrid: Pablo Iglesias, 1995.
- Luhmann, Niklas. *La ciencia de la Sociedad*, México: Universidad Iberoamericana-Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente-Editorial Anthopos, 1996.

- Luhmann, Niklas. *La moral de la sociedad*, Madrid: Editorial Trotta, S. A., 2013.
- Luhmann, Niklas. *La sociedad de la sociedad*, México: Herder-Universidad Iberoamericana, 2007.
- Luhmann, Niklas. “El código de la moral”. Traducción al inglés por Jonathan Feldstein. Artículo presentado en la Escuela de Leyes Benjamin N. Cardozo el 24 de septiembre de 1992.
- Senra Martins, Armando Duarte. “*Casus conscientiae*: un caso límite de forma discursiva” en *Las formas y las no formas discursivas: una aproximación a la historia de la identidad de los impresos*, coordinación de Perla Chinchilla Pawling, Publicación electrónica, México: Universidad Iberoamericana, 2021.
- Serna, Justo y Anacleto Pons, “El historiador como autor. Éxito y fracaso de la microhistoria”. *Prohistoria: historia, políticas de la historia*, núm. 3 (1999): 238-260.
- Stichweh, Rudolf. “El concepto de Sociedad mundial. Génesis y formación de estructuras de un sistema social global” en *Niklas Luhmann y el legado universalista de su teoría* edición por Hugo Cadenas, Aldo Mascareño y Anahí Urquiza, 23-48. Santiago de Chile: RiL Editores, 2012.



¿Qué hacer con el pasado?

*Tiempo, memoria e historia en torno a la estatua
de Cristóbal Colón¹*



What to Do with the Past?

*Time, Memory and History in Contemporary Debates in
Mexico around the Statue of Christopher Columbus*

AURELIA VALERO PIE

Instituto de Investigaciones Filosóficas

Universidad Nacional Autónoma de México

México

Correo: aureliavalero@filos.unam.mx

NORA RABOTNIKOF

Instituto de Investigaciones Filosóficas

Universidad Nacional Autónoma de México

México

Correo: nora.rabotnikof@gmail.com

DOI: 10.48102/hyg.vi60.445

Artículo recibido: 24/03/2022

Artículo aceptado: 13/05/2022

¹ Este trabajo se inscribe en el proyecto de investigación PICT-RAÍCES 0618 “La historicidad del presente: las políticas del tiempo en las disciplinas y prácticas sociales”, coordinado por María Inés Mudrovic de la Universidad Nacional de Comahue, Argentina. Agradecemos la lectura de Mateus Pereira, María Inés La Greca y los dos dictaminadores anónimos, de cuyos generosos comentarios se benefició el presente artículo. Expresamos también un agradecimiento especial a Aranza Reynoso González, quien nos prestó su apoyo en la búsqueda de las imágenes que aquí aparecen.

RESUMEN

El artículo ofrece una reflexión sobre los modos de experiencia del tiempo en nuestros días e interroga la fecundidad heurística de la idea de “pasado práctico” y de su distinción del “pasado histórico” (Michael Oakeshott y Hayden White). Para ello, se analizan los modos de lidiar con el o los pasados desde la memoria y la patrimonialización, y, en especial, se toma el caso del levantamiento y la destrucción de monumentos conmemorativos en la Ciudad de México. Como parte de lo que se considera una memoria transnacional, se examinan algunos elementos del debate en torno a la estatua de Cristóbal Colón en ocasión de un nuevo aniversario: la lógica conmemorativa, las formas de protesta en el espacio público y los esfuerzos gubernamentales en torno al orden urbano. Las conclusiones proponen una revisión crítica del presentismo como modo de tratar el pasado y vivir en el presente.

Palabras clave: pasado práctico; pasado histórico; patrimonio; monumentos; memoria; canon; presentismo.

ABSTRACT

In this article we reflect upon different modes of temporal experience in our days, and we explore the interpretative import of the notion of ‘practical past’ and its distinction from the ‘historical past’ (Michael Oakeshott and Hayden White). To this effect, we analyze different ways of dealing with the past, or the multiple pasts, from the point of view of memory and heritage discourse, and, more specifically, we take as example the building and removal of historical monuments in Mexico City. In the context of what has been called ‘transnational memory’, we examine the debates surrounding the statue of Christopher Columbus on a new anniversary: the logics of commemoration, the forms of protest in the public space, and the government initiatives concerning urban order. We conclude with a critical review of presentism as a way of dealing with the past and living in the present.

Keywords: practical past; historical past; heritage; monuments; memory; canon; presentism.

Y no llamen fijeza
Al sitio donde se unen pasado y futuro.
T. S. Eliot, *Cuatro cuartetos*

Que el presente es cambiante y el futuro incierto puede aceptarse con relativa facilidad. No tanto así que el pasado no se fija de una vez y para siempre, sino que es igualmente susceptible de transformarse en función de las miradas y los intentos por imprimirle un nuevo significado. Nada de esto resulta inédito para la propia disciplina histórica, cuyas aportaciones suelen asociarse con el hallazgo, el enriquecimiento o la rectificación del conocimiento previo. ¿Qué sucede, no obstante, cuando esta operación se verifica en un territorio no académico ni especializado? ¿Cuál es el valor de aquellas formas de apropiación y reinterpretación elaboradas allende los círculos universitarios? Este par de preguntas, originado en un auténtico interés, cobra redoblada relevancia cuando se advierte el lugar, cada vez más amplio, que desde hace varios años ocupan en la arena pública las discusiones en torno al pasado. Se trate de discursos de gobierno, de movilizaciones colectivas o de llamados a atender los agravios del ayer, las referencias a los tiempos ya idos aparecen como casi una constante en nuestra vida en común. En una época marcada por el presentismo,² según tiende a admitirse en los análisis acerca de la temporalidad contemporánea, ¿cómo comprender ese viraje en la atención hacia aquello que nos antecede, y qué nos indica sobre la experiencia del tiempo en nuestros días?

Con el propósito de explorar esas interrogantes, pero también de poner a prueba algunas propuestas de orden teórico, quizás vale la pena recurrir a un par de nociones que Hayden White,

² Por presentismo entendemos una forma de articulación temporal que François Hartog ha caracterizado como “la experiencia contemporánea de un presente perpetuo, huidizo y casi inmóvil [...]”. Todo sucede como si ya no hubiera más que presente, una especie de vasta extensión de agua agitada por un incesante chapoteo”. François Hartog, *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo* (México: Universidad Iberoamericana, 2003), 40.

siguiendo a Michael Oakeshott, sometió a la discusión en el que resultó su último libro.³ Aludimos así a la distinción entre el ‘pasado histórico’ y el ‘pasado práctico’, categorías que corresponden a sendos modos de experiencia. El primero es el producto escrito de la actividad historiadora, es decir, el acto de convertir el curso de los acontecimientos en una secuencia de hechos, a partir de la evidencia disponible y de un método garante de objetividad. El resultado consiste en un sistema de postulados y narrativas por el que se dota al mundo de coherencia.⁴ Examinarlo como un fin en sí mismo no constituye, sin embargo, la única manera de aproximarse al pasado. Por el contrario, afirma Oakeshott, ahí donde éste

es tan sólo aquello que precede al presente, aquello de lo que surge el presente, ahí donde la relevancia del pasado radica en el haber influido a determinar los destinos presente y futuro del hombre, ahí donde el presente se busca en el pasado, y ahí donde el pasado se considera como un mero refugio ante el presente —el pasado involucrado es el práctico y no el pasado histórico.⁵

Desinteresado el uno, volcado a las exigencias cotidianas el otro, el pasado histórico y el pasado práctico corresponderían a fines y modos de experiencia en principio opuestos. A partir de esa distinción, con cuya precisión y utilidad analíticas buscamos experimentar, en las páginas siguientes nos detenemos en un ejemplo, representativo de las formas en que el pasado se ha hecho presente en los espacios públicos del México contemporáneo. Se trata de las polémicas y las movilizaciones colectivas que han suscitado los

³ Véase Hayden White, *El pasado práctico* (Buenos Aires: Prometeo, 2017).

⁴ Michael Oakeshott, *Experience and its Modes* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002 [1933]), 86-101.

⁵ Oakeshott, *Experience*, 103. Páginas más adelante abunda: “ahí donde el pasado es considerado como un depósito de sabiduría política, como la autoridad de un cuerpo de creencias religiosas, como el modo de expresar un sistema filosófico, o como la materia prima de la literatura, ahí donde el pasado se observa en relación específica con el presente, ese pasado no es el pasado de la historia”. Oakeshott, *Experience*, 106.

monumentos históricos en años recientes. Un caso en concreto servirá como hilo conductor de la reflexión —el monumento a Cristóbal Colón—, elegido en virtud de su carácter contrastante en términos de los grupos que intervinieron, los discursos que enarbolaron y los fines que perseguían. Más allá de su obvia actualidad, quizás tan efímera como la misma coyuntura en que se desarrolló, nos interesa su igualmente evidente capacidad para interpelar e incitar a la acción. En este sentido, exponer y discutir algunos pormenores que puntuaron este debate tiene por objetivo examinar el tipo de relaciones que se establecieron con el pasado y analizar cómo se modula el tiempo o los tiempos en nuestros días.

Con estos propósitos en mente, en la primera parte de este ensayo exploramos distintas formas de temporalidad, tal como se expresaron en los discursos anudados en torno a las estatuas de Cristóbal Colón. Valorar cómo en ellos se manifestaron aquellos modos de experiencia, designados tentativamente como ‘pasado práctico’ y ‘pasado histórico’, constituye el eje argumentativo de la segunda sección. Por último, hacemos un alto en la idea del ‘canon’, noción que subyace en las querellas sobre los monumentos y que quizás contribuya a esclarecer, no tanto qué se recuerda, sino qué se considera digno de recordar.

I. TIEMPO DE CONSERVAR, TIEMPO DE PROTESTAR, TIEMPO DE GOBERNAR

Al reflexionar sobre los nudos entre memorias y experiencias en la urdimbre de una ciudad, Michel de Certeau señaló que “los edificios restaurados, viviendas mixtas que pertenecen a varios mundos, liberan a la ciudad de su aprisionamiento en una univocidad imperialista. Ahí mantienen, por más pintadas que estén, las heterodoxias del pasado”.⁶ Otro tanto es posible decir de los

⁶ Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano. 2. Habitar, cocinar* (México: UIA, 2010), 140.

monumentos históricos, en cuya persistencia a través del tiempo radica su fuerza, pero quizás también una causa de su vulnerabilidad. Ello responde a que los objetos que fijan el pasado e inscriben en el paisaje urbano los hitos de un recorrido que se afirma común, difícilmente lograrán adaptarse al cambio ni hacer frente a nuevas exigencias de la sociedad.

Un ejemplo de ese cisma temporal aparece en los encendidos debates en torno a las estatuas de Cristóbal Colón, denunciadas desde hace varias décadas por parte de quienes ven en su figura el epítome y paradigma de los males del colonialismo, y, en particular, aquella vertiente que, en palabras de Frantz Fanon, “se orienta hacia el pasado del pueblo oprimido, lo distorsiona, lo desfigura, lo aniquila”.⁷ A la luz de este tipo de reclamos, la presencia del navegante en numerosas plazas y avenidas se habría vuelto anacrónica, cuando no falsificadora de una historia que esconde su violencia tras promesas civilizatorias.

Las embestidas contra los símbolos de dominación colonial no representan, desde luego, ninguna novedad, sino que se remontan por lo menos al siglo XIX, junto con la necesidad, por parte de los nacientes Estados en la región, de proyectar un nuevo orden y erigir una nueva identidad. La voluntad de destruir antiguas insignias se vio, pues, aparejada con el fervor de construir monumentos susceptibles de imprimir un sentido al cambio y de articular la acción colectiva. En ese contexto se inscribe, asimismo, la decisión de poblar los espacios públicos con efigies de Colón, considerado, según un estudioso de la época, como un agente benefactor, al haber ofrecido “libertad para los míseros indígenas subyugados por déspotas monarcas, de cuya tiranía fueron emancipados por la cruz y librados también por ella, de los horrendos sacrificios humanos”.⁸

⁷ Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra* (México: Fondo de Cultura Económica, 1983), 104.

⁸ Luis García Pimentel, *El monumento elevado en la ciudad de México a Cristóbal Colón: descripción é historia*, 1879, citado en Mauricio Tenorio Trillo, “De mo-

A esa capacidad de conjugar universalidad, modernidad y potencial liberador responde que, de Vancouver a Buenos Aires, se haya celebrado al comerciante marino mediante estatuas talladas a su imagen y semejanza. Aquella que desde 1877 se erguía en el Paseo de la Reforma, en la Ciudad de México, se debe a la iniciativa de Antonio Escandón y Garmendia, quien comisionó la obra a Charles Cordier, escultor francés que se había hecho a la fama gracias a su habilidad para representar figuras asociadas a la “etnografía”. Que con ese gesto de desprendimiento el empresario poblano buscara la simpatía del gobierno liberal o, más en concreto, alguna concesión ferroviaria, sigue siendo un tema sujeto a discusión en la historiografía.

A diferencia de los motivos que subyacen en la decisión de ofrecer un patrocinio, en torno al valor artístico de la obra prevalece un relativo consenso: si bien desde el momento de su inauguración tanto el imaginado parecido con el almirante como las proporciones entre escultura y basamento fueron objeto de algunas críticas, en general se reconoce el acierto en la composición y la gran calidad de su manufactura.⁹ A esas cualidades, y a su lugar de referencia en el catálogo artístico y cultural de la ciudad, se debe que, tras convocarse en redes a una movilización colectiva con el lema “lo vamos a derribar”, en octubre de 2020 las autoridades del gobierno de la Ciudad de México decidieran retirarla y solicitar el apoyo del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) para llevar a cabo las labores de restauración programadas desde hacía algún tiempo.

numentos, conquistas e historia”, *Nexos*, marzo, 2021, <https://www.nexos.com.mx/?p=53578>

⁹ A este respecto resultan ilustrativos los trabajos presentados en la mesa redonda que, en torno al tema “El monumento a Colón en el Paseo de la Reforma: origen y destino”, organizó el Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM el 23 de octubre de 2020 y que se encuentra disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=5YKGF-CJGns>

Los daños, en efecto, se habían ido sucediendo y acumulando a lo largo de los años, en especial a raíz de las protestas con que, por lo menos desde 1989, se marca cada 12 de octubre: quema de ofrendas, huevos y piedras, pintura roja y consignas inscritas con aerosol, habían ido minando poco a poco el bronce y la piedra.¹⁰ Más aún, si ya en el pasado algún grupo de inconformes había colocado cuerdas para tirar y provocar su caída, en esta ocasión había indicios suplementarios de que la estatua no sobreviviría. Bastaba con lanzar una mirada hacia otras latitudes para conocer el destino que gravitaba sobre Colón, cuyos monumentos se habían ido removiendo de los espacios públicos, cuando no precipitando hacia el suelo, primero en Caracas en 2009 y más tarde en Buenos Aires, Los Ángeles, Santiago de Chile, Minnesota, Boston, Barcelona y Bogotá.¹¹

Allende a la lógica que rige los medios modernos de comunicación, las reverberaciones en tan vasta geografía pueden interpretarse como un ejemplo de “memoria transcultural”, concepto que remite al carácter transnacional, híbrido, poscolonial, cosmopolita o global de ciertos recuerdos, entendidos como procesos mnemónicos que a la vez atraviesan y trascienden culturas. Más en concreto, el término hace referencia a la “incesante errancia [*wandering*] de portadores, medios, contenidos, formas y prácticas de la memoria, sus continuos ‘viajes’ y constantes transformaciones a través del tiempo y el espacio, a lo largo y ancho de fronteras sociales, lingüísticas y políticas”.¹² La noción de me-

¹⁰ Para conocer mayores detalles sobre los daños suscitados a raíz de sucesivas protestas, pueden consultarse las declaraciones de Vanessa Bohórquez López, secretaria de cultura de la capital, tras cuya relación concluye que “la estatua de Colón es el monumento más vandalizado de la Ciudad de México”. Alejandro Cruz Flores, “La de Colón, estatua más vandalizada”, *La Jornada*, 10 de septiembre, 2021, <https://www.jornada.com.mx/notas/2021/09/10/capital/la-de-colon-estatua-mas-vandalizada/>

¹¹ La más reciente destitución ocurrió apenas el 18 de marzo de 2022 en el Municipio de Cipolletti, en Argentina.

¹² Astrid Erll, “Travelling Memory”, *Parallax* 17, núm. 4 (2011): 11.

memoria transcultural nos invita así a explorar distintas escalas de observación, en la medida que, si bien algunos recuerdos traspasan los confines nacionales, cada uno se actualiza en conformidad con las experiencias específicas de un individuo, un grupo, una sociedad.¹³

Desde una doble perspectiva es posible situar las estatuas de Colón en este amplio marco interpretativo. La más evidente corresponde a lo que podría considerarse como un triunfo de la pedagogía política decimonónica, la cual, además de establecer el “mito” del navegante, junto con la mayoría de los rasgos por los que hoy lo conocemos, logró erigirlo en origen de una historia común para las Américas. Sin embargo, no sólo “viajó” el referente histórico de una punta a la otra del continente; más cercanas en el tiempo, también lo hicieron las formas y las prácticas que acompañaron las protestas, con gestos y consignas tan semejantes que en ocasiones parecían surcos de una misma ola. El activismo desafiaba así las delimitaciones nacionales, al tiempo que se fortalecía con los ecos de la simultaneidad.

Junto a la rapidez y la extensión de las movilizaciones, aludir a una memoria transcultural permitiría dar cuenta de un aspecto suplementario, a saber, el magnetismo que ejerció esta figura histórica específica, por oposición a otros símbolos del poder colonial que también pueblan el espacio urbano. El tratamiento que mereció contrasta, por mencionar un ejemplo notable, con el que se deparó hace unos cuantos años a la estatua ecuestre de Carlos IV, conocida popularmente como *El Caballito*. Dada su explícita celebración del régimen imperial, llama la atención que, tras las fallidas labores de limpieza que en septiembre de 2013 dañaron la escultura, ni el personaje ni la escena conmemorados en aquel bronce fueron objeto de debate.

¹³ Véase, en ese sentido, Ann Rigney, “Differential Memorability and Transnational Activism: Bloody Sunday, 1887-2016”, *Australian Humanities Review* 59 (abril-mayo, 2016): 77-95.

A favorecer la progresiva neutralización ideológica de la escultura ecuestre sin duda contribuyó tanto la excepcional factura de la pieza como los esfuerzos emprendidos desde el siglo XIX por obviar toda referencia histórica y conservarla “como un monumento al arte”, pero quizás también lo hizo su completa ausencia de los circuitos que alimentan la memoria, dentro y fuera de las fronteras nacionales.¹⁴ De ahí que si hubo quien aplaudió las manchas de color que desfiguraban el rostro del monarca, ello aparece sobre todo en insinuaciones, mientras que por lo alto se anunciaba que *El Caballito* —cuyo mote mismo sugiere la irrelevancia del jinete en el sentir popular— “nos pertenece a todos por igual”.¹⁵

A diferencia del relativo consenso que suscitó la escultura de Carlos IV, en torno a la estatua de Colón sólo hubo opiniones encontradas, divididas entre quienes exigieron restituirla en el Paseo de la Reforma una vez concluidos los trabajos de restauración;¹⁶ quienes abogaron por encontrarle un nuevo y más

¹⁴ La historia de la estatua ecuestre se ha contado en numerosas ocasiones. Uno de los primeros relatos se debe a Lucas Alamán, quien afirmó haber salvado la escultura de ser fundida y transformada en calderilla al triunfo de la República. Como parte de esa labor de salvamento, se decidió trasladarla de la Plaza Mayor hacia el patio de la Universidad, donde quedaría resguardada de quienes veían en ella, no un pedazo de bronce labrado, sino un símbolo activo del régimen recién derrocado. En 1852 terminó el período de cautela y se colocó en el Paseo Nuevo, hoy Paseo de la Reforma; para sostenerla se construyó un pedestal, obra de Lorenzo de la Hidalga, y se inscribió una leyenda: “México la conserva como un monumento al arte”. Finalmente, en 1979 encontró el emplazamiento que ocupa hasta ahora, en la plaza Tolsá, en el primer cuadro de la Ciudad de México.

¹⁵ Benito Taibo, “Grandes desgracias, pequeñas desgracias”, *Sinembargo*, 27 de septiembre, 2013. En este artículo también puede leerse que “algunos ‘mexicanistas’ están de plácemes porque dicen que [la escultura] representa lo peor del poder colonial y porque bajo las patas del equino que el emperador monta hay un escudo de Cuitláhuac, el líder de la resistencia contra la invasión española, y eso resulta inadmisibile”. No obstante, ninguno de esos “mexicanistas” aparece identificado con su nombre.

¹⁶ Los llamados a favor de restituir la estatua han circulado principalmente en redes sociales, entre los cuales destacan dos peticiones publicadas en la plataforma

discreto emplazamiento, ora en un museo, ora en una plaza con menor significado y visibilidad; y, por último, quienes celebraron su extracción de la avenida, sin preocuparse del final destino que recibiría la pieza o, en unos cuantos casos, con la abierta esperanza de que se devolviera la pieza a un estado líquido.¹⁷ Las diferencias no sólo eran de motivos, fines y medios, sino que también revelan modos igualmente distintos de inscribirse en el tiempo.

Uno de ellos —el tiempo de conservar— se expresa en el concepto de ‘patrimonio’, que, de su origen en el lenguaje jurídico, como aquello que se hereda del padre, a su trasposición al ámbito colectivo, refiere al conjunto de bienes tenidos en común y a los

change.org. En una ellas puede leerse que “los mexicanos y particularmente los habitantes de esta capital nos sentimos indignados y afectados por el retiro de nuestro patrimonio histórico pretextando su reparación, pero consideramos que se trata de una decisión de carácter populista de la Jefa de Gobierno que sólo hace caso a una minoría de la población que comulga ideológicamente con su visión revisionista de la historia”. Más informada y sosegada, la segunda petición se funda en acuerdos internacionales relativos al patrimonio y en una noción amplia de monumento, la cual concierne tanto al objeto específico como al medio en que se encuentra inserto. Hasta el día de hoy, 19 de mayo de 2022, la primera petición cuenta con 33,394 firmas —entre las cuales figuran las del expresidente Felipe Calderón y la diputada Margarita Zavala— y la segunda con 2,150. Pueden consultarse en las siguientes ligas: <https://www.change.org/p/gobcdmx-inahmx-exigimos-que-claudiashein-regrese-la-estatua-de-colón>; <https://www.change.org/p/andrés-manuel-lópez-obrador-presidente-constitucional-regresen-la-escultura-de-colón>

¹⁷ Aunque circunscrito al universo de expertos en la materia, un buen índice de las distintas posturas en torno al lugar y destino del monumento a Colón aparece en un reportaje del diario *El País*. Entre los historiadores ahí entrevistados figuran Martín Ríos y Federico Navarrete, quienes consideraron como un acierto su remoción del Paseo de la Reforma, por no corresponder con los valores vigentes. Con esa opinión coincidió el cineasta Rodrigo Reyes, a ojos de quien “Colón no es un personaje para celebrar”. Para la lingüista Yásnaya Aguilar, el debate puso de manifiesto, por el contrario, que diversos sectores de la sociedad todavía profesan ideas de corte colonialista, mientras que Luna Marán y Gabriela Jauregui, cineasta y escritora respectivamente, juzgaron que había llegado el tiempo de fundir las estatuas. Francesco Manetto y David Marcial Pérez, “La sustitución de la estatua de Colón divide a los expertos”, *El País*, 10 de septiembre, 2021, <https://elpais.com/mexico/2021-09-10/la-sustitucion-de-la-estatua-de-colon-divide-a-los-expertos-decision-inteligente-desatino-o-golpe-a-la-memoria.html>

que en principio se es acreedor, no en tanto individuo, sino como miembro de una comunidad mnemónica, es decir, unificada por las vías del recuerdo. Tradicional depositario de la soberanía, al Estado suele asignarse el deber de gestionar ese legado, concebido en términos de ‘posesión’ o ‘propiedad’ de una nación, y de garantizar su transmisión entre generaciones, sean éstas remotas, sucesivas o venideras.¹⁸

En su acepción decimonónica, sin embargo, el patrimonio no homologa los distintos tiempos históricos, sino que instaura una jerarquía explícita, al exigir que esa herencia se transmita al porvenir sin disminuciones ni cambios sustantivos. Tal es igualmente el mandato que durante largo tiempo sostuvo la teoría y la práctica profesionales de la conservación, cuyos avances suelen asociarse con la posibilidad de prevenir pérdidas, revertir daños y frenar el deterioro que resulta del correr de los días.¹⁹ Si bien los especialistas reconocen que no todo resto o marca encierra el mismo valor y, menos aún, que el conjunto pueda o incluso deba conservarse en su integridad, algunos principios vigentes, como los de ‘mínima intervención necesaria’ y ‘reversibilidad’, condensan, en más de un sentido, una escala de valores que favorece los derechos del pasado y del futuro por encima de los derechos del presente.²⁰

¹⁸ Sobre el sentido y extensión del ‘patrimonio cultural’ se ha debatido con gran amplitud e intensidad en las últimas décadas, tal como aparece en la muy abundante bibliografía sobre el tema. Aunque sería de enorme interés y provecho dar cuenta de dichos desarrollos, una tarea semejante excede los propósitos y posibilidades de este artículo. A título simplemente orientativo podemos mencionar el estudio hoy clásico de Françoise Choay, *Alegoría del patrimonio* (Barcelona: Gustavo Gili, 2007 [1992]), y, en relación con propuestas más recientes, Laurajane Smith, *The Uses of Heritage* (Londres y Nueva York: Routledge, 2006).

¹⁹ Véase, por ejemplo, Alan Holland y Kate Rawles, *The Ethics of Conservation: Report prepared for, and submitted to Countryside Council of Wales* (Gales: British Association of Nature Conservationists, 1996), 46: “la conservación consiste en negociar la transición entre pasado y futuro de tal modo que se garantice la transferencia del máximo significado”.

²⁰ La ‘reversibilidad’ y la ‘mínima intervención necesaria’ constituyen nociones centrales en la teoría de la restauración, al grado de haberse erigido en principios rectores de sus prácticas en la actualidad. Según una experta en la materia, la

¿Cómo podría ser de otra forma, cuando sobre nuestro propio tiempo parece pesar la sospecha, la incertidumbre y las amenazas del error?

Una jerarquía temporal distinta se percibe, en cambio, en la voz de quienes impugnan los monumentos y exigen destituir los vestigios de un pasado considerado indigno, no tanto de ser recordado, cuanto conmemorado en los objetos que visten la ciudad. Las estatuas de personajes históricos —escribió en ese sentido Fabrizio Mejía— “son reverenciales, no referenciales”, aludiendo de este modo a la función moralizante que inspira su levantamiento, pero también a que, en la medida que están presentes en el espacio público, forman parte de *nuestro* presente.²¹

A ese efecto de simultaneidad en parte se debe que la figura de Colón se convirtiera en el epicentro de numerosas protestas y, en especial, aquellas que en las últimas décadas han encabezado agrupaciones indígenas. Por lo menos desde 1989, cuando la Coordinadora Nacional de Pueblos Indios hizo un llamado al entonces presidente Carlos Salinas de Gortari a declinar la participación de

primera no significa “que el objeto sea idéntico a lo que era, sólo que podemos devolverlo a un estado en que nuestras opciones de tratamiento sean tan amplias como lo eran antes de realizar el tratamiento en cuestión”. Barbara Appelbaum, citada en Janen Contreras *et al.*, “Problemas respecto del uso de conceptos de conservación-restauración en los medios de comunicación: irreversible, pátina y original”, *Estudios sobre conservación, restauración y museología*, vol. III (México: Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía ‘Manuel del Castillo Negrete’, 2014), 8. ‘Mínima intervención necesaria’, por su parte, es un criterio mencionado en diversos documentos de la UNESCO, como la Carta de Cracovia (2000), la Carta de Zimbabwe (2003) y la Carta de Nueva Zelanda (2010). En esta última se asienta que “cualquier cambio debería ser el mínimo necesario y no tendría que quitarle el valor cultural al sitio”. ICOMOS, “Carta para la conservación de lugares con valor de patrimonio cultural”, ICOMOS, Nueva Zelanda, 2010. Disponible en <https://patrimoniomundial.cultura.pe/sites/default/files/pb/pdf/21.%20ICOMOS%202010%20Nueva%20Zelanda%20-%20Carta%20para%20la%20Conservaci3n%20de%20Lugares%20con%20Valor%20de%20Patrimonio%20Cultural.pdf>

²¹ Fabrizio Mejía Madrid, “Sobre un pedestal”, *La Jornada*, 25 de septiembre, 2021, <https://www.jornada.com.mx/2021/09/25/opinion/016a1pol>

México en los festejos por los 500 años del Descubrimiento, cada 12 de octubre se escucha el reclamo de quienes, en ocasiones de manera explícita y otras tantas de forma implícita, se han reconocido como herederos, no sólo de las víctimas subyugadas bajo el poderío español, sino de un sistema apuntalado sobre la injusticia y la opresión. Desde este mirador, en el horizonte no hay más que presente.

El tiempo de conservar y el tiempo de protestar no fueron, sin embargo, los únicos que se articularon en torno a las estatuas de Colón, sino que a fijar la cita también contribuyó el tiempo de gobernar. Al hablar de memorias transnacionales y, en este caso, cuando se busca profundizar en el sentido político de las conmemoraciones, es importante recordar la necesidad de ajustar la escala y volver la mirada a la dimensión nacional y, en ocasiones, subnacional y local. Ello se debe, desde una perspectiva más concreta, a que son las normativas legales y los procedimientos institucionalizados, así como las tradiciones memoriales o los repertorios simbólicos de un país, una ciudad, una localidad, los que vehiculan y dan forma a esas experiencias temporales en el espacio público. En un sentido más teórico (y más interesante), igualmente responde a que no siempre las visiones de la historia, el tiempo y la política que animan a los actores concuerdan acompasadamente con lo que, en la mirada historiadora o, en general, especializada, aparece como el “espíritu de una época”.

Este desfase o, mejor dicho, esta no consonancia plena entre el discurso público político y el diagnóstico especializado de época comenzaba a verse con cierta claridad hace doce años, con ocasión del llamado Bicentenario (de la Independencia y de la Revolución). En aquel entonces, la visión oficial podía hacerse cargo gustosamente de la crítica a los grandes relatos, a la visión unificada del decurso histórico, a la historia partisana de buenos y malos, y a la versión teleológica de la historia nacional. Y ante la falta de una narrativa unificada alternativa, la salida fue la exaltación de la pluralidad (muchas historias, muchas comisiones),

junto con la recuperación de episodios hasta entonces cuidadosamente marginados por la narrativa priista (guerras cristeras o memorias familiares de las víctimas de la Revolución). El llamado a la pluralidad y la diversidad se tradujo en la ampliación de la discusión entre expertos y la proliferación de historias públicas. Sin embargo, ello no pudo evitar cierta decepción masiva ante la ausencia de una exaltación memorial que marcara la continuidad con algún pasado común.²²

En cambio, los pronunciamientos del gobierno actual revelan una visión que se define desde su ubicación en la Historia: es la gran Cuarta Transformación, una etapa nueva de un proceso unificado y progresivo, de donde extraeremos experiencias y fundamentaremos esperanzas.²³ Si bien los diagnósticos especializados hablaban de presentismo y de crisis de las visiones unitarias, lineales y teleológicas de la Historia, habría que reconocer que de esas constataciones resulta difícil articular un discurso que vincule esperanza y responsabilidad, realismo y promesas de emancipación.

No es el momento de valorar ni de criticar esas narrativas ni de recurrir a categorías que parecen haber perdido todo alcance explicativo. De lo que se trata es sólo de señalar que desde el Ejecutivo hay, como no ocurría desde hace mucho, una “oferta de sentido temporal” que encuadra las iniciativas sobre el pasado a rescatar y sobre el futuro a construir. Hay un pasado que debe de-

²² A este respecto, véase Nora Rabotnikof, “Política y tiempo. Pensar la conmemoración”, *Sociohistórica. Revista del CISH* 26 (2009): 179-212.

²³ “Estamos llevando a cabo la Cuarta Transformación de la vida pública de México y es pertinente recordar que las tres primeras transformaciones, la Independencia, la Reforma y la Revolución, tuvieron que hacerse con las armas. Ahora lo estamos logrando de manera pacífica”, declaró el presidente Andrés Manuel López Obrador en una de las muchas referencias a su visión de ese proceso. “Discurso de Andrés Manuel López Obrador, presidente de México, en su segundo informe de gobierno”, 1 de septiembre, 2020, <https://presidente.gob.mx/wp-content/uploads/2020/09/DISCURSO-DE-ANDRÉS-MANUEL-LÓPEZ-OBRA-DOR-PRE-SIDENTE-DE-MEXICO-EN-SU-SEGUNDO-INFORME-DE-GOBIERNO.pdf>

jarse atrás, que es el más reciente; hay un pasado de los siglos XIX y XX signado por las luchas entre poderes morales antagónicos del cual podemos aprender; y hay un pasado más lejano aún, casi mítico, del cual es posible extraer prefiguraciones de una pretendida afirmación soberana. La Historia como maestra de la vida no ha muerto, y el pasado práctico puede y, es más, *debe* ser el verdadero pasado histórico.

¿Pero qué ocurre con esta gran oferta de sentido temporal cuando se especifica en el espacio urbano de la Ciudad de México? Por supuesto, la disciplina política y de partido hace que esta visión providencialista de la Historia tenga que aterrizar y enfrentar críticas más duras por parte de la academia, lo cual obliga a ajustar la presión conmemorativa a las exigencias, demandas y movilizaciones de otros actores. La cuestión se vuelve más compleja en tanto ambas instancias, la nacional y la local, se ven sometidas a una doble presión calendárica: la del calendario de las conmemoraciones (que, al parecer, tienen secciones que no derivan de la pura aritmética)²⁴ y el calendario propiamente político (elecciones, término de mandato, etc.). La cuestión parece trivial, pero no lo es: que el sistema político produce tiempo puede aceptarse también por un no sistémico.

Falta agregar que ese tiempo político abre y cierra posibilidades de experiencias y de formas de participación y de opinión. Cómo se informan y se expresan en ellas el conocimiento histórico, producido desde la academia, y el saber práctico, dirigido hacia la acción, es la pregunta que nos ocupará a continuación.

²⁴ Frank R. Ankersmit, *Historical Representation* (California: Stanford University Press, 2001), 165.

II. CRISTÓBAL COLÓN, ENTRE EL PASADO PRÁCTICO Y EL PASADO HISTÓRICO

Volvamos a la distinción entre pasado práctico y pasado histórico para reflexionar, desde un ángulo distinto, sobre los modos de experiencia que alcanzan a entrecerse en las polémicas en torno a Cristóbal Colón. Según el argumento de White, el primero encontró un cauce en la literatura, una vez que la historia aspiró a erigirse en ciencia y aceptó sacrificar su compromiso ético en el altar de la objetividad. Ante la negativa a iluminar el presente, a la escritura literaria correspondería lidiar en nuestros días con esa dimensión del ayer irreducible a una secuencia de hechos y su consecuente interpretación, es decir, ahí donde intervienen la memoria, los sueños, la fantasía, la experiencia, la imaginación y, más en general, en todos los momentos que nos preguntamos, a la manera de Vladimir Lenin, ¿qué hacer?²⁵ Pasado histórico y pasado práctico habrían quedado así al resguardo, si bien no privativamente, de sendos campos y oficios, el de los historiadores y el de los literatos.

A la luz de las diversas formas de difusión en que en nuestros días circula el conocimiento histórico, mismas que incluyen series de televisión, reconstrucciones filmicas, documentales y biografías, entre otras, resulta imprescindible subrayar que ambos modos de experiencia no suelen presentarse en su pureza, sino que constituyen, a lo sumo, distinciones analíticas o tipos ideales.²⁶ Ese entrecruzamiento se observa, asimismo, en la novela

²⁵ White, *El pasado práctico*, 39.

²⁶ Véase White, *El pasado práctico*, 44: “La distinción entre ‘el pasado histórico’ y el ‘pasado práctico’ es útil para diferenciar entre el acercamiento de los historiadores profesionales modernos al estudio del pasado y las formas en que el común de las personas y los profesionales de otras disciplinas evocan, recuerdan o intentan utilizar ‘el pasado’ como un ‘espacio de experiencia’ que sirva de base para producir juicios y tomar decisiones en la vida cotidiana. [...] Ahora, hay que destacar que estos dos tipos de pasado son más tipificaciones idealizadas que descripciones de puntos de vista o de ideologías concretas”.

histórica, género que, por cierto, en numerosas ocasiones ha tomado la vida de Cristóbal Colón como hilo de una trama sólo a medias fantasiosa. De Lope de Vega a Alejo Carpentier, pasando por Jean-Jacques Rousseau, Alphonse de Lamartine, Julio Verne y Paul Claudel, su figura inspiró relatos que intentaron imaginar y traducir una experiencia reservada a menos de unos cuantos: la de avizorar por vez primera un mundo nuevo.

Junto al deseo de concebir y transmitir la excepcionalidad de esa vivencia, otro motivo explica, al menos en parte, el recurso a la ficción en las reconstrucciones biográficas o noveladas de la trayectoria y personalidad del almirante. Hacemos así referencia al carácter oscuro y esquivo de un hombre que al parecer se preocupó por borrar sus propias huellas, al grado de que como testimonios autógrafos de su existencia subsisten apenas unos cuantos documentos, entre los que destacan unas cartas, un diario de navegación, glosas dispersas y su llamado *Libro de las Profecías*. No obstante, nada de ello ha bastado para poner un coto a su ambigüedad ni a una proliferación de conjeturas más o menos informadas.

De admitir que verdad factual y verdad literaria se confunden sin resquicios en la biografía de Cristóbal Colón, tal vez admire menos que la polémica sobre los monumentos erigidos en su memoria trascendiera los espacios estrictamente académicos y que en ella intervinieran miembros de distintos grupos de la sociedad. Menos aún sorprende que el pasado práctico y el pasado histórico, lejos de contraponerse, se alimentaran mutuamente. Ello aparece de un modo especial en los llamamientos de algunos detractores de la estatua, quienes extrajeron del saber especializado los principales soportes de su argumento.

Esto se advierte, por ejemplo, en que las acusaciones de Bartolomé de las Casas sirvieran para sostener que Colón, impulsado por la crueldad y la codicia, redujo a una brutal esclavitud a los habitantes del Nuevo Mundo, o en que los trabajos de Ramón Iglesia se asomaran en la sospecha de que, bajo el manto de la

evangelización, se escondía la hipocresía religiosa y un pragmatismo inmoral. Tanto los hallazgos arqueológicos como los razonamientos de Edmundo O’Gorman se adujeron para afirmar que “Colón no descubrió América”, mientras que de los estudios de Enrique Semo se concluyó que con la llegada del almirante dio inicio una época marcada por el dominio, la explotación y el racismo.²⁷ Nada había, pues, que celebrar en su figura ni, mucho menos, que lamentar de su expulsión de la avenida.

Entre los historiadores que se pronunciaron sobre el tema, más de uno aplaudió la iniciativa, en la medida que permitía preservar la estatua y dar pie a nuevas narrativas. En un mismo gesto, afirmó en ese sentido Martín Ríos, historiador medievalista, se reconocía el valor del monumento y se daba espacio a otras voces.²⁸ A semejanza de los análisis que en una coyuntura análoga se escucharon en otras geografías, no faltaron, desde luego, quienes lamentaron las ausencias de matiz en los llamados a derribar la escultura y, sobre todo, lo que se interpretó como una evidente displicencia ante las complejidades del pasado.²⁹ A recordar que

²⁷ Pablo Moctezuma Barragán, “El correo ilustrado. Un acierto, quitar la estatua de Colón; fue un esclavista e invasor”, *La Jornada*, 14 de septiembre, 2021, <https://www.jornada.com.mx/2021/09/14/correo/002a2cor>. No está de más resaltar que, pese a abreviar un poco en la historiografía, tampoco se trató de una conversación erudita ni puramente ilustrada. Por el contrario, entremezclados con noticias informadas, también se invocaron numerosas invenciones, lugares comunes y datos faltos de comprobación, como al sostener, por mencionar un ejemplo referido en la prensa, que Colón logró llegar a América merced a unos mapas chinos elaborados con anterioridad.

²⁸ Manetto y Marcial Pérez, “La sustitución de la estatua”. A este respecto resulta de interés hacer notar que el monumento a Colón no desaparecerá del espacio público, sino que se le reubicará en la colonia Polanco, situada en el norponiente de la Ciudad de México. Como sitio concreto se eligió el parque “América”, recuperando así las asociaciones entre la historia del continente y la biografía del almirante.

²⁹ A título de ejemplos, pueden consultarse los artículos de Tenorio, “De monumentos”, y Fernando Escalante Gonzalbo, “Celebraciones”, *Nexos*, 1 de septiembre, 2021, <https://www.nexos.com.mx/?p=60174>. El arquitecto Ernesto Betancourt condensó varias de esas ideas, al afirmar que “retirar a Colón es un error, es una afectación a la memoria histórica. Es cierto que tiene claroscuros

los actores históricos no están hechos de una pieza, que las grandes transformaciones no ocurren en un solo día, y que resulta por demás simplista reducir los procesos a un enfrentamiento entre buenos y malos, mártires y verdugos, naturales y extranjeros, se dedicó más de un alegato. En ese sentido, el problema no radicaba tanto en la exactitud de los datos enunciados —por ejemplo, que Colón fuera efectivamente un esclavista y un explotador—, sino en que se privilegiaban unos cuantos rasgos en detrimento de otros. Al desconocer el contexto de sus acciones y decretar que su figura no merecía inscribirse en las páginas —o glorietas— de la historia, se imponía una versión maniquea, falsificadora e impostada del recorrido nacional.³⁰

En el acto de sentenciar a los personajes del ayer se ha reconocido una expresión de la creciente tendencia a judicializar los tiempos ya idos, la cual no sería, a su vez, sino un signo del presentismo que caracteriza nuestros días. Un nuevo sentido de la temporalidad, consistente en experimentar la presencia del pasado en el presente, habría abierto a la posibilidad de instituirse en árbitros y arrogarse la facultad de juzgar cualquier acción o momento pretérito mediante los valores imperantes en la actualidad. Además de incurrir así en toda suerte de anacronismos, según

como todos los personajes históricos”; sin embargo, argumentó, “la biografía de los personajes es sólo un aspecto”. Manetto y Marcial Pérez, “La sustitución de la estatua”. En muchas de esas mismas ideas resuenan o se reproducen razonamientos que se han esgrimido en diversos espacios, en el contexto de las llamadas “guerras de las estatuas”. Un balance muy esclarecedor se encuentra en Mayra Marques, Mateus Pereira y Valdei Araujo, “Obsolescência y atualização de monumentos: derrubar estátuas e comemorar a história”, en *Olhar o abismo: visões sobre o passado e o presente do Brasil atual*, edición de Fabio Franzini y Luís Filipe Silvério (Vitória: Editora Milfontes, 2021), 51-83.

³⁰ “Quitar la estatua de Colón —afirmó, por ejemplo, Fernando Escalante— pero no la de Cuauhtémoc ni el Ángel ni la Cabeza de Juárez ni dinamitar el Palacio Virreinal es pura hipocresía. Porque no se trata de borrar la historia, sino de imponer una interpretación de la historia con sus monumentos y sus conmemoraciones, una versión tan grandilocuente y mentirosa como todas las demás”. Escalante Gonzalbo, “Celebraciones”.

denunciaron quienes abogaban por mantener los monumentos en su emplazamiento original y comprenderlos en el contexto en que fueron erigidos, el gesto revelaría la soberbia de la edad contemporánea, convencida de su propia superioridad ética y moral. Sin embargo, desde una perspectiva histórica, si algo quedaba en claro es que “por buenos que nos creamos, seremos los infames de mañana”.³¹ Alguna certeza —y quizás también un resabio de justicia— cabía pues en la historia.

No deja de llamar la atención que, como parte de este debate, cada uno de los grupos o posiciones en discordia acusara al oponente de ineptitud para entender los ritmos y sentidos del tiempo. ¿Quiénes, en efecto, pecaban de anacrónicos? ¿Los que insistían en mantener en los espacios públicos aquellos monumentos con que ya no se comulgaba? ¿O, por el contrario, quienes se negaban a reconocer en ellos la alteridad de un pasado tan distante como ajeno? En los argumentos que esgrimieron unos y otros se sobrentienden un par de epítetos que calificarían la pretendida falla de sintonía temporal: ‘reaccionario’ correspondería a quienes se resisten a aceptar los cambios que suscita la marcha de la historia, ‘premoderno’ a quienes retroceden hacia formas primitivas o precientíficas de concebir el pasado. Por consiguiente, en ambos casos se puso en movimiento aquello que María Inés Mudrovic designó como ‘políticas del tiempo’, esto es, el “conjunto de operaciones que, a la vez que sancionan lo que es propio o característico del presente, construyen un ‘otro’ excluyéndolo diacrónica o sincrónicamente de ese presente”.³²

En esa pugna por definir qué o quiénes conforman lo contemporáneo, no en una acepción cronológica, sino de concordancia con las exigencias admitidas del ahora, el carácter plural de las relaciones con el tiempo quedó de manifiesto. Amén de subrayar

³¹ Tenorio Trillo, “De monumentos”.

³² María Inés Mudrovic, “Políticas del tiempo, políticas de la historia. ¿Quiénes son mis contemporáneos?”, *ArtCultura* 20, núm. 36 (enero-junio 2018): 10.

las distintas maneras de articular la triple dimensión temporal, el análisis sugiere una densidad al interior de cada estrato, sin que en ningún momento prive la homogeneidad. De esta manera, así como el presente no se establece a partir de la mera coexistencia ni la llana simultaneidad, tampoco la distancia frente al ayer está simplemente dada, como una separación que surja de modo espontáneo o “normal”. Según recuerda con acierto Victoria Fareld, lejos de constituir el resultado natural de un procedimiento necesario, la otredad defendida por los historiadores “no es algo que pertenezca al pasado en cuanto tal; es algo que se produce como efecto de cierta crononormatividad”.³³

Señalar el carácter construido del pasado histórico no significa, desde luego, renunciar a los esfuerzos por alcanzar una comprensión plena desde las coordenadas que van orientando a la propia disciplina. En cambio, sí supone admitir que el valor histórico se fija desde diferentes vertientes, con análogas pretensiones de legitimidad; igualmente implica advertir que la historia, en la medida que se funda en operaciones normativas, hunde sus raíces en una especie de ‘pasado práctico’ y puede propiciar la acción, así sea de modo involuntario o subrepticio. De ahí que sustraer los monumentos de las luchas que embargan el presente tal vez sólo sea posible cuando, por encima de otras formas de apreciación, prevalece el valor de lo antiguo.³⁴ Emancipar a sus objetos de la

³³ Victoria Fareld, “Coming to terms with the present. Exploring the Chrononormativity of Historical Time”, en *Rethinking Historical Time. New Approaches to Presentism*, edición de Marek Tamm y Laurent Olivier (Londres, Nueva York: Bloomsbury, 2019), 66. Por ‘crononormatividad’ Fareld entiende, siguiendo a Elizabeth Freeman, “la técnica mediante la cual las fuerzas institucionales adquieren la apariencia de hechos somáticos. Los itinerarios, los calendarios, los husos horarios e incluso los relojes de pulsera inculcan [...] formas de experiencia temporal que parecen naturales a quienes privilegian”. Citada en Fareld, “Coming to terms with the present”, 62

³⁴ En *El culto moderno de los monumentos* Alois Riegl identificó tres tipos de valores que pueden prestar significado a los restos del pasado preservados en el presente: el valor rememorativo, el valor histórico y el valor de lo antiguo. Al primero corresponde la intención con la que fueron erigidos, por lo común, en

contingencia y colocarlos en una dimensión atemporal constituye, hasta cierto punto, la tarea que en la edad moderna se ha asignado al canon.

III. EL CANON PUESTO A PRUEBA

Entre narratividad y arquitectura, sostuvo Paul Ricoeur, es posible reconocer un estrecho paralelismo: aquel que se manifiesta en su función configuradora, sea en el tiempo, sea en el espacio. En tanto síntesis de lo heterogéneo, en efecto, una y otra se desenvuelven a partir de operaciones análogas que, en su conjunto, nos permiten orientarnos y prestar un significado a nuestra vida individual y colectiva. De esa manera, mientras que al acto narrativo corresponderían tres momentos o dimensiones —prefigurar, configurar y refigurar—, otros tantos estructuran nuestras relaciones con los medios urbanos, a saber, el habitar, el construir y el reinterpretar. No se agotan ahí, sin embargo, los términos de la comparación entre ambos campos, sino que, en opinión de Ricoeur, relatos y ciudades serían fenómenos “intertextuales”, en la medida que textos o edificios, por azar de la contigüidad, se con-

el caso de los monumentos, la de traer a la memoria personas, acontecimientos, creencias, ritos o reglas sociales constitutivas de cierta identidad colectiva. La dimensión histórica surge a partir de la distancia temporal, la cual implica comprender el objeto dentro de las coordenadas específicas en que fue creado. Por último, la antigüedad se refiere a una apariencia que sugiere la pertenencia a una época ya ida, apariencia que permite el disfrute inmediato del observador sin exigir conocimiento alguno de su parte. Un doble movimiento se instaura de este modo: por un lado, el valor de lo antiguo tiende a cancelar la historia, en la medida que éste remite a un ayer indefinido, abstracto y absoluto. Como catalizador de una experiencia exclusivamente sensorial, por otro lado, también puede producir una “epifanía del pasado”, aquella capaz de activar “en los individuos modernos, sean cuales sean sus orígenes y su formación, una turbación, una emoción, una fascinación o un placer”. Citado en Andreina Ricci, *En torno a la piedra desnuda. Arqueología y ciudad entre identidad y proyecto* (Valencia, Universitat de València, 2013), 102.

frontan sin cesar con otros más, siempre distintos, en un paisaje que ellos mismos modifican y que a su vez nunca deja de cambiar. Con todo, en ningún aspecto aparece tan claramente la cercanía entre narratividad y arquitectura como en aquellos lugares organizados de modo representativo y que, en consecuencia, se prestan a la lectura en un sentido casi literal. “La monumentalidad — afirmó— asume entonces una mayor significación etimológica, que acerca el monumento al documento”.³⁵

Aunque el respectivo funcionamiento de escritura y traza urbana depende de códigos y modos de configuración específicos, la legibilidad constituye, en efecto, un rasgo fundamental de los monumentos históricos, entendidos como “composiciones cívicas que nos enseñan acerca de nuestro patrimonio nacional y nuestras responsabilidades públicas, al considerar que el paisaje urbano es la materialización emblemática del poder y la memoria”.³⁶ La posibilidad de aleccionar a súbditos o a ciudadanos estaría, pues, supeditada a la habilidad para inscribir y hacer reconocible un relato edificante y capaz de instruir sobre los actores y los momentos decisivos en el devenir de la nación como sujeto colectivo.

Durante largos años el Paseo de la Reforma ofreció un ejemplo notable de este tipo de pedagogía histórica, al representar, en los conjuntos escultóricos que ornaban sus sucesivas glorietas, diversos hitos de la gesta nacional. Desde esa perspectiva, la estatua de Cristóbal Colón, el monumento a Cuauhtémoc y la columna de la Independencia, en su secuencia espacial, ofrecían a transeúntes y automovilistas un recorrido, no sólo a través de un pequeño tramo de la ciudad, sino de varios siglos en el tiempo. De ahí que cuando se retiró al primero, también se efectuó una recomposición de la trama por la que hasta entonces se había articulado el

³⁵ Paul Ricoeur, “Arquitectura y narratividad”, *Arquitectonics. Mind, Land & Society* (2002): 25.

³⁶ M. Christine Boyer, citada en Michael Rowlands y Christopher Tilley, “Monuments and Memorials”, en *Handbook of Material Culture*, edición de Christopher Tilley *et al* (Londres: Sage Publications, 2006), 500.

pasado compartido de los mexicanos, al menos en la versión liberal labrada en bronce en el tránsito entre los siglos XIX y XX.³⁷

Resultaría relativamente sencillo considerar la remoción de Colón en esta y otras avenidas en el continente americano como una etapa más de ese proceso por el que poco a poco han perdido vigencia los llamados ‘grandes relatos’, es decir, aquellos discursos totalizantes y omniabarcadores que pretendían dar cuenta de la marcha de una sociedad, cuando no del mundo en su conjunto. No obstante, a la luz de los problemas aquí planteados, de un mayor interés y provecho parece acotarla a las discusiones en torno al canon que, en relación con la historia, refiere a

una narrativa dominante, conformada por un abanico de hechos e interpretaciones históricos seleccionados que han sido reconocidos por los miembros de una comunidad para representar su pasado común, asumiendo cierta continuidad entre los protagonistas canonizados y quienes reconocen el pasado representado.³⁸

³⁷ Sobre este aspecto se detuvo Enrique Krauze, al señalar como una contradicción que el gobierno federal, tras reivindicar el pasado liberal decimonónico de México, modificara la avenida más representativa de ese signo y período. Según puede leerse en su análisis, el Paseo de la Reforma, entendido como una “cátedra abierta de ‘historia patria’”, encarnaba los valores e ideales liberales, que vieron en Colón “la inserción del país en la civilización occidental”. Enrique Krauze, “El Paseo liberal”, *Reforma*, 20 de septiembre, 2021, https://www.reforma.com/aplicacioneslibre/preacceso/articulo/default.aspx?__rval=1&url-redirect=https://www.reforma.com/el-paseo-liberal-2021-09-19/op212487?referer=-7d616165662f3a3a6262623b727a7a7279703b767a783a--. Importa resaltar, sin embargo, que dicho recorrido histórico no responde a un plan preconcebido, sino que muchos de los monumentos que se encuentran o alguna vez estuvieron sobre la avenida se erigieron o removieron al azar de las circunstancias.

³⁸ Maria Grever, “Plurality, Narrative and the Historical Canon”, en *Beyond the Canon. History for the Twenty-first Century*, edición de Maria Grever y Siep Stuurman (Nueva York: Palgrave Macmillan, 2007), 40. En su espléndido libro *El infinito en un junco*, Irene Vallejo recuerda que la palabra ‘canon’, en su acepción griega, significa literalmente “recto como una caña”, y en el mundo helénico denotaba una vara de medir. Con el correr de los años el término se volvería más abstracto y se utilizaría para referir a la perfección de proporciones o a los modelos de conducta. Las disputas cristianas en torno al carácter auténtico

Circunscrito en lo esencial a los desafíos de la enseñanza, el conflicto se dirime entre quienes postulan abolir el canon, en tanto antigualla obsoleta, excluyente y condenada al fracaso; quienes sugieren ampliarlo, al incluir nuevas voces y dar cabida a la pluralidad; y, finalmente, quienes abogan por la necesidad de mantenerlo, debido a su carácter articulador en términos de identidades y de un conocimiento compartido.³⁹ Ahora bien, qué enseñar y cómo hacerlo constituyen, igualmente, dos preguntas que subyacen en los monumentos históricos, cuya existencia misma responde y presta sustento a su pretendida ejemplaridad. A ello se debe que, con argumentos análogos a los que toman el canon por objeto, durante la polémica sobre las estatuas se discutiera cuáles personajes merecen exhibirse sobre un pedestal.

Con estos elementos en mente resulta comprensible que, tras anunciarse que la escultura de Colón no volvería a la glorieta homónima, las disputas en torno a la memoria encontrarán un nuevo asidero en la figura o pieza que debería reemplazarla. Más que derivar de algún mítico *horror vacui*, la inesperada vacante en el Paseo de la Reforma ofrecía la oportunidad de pasar lista a los valores vigentes, de tal modo que pudieran traducirse en símbolos acordes con el sentir y los ideales de la sociedad de nuestros días. A

o apócrifo de los relatos evangélicos allanaron el camino que condujo a su empleo moderno. “Por la analogía bíblica —explicó la autora—, el canon literario parecía perfilarse como una jerarquía vertical, dictada por expertos, apoyada en la autoridad de un grupo de elegidos, intencionalmente cerrada, permanente e intemporal”. Irene Vallejo, *El infinito en un junco* (Barcelona: Siruela, 2021), 371. No deja de resultar sintomático que, tras los fallidos intentos de Pío IX y León XIII por canonizar a Cristóbal Colón durante la segunda mitad del siglo XIX, por esas mismas fechas su figura se integrara en el canon en la forma de monumentos erigidos por el Estado, con lo cual lo convertían, desde cierto punto de vista, en un santo laico.

³⁹ Las discusiones sobre el canon se han verificado sobre todo, aunque no exclusivamente, en el mundo anglosajón, con numerosos estudios sobre el tema. Un buen balance aparece en Jane Barnes Mack, “The Role of the Canon in Western Education”, *Hitotsubashi Journal of Social Studies* 26, núm. 1 (julio 1994): 7-16, así como en Grever y Stuurman, *Beyond the Canon*.

juicio de las autoridades capitalinas, uno y otros se cifraban en el deseo de descolonizar el imaginario urbano y recuperar el pasado indígena, reconocido como el auténtico origen del país.

A ello se abocaron diversas iniciativas que, con ocasión de los 500 años de la caída de Tenochtitlan, incluyeron cambiar los nombres de la avenida Puente de Alvarado y del Árbol de la Noche Triste —hoy Árbol de la Noche Victoriosa—, así como invitar a interpretar la conquista como una invasión, concepto que contempla la misma serie de acontecimientos, pero desde el mirador de los vencidos. En cuanto al pedestal vacío, por su parte, se propuso erigir en su lugar un monumento dedicado a la mujer indígena, en un gesto considerado como un acto de justicia histórica: el de las víctimas enaltecidas, por oposición a su verdugo. Sin embargo, al decir de Claudia Sheinbaum, jefa de gobierno de la Ciudad de México, no sólo se trataba de saldar cuentas con el pasado, sino de la posibilidad de imaginar futuros distintos, según explicó en un discurso, pronunciado al recibir las firmas que apoyaban el relevo:

Sin duda Colón significó un cambio en la historia del mundo, pero cómo entendemos ese cambio es lo que hoy nos cuestionamos. Colocar a una mujer y en particular a una mujer indígena en este lugar implica empezar a replantear la mirada histórica. Implica empezar a contar la historia desde otro lugar. Implica colocarnos frente a nuestro pasado y, por tanto, frente a nuestro presente y futuro, desde la mirada de la mujer indígena como parte esencial de la historia de este continente. Implica también que generaciones de mujeres presentes y futuras puedan reconocerse como hacedoras de la historia. Ese es nuestro cambio de conciencia.⁴⁰

⁴⁰ Claudia Sheinbaum, “¿Por qué una mujer indígena en Paseo de la Reforma?”, *La Jornada*, 15 de septiembre, 2021, <https://www.jornada.com.mx/notas/2021/09/15/capital/por-que-una-mujer-indigena-en-paseo-de-la-reforma-claudia-sheinbaum/> Según refirió la prensa, la iniciativa de colocar la figura de una mujer indígena provino de diversos colectivos. En la carta que el Movimiento

Pese a la voluntad de ampliar el repertorio de protagonistas y esculpir en piedra relatos más incluyentes, las dificultades de concebir lo nuevo y proyectar un porvenir distinto se hicieron evidentes en las críticas proferidas casi de inmediato contra la propuesta. Si bien los medios elegidos fueron poco afortunados, esto es, el haber en un inicio comisionado la pieza a un varón sin vínculos con los pueblos originarios, los problemas eran de fondo y no sólo de forma.⁴¹ Una de las críticas consistía en que, lejos de suponer una brecha abierta al futuro, en ese gesto se percibió la mueca hiriente del pasado, tal como aparecía en la imposición, por parte del Estado, de una figura que pretendía, desde fuera, prestar homogeneidad, coherencia y unidad a un grupo diverso, plural y cambiante.

Además de hablar en nombre de otro, el proyecto se calificó como una versión trasnochada de la retórica indigenista, aquella que hace más de cien años se apropió los símbolos reconocidos de

Indígena de la Ciudad de México dirigió al gobierno capitalino “con motivo del monumento que se propone colocar en la glorieta que ha simbolizado el colonialismo, asesino y feroz, que por 500 años ha explotado a nuestros pueblos indígenas originarios”, se hacían las siguientes propuestas: “1) Que el espacio complejo que ocupa el monumento en cuestión se resignifique de fondo. 2) Que se incorpore la participación de artistas indígenas originarios [...]. 3) Que dicha glorieta sea nombrada ‘Glorieta de las Naciones Indígenas’. 4) Que allí se coloque un monumento principalmente de figura femenina de cuerpo completo [...]”. Movimiento Indígena de la Ciudad de México, “Pronunciamento y propuesta del movimiento indígena de la Ciudad de México sobre el monumento a la mujer indígena”, disponible en https://movimientoindigena-delaciudaddemexico.blogspot.com/2021/09/pronunciamento-y-propuesta-del.html?fbclid=IwAR3MPApTExPn3XeVBkQMgzfUNd4Udw77e45dvj_5oLM_1NljnEdJndnXV_s

⁴¹ Tal como registró la prensa, la pieza se comisionó inicialmente al escultor Pedro Reyes, quien propuso colocar en el lugar antes ocupado por el monumento a Colón una cabeza colosal de seis metros y medio de altura, inspirada en el arte olmeca, y un basamento de dos metros y medio. Denominó *Tlali* a dicha escultura, para aludir, no tanto a la mujer, cuanto al “cuidado de la tierra que nos han legado los pueblos originarios”. Alejandro Cruz Flores, “Cabeza indígena nació de la propuesta de 5 mil mujeres”, *La Jornada*, 10 de septiembre, 2021, <https://www.jornada.com.mx/2021/09/10/capital/035n1cap>

las comunidades indígenas, mientras que, con violencia, intentó someterlas a los dictados de la modernidad. Por esos motivos, en opinión de Josefa Sánchez Contreras, originaria de San Miguel Chimalapas y estudiosa de las culturas mesoamericanas, “de las estatuas de Cristóbal Colón del siglo XIX a un monolito olmeca del siglo XXI no hay más que una continuidad del colonialismo que se adapta a nuestro tiempo”.⁴² La misma lógica combatida desde los discursos de gobierno se replicaba nuevamente en los actos.

Junto a una crisis del tiempo, expresada en la impotencia para escapar al carácter circular del presente, el episodio puso de manifiesto aquello que se conoce como crisis de la representación, en el doble sentido político y estético. Quién tiene el derecho de representar a la mujer indígena, qué significa esta noción y cómo traducirla en una imagen justa, respetuosa y digna, fueron algunos de los dilemas que planteaba la propuesta. Ajena a los preceptos de la abstracción que por lo menos desde hace medio siglo se privilegian en la confección de monumentos y memoriales, que esta última apostara por una estética figurativa no hizo sino exacerbar el conflicto: a diferencia del arte abstracto, susceptible de representar principios, grupos o programas sin necesidad de recurrir a una imposible mimesis, la literalidad del nuevo monumento apelaba a un referente explícito. Con ello, la escultura invitaba a identificarse de manera individual y no colectiva, con lo cual precipitó su propio fracaso. Si algo imitaba, era la misma fuerza canónica y colonizadora de su precedente inmediato.

Dada la dificultad de resolver esa suma de contradicciones, apenas sorprende que en nuestros días se haya anunciado “el fin de la monumentalización del pasado”.⁴³ Una prueba radicaría en la creciente tendencia a erigir antimonumentos, ahí donde se

⁴² Josefa Sánchez Contreras, “De Colón a ‘Tlali’: los rituales neoindigenistas del Estado mexicano”, *The Washington Post*, 15 de septiembre, 2021, <https://www.washingtonpost.com/es/post-opinion/2021/09/15/tlali-estatua-colon-reforma-indigenas-mexico/>

⁴³ Rowlands y Tilley, “Monuments and Memorials”, 505.

busca conmemorar un pasado envuelto en el dolor y la violencia, sin sucumbir a la misma lógica y presupuestos en que uno y otra se cimientan. A ello responde que, a diferencia de las formas tradicionales con que suelen vestirse los espacios públicos, los antimonumentos busquen provocar, en lugar de consolar; se afinquen en la contingencia, por oposición a la pretendida estabilidad de la historia; subrayen el cambio y disuelvan las certezas; interpelen al observador y lo conviertan en participante activo, susceptible de intervenir e inscribir su propia marca en el objeto exhibido; renuncien a permanecer inmutables; no sólo se resignen a desaparecer, sino que adopten la evanescencia como su razón de ser y su destino. Por todo ello, a juicio de James E. Young, de quien tomamos este conjunto de caracterizaciones,

Al disiparse en el transcurso del tiempo, el antimonumento imitaría la propia dispersión del tiempo y se parecería más al tiempo que a la memoria. Nos recordaría que la noción misma de tiempo lineal supone la memoria de un momento pasado: el tiempo como la distancia perpetuamente medida entre este momento y el siguiente, entre este instante y un pasado recordado. En este sentido, el antimonumento nos pide reconocer que el tiempo y la memoria son interdependientes, en un flujo dialéctico.⁴⁴

Expresión de una experiencia semejante fue la “antimonumenta” que el 25 de septiembre de 2021 un grupo de activistas dispuso sobre el pedestal ya entonces desasido del navegante y los cuatro frailes que lo acompañaban en el basamento. Se trataba de una pieza construida en madera, de 1.90 metros y de color morado; con un vestido que alcanzaba las rodillas, el cabello recortado hacia mitad del cuello y con un puño en alto, la figura representaba, según reivindicó el colectivo feminista, a “las mujeres que luchan”. En su fragilidad, visible tanto en la silueta como en los

⁴⁴ James E. Young, “The Counter-Monument: Memory against Itself in Germany Today”, *Critical Inquiry* 18, núm. 2 (1992): 294.

materiales elegidos, la escultura efímera se erguía como un grito de protesta ante las injusticias, la violencia y los feminicidios, a la vez que celebraba e invitaba a la resistencia. Se ofrecía, pues, como un tributo a la memoria de las víctimas y como un llamado a combatir por un futuro distinto, aquél en que el género ya no constituya un índice de vulnerabilidad.⁴⁵

En una época marcada por identidades fragmentadas y avara en proyectos en común, la estatua de Cristóbal Colón y su potencial reemplazo ejemplifican las dificultades para establecer vínculos entre los distintos grupos de la sociedad y para tejer narrativas que articulen, de manera conjunta, su pasado, su presente y su futuro. Por ello, casi como un milagro se consideró el reciente hallazgo en la Huasteca Veracruzana de una escultura femenina, perteneciente al Posclásico tardío (1450-1521 e.c.) y en cuyo tocado, postura y atavíos se han reconocido los signos distintivos de una gobernante.⁴⁶

Denominada “la joven de Amajac” debido al sitio en que se le descubrió, en tanto representación espontánea y no impuesta, la figura parecía resolver un segmento importante de las críticas dirigidas contra el proyecto inicial. Más aún, que se tratara de una mujer detentora de poder abonaba a las ambiciones de mostrar

⁴⁵ Sin embargo, es de destacar que, al sustituir algún tiempo después la escultura original por una réplica en metal, las promotoras de esta iniciativa abdicaron de la implícita adhesión a los movimientos artísticos que, en honor de los vencidos, han rechazado toda ambición de absoluto, así como cualquier pretensión de eternidad. A cambio de una mayor permanencia, convirtieron la antimonumenta en una “monumenta”, regida por los mismos principios que deseaban cuestionar. Si su mensaje es de ruptura, su forma se inscribe hoy en la continuidad.

⁴⁶ Redacción, “La ‘joven de Amajac’ que reemplazará la histórica estatua de Colón en Ciudad de México”, *BBC News Mundo*, 12 de octubre, 2021, <https://www.bbc.com/mundo/noticias-58892939>. Para conocer la historia del hallazgo y las características de la escultura, véase María Eugenia Maldonado Vite, “La escultura de Hidalgo Amajac, una joven gobernante, no una diosa”, *Praxis. Revista Tuxtepec, Cultura y Medio Ambiente*, 14 de enero, 2022, <https://praxisrevista.com/2022/01/14/la-escultura-de-hidalgo-amajac-una-joven-gobernante-no-una-diosa/>

otros modelos de feminidad y de relación entre los sexos. Ni colonialista ni patriarcal, la estatua pretendía ser inobjetable, meta que hasta el momento que escribimos estas líneas más o menos se ha cumplido, salvo entre quienes, allende a los criterios de género y etnicidad, señalaron su lugar de privilegio en la jerarquía económica y social.⁴⁷ Sólo el paso del tiempo dirá si, una vez que se coloque una réplica agrandada en el Paseo de la Reforma, tal como se ha anunciado, la escultura logrará integrarse en el antiguo canon, dar pie a la conformación de uno nuevo o suscitar renovados llamados a descanonizar los espacios públicos.

A MODO DE CIERRE: LA DOBLE FAZ DEL PRESENTISMO

Al examinar los debates que en fechas recientes han rodeado ciertos monumentos históricos, resulta casi inevitable que las reflexiones de Friedrich Nietzsche acudan a la mente. En la muy citada y visitada segunda *Consideración intempestiva*, identificó tres maneras de encarar el pasado que recuerdan, desde más de una perspectiva, las distintas posturas que asumieron los polemistas de nuestros días. La primera corresponde a la historia monumental, cultivada para servir a un presente con ansias de grandeza y eternidad; pese a su optimismo, fundado en la convicción de que los logros del ayer son reproducibles en el ahora, este tipo de acercamiento carecería de veracidad, debido a que generaliza e iguala al buscar homologar realidades distantes.

La historia anticuaria, por su parte, se caracterizaría por conservar toda huella y vestigio producido en otras épocas en beneficio de las generaciones del mañana; si con ello apuntala las identidades, da continuidad a las tradiciones y presta cohesión a

⁴⁷ Véase, por ejemplo, Gerardo Ochoa Sandy, “Cristóbal Colón, la obcecación de la jefa de gobierno”, *Letras Libres*, 22 de octubre, 2021, <https://letraslibres.com/cultura/estatua-cristobal-colon-claudia-sheinbaum/>

las comunidades, también petrifica la vida y se muestra incapaz de promover el cambio. Por último, la historia crítica permitiría cortar los hilos que unen a los tiempos ya idos; aligera y libera el presente, pero se niega a sí misma al rechazar su propio origen.⁴⁸

Que las tendencias observadas en el siglo XIX parezcan repliarse en el XXI no significa, desde luego, que nos hallemos ante el retorno de lo mismo, en gran medida porque las condiciones que habilitan la experiencia son hoy radicalmente disímiles. A la necesidad de frenar y poner límites a una historia que todo aparentaba abarcar, tal como sostuvo Nietzsche en su momento, se ha sustituido una muy distinta: la de articular, de manera significativa, pasado, presente y futuro. A esta crisis de la temporalidad quizás puedan atribuirse los renovados intentos por repensar el propio tiempo, así como por hallar al menos unas cuantas líneas de continuidad.

Uno de esos esfuerzos aparece en la distinción entre ‘pasado histórico’ y ‘pasado práctico’, modelo teórico que revela, casi tanto como oculta, diferentes maneras de insertarse en el flujo temporal. De ahí que, pese a habernos servido como punto de partida y permitido subrayar ciertos aspectos del debate, su utilidad para el análisis fuera más bien limitada, puesto que en realidad ambos modos de experiencia se entrecruzan sin cesar. Y aunque planteados como tipos ideales, referirse aisladamente a uno u otro tiende a opacar, en los hechos, tanto la riqueza en perspectivas de la historia como las contradicciones al interior de aquellos movimientos sociales que impulsa la memoria.

También el presentismo en tanto diagnóstico de época surgió más de una vez en el curso de la reflexión. Su eficacia como marco interpretativo se hizo evidente en la posibilidad de entender mejor, desde el plano de la temporalidad, no sólo algunos motivos que condujeron al cuestionamiento o defensa de ciertos monu-

⁴⁸ Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* (Madrid: Biblioteca Nueva, 1999).

mentos, sino las dificultades para idear una propuesta innovadora de cara al futuro. Aludir a las disyuntivas que enfrenta el canon histórico, en general menesteroso de duración y permanencia, se ofreció a la vez como un ejemplo y como una analogía de los desafíos que se yerguen ante cualquier tentativa por promover el recuerdo en momentos signados por la aceleración, la caducidad y la contingencia.

Reconocer el potencial crítico del diagnóstico sobre el presentismo no debe presuponer, sin embargo, parálisis melancólica ni cancelación del futuro. Por el contrario, la conciencia de vivir un tiempo efímero, incierto e inestable ha inspirado propuestas para hacer nuestras las fuerzas irresistibles del cambio. Así, por mencionar un par de ejemplos, contra la noción del patrimonio como conjunto cerrado, finito y dado de una vez y para siempre, desde el campo de la arqueología se ha invitado a concebirlo como un “recurso renovable”, es decir, susceptible de adquirir nuevos usos y significados a partir de intervenciones activas y responsables.⁴⁹ De manera análoga, al concepto de conservación, entendido como el mandato de restituir y preservar intacto el pasado en el presente, se ha contrapuesto la idea de una “reutilización adaptativa” o “adaptable”, misma que permitiría adecuar y hacer significativo ese legado a la luz de las necesidades y posibilidades de nuestros días.

Aunque de claro signo presentista, ambos ejemplos revelan el deseo de insertarse resuelta y creativamente en las coordenadas del actual régimen de historicidad. Por ello, parte del reto consiste, en palabras de Caitlin DeSilvey, en “encontrar maneras de habitar el cambio, en lugar de negarlo o neutralizarlo, y encontrar significado en la transición, la transitoriedad y la incertidumbre”.⁵⁰ Quizás ahí hallemos, no sólo un rostro más amable

⁴⁹ Cornelius J. Holtorf, “Is the past a non-renewable source?”, en *Destruction and Conservation of Cultural Property*, edición de Robert Layton, Peter G. Stone y Julian Thomas (Londres y Nueva York: Routledge, 2001), 286-297.

⁵⁰ Caitlin DeSilvey, *Curated Decay. Heritage Beyond Saving* (Minneapolis: Minnesota University Press, 2017), 16.

del presentismo, sino nuevas maneras de vivir en el mundo y de experimentar el tiempo.¹⁶

BIBLIOGRAFÍA

- Ankersmit, Frank R. *Historical Representation*. California: Stanford University Press, 2001.
- Certeau, Michel de. *La invención de lo cotidiano. 2. Habitar, cocinar*. Traducción de Alejandro Pescador. México: UIA, 2010.
- Choay, Françoise. *Alegoría del patrimonio*. Barcelona: Gustavo Gili, 2007 [1992].
- Contreras, Janen, et al. “Problemas respecto del uso de conceptos de conservación-restauración en los medios de comunicación: irreversible, pátina y original”. *Estudios sobre conservación, restauración y museología*, vol. III, 5-18. México: Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía ‘Manuel del Castillo Negrete’, 2014.
- DeSilvey, Caitlin. *Curated Decay. Heritage Beyond Saving*. Mineápolis: Minnesota University Press, 2017.
- Erl, Astrid. “Travelling Memory”. *Parallax* 17, núm. 4 (2011): 4-18.
- Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Traducción de Julieta Campos, prefacio de Jean-Paul Sartre. México: Fondo de Cultura Económica, 1983 [1961].
- Fareld, Victoria. “Coming to terms with the present. Exploring the Chrononormativity of Historical Time”. En *Rethinking Historical Time. New Approaches to Presentism*, edición de Marek Tamm y Laurent Olivier, 57-70. Londres, Nueva York: Bloomsbury, 2019.
- Grever, Maria. “Plurality, Narrative and the Historical Canon”. En *Beyond the Canon. History for the Twenty-first Century*, edición de Maria Grever y Siep Stuurman, 31-47. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2007.
- Hartog, François. *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo*. México: Universidad Iberoamericana, 2003.
- Holland, Alan, y Kate Rawles. *The Ethics of Conservation: Report prepared for, and submitted to Countryside Council of Wales*. Gales: British Association of Nature Conservationists, 1996.
- Holtorf, Cornelius J. “Is the past a non-renewable source?” En *Destruction and Conservation of Cultural Property*. Edición de Robert Layton, Peter G. Stone y Julian Thomas, 286-297. Londres y Nueva York: Routledge, 2001.

- Mack, Jane Barnes. "The Role of the Canon in Western Education". *Hitotsu-bashi Journal of Social Studies* 26, núm. 1 (julio 1994): 7-16.
- Marques, Mayra, Mateus Pereira y Valdei Araujo. "Obsolescência y atualização de monumentos: derrubar estátuas e comemorar a história". En *Olhar ao abismo: visões sobre o passado e o presente do Brasil atual*, edición de Fabio Franzini y Luís Filipe Silvério, 51-83. Vitória: Editora Milfontes, 2021.
- Mudrovcic, María Inés. "Políticas del tiempo, políticas de la historia. ¿Quiénes son mis contemporáneos?". *ArtCultura* 20, núm. 36 (enero-junio 2018): 7-14.
- Nietzsche, Friedrich. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II intempestiva]*. Edición y traducción de Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999 [1874].
- Oakeshott, Michael. *Experience and its Modes*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002 [1933].
- Rabotnikof, Nora. "Política y tiempo. Pensar la conmemoración". *Sociohistórica. Revista del CISH* 26 (2009): 179-212.
- Reyes, Alfonso. *Obras completas III*. México: Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Ricci, Andreina. *En torno a la piedra desnuda. Arqueología y ciudad entre identidad y proyecto*. Traducción de Ricardo González Villaescusa. Valencia: Universitat de València, 2013.
- Ricoeur, Paul. "Arquitectura y narratividad". Traducción de Inés Zaikova. *Architectonics. Mind, Land & Society* (2002): 9-29.
- Rigney, Ann. "Differential Memorability and Transnational Activism: Bloody Sunday, 1887-2016". *Australian Humanities Review* 59 (abril-mayo, 2016): 77-95.
- Rowlands, Michael, y Christopher Tilley. "Monuments and Memorials". En *Handbook of Material Culture*, edición de Christopher Tilley et al, 500-515. Londres: Sage Publications, 2006.
- Smith, Laura Jane. *The Uses of Heritage*. Londres y Nueva York: Routledge, 2006.
- Vallejo, Irene. *El infinito en un junco*. Barcelona: Siruela, 2021.
- White, Hayden. *El pasado práctico*. Traducción de Verónica Tozzi y Rocío Annunziata. Buenos Aires: Prometeo, 2017.
- Young, James E. "The Counter-Monument: Memory against Itself in Germany Today". *Critical Inquiry* 18, núm. 2 (1992): 267-296.

¿Un pasado práctico para el feminismo?

Manifestos del Sur al Norte



A Practical Past for Feminism?

Manifestos from the South to the North

MARÍA INÉS LA GRECA

CONICET-UNTREF-UBA

Argentina

Correo: mariaines.lagrec@gmail.com

DOI: 10.48102/hyg.vi60.446

Artículo recibido: 29/03/2022

Artículo aceptado: 9/08/2022

RESUMEN

Este artículo revisa la noción de pasado práctico propuesta por Hayden White poniéndola en diálogo con el contexto actual de debates académicos y públicos motivados por la reemergencia del feminismo como movimiento social. A partir de intervenciones textuales de teóricas y escritoras feministas ponderaré si pueden ser consideradas como propuestas de un pasado práctico para la movilización presente. El objetivo no sólo será mostrar la pertinencia de dicha noción para iluminar este contexto y sus textos, sino también argumentar que los manifiestos feministas actuales del Sur y del Norte proponen relatos sobre el pasado cognitivamente responsables y necesarios para dar cuenta de un presente de injusticias, desigualdades y violencias que, como sociedades democráticas, deberíamos desear contrarrestar. Mostraré que la responsabilidad cognitiva de estos relatos puede constatare particularmente en el modo en que se reconoce la dificultad de nombrar al sujeto del feminismo, es decir, el sujeto del relato que se ofrece.

Palabras clave: Hayden White; Pasado práctico; Feminismo; Narración histórica; Responsabilidad cognitiva

ABSTRACT

This article reviews the notion of the practical past proposed by Hayden White, placing it in dialogue with the current context of academic and public debates motivated by the re-emergence of feminism as a social movement. From the textual interventions of feminist theorists and writers, I will consider whether they can be considered proposals of a practical past for the present mobilization. The aim will not only be to show the relevance of such notion to illuminate this context and its texts, but also to argue that the current feminist manifestos from the South and the North put forward narratives about the past that are cognitively responsible and necessary to account for a present of injustices, inequalities and violence that, as democratic societies, we should wish to counteract. I will show that the cognitive responsibility of these narratives can be specifically found in the way they acknowledge the difficulty of naming the subject of feminism, namely, the subject of the narrative they propose.

Keywords: Hayden White; Practical past; Feminism; Historical narrative; Cognitive responsibility

INTRODUCCIÓN

Este artículo se propone revisar la noción de pasado práctico propuesta por Hayden White en su último libro publicado en vida. Analizaré la propuesta whiteana en diálogo con el contexto actual de debates académicos y públicos motivados por la reemergencia del feminismo como movimiento social. A partir de una serie de intervenciones textuales recientes de teóricas y escritoras feministas, ponderaré hasta qué punto pueden ser consideradas como una propuesta de pasado práctico para la movilización presente. Sin embargo, el objetivo de este análisis no será meramente mostrar la posible pertinencia de dicha noción para iluminar este

contexto y sus textos. También será clave realizar una profunda reflexión respecto de la pregunta por el sujeto político del feminismo que reaparece en estos textos. Por tanto, la tesis central de este artículo es que podemos identificar en estos manifiestos feministas un intento cognitivamente responsable de constituir pasados prácticos para luchas sociales actuales que logran hacer visibles a sujetos marginados y permiten oír las voces silenciadas por las desigualdades que estructuran el statu quo. Mostraré que la responsabilidad cognitiva de estos relatos puede constatare en el modo en que se reconoce la dificultad de nombrar al sujeto del feminismo (es decir, el sujeto del relato que se ofrece). Sostendré, finalmente, que en estos manifiestos feministas que circulan en el Sur y en el Norte existen relatos sobre el pasado necesarios para dar cuenta de un diagnóstico presente de injusticias, desigualdades y violencias que, como sociedades democráticas, deberíamos desear eliminar o contrarrestar.

EL PASADO PRÁCTICO EN HAYDEN WHITE

La noción de pasado práctico fue una de las últimas apuestas reflexivas de Hayden White. En *The Practical Past*¹ se reúnen una serie de ensayos relacionados con esta noción. Siguiendo una distinción propuesta por Oakeshott, por “pasado práctico” White entiende un modo de vinculación con el pasado diferente de lo que entendemos por “pasado histórico”. Este último remite al estudio científico del pasado tal como lo ha desarrollado la historiografía académica. Sin embargo, White no sólo distingue el pasado histórico del pasado práctico, sino que distingue el pasado histórico del “pasado como un todo o totalidad constantemente cambiante”, del cual el pasado histórico es sólo una parte. Más

¹ Hayden White, *The Practical Past* (Evanston: Northwestern University Press, 2014).

aún, según White, el pasado histórico es una construcción, “una versión altamente selectiva del pasado”.² White sostiene que la profesionalización de la historiografía durante el siglo XIX pretendió que mediante las reglas de objetividad los historiadores serían capaces de identificar y neutralizar cualquier distorsión ideológica al momento de dar cuenta de las ocurrencias pasadas y constituirse, así, en los custodios oficiales del pasado.³ Sin embargo, argumenta (como lo han hecho otros) que la promesa de reconstruir un pasado supuestamente objetivo y purgado de todo sesgo ignoró (o escondió) el interés de los estados-nación europeos por legitimar sus genealogías, y la hegemonía de un grupo social en particular a su interior.

Dejando de lado este contexto fundante de los estudios históricos en la Europa decimonónica, White considera que al proponerse los historiadores aún hoy estudiar el pasado como un fin en sí mismo y “por su propio bien” construyen el pasado histórico como un objeto estrictamente impersonal, que existe sólo en los libros y en los ensayos académicos, es decir, como una construcción teórica que no nos ayuda a actuar en el presente dado que la información que ofrece no contiene ninguna justificación para inferir lo que deberíamos hacer nosotros, en nuestra situación, tiempo y lugar. El pasado práctico, en cambio, remite a las nociones del pasado que tenemos en la vida diaria y a las que recurrimos para obtener información y estrategias que nos ayuden a resolver los problemas con los que nos encontramos en nuestra situación presente, desde cuestiones personales hasta cuestiones comunitarias o grandes programas políticos.

Hacia el final de su reflexión teórica de más de cinco décadas sobre la historia, White considera relevante atender al interés práctico para reconocer que las personas apelan a nociones circulantes sobre el pasado en la vida cotidiana y en situaciones

² White, *The Practical Past*, xiii.

³ White, *The Practical Past*, 18.

extremas (donde incluso la supervivencia puede estar en riesgo).⁴ De este modo, White vuelve a formular la vieja pregunta por la utilidad de la historia para la vida. En sus indagaciones sobre el pasado práctico, White identifica y celebra una noción de *escritura literaria* que, por un lado, se diferencia de la escritura histórica académica, pero, por otro lado, no es equivalente a “ficción”, es decir, que supera la estéril dicotomía historia *versus* ficción.⁵ Si bien no elaboraré sobre el último aspecto, es pertinente señalar que la noción de escritura literaria para White permite dar cuenta del modo en que ciertas obras literarias son producto de escritores interesados en enfrentar cuestiones éticas actuales apremiantes, es decir, atender a aspectos prácticos del recurso al pasado a través de la práctica de escritura.⁶

A los fines del presente texto, me interesa analizar cómo la propuesta whiteana vincula el recurso al pasado por motivos prácticos por fuera de la producción de la historia académica con la cuestión de la utilidad de la historia para la vida. Como he argumentado previamente, no considero que sea necesario acordar con White en el carácter dicotómico de la distinción entre historiografía académica y usos prácticos del pasado por los individuos o grupos sociales. He mostrado que existen proyectos historiográficos que han sido críticos de los sesgos no reconocidos de la disciplina y que han intervenido al interior de la misma no sólo para superar esas limitaciones sino también para producir relatos históricos útiles para la vida social en sentido amplio: tal es el caso de la historia feminista, que fusiona el interés por el pasado práctico

⁴ White, *The Practical Past*, xiii.

⁵ Para un argumento reciente que propone abandonar la polémica historia versus ficción y retener el aporte más productivo de la obra de White, véase Kalle Pihlainen, *The Work of History: Constructivism and a Politics of the Past* (New York and London: Routledge, 2017).

⁶ White analiza la novela *Beloved* de Toni Morrison para argumentar que se trata de un tipo de escritura literaria que elabora el pasado práctico en White, *The Practical Past*, 21-24. También presentará análisis similares de la escritura de W. G. Sebald, Primo Levi y Philip Roth entre otros.

con el interés por el pasado histórico.⁷ Sin embargo, quisiera en esta oportunidad ampliar esa reflexión para explorar cómo ciertos relatos orientados a dar respuesta a problemáticas sociales actuales producen una versión del pasado práctico para explicar el contexto de las luchas contemporáneas y orientar cursos de acción política. En este caso, no se trata tanto de proponer que la distinción pasado histórico/pasado práctico puede ser pensada sin reducirla a una oposición dicotómica (como mostré respecto de la historia feminista). Se tratará, en cambio, de identificar un uso circulante del pasado que apunta a elaborar una estrategia para resolver un conflicto social presente y preguntarnos hasta qué punto puede ser pensado como un pasado práctico. Si anteriormente consideré relevante poner en cuestión el alcance de la mirada pesimista de White respecto de que la historia académica pueda contribuir a la solución de problemas individuales o colectivos presentes, esta vez me interesa resaltar un aspecto solidario con ese pesimismo: me refiero a su contracara, el optimismo que acompaña la preferencia de White del pasado práctico por sobre el histórico. Dado el tono dicotómico de la distinción propuesta, parece seguirse que debemos preferir el pasado práctico antes que el pasado histórico cuando de cuestiones éticas contemporáneas se trata. El deseo whiteano parece ser el de impulsar una apropiación del pasado no reducida ni subyugada al modo disciplinar-profesional de estudiarlo.⁸ Ahora bien, si nos remitimos a usos circulantes del pasado en contextos de conflictos o demandas sociales, corresponde cuestionar hasta qué punto el énfasis en la apropiación útil para los urgentes problemas del presente por momentos parece no tomar en cuenta que los usos prácticos del pasado en la arena pública no son necesariamente emancipatorios, e incluso pueden ser sesgados

⁷ Véase María Inés La Greca, “Hayden White and Joan W. Scott’s Feminist History: the Practical Past, the Political Present and an Open Future”, *Rethinking History*, Vol. 20, Núm. 3 (2016): 395-413.

⁸ Véase Ewa Domańska, “A Conversation with Hayden White”, *Rethinking History*, Vol. 12, Núm.1 (2008): 16.

y/o reforzar el statu quo. White mismo señala que al pasado práctico recurrimos “sin mucha autoconciencia”.⁹ Esto hace pertinente la pregunta por cómo diferenciar usos prácticos del pasado más autocríticos o autoconscientes de aquellos menos cognitivamente responsables (o, peor aún, deliberadamente sesgados).¹⁰ A su vez, surge la cuestión de cómo relacionar esa autoconciencia con la apuesta emancipadora y progresista omnipresente en la mirada política de White. Dicho en forma de pregunta: ¿qué apropiaciones del pasado práctico prometen sociedades más igualitarias y justas? ¿De qué modo un uso autocrítico del pasado favorece un futuro más democrático?

MANIFIESTOS FEMINISTAS DEL SUR AL NORTE

En los últimos años es posible identificar un proceso social internacional sumamente interesante para estudiar con la lupa crítica de la teoría de la historia en general, y de la reflexión sobre el pasado práctico de White en particular: me refiero al resurgimiento de las movilizaciones sociales que reclaman la igualdad de oportunidades y derechos, y el cese de la violencia contra las mujeres y personas LGTB+¹¹ en el mundo. Me remitiré específicamente al

⁹ White, *The Practical Past*, 9.

¹⁰ White apela a la noción de responsabilidad cognitiva en su célebre teoría formal del texto histórico. Cuando White señala que toda narrativa histórica tiene implicancias ideológicas aclara que sólo serán aceptables en su teorización aquellas que sean cognitivamente responsables, es decir, aquellas que presenten una justificación histórica de sus programas y que admitan el escrutinio cognitivo de lo que se presenta como evidencia de sus afirmaciones. De este modo, evitan caer en el dogmatismo. Véase Hayden White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973). White toma la noción de responsabilidad cognitiva de Stephen Pepper, “The Root of Metaphor Theory of Metaphysics”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 32, Núm 14 (Jul. 4, 1935): 367.

¹¹ El modo de nombrar el colectivo de activismos sexo-genéricos varía, añadiéndose en muchos casos otras identidades como en la sigla extendida “LGTBIQNB”

caso desde la perspectiva de Argentina, atendiendo a sus ecos en Latinoamérica y Estados Unidos.

En Argentina, el 3 de junio de 2015 se ha convertido en fecha inaugural de un nuevo momento de movilización social ligado a las demandas de mujeres y personas LGTB+ a partir de las protestas ocurridas a lo largo de todo el territorio nacional con la consigna *Ni una menos*.¹² Se inició así una etapa de fuerte denuncia pública de la continuidad y recrudecimiento de la violencia de género y los femicidios. El lema *Ni una menos*, que fue prontamente reproducido como bandera y *hashtag* en otros países del mundo, articuló una demanda social que excedió sorprendentemente las expectativas del colectivo de activistas, periodistas y artistas que arrojó la consigna. A nivel nacional, se activó un proceso social que suma siete años de continuidad y que tuvo, entre otros efectos concretos, el de conseguir a fines de 2020 un logro histórico para el país y para la región: la sanción de la Ley 27610 de Acceso a la Interrupción Voluntaria del Embarazo que garantiza el aborto legal, seguro y gratuito en el país.¹³

que menciona las identidades lesbiana, gay, trans, bisexual, intersexual y no binaria. En Argentina, se añade otra letra “T” para mencionar la identidad travesti, que no se subsume a la identidad trans como sí sucede en otros países. Dada esta variación, opto por nombrar el colectivo como “LGTB+” donde sigo el gesto de gran parte del activismo que con el signo “+” señala la no clausura, la apertura a otras denominaciones que podrán incorporarse en el futuro.

¹² Para un análisis más detallado del surgimiento de la movilización feminista apelando a las reflexiones de Louis Mink sobre el acontecimiento histórico y de White sobre el acontecimiento modernista, véase María Inés La Greca, “La pregunta actual por el acontecimiento, el relato y la historización: Una aproximación a la movilización feminista argentina”, *Cuadernos de historia*, Núm. 55 (Diciembre-2021): 59-75.

¹³ Una mirada desde 2021 sobre la continuidad del proceso iniciado el 3 de junio de 2015 puede encontrarse en la siguiente nota periodística: Mercedes Funes, “Ni una menos: así se gestó el nuevo “Nunca más” que movilizó a miles de mujeres contra la violencia machista”, Infobae, 3 de Junio de 2021: <https://www.infobae.com/sociedad/2021/06/03/ni-una-menos-asi-se-gesto-el-nuevo-nunca-mas-que-movilizo-a-miles-de-mujeres-contra-la-violencia-machista/>. Corresponde aclarar que, aunque la nota vincula la consigna “Ni una menos” con una frase de la poeta y activista mexicana Susana Chávez, “Ni una menos”

A su vez, los efectos de esta movilización social se expandieron y articularon con otras semejantes en el mundo. Esto produce que en 2017 se organice el primer Paro Internacional de Mujeres, que tuvo como antecedentes centrales los paros nacionales que se organizaron en octubre de 2016 en Polonia (en rechazo a los cambios que se intentaron imponer en la legislación para restringir el acceso al aborto legal) y en Argentina (frente al terrible femicidio de Lucía Pérez).

“Desde el norte estamos mirando cómo lo hacen ustedes”.¹⁴

El manifiesto del Feminismo para el 99%

Esta reseña sumamente general de los acontecimientos recientes vinculados a la masividad del feminismo y del activismo LGTB+ es necesaria para comprender las circunstancias que rodean la publicación en 2019 del manifiesto *Feminismo para el 99%* escrito por Cinzia Arruza, Tithi Bhattacharya y Nancy Fraser.¹⁵ Tomaré

no surgió evocando esa frase originalmente (agradezco a Agustina Paz Frontera la aclaración de los hechos). A su vez, Catalina Trebisacce hace señalamientos críticos a la masividad de la movilización feminista: “Estamos ante un escenario nuevo y de grandes posibilidades para el feminismo, pero también de importantes riesgos. La masificación que se abrió a partir de la consigna del “Ni Una Menos” (de ahora en adelante NUM) en junio de 2015 cambió las coordenadas de su acción política. Ya no son sólo las organizaciones feministas, desde las calles o desde sus espacios de encuentro, ni las académicas, desde los institutos de investigación, quienes moldean los sentidos de este movimiento cada vez más grande y más plural. Tampoco son las militantes nucleadas tras el NUM. Hoy, el feminismo nos desborda en múltiples formas y, si en algunas nos reconocemos y nos celebramos, de otras nos extrañamos radicalmente. Son tiempos de cosecha, definitivamente, pero también deben ser tiempos de nuevas y reformuladas preguntas”, en Catalina Trebisacce, “Habitar el desacuerdo. Notas para una apología de la precariedad política”, *Mora*, Núm. 24 (2018): 185.

¹⁴ Esta frase fue pronunciada por Judith Butler en un diálogo público en 2019 en Buenos Aires con representantes del colectivo *Ni una menos*. Se puede acceder al video en <https://www.youtube.com/watch?v=YSZrXUUDLpQ&t=89s>.

¹⁵ Cinzia Arruza, Tithi Bhattacharya y Nancy Fraser, *Feminismo para el 99%. Un manifiesto* (Buenos Aires: Rara Avis, 2019). Agradezco a un/a evaluador/a del presente texto el señalamiento de que sería relevante reflexionar acerca del modo en que estos manifiestos se insertan en una tradición más larga de manifiestos

este texto como un caso de apropiación de un pasado práctico para elaborar una estrategia de acción colectiva en el presente. Es fundamental señalar que el manifiesto (que se autoinscribe en la tradición del *Manifiesto comunista* de Marx y Engels) está dedicado por sus autoras al colectivo del río Combahee de los años setenta, y a “las huelguistas polacas y argentinas que están abriendo nuevos caminos hoy.”¹⁶ Señalo esta dedicatoria para justificar mi lectura comparativa de este manifiesto con el texto publicado en Argentina *Amistad política, inteligencia colectiva* de 2018, que reúne los manifiestos y documentos producidos por el colectivo NiUnaMenos, responsable de la convocatoria original y una de las voces clave en los siguientes años de este proceso histórico. Allí se reúnen sus intervenciones públicas en redes y medios de comunicación de Argentina y el mundo en diversos idiomas entre 2015 y 2018.¹⁷ También apelaré, para mostrar mi tesis en este ensayo, a *Apuntes para las militancias. Feminismos: promesas y combates* publicado en 2019 por María Pía López, socióloga, escritora y militante que integró NiUnaMenos. La decisión de iniciar el análisis por *Feminismo para el 99%* se justifica en que es allí donde encontramos la propuesta más explícita de una narrativa histórica que une pasado, presente y acción política orientada a futuro, es decir, la apropiación consciente de un pasado práctico por las autoras. Sin embargo, la lectura comparativa encontrará no

e indagar si existe una forma distintiva de relacionar pasado, presente y futuro en este específico género literario. Dicho de otro modo, surge la cuestión de si no son todos los manifiestos, sin importar si son feministas o no, una muestra clara del pasado práctico. Por motivos de extensión considero que mi argumento presente demuestra su tesis respecto del caso específico de los manifiestos feministas, o, en todo caso, de aquellos vinculados a movilizaciones sociales de sujetos marginados contra la continuidad de injusticias de larga data en el presente.

¹⁶ Arruza, Bhattacharya y Fraser, *Feminismo para el 99%*, 9.

¹⁷ Este fue el primer libro firmado por el colectivo Ni Una Menos. Fue editado de manera autogestiva y lanzado en el contexto del encuentro de feminismos latinoamericanos, ELLA, en diciembre de 2018 en La Plata: <http://niunamenos.org.ar/herramientas/biblioteca/amistad-politica-inteligencia-colectiva/> (recuperado el 25/02/2022).

sólo puntos en común, sino también anticipaciones entre los textos del Sur publicados con anterioridad o contemporáneamente al del Norte. Pero no será foco del análisis sólo la coincidencia en el diagnóstico del conflicto presente, sino que me interesa también mostrar un problema que aparecerá en el manifiesto del Norte como en los textos argentinos: la difícil cuestión de nombrar quién es el sujeto de este momento de la historia, de esta narración histórica feminista.

En el manifiesto *Feminismo para el 99%*, concretamente, se expresa una intención clara: realizar una convocatoria internacional que busque reconducir las diversas resistencias actuales al capitalismo neoliberal para articular una alianza propuesta desde un feminismo para el 99%, es decir, desde un feminismo que se asume como parte del 99% de la población mundial que no sólo no acapara, sino que es el grupo humano al que se le expolían, las ganancias del sistema en su modo de funcionamiento actual *canibal*.¹⁸ Cito el siguiente párrafo *in extenso* dado que resume la propuesta del texto:

El feminismo que tenemos en mente reconoce que su tarea es responder a una crisis de dimensiones inauditas, marcada por la caída en picada de las condiciones de vida y el inminente desastre ecológico, por guerras devastadoras y el crecimiento del despojo y la desposesión, por caravanas de migraciones masivas que son recibidas con alambrados de púas, por el fortalecimiento del racismo y la xenofobia, y por la marcha atrás en derechos, tanto sociales como políticos, que tanto había costado ganar.

Esperamos estar a la altura de esta desafiante tarea. El feminismo que imaginamos evita las medidas tibias; por el contrario, se propone atacar desde sus raíces a este cáncer galopante que es la barbarie capitalista. Porque se rehúsa a sacrificar el bienestar de las muchas por la libertad y la seguridad de una pocas, defiende las necesidades y los derechos de la vasta mayoría: de las mujeres

¹⁸ Arruza, Bhattacharya y Fraser, *Feminismo para el 99%*, 96.

pobres y de la clase trabajadora, de las mujeres migrantes y racializadas, de lxs queers y trans, de las mujeres discapacitadas, de las mujeres a las que se alienta a considerarse a sí mismas como “clase media” aun cuando son explotadas por el capital. Pero esto no es todo. Este feminismo no se limita tampoco a “cuestiones de mujeres”, a diferencia de lo que sugería la definición tradicional del feminismo. Al alzar la voz por todxs aquellxs que son explotadxs, dominadxs y oprimidxs, aspira a convertirse en una fuente de esperanza para toda la humanidad. Es por eso que lo llamamos un *feminismo para el 99%*.¹⁹

El objetivo del manifiesto, se nos dice, es constituir un feminismo internacionalista, anticapitalista, antiimperialista, antirracista y ecosocialista para luchar por la oportunidad de mejor vida y futuro. Las autoras describen el momento de crisis actual del capitalismo en su fase neoliberal retomando la contradicción en el sistema capitalista entre la producción de ganancias y la reproducción social (entendiendo por esto la reproducción de personas y sus condiciones de vida).²⁰ Que esas condiciones están siendo canibalizadas sin medida, precarizadas al extremo en esta etapa neoliberal, es diagnóstico pero también clave para entender por qué el feminismo hoy, según las autoras, puede proponer una alianza de luchas: porque el capital se está fagocitando las condiciones de vida de las personas que son condiciones de posibilidad misma del sistema.²¹ La reproducción de personas y sus condicio-

¹⁹ Arruza, Bhattacharya y Fraser, *Feminismo para el 99%*, 27 y 28. El uso de la “x” como modo de lenguaje inclusivo es de la traducción al castellano del manifiesto.

²⁰ El manifiesto se publica en 2019 con la perspectiva de los años previos de crisis y del surgimiento de movimientos de resistencia de diversa índole. Si pensamos que hoy nos encontramos en un mundo que ha atravesado más de dos años de pandemia de Covid-19, con la crisis sanitaria, social, económica y la crisis de cuidados que ha implicado, y añadimos a esto el escenario actual de posibilidad de una (¿inimaginable?) Tercera Guerra Mundial, lamentablemente se confirma y agudiza la crisis global que las autoras describen.

²¹ Es relevante señalar que en entrevistas públicas Hayden White sostuvo que el sistema capitalista es suicida: <https://www.clarin.com/rn/ideas/politica-econo->

nes de vida incluyen las tareas de cuidado, la crianza de niños, la gestión de la vida familiar, del hogar, etc. y estas tareas han quedado primariamente en manos de mujeres y/o personas LGTB+. Así como el feminismo ha denunciado que las tareas de cuidado no son (sólo) amor (como culturalmente se las presenta) sino trabajo no pago, la constatación de cómo afectan las medidas de ajuste, la precarización laboral y las violencias que realimentan contra las clases trabajadoras y medias, y los grupos marginados de la sociedad, permite entender el auge de la resistencia feminista en este preciso momento: porque mujeres y personas LGTB+ viven la destrucción de las condiciones de reproducción de la vida en sus propios cuerpos, siendo así testigos privilegiados (y víctimas) de la forma predatoria del neoliberalismo que en los últimos cuarenta años ha asaltado las áreas de salud, educación, jubilaciones, viviendas, etc.

Resalté que este manifiesto desde el Norte afirma estar motivado por la constatación de que las feministas hoy están reinventando la huelga.²² De ahí la dedicatoria del manifiesto (dado el antecedente de los paros nacionales polacos y argentinos de 2016). Según las autoras, en esas huelgas aparece una definición más amplia de qué constituye un problema laboral dado que se incluyen las tareas de cuidado y los modos de trabajo no pago que requiere la reproducción de personas. La reproducción social implica tareas indispensables a la vez que implica actividades de las que se beneficia el capital pero por las que no paga. Esta noción más amplia del trabajo remite no sólo a salarios y horas sino también al acoso y abuso sexual, los obstáculos para la justicia reproductiva y las restricciones al derecho a la protesta. Es aquí donde las autoras buscan articular luchas radicales y lu-

mia/Lean-Marx-contara-sucedio-White_o_rJC4WJXpDme.html. Recuperado el 25/03/2022. Véase también Gilda Bevilacqua, “Puede haber una historia de conceptos, pero nunca un concepto de historia. Entrevista a Hayden White”, *Cuadernos de historia*, Núm. 55 (Diciembre-2021): 339.

²² Arruza, Bhattacharya y Fraser, *Feminismo para el 99%*, 19 y ss.

cha anticapitalista, dado que consideran que esta definición más amplia permitiría “superar la necia y contraproducente oposición entre políticas de identidad y políticas de clase” porque expone la unidad entre el ámbito laboral y la vida privada y se niega a limitar la lucha de clases a sólo uno de esos espacios.²³ A su vez, esta redefinición rechaza la subvaloración estructural del trabajo de las mujeres. Las autoras escriben en directa polémica con la mirada de un feminismo liberal que sería funcional, en su opinión, a la reproducción del capitalismo porque sólo buscaría para algunas mujeres privilegiadas la igualdad de oportunidades en la dominación de otros y otras.²⁴ Otro motivo por el que las autoras creen que una articulación de luchas radicales es posible en este momento histórico, está dado porque a las huelgas contra la precarización y el desfinanciamiento de la salud, la educación, las jubilaciones, la vivienda, se suman no sólo mujeres y personas no binarias,²⁵ sino también hombres, lo que permitiría orquestar una defensa “desde debajo” de las comunidades.

Es importante señalar que el manifiesto rechaza el reduccionismo de izquierda “que concibe a la clase trabajadora como una abstracción homogénea y vacía”, a la vez que se diferencia de la perspectiva neoliberal progresista “que celebra la diversidad en su propio interés”.²⁶ En cambio, proponen pensar un universalismo

²³ Arruza, Bhattacharya y Fraser, *Feminismo para el 99%*, 21.

²⁴ Por motivos de extensión no puedo desarrollar este punto pero corresponde señalar que aquí el manifiesto evidencia su posición de enunciación al interior de los debates feministas de Estados Unidos. Las autoras se posicionan desde un feminismo socialista y radical en explícita y directa polémica con lo que entienden como un feminismo liberal. Sin embargo, en los debates políticos del feminismo en otras geografías esta oposición socialista-liberal no corresponde. En Argentina, por ejemplo, existe un feminismo que se autodenomina “popular”, que se presenta como antineoliberal pero que no sería subsumible a las dos opciones que presentan las autoras norteamericanas. Para una caracterización del feminismo popular puede consultarse el texto de María Pía López que analizaré en la próxima sección.

²⁵ La expresión “mujeres y personas no binarias” es del manifiesto.

²⁶ Arruza, Bhattacharya y Fraser, *Feminismo para el 99%*, 120 y 121.

que adquiere su forma y sus contenidos a partir de la multiplicidad de las luchas que surgen desde abajo reconociendo que

Ciertamente, todas las diferencias, desigualdades y jerarquías que son inherentes a las relaciones sociales capitalistas engendran *en efecto* conflictos de intereses entre lxs oprimidxs y explotadxs mismxs. Y, en sí misma, la proliferación de luchas fragmentarias no bastará para crear el tipo de alianzas amplias y robustas que necesitamos para transformar la sociedad. Pero se tornará absolutamente imposible forjar esas alianzas si no somos capaces de tomarnos en serio nuestras diferencias”.²⁷

Es para forjar esas alianzas que el manifiesto se escribe, y, para ello, se propone una narrativa que presenta al feminismo y a las distintas luchas radicales actuales como protagonistas de una lucha común. Dado que las autoras convocan a esta tarea desde el feminismo, proponen nombrar al colectivo que se articularía como un *feminismo para el 99%*.

Un pasado práctico para el feminismo

Para la reflexión sobre lo enunciado en el manifiesto anterior y lo relativo al pasado práctico, me interesa subrayar dos cuestiones. Por un lado, la mención hacia el final del manifiesto (en su posfacio) de que el feminismo del 99% “encarna una visión del universalismo como siempre en formación, siempre abierto a la transformación y el debate, siempre afirmándose a sí mismo a través de la solidaridad”.²⁸ Ésta será una cuestión central para analizar. Por otro lado, considero necesario destacar que el llamado a la articulación de luchas del manifiesto requiere y, de hecho, propone un relato: una narrativa que sostiene el diagnóstico presente y que funciona a la vez como *descripción* del modo en que se ha generado la situación actual y como *justificación* de la estrategia colectiva para la transformación social.

²⁷ Arruza, Bhattacharya y Fraser, *Feminismo para el 99%*, 121.

²⁸ *Idem.*

Comenzaré por el segundo punto. La narrativa que encontramos en el texto no se presenta como un relato *historiográfico*, dado que se trata de un manifiesto político y no de una interpretación propuesta por historiadoras académicas en el contexto de un artículo publicado en una revista científica sometido a crítica de pares. Pero la narrativa sí se pretende *histórica* en tanto refiere a acontecimientos reales y constatables (y, por tanto, es discutible respecto la descripción de las ocurrencias y el entramado que supone). Esto es lo que la vuelve interesante como caso de apropiación de un pasado práctico para la autoconstitución de una comunidad activista internacional.

Pensar en esta narrativa como *histórica* aunque no sea *historiografía* permite recordar algunas tesis centrales de la intervención crítica que significó la obra de Hayden White. Uno de los aspectos más polémicos y discutidos desde la publicación de *Metahistory* ha sido la tesis de que los relatos históricos producidos por la historiografía académica, aunque se han pretendido objetivos y neutrales, involucran una moralización del significado total, en tanto proceso, de los acontecimientos de que tratan. Esta moralización es ineludible dada la dotación de sentido que produce el lenguaje del historiador por medio del uso de tropos, figuras y tramas para constituir el campo histórico, el objeto de estudio, como un proceso pasado coherente y completo.²⁹

Como señala Paul Roth, White hirió la confianza de los historiadores en su autoridad como custodios del pasado a cargo del descubrimiento de “los hechos” en la medida en que su teoría del texto histórico hace imposible sostener que alguna posición pueda considerarse neutral respecto de su tratamiento de la evi-

²⁹ Véase Hayden White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973); Hayden White, *Tropics of discourse. Essays in Cultural Criticism* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978) y Hayden White, *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987).

dencia.³⁰ Por esta razón, sostiene Roth, al día de hoy su obra sigue generando hostilidad y continua siendo excluida del canon de la historia (y de la filosofía): los historiadores no leen a White porque la historia en tanto profesión (al menos en Estados Unidos, aclara Roth) sigue resistiéndose a considerar seriamente el desafío que White arrojó a su propia auto-imagen.³¹ Esto último también hace entendible el pesimismo de White —en tanto preocupado por la utilidad de la historia— respecto de que el pasado histórico pueda ser algo más que un constructo que existe sólo en las páginas de los libros. El desencanto de White con la historiografía académica está dado por la reticencia de la disciplina a asumir la tarea de comprometerse con su tiempo o, al menos, a reconocer que aun respetando la correcta investigación en fuentes y el manejo apropiado de las reglas de evidencia, permanece un aspecto moralizante entre las opciones que implica la representación del pasado. Ahora bien, cuando nos reubicamos en el contexto del último libro de White la polémica mencionada no es tan relevante porque en el caso del pasado práctico se asumiría explícitamente el aspecto moralizante de toda narrativización: dado que se busca con ella un recurso para decidir cómo actuar éticamente en el presente.

Volviendo, entonces, a la narrativa del *Feminismo para el 99%*, encontramos los siguientes elementos: *una contextualización histórica* que plantea *el escenario de la acción* dado por un pasado de cuatro décadas de capitalismo neoliberal con sus efectos predatorios actuales. El diagnóstico de la situación presente que reclama una solución y, por tanto, *el conflicto central* del relato es el ataque neoliberal, caracterizado como “caníbal”, a la reproducción social que acarrea la precarización de la vida y violencias específicas que

³⁰ Paul A. Roth, “Undisciplined and Punished”, *History and Theory*, Vol. 57, Núm. 1 (Marzo 2018): 124.

³¹ Roth, “Undisciplined and Punished”, 123. Considero relevante prestar atención al señalamiento crítico de Roth respecto de los límites o riesgos de producir una “normalización” de White en publicaciones recientes que celebran su obra.

afectan a mujeres, personas LGTB+, trabajadores, migrantes, etc. A su vez, el relato identifica *una serie de hitos disruptivos* presentados como oportunidades para el internacionalismo del llamado a la lucha: fundamentalmente es el octubre de paros nacionales polaco y argentino de 2016 que redefinen la noción de huelga y conducen a la articulación posterior del primer paro internacional de mujeres de 2017. Esto permite proponer que la alianza y la estrategia se enfoquen desde un feminismo para el 99%, que articularía las demandas y buscaría el fin de las violencias.

Podemos afirmar que la narrativa que atraviesa el manifiesto apunta a la co-constitución de un pasado —que da cuenta de la situación de desigualdad e injusticia presente— y un colectivo identificable en tanto sería efecto de ese pasado, de los procesos precarizantes y sus violencias. Aquí se cifra el carácter de pasado “práctico” que propone el relato del manifiesto: porque el efecto de coherencia que la narración produce sobre la serie de acontecimientos implica la identificación-postulación de un sujeto colectivo de la acción. En la medida en que es claro que el manifiesto pretende encontrar el punto que hace articulable las luchas radicales y deseable su direccionamiento en términos de una defensa de las comunidades desde abajo, el texto produce un pasado con fines prácticos: proponer una estrategia colectiva de acción para intervenir y transformar el presente. La narración no es anterior a la postulación del sujeto de la narración, aquel cuyo pasado práctico se identifica: el *Feminismo para el 99%* (como proponen nombrarlo las autoras) se constituye en el relato mismo que le da un pasado y un curso de acción frente al presente.

En esta co-constitución encontramos un punto de interés que complejiza el objetivo del manifiesto y permite explorar ciertas dificultades contemporáneas para pensar la autoconstitución de las comunidades a través de la apropiación de un pasado legitimante, que señalé como cuestión a analizar anteriormente. El manifiesto requiere un *sujeto histórico* que se oponga a la continuidad del statu quo neoliberal, pero reconoce que no es captable por una

definición identitaria única ni homogénea. Hay entonces una cierta tensión entre proponer que es un feminismo para el 99% el que puede acoger la articulación de luchas, y, simultáneamente, afirmar la necesidad de un nuevo universalismo “no clausurado ni clausurable”.

Este problema que se explicita en el manifiesto apunta, en mi lectura, a otras dos cuestiones: en primer lugar, el reconocimiento de las autoras de las disputas internas que ha tenido el feminismo como movimiento social desde los años sesenta respecto de la definición del sujeto del feminismo; y, en segundo lugar, el reconocimiento de la compleja interseccionalidad que atañe a las luchas políticas en general, donde la distinción entre opresores y oprimidos en los ejes de género, clase, raza, orientación sexual, religión o nacionalidad no arroja un campo de correspondencias uno a uno sino una red intrincada de superposición, contradicción e imbricaciones de relaciones de poder.³² A esto se refieren cuando, como cité, mencionan que las diferencias, desigualdades y jerarquías inherentes a las relaciones sociales capitalistas engendran conflictos de intereses entre las mismas personas oprimidas y explotadas.

Lo señalado en el posfacio no es una mera reflexión crítica conceptual sino un problema concreto en la articulación de luchas que, pudiendo ser pensadas como radicales, no por eso son disputas que ponen a todos los actores involucrados del mismo lado respecto de todos los ejes identitarios. En conclusión, la potencia enunciativa y retórica del manifiesto es efectiva en la producción de un relato coherente que configura un pasado común, una continuidad respecto de un presente común de injusticias, violencias y desigualdad. Sin embargo, esa potencia parece ser menos efectiva a la hora de nombrar el colectivo afectado. El

³² Véase bell hooks, *Feminist Theory from Margin to Center* (Boston: South End Pres, Boston, 1984) y Kimberlé Crenshaw, “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color”, *Stanford Law Review*, Vol. 43, Núm. 6 (Julio - 1991): 1241-1299.

objetivo explícito es crear un sujeto que se reconozca como integrante de un feminismo para el 99%, pero las menciones a la necesidad de “tomarnos en serio nuestras diferencias”, evitar caer en “una abstracción homogénea y vacía”, y el rechazo a la celebración superficial de la diversidad, dan muestras de las dificultades de generalizar una definición. Considero útil dejar esta dificultad planteada y proceder ahora a presentar una serie de textos producidos desde el Sur, en los cuales encontramos un diagnóstico semejante.

*Subjetivación política y responsabilidad cognitiva
en los textos del feminismo argentino*

Los escritos que analizaré a continuación aparecen con anterioridad o en simultáneo al *Feminismo para el 99%*. Aunque se publica a fines de 2018, *Amistad política, inteligencia colectiva*, la primera y única publicación autogestionada del colectivo NiUnaMenos (NUM, de ahora en adelante), consiste en una compilación de sus documentos públicos y manifiestos desde 2015 a 2018. Como indiqué anteriormente, me interesa conectar el manifiesto anterior, “del Norte”, con este manifiesto surgido anteriormente “desde el Sur”, dado que estoy trabajando con los ecos de la movilización Argentina en el mundo, particularmente en Estados Unidos. Como vimos, Arruzza, Bhattacharya y Fraser refieren a las huelguistas argentinas como parte de la inspiración para elaborar su propuesta política de un feminismo para el 99%. La razón de esta inspiración puede constatarse también en el prólogo de *Amistad política*. Allí, reseñando lo atravesado desde el inicio de la movilización hasta diciembre de 2018, dicen:

La organización de los paros como método de lucha, la denuncia del femicidio vinculado con la trama de violencias que no quedan encerradas en lo doméstico, y la producción de un vocabulario para narrar nuestras rebeldías nos impulsó en una marea global: el sujeto político que las mujeres, lesbianas, travestis, trans y

cuerpos feminizados del mundo estamos componiendo en cada acción masiva en las calles, en las plazas y en las camas. En estos tres años la marea se constituyó como el mayor movimiento feminista del mundo al punto de estar abriendo la pregunta por cómo se inventa un nuevo internacionalismo. Esa dimensión global del movimiento tiene que ver con su capacidad de componer un plano antineoliberal diverso y articulado a la vez, que se masifica por radicalización e incorporación de consignas, reclamos y deseos sin perder arraigo en territorios concretos.³³

En este párrafo encontramos ya identificados por el colectivo NUM los mismos elementos que vimos en el manifiesto del Norte: como puntos fuertes se destaca la centralidad de la nueva huelga feminista, la denuncia de violencias que no se reducen a la esfera íntima-privada y la identificación de una dimensión internacional del movimiento, vinculada “con su capacidad de componer un plano antineoliberal diverso y articulado”. Se plantea una progresiva masificación y radicalización por la suma de “consignas, reclamos y deseos sin perder arraigo en territorios concretos”. También aparece en tiempo de presente continuo, en el modo de la promesa, la constitución de un sujeto político “que las mujeres, lesbianas, travestis, trans y cuerpos feminizados del mundo estamos componiendo en cada acción masiva en las calles, en las plazas y en las camas”. Este presente en construcción del sujeto político está vinculado al reconocimiento de la necesidad de “producir” un vocabulario “para narrar” la lucha. Del mismo modo que en *Feminismo para el 99%*, aparece la apuesta por un sujeto de la acción que emerge como resultado-paciente de la violencia, injusticia y desigualdad tanto como resistencia-agente de transformación social que se hace posible por la emergencia de movilizaciones, protestas y huelgas masivas. En *Amistad política*,

³³ Ni Una Menos, *Amistad política, inteligencia colectiva*, 2018, 3-4. Recuperado de <http://niunamenos.org.ar/herramientas/biblioteca/amistad-politica-inteligencia-colectiva/> el 23/03/2022.

inteligencia colectiva se privilegia una enunciación en presente en la que la fuerza retórica se nutre de la identificación de una marea que “se constituyó como el mayor movimiento feminista del mundo.” Dado que se trata de una compilación de manifiestos sucesivos que se han publicado en medios de comunicación y redes sociales, que se han leído en protestas a lo largo de los primeros tres años del colectivo, o que han posicionado al colectivo frente a coyunturas o aconteceres puntuales, se comprende que no ofrezca una narrativa acabada, como sí lo hace el *Feminismo para el 99%*. Recordemos que este último se publica cuatro años luego de iniciada la movilización en Argentina y un poco menos de tres años después de los primeros paros nacionales argentino y polaco. Mientras que en *Amistad política* el internacionalismo feminista aparece como invención en proceso, en *Feminismo para el 99%* se lo da por sentado, se procede a proponer-narrar el sujeto y la estrategia de articulación y se tematizan los posibles obstáculos a salvar para lograr “alianzas amplias y robustas”.

Entonces, si en el manifiesto del Norte se encuentra un relato que promueve la identificación de una continuidad desde el pasado al presente de crisis, considero que *Amistad Política*, en cambio, nos permite registrar la apuesta a un sujeto político emergente de este proceso tanto como la dificultad de su nominación. Si nos remitimos nuevamente a las instancias clave de los paros, encontramos que el primer llamamiento habla de un Paro Internacional de Mujeres, que luego deviene en “Paro de Mujeres, Lesbianas, Travestis, Trans y No binaries”. Es por eso que en el prólogo de 2018, con dos paros internacionales en su haber, el colectivo NUM habla del “sujeto político que las mujeres, lesbianas, travestis, trans y cuerpos feminizados del mundo estamos componiendo.”

Más aún, si en las primeras declaraciones desde el 3 de junio de 2015 aparece como principal significante “las mujeres”, luego comienzan a añadirse otros significantes como los que se incorporan al nombre del paro internacional: “lesbianas”, “tra-

vestis”, “trans”, “no binaries”. Se hace referencia también al giro “mujeres y cuerpos feminizados”³⁴ y aparece la mención a cuerpos “rebeldes”,³⁵ “disidentes” y “gestantes”.³⁶ Es particularmente a partir del llamamiento al segundo paro de 2018 que se privilegia el significante “cuerpo”, o “cuerpo-territorio”, incluyéndose con-
signas como “todos los cuerpos cuentan”³⁷ o “si nuestros cuerpos no cuentan, produzcan sin nosotras”.³⁸ Encuentro en esta serie de significantes y, particularmente, en el énfasis en los “cuerpos feminizados”, un punto de interés para profundizar.

Nuevamente, debe tenerse en cuenta que mientras *Feminismo para el 99%* se publica como texto-unidad en 2019 y se ofrece como un manifiesto organizado en once tesis, con palabras intro-

³⁴ Ni Una Menos, *Amistad política*, 101 y 140.

³⁵ Ni Una Menos, *Amistad política*, 100.

³⁶ En los debates activistas se utiliza la expresión “persona gestante” o “cuerpo gestante” para dar cuenta de que no se reduce a la identidad “mujer” la capacidad de gestar: las personas no binarias y los varones trans, por ejemplo, tienen capacidad de gestar sin por eso percibirse mujeres. Sobre los debates que se sucedieron ante el tratamiento de la ley de acceso a la interrupción voluntaria del embarazo, respecto de la mención de la identidad “mujer” o “persona gestante”, véase Ese Montenegro, *Desandar el cisexismo en el camino a la legalización del aborto* (Buenos Aires: Puntos Suspensivos Ediciones, 2020).

³⁷ Ni Una Menos, *Amistad política*, 99, 119 y 130.

³⁸ Ni Una Menos, *Amistad política*, 105. Si bien, por motivos de espacio, mi análisis se limita a lo publicado hasta fines de 2018 cuando ve la luz *Amistad política* (su prólogo está fechado en diciembre de ese año), en manifiestos posteriores que figuran en su página web se empiezan a añadir menciones a indígenas, campesinas y afrodescendientes también. Por ejemplo, en el Llamamiento transfronterizo a la Huelga Feminista este 8 y 9 de Marzo 2020, leemos: “Las colectivas aquí reunidas nos sumamos a los múltiples llamados que surgen desde mujeres, lesbianas, trans, travestis, campesinas, indígenas, estudiantes, trabajadoras, afrodescendientes para que este 8 y 9 de marzo nos movilizemos, subvirtamos, y construyamos estrategias comunes para seguir alimentando la rebelión feminista que se ha abierto y que se alza en todo el mundo contra la dominación, explotación, ocupación y el despojo. Para demandar y construir una vida que se pueda vivir”. Cf. <http://niunamemos.org.ar/manifiestos/llamamiento-transfronterizo-la-huelga-feminista-este-8-9-marzo-2020/>. Recuperado el 11/03/2022. En las firmas de ese llamamiento encontramos la del colectivo *International Women Strike* de Estados Unidos. Arruzza y Bhattacharya fueron organizadoras del paro de 2018 y Fraser fue también parte, apoyándolo y acuñando el término “feminismo para el 99%”.

ductorias de contextualización (sección titulada “Encrucijada”), y un posfacio, *Amistad política* es, en cambio, una compilación de los distintos documentos y manifiestos leídos públicamente y circulados en redes por el colectivo NUM desde 2015 a 2018, de acuerdo a diferentes momentos de la movilización feminista, a las que se añade el prólogo en diciembre de 2018, cuando se publica. Es por esta razón que *Amistad Política* permite ver el proceso de evolución no sólo de las cuestiones políticas que surgen y los reclamos que irá planteando el colectivo, sino del vocabulario mismo con el que describen las demandas y objetivos de su activismo.

Este último punto hace relevante atender a otro texto, escrito por María Pía López, quien integró el colectivo NUM y fue una de sus plumas más reconocidas. En 2019 se publica *Apuntes para las militancias. Feminismos: promesas y combates*, una serie de reflexiones surgidas como resultado de su participación en el colectivo y la movilización feminista desde 2015.³⁹ Si el *Feminismo para el 99%* presenta un relato acabado articulador de las luchas radicales internacionales, y si *Amistad política* retiene un presente continuo del registro del movimiento que emerge (dado que se trata de una compilación de declaraciones públicas), *Apuntes para las militancias* hace honor a su título: presenta puntos diversos de diagnóstico, análisis y problematización de lo que se va desplegando a partir del “Basta” a la violencia que dio el puntapié inicial al proceso de movilización. Es por este tono de *anotación* para la reflexión y debate *en* la militancia que podemos encontrar explícitamente planteada la cuestión de la “subjetivación política” que está ocurriendo.

³⁹ López organiza desde el Museo del Libro y de la Lengua junto con otras periodistas, escritoras y artistas un ciclo de lecturas que denuncia la continuidad de los femicidios en marzo de 2015 con la consigna “Ni una menos”, un par de meses antes de la masiva movilización de junio. López abandonará el colectivo hacia 2019. Para una reseña de su libro realizada por una periodista argentina feminista e integrante del colectivo NUM ver <https://www.revistaotraparte.com/ensayo-teoria/apuntes-para-las-militancias/>. Recuperado el 23/03/2022.

Es necesario aclarar que si bien el texto de López evidencia semejanzas de diagnóstico con los manifiestos analizados, y coincide en la identificación de un proceso de subjetivación política (razón por la cual su análisis será enriquecedor para la reflexión que ofrece este artículo), sin embargo no constituye en sí mismo un manifiesto. Se enuncia como “apuntes” que acompañan la militancia intentando explicitar la concientización que se va produciendo tanto como intervenir críticamente sobre los dilemas que la lucha feminista atraviesa. López logra transmitir la imagen de una activista que va tomando notas de lo que vive y observa, anotaciones que intentan tanto registrar la lucha como tornarla autocrítica de sus acciones y palabras. En síntesis, el texto de López no pretende ser un manifiesto ni un relato clausurado en su sentido sino una reflexión explícita acerca de cuestiones que están presentes pero no desarrolladas en profundidad en los manifiestos analizados (justamente porque estos favorecen una enunciación propositiva más que una problematización detallada).

La decisión de incluir *Apuntes para las militancias* en este momento de mi argumentación se justifica en que allí se exploran las tensiones que identifiqué en los manifiestos pero que estos mismos no exploran. Ahora bien, mi tesis es que estas tensiones no son una deficiencia de los manifiestos sino, por el contrario, son prueba de su carácter cognitivamente responsable en tanto relatos sobre el pasado práctico del feminismo actual. Apelar a la reflexión de López me permitirá reconstruir cómo esas tensiones remiten a cuestiones debatidas por el movimiento y la teoría feminista en las últimas cinco décadas, que se reactualizan y recontextualizan en la movilización actual.

López habla de “Un sujeto que surge como potencia de conmoción más allá de toda identidad política preexistente, hasta poner en jaque muchas de ellas, tensionarlas en un ejercicio reflexivo, abrir sospechas sobre las rutinas”.⁴⁰ En esta frase encontramos el

⁴⁰ María Pía López, *Apuntes para las militancias. Feminismos: promesas y combates* (La Plata: Estructura Mental a las Estrellas, 2019), 79.

mismo problema identificado en el *Feminismo para el 99%*: el registro de que los modos de pensar las identidades políticas pre-existentes (a la movilización feminista reciente, se entiende) son limitados o puestos en cuestión. Así como sucedía con la clase, las diferencias y las jerarquías en el manifiesto del Norte, en *Apuntes* rápidamente aparece el problema de la identidad o identidades con las que podría captarse el sujeto en surgimiento. Sin embargo, a la vez se insiste en que “un sujeto surge” del proceso. López lo plantea del siguiente modo:

Sabemos que cuando decimos mujeres estamos nombrando una construcción política que incluye lesbianas, travestis, trans. Mujeres es el nombre más rápido de nuestra aparición pública, pero al tiempo que lo usamos lo ponemos al borde del estallido, para que muestre todo lo que conlleva y encubre. Los feminismos trans nos enseñaron, desde la propia aparición pública de sus corporalidades, que todo cuerpo es construcción política y que para hacernos cargo del nuestro, incluso cuando el género está asociado a un origen biológico, debemos deconstruirlo, saber que mujer no se nace, que somos producidas como tales pero también nos producimos cuando nos damos una voz y un discurso, cuando exigimos reconocimiento y respeto. No volvemos al corralito de una identidad de mujer como dada. No nos alcanza con eso.⁴¹

La tensión del “corralito de una identidad de mujer como dada” aparecía también en *Amistad política*, como señalé, en la evolución

⁴¹ López, *Apuntes para las militancias*, 82. Debe aclararse que tanto López, el colectivo NUM y las autoras del manifiesto norteamericano se posicionan desde un feminismo transincluyente, es decir, que considera que las demandas de las mujeres trans son parte integral de las demandas del feminismo. Pero no todas las activistas feministas comparten esta posición. A estas últimas suele denominárselas feministas transexcluyentes o TERF, por la sigla en inglés (Trans Excluding Radical Feminists). Para una mirada crítica del feminismo TERF véase Mariela Solana, “El feminismo que irrita” en *Revista Mestiza*. <https://revistamestiza.unaj.edu.ar/feminismoqueirrita/> Recuperado el 25/03/2022. Personalmente suscribo un feminismo transincluyente.

de los significantes a lo largo de los años para nombrar al sujeto de la lucha. Este “apunte” permite reflexionar sobre dos aspectos que se entrecruzan e identificar un diálogo entre la teoría de la historia, por un lado, y los estudios de género y la teoría feminista, por el otro: 1) la cuestión de cómo un colectivo apela al pasado práctico para autoconstituirse y elaborar una estrategia de acción ante un conflicto en el presente; y 2) la polémica sobre el sujeto del feminismo como síntesis de una serie de desarrollos y debates del activismo y de la academia feminista. Es pertinente retomar un punto que señalé anteriormente: en *The Practical Past* encontrábamos un deseo de White de promover una apropiación del pasado por fuera del modo disciplinar-profesional de estudiarlo. Sin embargo, surgía la duda respecto de hasta qué punto el énfasis en la apropiación útil para los urgentes problemas del presente tomaba en cuenta que los usos prácticos del pasado no son necesariamente emancipatorios ni cognitivamente responsables, lo que motivaba a su vez la pregunta por el modo de identificar usos prácticos del pasado más autocríticos, o autoconscientes. Considero que en esta tensión presente tanto en el *Feminismo para el 99%* (pero sin mayor elaboración) como en *Amistad política* (identificable en el modo en que irán variando los significantes que remiten al sujeto activista a lo largo de los años) se identifica un esfuerzo de responsabilidad cognitiva, además de ético-política de las autoras. En *Apuntes para la militancia* esta tensión es reconocida y objeto de reflexión.

Sostengo que la tensión entre la narración que totaliza el proceso histórico (es decir, lo constituye en tanto tal como serie coherente de acontecimientos) y la explicitación de la dificultad para plantear un nombre del sujeto político que no sea una identidad homogeneizante (en tanto podría reproducir de modo contraproducente la invisibilización de diferencias y desigualdades en su interior), muestra a la vez el esfuerzo por apropiarse de un pasado legitimante de las demandas y luchas, y la autocrítica respecto de relatos previos que funcionaron como borramiento de

las disputas y diferencias internas al colectivo feminista y LGTB+ dentro del movimiento mismo.

En el párrafo citado de López, se reconoce la crítica a la diferencia entre sexo y género elaborada por el activismo y la teoría feminista en los años ochenta al mencionar que “incluso cuando el género está asociado a un origen biológico, debemos deconstruirlo, saber que mujer no se nace, que somos producidas como tales”. A su vez, el impulso de autoconstitución política del colectivo feminista como movimiento social en las calles y en la producción teórico-intelectual aparece al señalar “pero también nos producimos cuando nos damos una voz y un discurso, cuando exigimos reconocimiento y respeto.” Aparece con claridad la mirada advertida respecto del riesgo homogeneizante e invisibilizador del significante “mujeres” respecto de otras desigualdades que padecen las mujeres no reducidas al género, producto de las disputas al interior del movimiento feminista que repercutió en los debates teóricos sobre los límites del género como categoría de análisis única, dadas las diferencias por orientación sexual, raza y clase de las desigualdades entre las mujeres, por ejemplo.⁴² Esto se evidencia al decir López que “Sabemos que cuando decimos mujeres estamos nombrando una construcción política que incluye lesbianas, travestis, trans. Mujeres es el nombre más rápido de nuestra aparición pública, pero al tiempo que lo usamos lo ponemos al borde del estallido, para que muestre todo lo que conlleva y encubre”. Lo que se observa también es la imposibilidad de prescindir del significante “mujeres” que se conserva en la yuxtaposición con otros modos de denominar subjetividades marcadas por el género o la orientación sexual. Por eso se entiende que los manifiestos de NUM empiecen a hablar de “cuerpos feminizados”.

En trabajos anteriores he señalado ciertas cercanías entre la perspectiva whiteana y la teoría performativa del discurso,

⁴² Véase nota 32.

apelando a los desarrollos específicos de Judith Butler sobre la performatividad de género.⁴³ En este contexto quisiera traer otro aspecto de la reflexión de Butler que añade complejidad a la mirada optimista de White sobre el pasado práctico. Me refiero al aspecto de iterabilidad (o citacionalidad) de las categorías identitarias, particularmente del género.

Butler argumenta en contra de la interpretación de la categoría de género como fundacional, y a favor de una consideración de su status histórico, perspectiva que asume que lo que entendemos por “anatomía” y por “sexo” lejos de ser datos naturales invariantes también dependen de un cierto marco cultural.⁴⁴ Si bien reconoce que el género sigue funcionando como un modo de configurar culturalmente el cuerpo (como “una precondition para la producción y el sostén de la humanidad legible”),⁴⁵ resalta que, en tanto categoría histórica, está abierta a un continuo rehacerse, que lo que entendemos por “masculino” y “femenino” está sujeto a cambio: “sus significados cambian radicalmente dependiendo de fronteras geopolíticas y constreñimientos culturales relativos a quién está imaginando a quién, y por qué motivo”.⁴⁶ Esta mirada historizante de nuestras nociones de anatomía, sexo y género implica, para Butler, que la recurrencia o iteración de estos términos no equivale a su mismidad como si portaran un significado unívoco independiente de tiempos, lugares y contextos. La articulación social del término depende de su repetición: es esto lo que Butler entiende como parte de la performatividad del género como iterabilidad: “Los términos de la designación de género por

⁴³ María Inés La Greca, “The Future of Philosophy of History from its Narrativist Past: Figuration, Middle Voice Writing and Performativity”, *Journal of the Philosophy of History*, Vol. 8, Núm. 2 (2014): 196–216; y María Inés La Greca, “Narrative Trouble, or Hayden White’s Desire for a Progressive Historiography Refigured by Judith Butler’s Performativity Theory”, *Storia della Storiografia*, Vol. 65, Núm. 1 (2014): 117–130.

⁴⁴ Butler atribuye al activismo del movimiento intersex el haber demostrado esto.

⁴⁵ Judith Butler, *Undoing Gender* (New York & London: Routledge, 2004), 11.

⁴⁶ Butler, *Undoing Gender*, 10.

tanto no están nunca establecidos de una vez y para siempre, sino que están constantemente en el proceso de ser rehechos”.⁴⁷

De este modo podemos entender que el problema que señala con claridad el texto de López es el de la dificultad de nombrar unívocamente al sujeto de la transformación social que registran y promueven dado que se reconoce el carácter cambiante y en disputa de los términos mismos con que definirlo. Como mencioné, en *Feminismo para el 99%* también se reconoce este problema al referir a la necesidad de tomarnos en serio nuestras diferencias.

Con diversos grados de profundidad, los manifiestos tanto como el texto de López enfocan el diagnóstico de la situación crítica presente retomando productivamente los dilemas acerca del sujeto de la historia que el feminismo ha señalado no sólo respecto de su foco de crítica, i.e., el androcentrismo, la dominación masculina y la opresión patriarcal presupuestos en la organización social y en los cuerpos de saberes legítimos occidentales, sino también respecto de la categoría de identidad fundante del feminismo: la mujer y/o el género. Ya desde *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir el feminismo cuenta con una doble mirada crítica: la que denuncia el modo androcentrado en que se ha pensado el sujeto de la historia, a la vez que devela el carácter histórico-contingente del ser mujer. Como reza el famoso *dictum* debeauvoriano: “No se nace mujer, se llega a serlo”.⁴⁸ Así como en la modernidad se pretendió pensar el sujeto de la historia universal en tanto “humanidad” o “raza humana”, y se presupuso (y, de este modo, se privilegió) la perspectiva del varón (ignorando no sólo a las mujeres sino la diferencia sexual misma), el feminismo, que reclamó el reconocimiento del rol de las mujeres como sujetos de la historia y la igualdad de derechos, también debió reconocer y criticar posteriormente sus propias presuposiciones universalizantes respecto de la noción misma de “mujer”.

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ Simone de Beauvoir, *El segundo sexo*. Trad. Alicia Martorell (Madrid: Ediciones Cátedra, 2005), 341.

Los debates teóricos y políticos del feminismo desde al menos la década de los sesenta evidencian la preocupación por la unidad del movimiento y la lucha política a la vez que reconocen (en diversos grados) que no existe una identidad “mujer” universal, ahistórica, esencial. Las críticas del feminismo negro y del activismo lésbico, ya desde los años ochenta, y más recientemente del movimiento queer y el transfeminismo, han evidenciado los sesgos supremacistas blancos, clasistas y heterocissexistas del movimiento.⁴⁹ Es este rico y complejo carácter del movimiento feminista, particularmente en su evolución política y teórica desde la segunda mitad de siglo pasado hasta la actualidad (recordemos que en los setenta el activismo penetra las universidades y potencia la producción científica sobre la experiencia de las mujeres, la diferencia sexual, el género, etc.) lo que explica la dificultad que las autoras feministas tienen en nombrar a las mujeres simple o exclusivamente como el sujeto histórico que surge en el contexto conflictivo actual. No pueden no usar el término que dio nombre al feminismo y sus luchas, pero tampoco pueden usarlo ingenuamente dando por sentado su sentido ni su alcance.

En conclusión, la autoconciencia lingüística y la responsabilidad cognitiva que caracterizan al feminismo en tanto movimiento social que ha producido cuerpos de saberes legítimos sobre el sexo, el género, las sexualidades, las identidades y clasificaciones sociales (en una relación productiva y polémica entre activismo y academia) impide que las autoras del Norte y del Sur tomen la palabra pública reproduciendo usos acríticos de los significantes centrales que hacen al vocabulario con el que intentan narrar su lucha. Para la mirada de la teoría de la historia, esta tensión capta la dificultad de reconciliar la necesidad de apropiarse un pasado práctico legitimante por medio de una narrativa coherente y totalizante del proceso en desarrollo, con la demanda ética de no reproducir en la

⁴⁹ Para un análisis de lo que se entiende por heterocissexualidad, véase Montenegro, *Desandar el cissexismo*, 23.

nominación del sujeto histórico las exclusiones e invisibilizaciones registradas en la historia interna del movimiento. Aquí se cifra, sostengo, la responsabilidad cognitiva del relato sobre el pasado práctico que estos manifiestos intentan ofrecer para identificar estrategias útiles para la movilización presente.

LO POÉTICO EN LO PRÁCTICO: CRUCES ILUMINADORES ENTRE TEORÍA DE LA HISTORIA Y LA TEORÍA FEMINISTA

Hasta aquí he intentado mostrar que la apropiación de un pasado práctico para el feminismo contemporáneo en los casos analizados puede ser considerada un uso cognitiva y éticamente responsable del pasado. Quisiera en este apartado final proponer además una interpretación de la tensión rastreada entre la propuesta de una narrativa coherentizante del proceso de movilización feminista internacional y la dificultad de nominar el colectivo-sujeto emergente de ese proceso. El punto no es claro pero creo que la falta de claridad es el punto.

Es útil recordar la reflexión de White en “Topology, Discourse and the Modes of Human Consciousness”, cuando caracterizaba la naturaleza del discurso en las ciencias humanas.⁵⁰ Si bien White privilegia el análisis de lo trópico y lo desglosa calificando al discurso como “mediador” y “diatáctico”, también apela a otras dos caracterizaciones del discurso: como movimiento y como esfuerzo. Teorizando la poética de la historia, White piensa el discurso como un modo de lidiar con la realidad humana, donde no se trata sólo de imponer un orden sobre lo real por medio del lenguaje, como las críticas de imposicionalismo⁵¹ o discontinuismo⁵²

⁵⁰ Hayden White, *Tropics of discourse. Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978, 1-25.

⁵¹ Andrew P. Norman, “Telling it Like it Was: Historical Narratives on Their Own Terms”, *History and Theory*, Vol. 30, Núm. 2 (1991): 119-135.

⁵² David Carr, “Narrative and the Real World: An Argument for Continuity”, *History and Theory*, Vol. 25, Núm. 2 (1986): 117-131.

a su posición teórica han resaltado: se trata a la vez de des-componer los órdenes a los que arribamos sin haberlos elegido. Como analicé en otra parte, cuando White lo piensa como un esfuerzo o movimiento poético, intenta mostrar que el discurso lidia tanto con nuestras necesidades de clasificación, ordenamiento o codificación de lo real como con nuestras necesidades de des-clasificar, des-ordenar, de-codificarlo.⁵³ En el artículo en cuestión, White afirma que cuando intentamos dar sentido a tópicos tan problemáticos como la naturaleza humana, la cultura, la sociedad y la historia, el discurso de hecho *constituye* aquello que pretende sólo describir realistamente y analizar objetivamente.⁵⁴ En tanto funciona tropológicamente, el discurso es tanto un movimiento de *desviación* de un cierto significado considerado apropiado como “una *desviación hacia* otro significado, concepción, o ideal respecto de lo que es correcto y apropiado y *verdadero* ‘en realidad’”.⁵⁵

El movimiento entre significados y clasificaciones en discursos sobre lo humano y la historia también ha sido parte de la reflexión de la teoría feminista cuando entre mediados de los setenta y los ochenta produce la categoría de género como recurso teórico. Considerada como una categoría analítica, el género daba cuenta tanto de un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en diferencias percibidas entre los sexos, como de una forma primaria de significar relaciones de poder. Es decir, la generización de las conexiones complejas entre varias formas de interacción humana se considera íntimamente ligada al modo en que el género está implicado también en la concepción y construcción del poder mismo, y cómo ejerce una función de legitimación. Joan W. Scott ha mostrado que el género, entre otros aspectos, remite a

⁵³ Presenté previamente estas ideas en María Inés La Greca, “Historia, discurso y la tropología como movimiento”, Estudio crítico introductorio a Hayden White, *Trópicos del discurso. Ensayos sobre crítica cultural*, Trad. Eugenia Gay (Buenos Aires, Editorial Prometeo: 2018), 13-18.

⁵⁴ White, *Tropics of discourse*, 2.

⁵⁵ *Idem*.

la relación entre los símbolos culturalmente disponibles (que evocan múltiples y a menudo contradictorias representaciones, como en el caso de Eva y la Virgen María) y los conceptos normativos que expresan interpretaciones del significado de estos símbolos intentando limitar y contener sus posibilidades metafóricas.⁵⁶ Scott advertía que esa captura de símbolos disponibles por medio de conceptos normativos era visible en doctrinas religiosas, educativas, científicas, legales, políticas, que toman la forma de una oposición binaria fija entre lo masculino y lo femenino y que implican el rechazo o represión de posibilidades alternativas. Por esta razón Scott sostenía que la investigación histórica debía sospechar de esa fijeza y visibilizar las disputas detrás de la apariencia atemporal en la representación binaria del género: se debía indagar críticamente las circunstancias en que se establece una posición dominante, se afirma como la única posible y luego se escribe la historia como si estas posiciones normativas fueran el resultado del consenso y no de conflicto social.⁵⁷

Releyendo los manifiestos con estos aportes teóricos sobre el discurso y el género, podemos identificar una oscilación, un cierto ida y vuelta desde el significante “mujeres” que inaugura al feminismo como movimiento y como causa, hacia el significante “cuerpo” y viceversa. Esta oscilación explota productivamente su cercanía simbólica o, mejor dicho, el tropo culturalmente disponible en Occidente de la mujer y lo femenino como lo corporal, lo carnal, lo corruptible, lo contingente, lo volátil, lo emocional-afectivo y, por tanto, lo no-racional-mental.⁵⁸

⁵⁶ Joan W. Scott, *Gender and the Politics of History*. Edición revisada (New York: Columbia University Press, 1999).

⁵⁷ Scott, *Gender and the Politics of History*, 45. Scott será autocrítica de su formulación original en los años ochenta de la categoría de género a partir del impacto, entre otros, de la obra de Judith Butler a inicios de los noventa. Para una formulación más reciente, que incorpora esa autocrítica y enriquece su perspectiva mediante la apelación al psicoanálisis y la noción de fantasía, véase Joan W. Scott, *The Fantasy of Feminist History*, (Durham & London: Duke University Press, 2011).

⁵⁸ de Beauvoir, *El segundo sexo*. También Elizabeth V. Spelman, “Woman as

Los significados de este tropo son ambivalentes ya que éste ha sido usado tanto de modo celebratorio como de modo peyorativo respecto de aquello a lo que se lo asocia. El tropo de la mujer-cuerpo, por ejemplo, ha simbolizado lo reprimido y denostado de la interpretación de “lo humano” en Occidente: ya Simone de Beauvoir afirmaba que “el hombre proyecta sobre la mujer su propia contingencia carnal”.⁵⁹ Es este el tropo que reaparece, junto al reaparecer del feminismo como movimiento social masivo, para articular las demandas de todos aquellos cuerpos subordinados o precarizados. Si en los manifiestos del Sur y del Norte se pretende convocar desde el feminismo a una alianza entre las resistencias de mujeres, del activismo LGTB +, de migrantes, de trabajadores precarizados, de las personas racializadas, etc., es porque estas subjetividades han sido forzadas a autoperibirse como *feminizadas en tanto corporalizadas*: como aquellas personas marcadas o definidas por una marca corporal (sea el color de la piel, la capacidad de gestar y/o cuidar, el género u orientación sexual) respecto de lo no marcado, la idea y norma de Lo Humano, el sujeto “universal” de Occidente: el varón blanco, europeo, hetero-cis-sexual.

En el caso del *Feminismo para el 99%* este tropo aparece pero menos explícitamente. De hecho, la mención al carácter corporal que atraviesa a todos los grupos que se pretende articular ocurre

Body: Ancient and Contemporary Views”, *Feminist Studies*, Vol. 8, Núm. 1 (Primavera-1982): 109-131.

⁵⁹ De Beauvoir, *El segundo sexo*, 217. Scott cree que los estudios de género también caen en parte en esto cuando sostiene que en lugar de estudiar la política de género como un rastreo de la legislación y la inculcación de “roles” por el cual se lograba la organización definitiva del macho y la hembra en “el hombre” y “la mujer”, se debería haber documentado el proyecto de fijar la diferencia sexual binaria como una oposición perdurable y, de ese modo, documentar la imposibilidad misma de ese proyecto. Este tipo de análisis de los roles de género y la política de su producción le dio sustento a la empresa de las ciencias humanas, según Scott, como la describió críticamente Foucault: en tanto dedicada a negar las operaciones del inconsciente al producir “el hombre” como un sujeto racional e instituyendo la “soberanía de su conciencia” (esas mismas cualidades que lo eludieron incesantemente). Scott, *Gender and the Politics of History*, 204.

fuera de las once tesis que lo componen, en el posfacio, cuando se afirma que la reproducción social (aquello que ha quedado en manos de mujeres y personas LGTB+, migrantes, personas racializadas, etc.)

abarca todas aquellas actividades que sustentan a los seres humanos como *seres sociales y encarnados*, que no sólo necesitan comer y dormir sino también criar hijxs, preocuparse por sus familias y sostener sus comunidades, todo eso mientras buscan hacer realidad sus esperanzas para el futuro. Estas actividades de producción de personas tienen lugar, de una forma y otra, en todas las sociedades.⁶⁰

En los manifiestos de NUM es donde más explícita y reiterativamente aparece este tropo en el prólogo, como señalé, en las convocatorias a los paros internacionales de 2017 y 2018, y en las declaraciones públicas asociadas. Y es López quien explora (sin resolver) la tensión en la asociación de la mujer y lo femenino con lo corporal, al pensar la subjetivación política evitando recaer en la definición homogeneizante de la categoría “mujer”, tan debatida teórica y políticamente por el feminismo.

Me interesó en este texto mostrar el esfuerzo del discurso feminista por ser útil a la vida constituyendo un pasado práctico para la acción, intentando no reinstalar órdenes sociales en virtud de cuya opresión el feminismo mismo surgió. Si consideramos que la pretensión más explícita de presentar una narrativa histórica totalizante sobre ese pasado práctico se encuentra en el *Feminismo para el 99%*, debe decirse también que está por verse cuál será su éxito retórico, y no puede juzgarlo por adelantado un ensayo teórico. Sin embargo, podemos concluir que si el sujeto histórico de los relatos europeos de progreso del siglo XIX —que estallaron en el siglo XX— fue pensado como moderno, racional, universal

⁶⁰ Arruza, Bhattacharya y Fraser, *Feminismo para el 99%*, 99. Énfasis en el original.

y trascendental, la crítica feminista (entre otras) reveló su punto de vista androcentrado, identificado con un varón que no se percibe generizado, poseedor de una “orientación” sexual ni portador de un color de piel porque se percibe sólo “humano”, es decir, la medida de todas las cosas. Este modo histórico de concebir al sujeto de la historia, de la acción y del conocimiento, parece volverse hoy ruina y cuna del sujeto que el internacionalismo feminista ve emerger. El feminismo internacionalista hoy apuesta a que las subjetividades que se vieron forzadas a autocomprenderse como *mero cuerpo* (trabajador, reproductor, cuidador, esclavo, precarizado) hagan de esta experiencia un conocimiento de *lo que requiere un cuerpo para sobrevivir*, y de qué efectos opresivos tienen los órdenes sociales a los que hemos arribado. La cuestión que se plantea, y que sólo el acontecer político resolverá, es si estas subjetividades se sentirán interpeladas por un relato que les propone un futuro donde la reproducción social expoliada se levanta contra el canibalismo del capital. ☞

OBRAS PUBLICADAS

- Arruza, Cinzia, Bhattacharya, Tithi y Fraser, Nancy. *Feminismo para el 99%. Un manifiesto*. Buenos Aires: Rara Avis, 2019.
- de Beauvoir, Simone. *El segundo sexo*. Traducción de Alicia Martorell. Madrid: Ediciones Cátedra, 2005.
- Bevilacqua, Gilda, “Puede haber una historia de conceptos, pero nunca un concepto de historia. Entrevista a Hayden White”. *Cuadernos de historia*, Núm. 55 (Diciembre-2021): 329-340
- Butler, Judith. *Undoing Gender*. Nueva York y Londres: Routledge, 2004.
- Carr, David. “Narrative and the Real World: An Argument for Continuity”. *History and Theory*, Vol. 25, Núm. 2 (1986): 117-131.
- Ni Una Menos, *Amistad política, inteligencia colectiva*, 2018. Recuperado de <http://niunamenos.org.ar/herramientas/biblioteca/amistad-politica-inteligencia-colectiva/> el 25/03/2022.
- Crenshaw, Kimberlé. “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color”. *Stanford Law Review*, Vol. 43, Núm. 6 (Julio - 1991): 1241-1299.

- Domańska, Ewa. "A Conversation with Hayden White". *Rethinking History*, Vol. 12, Núm.1 (2008): 3-21.
- Hooks, Bell. *Feminist Theory from Margin to Center*. Boston: South End Pres, 1984.
- La Greca, María Inés. "The Future of Philosophy of History from its Narrative Past: Figuration, Middle Voice Writing and Performativity". *Journal of the Philosophy of History*, vol. 8, Núm. 2 (2014): 196-216.
- La Greca, María Inés. "Narrative Trouble, or Hayden White's Desire for a Progressive Historiography Refigured by Judith Butler's Performativity Theory". *Storia della Storiografia*, vol. 65, Núm. 1 (2014): 117-130.
- La Greca, María Inés. "Hayden White and Joan W. Scott's Feminist History: the Practical Past, the Political Present and an Open Future". *Rethinking History*, Vol. 20, Núm. 3 (2016): 395-413.
- La Greca, María Inés. "Historia, discurso y la tropología como movimiento", Estudio crítico introductorio a Hayden White, *Tropicos del discurso. Ensayos sobre crítica cultural*, Traducción Eugenia Gay. Buenos Aires: Editorial Prometeo, 2018, 13-18.
- La Greca, María Inés. "La pregunta actual por el acontecimiento, el relato y la historización: Una aproximación a la movilización feminista argentina". *Cuadernos de historia*, Núm. 55 (Diciembre-2021): 59-75.
- López, María Pía. *Apuntes para las militancias. Feminismos: promesas y combates*. La Plata: Estructura Mental a las Estrellas, 2019.
- Montenegro, Ese. *Desandar el cisexismo en el camino a la legalización del aborto*. Buenos Aires: Puntos Suspensivos Ediciones, 2020.
- Norman, Andrew P. "Telling it Like it Was: Historical Narratives on Their Own Terms". *History and Theory*, Vol. 30, Núm. 2 (1991): 119-135.
- Pepper, Stephen. "The Root of Metaphor Theory of Metaphysics". *The Journal of Philosophy*, Vol. 32, Núm. 14 (Julio 4, 1935): 365-374.
- Pihlainen, Kalle. *The Work of History: Constructivism and a Politics of the Past*. Nueva York y Londres: Routledge, 2017.
- Roth, Paul A. "Undisciplined and Punished", *History and Theory*. Vol. 57, Núm. 1 (Marzo-2018): 121-136.
- Scott, Joan W. *The Fantasy of Feminist History*. Durham y Londres: Duke University Press, 2011.
- Spelman, Elizabeth V. "Woman as Body: Ancient and Contemporary Views". *Feminist Studies*, Vol. 8, Núm. 1 (Primavera-1982): 109-131.
- Solana, Mariela, "El feminismo que irrita" en *Revista Mestiza*. <https://revistamestiza.unaj.edu.ar/feminismoqueirrita/> Recuperado el 25/03/2022.

- Trebisacce, Catalina. "Habitar el desacuerdo. Notas para una apología de la precariedad política". *Mora*, Núm. 24 (2018): 185-190.
- White, Hayden. *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.
- White, Hayden. *Tropics of discourse. Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.
- White, Hayden. *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987.
- White, Hayden. *The Practical Past*. Evanston: Northwestern University Press, 2014.



Historia y teoría política



History and Political Theory

FRANK ANKERSMIT

Groningen University

Holanda

Correo: f.r.ankersmit@xs4all.nl

DOI: 10.48102/hyg.vi60.429

Artículo recibido: 24/01/2022

Artículo aceptado: 29/04/2022

Versión en español de Adriana Santoveña Rodríguez

RESUMEN

Este artículo busca definir la naturaleza de la teoría política y su relación con la historia, una relación en la cual puede identificarse una tensión fundamental: si bien, por un lado, la historia llegó a convertirse no sólo en el contexto, sino en la esencia del pensamiento político, por el otro, un pensamiento político historizado, cuyo interés se centra en las verdades absolutas, ha sido rechazado en cuanto *contradictio in terminis*. Con el fin de explorar esta tensión y sus consecuencias para el desarrollo de la teoría política, este ensayo comienza esbozando la relación entre la historia y la filosofía del derecho natural, para después profundizar en dos variantes del maquiavelismo: una que se articula en torno a la noción de *arcana imperii* y otra que se expresa en las discusiones sobre *raison d'état*. A lo largo del argumento, sostengo no sólo que la historia y el pensamiento político siempre han estado entrelazados, sino también que el pensamiento político, en sus dos variantes maquiavélicas, radica en el centro de la escritura histórica.

Palabras clave: teoría política; historia; Leo Strauss; Nicolás Maquiavelo; *arcana imperii*; *raison d'état*.

ABSTRACT

This article aims at defining the nature of political theory and its relation to history, where a fundamental tension can be identified: if, on one hand, history became with time not merely the context but the essence of political thought, on the other, a historized political thought, concerned with absolute truths, has been rejected as a *contradictio in terminis*. In order to explore this tension and its consequences for the development of political theory, the essay first outlines the relation between history and natural law philosophy, and then it dwells on two variants of Machiavellism: one articulated around the notion of *arcana imperii* and a second one expressed in the discussions on *raison d'état*. I contend throughout the argument, not only that history and political thought have always been intertwined, but that political thought, in its two Machiavellian variants, lies at the core of historical writing.

Key-words: political theory; history; Leo Strauss; Niccoló Machiavelli; *arcana imperii*; *raison d'état*

TEORÍA POLÍTICA¹

1. Introducción

La teoría política es la disciplina que se enfoca en el orden político en que vivimos los seres humanos. Puede tratar de justificar o de atacar este orden, puede hacer cualquiera de estas dos cosas mediante argumentos filosóficos o históricos, y se puede pensar en muchas otras variantes. De allí que la naturaleza de la disciplina sea difícil de definir. Bajo estas circunstancias, resulta por demás aconsejable considerar la historia de la teoría política: la historia de una noción a menudo nos ofrece los mejores medios para entender su naturaleza. Esta historia la encontraremos en los libros de texto sobre la historia del pensamiento político desde “Platón a la OTAN”, como uno de ellos se intitula.²

¹ En este ensayo, todas las traducciones de idiomas extranjeros a inglés son mías [y han sido traducidas directamente al español para esta publicación, *n. del t.*], a menos que sean citas de fuentes secundarias.

² Aquí podríamos pensar, por ejemplo, en George H. Sabine, *A history of political*

Si examinamos los índices de contenido de estos libros de texto, parecería que hay un gran acuerdo sobre quiénes son los filósofos políticos más importantes del periodo anterior a 1800. Sin importar con quién se inicie la teoría política clásica, con el político Pericles, el historiador Herodoto, o el arquitecto Hipodamo de Mileto, todos los libros de texto presentan a Platón, Aristóteles, Cicerón y, quizá, Polibio, como los teóricos clásicos más importantes. El acuerdo es aún más unánime para el periodo que va de la Edad Media al siglo XIX, que bien podría considerarse la Edad de Oro en la historia del pensamiento político. Todos los libros de texto abordan *grosso modo* el mismo grupo de teóricos, que incluye a autores como Maquiavelo, Bodin, Althusius, Grocio, Hobbes, Spinoza, Locke, Montesquieu, Hume, Bentham y Kant.

Ahora bien, el consenso entre los autores de libros de texto parece ser mucho menor cuando se trata de los teóricos más importantes después de 1800. No existe un canon universalmente aceptado para este periodo posclásico en la historia del pensamiento político. Sin duda nunca faltará un análisis sobre Hegel y Marx, pero, más allá de estos nombres tan evidentes, cada historia de la teoría política elige su propio camino a través de las vicisitudes de la sociedad occidental de los siglos XIX y XX. De tal suerte, Sabine (quizá el mejor libro de texto, y el más utilizado, aún después de 50 años) no menciona a Tocqueville, mientras que otros suelen ver en Tocqueville precisamente al analista más pers-

theory (Londres: George G. Harrap and Co., 1968); Marcel Prélôt, *Histoire des idées politiques* (París: Dalloz, 1970); Walter Theimer, *Geschichte der politischen Ideen* (Bern: Francke, 1955); Larry Arnhart, *Political questions* (Nueva York: Macmillan, 1987); Leo Strauss y Joseph Cropsey, *History of political philosophy* (Chicago: Rand McNally, 1963); Leslie J. Macfarlane, *Modern political theory* (Londres: Nelson, 1970); John Plamenatz, *Man and society*, 2 vols. (Londres: Longman, 1963); David D. Raphael, *Problems of political philosophy* (Londres: Macmillan, 1976); John S. McClelland, *A history of Western political thought* (Londres: Routledge, 1996); Brian Redhead, ed., *From Plato to NATO* (Londres: Ariel, 1984).

picuo de la democracia (de principios del siglo XIX). Steinvorth no menciona a utilitaristas como Bentham o James y John Stuart Mill, quizá porque le resultan demasiado ingleses. Sin embargo, Steinvorth tiene un extenso capítulo sobre Weber, que no suele estar en la lista de los diez mejores entre los autores anglosajones de libros de texto. Existe una falta de claridad muy similar en torno a la importancia histórica de figuras como Nietzsche, Freud, Croce, Barrès, Tonnies, Pareto, Schumpeter, Hayek o Arendt. Incluso movimientos como el nacionalismo, de cuya importancia histórica es imposible dudar, aparecen en algunos libros de texto y no en otros.

Podrían ofrecerse varias explicaciones sobre esta situación, pero aquí me limitaré a la más convencional, puesto que también es la mejor introducción a este ensayo. La explicación procede en dos pasos. En primer lugar, se señala que la historia comenzó a desempeñar un papel cada vez más prominente en el pensamiento político desde principios del siglo XIX. Hay mucho de cierto en esta observación. Si bien es indudable que el pensamiento político más fructífero del periodo anterior también se inspiró en problemas históricos concretos (pensemos en el *Leviatán* de Hobbes como reacción a la revolución puritana o en Locke cuando responde a la autocracia de Jaime II), estos problemas políticos muy concretos y delimitados temporalmente siempre se traducían de inmediato al lenguaje ahistórico de la filosofía del derecho natural. Por otra parte, la teoría política del siglo XIX se negó de manera consistente a abandonar e ignorar la dimensión histórica de los temas políticos que investigaba: siempre respetó el contexto histórico concreto del tipo de temas políticos que intentaba abordar. Aquí basta con pensar en teóricos como Hegel, Marx, Comte, Spencer, Tocqueville o Weber. La historia dejó de ser meramente el contexto y se convirtió en la mismísima esencia del pensamiento político.

El segundo paso tiene que ver con la tensión, o incluso la abierta animosidad, entre la filosofía en general y el pensamiento

político en particular, y la inevitable historización que se deriva de un enfoque histórico. Debido a esta animosidad, la desorientación del pensamiento político posclásico es fácil de explicar: un pensamiento político historizado parecería ser una *contradictio in adjecto*. Dado que de una contradicción lógica puede derivarse cualquier afirmación, puede esperarse que una disciplina con una contradicción en su centro se mueva en cualquier dirección. Huelga decir que esto ha sido el trasfondo de la crisis del historicismo provocada por la supuesta incompatibilidad de los valores atemporales y el cambio histórico.

Este tema fue formulado de manera por demás sucinta por el teórico político germanoestadounidense Leo Strauss, cuyas ideas siguen influyendo en el pensamiento político estadounidense contemporáneo.³ En *Derecho natural e historia*, Strauss argumenta de qué manera la historia y el historicismo pueden incluso dar como resultado la muerte de la teoría política, y de toda especulación política. De acuerdo con Strauss, “no puede haber derecho natural si no hay principios inmutables de justicia, pero la historia muestra que todos los principios de justicia son mutables”.⁴ Y para Strauss —al igual que para los neokantianos que se involucraron en la crisis del historicismo—, la teoría política no puede ser sino justamente esta búsqueda de verdades morales y políticas inmutables. Por lo tanto, la filosofía del derecho natural que afirmaba deducir tales verdades políticas inmutables de la naturaleza del individuo humano era para Strauss el único modelo confiable de todo el pensamiento político. Como consecuencia, la historia debía eliminarse del pensamiento político. Strauss tachó de insatisfactorio incluso a Hegel, quien intentó trascender la historia y el cambio histórico presentando la historia como algo que se

³ En torno al trabajo y la influencia de la obra de Strauss, véase Thomas L. Pangle (ed.), *The rebirth of classical rationalism* (Chicago: University of Chicago Press, 1990).

⁴ Leo Strauss, *Natural right and history* (Chicago: Chicago University Press, 1968), 9.

movía hacia un momento de verdad absoluta y transhistórica. La objeción de Strauss es que Hegel no ofrece una legitimación de estas verdades morales y políticas transhistóricas o absolutas que se presentan al final de la historia, y que además sea independiente de la historia misma. Como el propio Strauss apunta: “no es posible asumir simplemente que se vive o se piensa en el momento absoluto [es decir, el fin de la historia según Hegel (F.A.)]; de alguna manera, se debe mostrar cómo el momento absoluto puede reconocerse como tal”.⁵ Mientras no encontremos unos criterios ahistóricos de lo que es moral y políticamente correcto, no podremos alcanzar una evaluación moral y política de lo que podemos encontrar, con Hegel, al final de la historia. En pocas palabras, la verdad en la historia es incompatible con la verdad en la teoría política, y cualquier esfuerzo por fundar la teoría política en la historia equivale a construir sobre arenas movedizas.

Esto será entonces el tema del presente ensayo. Primero, ¿tiene Strauss razón cuando argumenta que una teoría política histórica o historicista es una *contradictio in terminis*? Y, segundo, al abordar este asunto, es mejor enfocarnos en la relación entre historia y filosofía del derecho natural, pues si Strauss tiene razón, es allí donde el conflicto entre historia y teoría política se manifestará de manera más clara. Y esto significa que tendremos que concentrarnos en el periodo anterior a 1800.

2. *La historia y la filosofía del derecho natural*

Si queremos entender la relación entre historia y filosofía política durante este periodo, será necesario, antes que nada, tratar de aclarar su estatus como disciplinas o como formas de conocimiento. En relación con la historia, lo mejor será empezar con la erudita *Cognitio historica. Die Geschichte als Namengeberin der frühneuezeitlichen Empirie* de Arno Seifert. En esta obra, Seifert demuestra que, en el periodo estudiado, la palabra “historia” tenía dos signi-

⁵ Strauss, *Natural right*, 29.

ficados. En primer lugar, podía referirse a los acontecimientos de la historia humana y al relato de estos acontecimientos por parte del historiador. Evidentemente, así es como nosotros utilizamos la palabra y también como se utilizaba en la Antigüedad griega y romana. Cabe agregar, empero, que cuando en los siglos xvi a xviii se usaba en este sentido habitual, solía asociarse en primera instancia con la historia clásica. Pasó algo de tiempo antes de que su uso general incluyera la historia de las naciones, las guerras o las personas ilustres de periodos posteriores.

Sin embargo, en segundo lugar, la palabra podía referirse al “conocimiento empírico” que pudiera tenerse en cualquier ámbito de la experiencia y el conocimiento humanos. Este uso se apega al significado original de la palabra griega “historein”, que quiere decir “investigación”, “pesquisa” o “información” en general. Incluso hoy en día se llega a hablar de “historia natural” en lugar de “biología”, lo cual es un legado del uso de la palabra “historia” en esta acepción. La forma en que Kant escribe sobre física experimental resulta característica: “la física experimental es histórica, pues se relaciona con hechos singulares. Es sólo gracias a las leyes generales como se vuelve en verdad racional. La historia sólo nos ofrece material para el conocimiento racional”.⁶ Hasta Kant, “historia”, el conocimiento histórico, era fundamentalmente un “*cognitio singularum*”, es decir un conocimiento de hechos individuales, y, por ende, tenía el carácter de todo “conocimiento precientífico que permanece cercano a la realidad”.⁷ Los acontecimientos históricos en nuestro sentido de la palabra constituían sólo una subclase de la totalidad de este conocimiento. El resultado era que las propiedades más generales de este tipo de conocimiento tendían a adherirse a la historia en nuestro sentido

⁶ Citado en Arno Seifert, *Cognitio historica. Die Geschichte als Namensgeberin der frühneuzeitlichen Empirie* (Berlín: Duncker & Humblot, 1976), 185, 186.

⁷ Era un “vorwissenschaftliche, wirklichkeitsnahe Sacherkenntnis”. Véase Seifert, *Cognitio historica*, 10, 29.

de la palabra.⁸

A primera vista podría observarse aquí un adelanto de la distinción neokantiana entre las ciencias históricas idiográficas y las ciencias naturales nomotéticas. Sin embargo, esto implicaría proyectar una noción moderna de la relación entre lo individual y lo general sobre una concepción más antigua de la relación entre lo que es histórico y lo que es ciencia. La diferencia radica en que la perspectiva moderna considera que el conocimiento de individuos —aun cuando no sea general— puede ser un conocimiento cierto. Basta pensar en afirmaciones como “el gato está en el tapete”. Como explica Seifert, esto se evidencia en el hecho de que el “conocimiento histórico” en el periodo estudiado se considerara comúnmente como un conocimiento que era sólo “probable”. Y a esto habría que agregar de inmediato que la palabra “probable” no debe relacionarse con la noción moderna de lo que es “estadísticamente probable”. Aquí hemos de arreglarnos con el uso aristotélico de la palabra “probable”, y sólo cuando tenía la connotación de creencias que eran inevitable e irrevocablemente inciertas, incompletas y poco fiables. O bien, como dijo Hammerstein: “el ámbito de lo probable es el conocimiento incompleto de experiencias ajenas”.⁹ Algunos autores del siglo XVII, como Vossius, llegaron a negarle a “lo histórico” no sólo el estatus de ciencia, sino incluso el de arte o disciplina.¹⁰

⁸ Además de lo que acaba de decirse, algunos ejemplos de esto son la historia como “*narratio rei gesta*”, “*vera narratio*”, “*cognitio quod est*”, “*sensata cognitio*”, “*cognitio aliorum sensibus*”, “*nuda facta notitia*” y “*cognitio ex datis*”, respectivamente.

⁹ “Wahrscheinlichkeit heisst wenn ich fremde Empfindungen unvollkommen erkenne”. Citado en Seifert, *Cognitio historica*, 159.

¹⁰ Aunque la teoría histórica (“*historice*” en la terminología de Vossius) sí tenía el estatus de ciencia: “sic igitur statuimus: etsi historia nec ars sit nec scientia, atque adeo nec disciplina, tamen historicen esse artem, quippe quae circa universalia versetur”. Citado en Seifert, *Cognitio historica*, 20. Wickenden le atribuye a Vossius una concepción de la historia mucho más cercana a las concepciones contemporáneas. Véase Nicholas Wickenden, *G.J. Vossius and the humanist conception of history* (Assen: Van Gorcum, 1993), 66-72, 82-88. Sin embargo, debe-

En resumen, en el sentido que aquí se examina, la “historia” abre un ámbito de una incertidumbre epistemológica insuperable donde sólo podemos movernos a tientas y donde nunca puede asegurarse un contacto exitoso con la realidad, ni en la forma de conocimiento ni de cualquier otro modo. El conocimiento probable pertenece al ámbito de las “*doxai*”, de lo que es mera opinión pública, y donde en un debate abierto y público una perspectiva y su opuesto pueden coexistir en paz sin que sea posible identificar cuál es correcta y cuál incorrecta. Se sigue que la única vía a la verdad histórica que le resta al historiador es aseverar en su trabajo “*doxai*” que formen parte del inventario de conocimiento de casi cualquier persona. Un libro como *Essai sur les mœurs* de Voltaire, que presenta un panorama nuevo y fascinante del pasado, pero sin mencionar hechos históricos nuevos, desconocidos y, por ende, dudosos, podría infundir mucho más respeto que las obras de los érudits cartesianos. Mientras que a partir del historicismo la presentación de hechos históricos nuevos es bienvenida —quizá incluso es considerada la esencia de la escritura histórica—, el paradigma aristotélico del conocimiento histórico requiere que el historiador capitalice lo que ya es conocimiento común. Desde esta perspectiva, no sólo deberíamos admirar el ingenio de Gibbon, sino también, y aún más, su valor, cuando en su *Decline and Fall* presenta tantos hechos históricos desconocidos para sus lectores. Podría decirse que su combinación revolucionaria de las concepciones aristotélica y cartesiana del hecho histórico sólo era aceptable para su público, y sólo podía tener tan enorme éxito gracias al majestuoso flujo retórico de su prosa. Su retórica transformó los nuevos hechos en “*doxai*”; y, sin el apoyo indispensable de su retórica, no habría sido sino un lastimoso pedante a ojos de sus lectores.

Sin embargo, la filosofía —y lo mismo puede decirse de la fi-

mos tomar en cuenta que Wickenden intenta acercar a Vossius lo más posible a las concepciones contemporáneas de la teoría histórica.

lososfía moral y política— era considerada una disciplina que nos presenta cierto conocimiento, al igual que las ciencias. Así, a la física solía llamársele “filosofía de la naturaleza”. Se sigue que la historia no podría sernos de ninguna ayuda si lo que buscamos es una ciencia de la sociedad. Una ciencia de la sociedad tal —como la que intentó desarrollar la filosofía del derecho natural— sólo podría basarse en las certezas indudables que más adelante se asociarían con las alcanzadas por el yo cognitivo cartesiano. Ésa era la sugerencia de Grocio —que por supuesto no era cartesiano— en los Prolegomena metodológicos de su *De iure belli ac pacis*: “mi primer interés ha sido relacionar aquellas cosas que tienen que ver con el derecho natural con nociones que son tan ciertas que nadie podría negarlas, a menos que se violentara a sí mismo. Los principios del derecho natural son, si la mente los percibe correctamente, casi tan obvios y autoevidentes como las cosas que percibimos con nuestros sentidos”.¹¹ En otra obra incluso equipara los argumentos en matemáticas con los argumentos en filosofía del derecho natural.¹² Así, aunque Grocio no era en lo absoluto hostil al argumento histórico —podemos pensar en cómo usa (o más bien abusa de) la historia en su *De antiquitate reipublicae Batavae* para demostrar que la soberanía de Holanda siempre había residido en los Estados generales y no en sus dirigentes—, la historia no desempeñaba papel alguno en su filosofía del derecho natural. De manera similar, buena parte de las teorías del contrato social que se plantearon desde Grocio en los siglos xvii y xviii reducían la historia al acontecimiento absolutamente decisivo de la

¹¹ Hugo Grotius, *De iure belli ac pacis* (Amsterdam: J. Barbeyrac, 1720), xxii: “primum mihi cura haec fuit, ut eorum quae ad ius naturae pertinent probationes referrem ad nationes quasdam tam certas, ut eas negare nemo possit, nisi sibi vim inferat. Principia enim eius iuris, si modo animum recte advertas, per se patent atque evidenter sunt, ferme ad modum eorum quae sensibus externis percipimus”.

¹² Grotius, *De iure belli*, xxv: “vere enim profiteor, sicut mathematici figuras a corporibus semotas considerant, ita me in iure tractando ab omni singulari facto abduxisse animum”.

fundación prehistórica de la sociedad. Lo mismo puede decirse de Rousseau siglo y medio después. Aun cuando se esté de acuerdo con Lionel Gossman, o con Horowitz en su influyente libro sobre Rousseau de hace unos diez años,¹³ sobre el hecho de que la historia es más relevante en el pensamiento político de Rousseau de lo que los estudios contemporáneos sobre Rousseau estaban dispuestos a reconocer, debe admitirse que la historia seguía siendo para Rousseau una categoría abstracta que nunca abarcó la plenitud y el detalle concreto de la historia de una nación, por ejemplo.

En este contexto, la postura de Hegel es de interés particular. Hegel se abrió camino a través de esta jerarquía disciplinaria tradicional de la historia y la filosofía con su esfuerzo por desarrollar una “*philosophia*” de la “*historia*”. Quería llevar la luz de la verdad filosófica a ese dominio de lo que es meramente “probable”, el dominio de la verdad histórica; o, en sus propias palabras: “el único propósito del enfoque filosófico es eliminar la mera contingencia del conocimiento histórico”. Y esperaba cumplir este propósito atribuyendo a la Razón filosófica un papel en la propia historia. “La única idea que presenta la filosofía de la historia —afirma Hegel en su lección sobre filosofía de la historia— es la sencilla idea de la Razón, que la Razón rige el mundo y que la historia

¹³ Lionel Gossman, *French society and culture: a background for 18th century literature*, (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1974); Asher Horowitz, *Rousseau, nature and history* (Toronto: University of Toronto Press, 1986). El extraño lugar del *Contrato social* en la totalidad de su obra es característico de la actitud ambivalente de Rousseau ante la historia. Mientras que los dos *Discursos* explican cómo a lo largo de la historia efectiva la naturaleza humana se había distorsionado, el *Contrato social* —completamente ahistoricista o antihistoricista— tiene como único propósito legitimar la socialización (en grado extremo) bajo ciertas condiciones bien definidas. Así, la historia es necesaria para entender correctamente a la sociedad existente, al tiempo que todos los “obstáculos” de la historia deben eliminarse si queremos alcanzar la “transparencia” social de la buena sociedad. Por supuesto, aquí utilizo las metáforas propuestas por Jean Starobinski en su brillante libro *Jean Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle* (París: Gallimard, 1971).

es un proceso racional”.¹⁴ Y la Razón es suficiente, dado que está activa en el propio pasado y, por lo tanto, se reconocerá, cobrará conciencia de sí misma si se aplica a lo que es, de hecho, su propio pasado.

Como es bien sabido, los historiadores historicistas acusaron a Hegel de “descubrir” en el pasado las verdades históricas y políticas que él mismo había escondido en él. Para pensadores como Ranke o Humboldt, la Verdad sobre el pasado sólo podía encontrarse investigando los *hechos históricos* y no mediante la ociosa especulación filosófica.¹⁵ A decir verdad, esta afirmación, bien conocida y en apariencia tan humilde, es crucial si se ubica en el contexto de esta historia de la relación entre disciplinas que estamos examinando, pues equivale a una revolución total de esta jerarquía: al hecho histórico se le atribuye ahora la absoluta certeza que antes se le atribuía a la filosofía, mientras que la filosofía se ve degradada al dominio de lo meramente “probable”. La filosofía de la historia de Hegel encarna, por lo tanto, un momento crucial en la historia de la relación entre las dos disciplinas estudiadas: el rango de la historia siempre había sido inconmensurablemente menor que el de la filosofía; acto seguido, Hegel elevó la historia al estatus de la filosofía y, por un breve momento, ambas se sostuvieron en un precario equilibrio en su filosofía de la historia. No obstante, después de Hegel los papeles se invirtieron: la filosofía se vio reducida al estatus humilde que antes tenía la historia, mientras que la historia se convirtió en la base sólida de la filosofía, en particular de la filosofía política. Dentro de este escenario, el sistema de Hegel podría verse como el resultado, el exponente, o una ejemplificación de este movimiento de las disciplinas, y no tanto como su causa. Quizá, por lo tanto, sería sensato ver en este movimiento de las disciplinas una especie de “*longue durée*” en la historia in-

¹⁴ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (Hamburgo: Meiner, 1955), 28, 29.

¹⁵ Georg G. Iggers y Konrad von Moltke (eds.), *The theory and practice of history. By Leopold von Ranke* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1973), 25-51.

telectual, que podría generar cambios en la “superficie” —como la filosofía de la historia de Hegel— más que depender de ellos. Por supuesto, así es como el Foucault de *Les mots et les choses* nos habría exigido ver el asunto.

3. Maquiavelo

Este panorama straussiano de un conflicto irreconciliable entre la historia y la filosofía del derecho natural es, empero, demasiado simple y debe pasar por revisión. Debe corregirse considerando la influencia profunda y omnipresente de Maquiavelo sobre casi toda la filosofía del derecho natural. Huelga decir que Maquiavelo siempre exigió a los políticos y teóricos políticos estar conscientes del contexto histórico concreto dentro del cual debe ocurrir cualquier acción política. En el Prefacio a sus *Discursos sobre la primera época de Tito Livio*, Maquiavelo ya afirmaba que “el conocimiento de las historias” es la fuente primaria de todo el conocimiento político útil. En el propio libro, Maquiavelo demuestra ampliamente qué conocimiento político puede obtenerse de *Ab urbe condita* de Livio. En otro lugar del texto, escribe que “es fácil para quien examina el pasado prever diligentemente las cosas futuras en cada república”,¹⁶ y esto sin duda identifica la historia y la experiencia que ésta enseña como la única base sensata para la acción y el pensamiento políticos exitosos.

Esto está claro. Sin embargo, la claridad es menos obvia cuando se examina de qué manera el uso que Maquiavelo hace de la historia choca por fuerza con la filosofía del derecho natural, si es que esto ocurre. El propio Maquiavelo nunca abordó este tema. Claro, ahora podríamos empezar a leer a Maquiavelo para descubrir en sus textos una teoría de la historia que pueda contrastarse de manera significativa con la filosofía del derecho natural como ésta habría de desarrollarse en los siglos XVII y XVIII. No obstante,

¹⁶ Niccolò Machiavelli, *Discourses on Livy* (Chicago: Chicago University Press, 1996), 83, 84.

esta manera de abordar el tema sería tan anacrónica como fútil y aventurada. Si queremos indagar sobre la naturaleza del conflicto entre el maquiavelismo y la filosofía del derecho natural, haríamos mejor en examinar cómo se desarrolló este conflicto en los hechos históricos reales. En otras palabras, haríamos mejor en examinar lo que se hizo con la herencia de Maquiavelo entre 1600 y 1800, aproximadamente, y cómo los teóricos posteriores mediaron entre la filosofía del derecho natural y la insistencia de Maquiavelo en la necesidad de la historia. Sobre este vasto tema se han escrito ya bibliotecas enteras. Con el fin de conservar el tema dentro de proporciones manejables —lo cual me obliga de manera inevitable a pasar por alto muchos detalles importantes—, será de ayuda distinguir entre dos variantes del maquiavelismo.

4. *Arcana imperii*

La primera variante permaneció más cercana al impacto inmediato de los escritos de Maquiavelo sobre sus contemporáneos. En esta variante no hubo intento alguno por atenuar la indignación moral que produjeron las recomendaciones de Maquiavelo al príncipe. Por el contrario, dentro de esta tradición —como recientemente lo describió Peter Donaldson en un estudio por demás interesante— se argumenta que el príncipe debe vivir y actuar en un mundo distinto del nuestro y que nuestra indignación moral sólo demuestra lo poco que entendemos de este mundo distinto. Para nosotros como ciudadanos ordinarios, el mundo del príncipe es un mundo secreto, y todas las posibilidades del pensamiento político barroco buscaban en esta tradición hacernos conscientes de los secretos del gobierno o del Príncipe.

Estos secretos se conocían bajo el nombre de *arcana imperii*. El término proviene del verbo latino *arcere*, que significa “callar” o “prohibir el acceso a”,¹⁷ y podría traducirse, como ya lo sugirió

¹⁷ Peter S. Donaldson, *Machiavelli and mystery of state* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 10, 123, 200.

Kantorowicz, como “el misterio de Estado”.¹⁸ La noción de *arcana imperii* tiene una tradición larga y venerable que se remonta a Tácito, quien ya utilizaba el término, y a lo que Aristóteles describía como los “*sophismata*” o “*kryphia*” del gobierno. Aunque la noción desempeñó cierto papel durante la Edad Media,¹⁹ volvió a ser objeto de intensa discusión en los siglos XVI y XVII. La explicación es que el escrito de Maquiavelo le confirió un contenido nuevo y mucho más dramático a la noción de *arcana*; el reconocimiento abierto por parte de Maquiavelo de que el príncipe podía verse obligado a hacer el mal —o, en su conocida formulación, “entrare nel malo, necessitate”— se convirtió en el contenido paradigmático de los *arcana*. Jean Bodin reconoce esto cuando en su *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* observa que Maquiavelo fue el primero en escribir de nuevo sobre los *arcana*, “tras alrededor de 1200 años durante los cuales la barbarie enterró todo”.²⁰

Las afirmaciones más impresionantes y, para nuestros fines, más iluminadoras sobre los *arcana imperii* son las de Gabriel Naudé y Louis Machon. Naudé (1600-1653) expuso su opinión sobre los *arcana* en sus *Considérations sur les coups d'état* de 1639. Allí destaca que esos *coups d'état* —el término que utiliza para designar las acciones del príncipe que han de relacionarse con los *arcana*— no son sólo prácticas sin duda lamentables, sino también generalmente aceptadas, como matar a los prisioneros de guerra cuando hay demasiados, espiar, o el mal comportamiento personal del príncipe, y que todo esto puede racionalizarse y legitimarse de antemano. Por el contrario, con los *coups*,

vemos el rayo antes de escucharlo gemir en las nubes, éste cae antes de que la llama brille, aquí se dicen los maitines antes de

¹⁸ Ernst Kantorowicz, “Mysteries of state. An absolutist concept and its medieval origins”, *The Harvard Theological Review*, XLVIII (enero de 1955): 65-93.

¹⁹ Kantorowicz, “Mysteries of state”.

²⁰ Citado en Donaldson, *Machiavelli*, 114.

que suenen las campanas, la ejecución precede la sentencia, todo se hace à la Judaique —se apresaa la gente a la manera francesa, de repente y sin que lo soñara—, quien pensaba dar el golpe lo recibe, quien se creía a salvo muere, se sufre lo que nunca se esperaba, todo se hace de noche, en secreto, en la niebla y en la oscuridad, la Diosa Laverna preside.²¹

El *coup* es una alteración o trasgresión repentina del orden social y político natural, y parece anticipar, en el ámbito de la historia y la política, las especulaciones de los filósofos del siglo XVIII en torno a lo sublime. Basta con recordar cómo Kant vinculó lo sublime con aquello que trasciende la aplicación de las categorías del entendimiento por parte de la imaginación. De manera similar, el *coup d'état* trasgrede todas nuestras expectativas morales; el mundo moral en que vivimos se hace añicos por un lado, mientras que por el otro el comportamiento inmoral del príncipe podría haber servido a un gran bien colectivo. Así como lo sublime trasciende la oposición aparentemente insalvable entre el dolor y el placer o deleite,²² los *arcana* trascienden la oposición entre lo moral y lo inmoral. Ésta es la paradoja moral sublime ante la cual nadie puede permanecer insensible cuando Maquiavelo proclama que es mejor ser temido que ser amado, o que la “experiencia muestra que los príncipes que han alcanzado grandes cosas han sido aquellos que han dado su palabra a la ligera”.²³ En ocasiones, la prudencia requiere de inmoralidad y el bienestar de la sociedad sólo puede lograrse mediante el crimen; o, en palabras del propio Naudé:

estos *coups d'état* son como una espada que se puede usar o abu-

²¹ Citado en Donaldson, *Machiavelli*, 168.

²² Véase, por ejemplo, Edmund Burke, *A philosophical enquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful* (Oxford: Oxford University Press, World Classics, 1990), 121, 122.

²³ Niccolò Machiavelli, *The Prince* (Bungay: Penguin Books, 1961), 99.

sar, como la lanza de Télefo que puede herir o sanar, como la Diana de Efeso que tenía dos rostros, uno afligido y el otro alegre, en suma, como esos medallones divididos por los herejes que llevan el rostro de un Papa y un Diablo con los mismos contornos y rasgos, o como esos cuadros que representan la vida o la muerte, dependiendo del lado desde donde se miren.²⁴

Estas alternancias entre el bien y el mal, tales reversiones repentinas entre las más altas demandas de la ética y la religión no parecen estar permitidas a los seres humanos ordinarios. Así como nosotros, en cuanto seres humanos ordinarios, somos incapaces de ver un conejo y un pato al mismo tiempo en el dibujo de Jastrow-Wittgenstein, sólo un Dios o un Príncipe es capaz de entender y sopesar la paradoja sublime de “la moralidad de la in-moralidad”. Y por lo tanto no debería sorprendernos que Naudé vinculara los *arcana* con el *topos* de las acciones del Príncipe como una *imitatio Dei*:

Naudé no rehúye a la idea de que la *imitatio Dei* convierte al príncipe en partícipe, junto con la deidad, de las paradojas y complejidades de la relación entre el bien y el mal; de hecho su uso de imágenes del misterio y el secreto cultural refuerza esta idea. El príncipe naudeano es un rector sagrado, y su uso de los arcanos y de los métodos maquiavélicos forma parte del misterio del Estado.²⁵

Mientras que Naudé sigue viendo un conflicto entre la moral y lo que la Biblia nos enseña, por un lado, y los *coups d'état* del príncipe, por el otro, Louis Machon (c. 1600-1672) va un paso más allá y presenta la Biblia ante sus consternados lectores como la fuente más importante de los secretos del Estado.²⁶ Esto ya te-

²⁴ Citado en Donaldson, *Machiavelli*, 167, 168.

²⁵ Donaldson, *Machiavelli*, 174.

²⁶ Por supuesto, Maquiavelo ya había descubierto algunos maquiavelismos en el Viejo Testamento; véase, por ejemplo, *The Prince* (capítulo xxvi) o *Discourses on*

nía algunos precedentes; tanto el propio Naudé como Antonio Mirandola, por ejemplo, ya habían señalado que hay algo de maquiavélico en la decisión de Dios de permitir que Cristo sufriera en la Cruz para salvar a la humanidad. Aquí vemos, por cierto, cómo la Razón —liberada del embotamiento de la especulación teológica— se vuelve sensible a la inmoralidad sublime de Dios.²⁷ En ocasiones, dentro de la tradición de la *imitatio Dei*, esto conducía al argumento perverso de que el príncipe merece nuestro elogio moral cuando comete crímenes maquiavélicos, pues parece estar preparado para sacrificar su propia salvación por la de su pueblo. Sin embargo, Machon va mucho más allá en este argumento y descubre en la Biblia una gran cantidad de maquiavelismos, como “el engaño del faraón por parte de Moisés, el saqueo de las joyas egipcias por parte de los israelitas, la estratagema militar en la campaña por Canaán, Abraham simulando que Sarah era su hermana y no su esposa; José fingiendo no conocer a sus hermanos, el engaño de Labán y Esaú por parte de Jacob, etc.”.²⁸ Incluso podría argumentarse que Cristo fue culpable de engaño al ocultar su naturaleza divina bajo una apariencia humana.

Aquí, la idea crucial es siempre que el príncipe —y, en el caso de Machon, incluso el propio Dios— debe actuar en un mundo imperfecto, impredecible e inescrutable, y que esto requiere acciones que se contraponen con la perfección moral. Lo que se alcanza a intuir y nos hace reflexionar es que la perfección moral sólo es posible en y para un mundo perfecto; por decirlo así, la moralidad está mancillada por su contexto. De manera más específica, dado que nuestro conocimiento del mundo es imperfecto, o, para ponerlo en palabras de Maquiavelo, dado que la mitad de lo que ocurre en el mundo está en manos de la Diosa Fortuna, la

Livy (Libro I, capítulos 4, 9, 26).

²⁷ Sobre la relación entre Naudé y los “*libertins érudits*” y sus arriesgadas especulaciones teológicas, véase el extenso, aunque decepcionante, René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle* (París: Boivin, 1943).

²⁸ Donaldson, *Machiavelli*, 197.

acción maquiavélica adecuada, prudente o correcta a menudo nos parecerá una suerte de irrupción desde fuera en el ámbito cognitivo y moral que nos es conocido y familiar. Naudé quería que el príncipe actuara en el mundo como si se encontrara fuera de él, y bajo el cielo de Dios como si estuviera por encima de él.²⁹ De allí el carácter peculiarmente sublime de los *arcana* que observamos hace un momento o, en una metáfora por demás ingeniosa de Naudé:

puede trazarse un buen paralelismo entre este río Nilo y los secretos de Estado, pues así como la gente que vive cerca de su poder obtiene de él mil productos sin conocer su origen, es necesario que la gente admire los felices efectos de estos golpes maestros sin, empero, entender ninguna de sus causas y diversos orígenes.³⁰

De allí también la sorprendente discrepancia que a menudo podemos discernir entre las formidables revoluciones políticas y los medios insignificantes que el príncipe astutamente aplicó para llevarlas a cabo.³¹ La causa y el efecto parecerían estar en una perpetua discordancia en las acciones del príncipe.

También se sigue que las acciones del príncipe resultarán misteriosas para el pueblo, para las personas comunes que son sus súbditos. Es por ello que los *arcana* son un secreto; no tanto porque se mantengan en secreto, sino porque el contexto dentro del cual debe actuar el príncipe es desconocido e inaccesible para la gente común. Esto planteaba un gran problema para autores como Naudé o Machon, pues ellos mismos pertenecían al tipo de gente común para quienes los *arcana* debían permanecer secretos. El mismo Maquiavelo ya se mostraba sensible a este problema

²⁹ Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (Munich: R. Oldenbourg, 1976), 239.

³⁰ Donaldson, *Machiavelli*, 160.

³¹ Meinecke, *Die Idee*, 237.

cuando intentó explicar, en la carta dedicatoria de *El príncipe*, por qué él, como ciudadano ordinario, se creía capaz de decir algo valioso para los príncipes. Naudé resolvió el problema de una manera muy peculiar. Tras haber escrito el libro para su patrón, el cardenal de Bagni, sólo se imprimieron doce copias (no es fortuito que coincida con el número de apóstoles). Aunque el libro se reimprimió varias veces a lo largo de los siglos XVII y XVIII, las ediciones de estas reimpresiones estaban muy limitadas, e incluso hoy es muy difícil encontrarlo. Sin duda tiene sentido asegurarse de que un libro sobre los misterios secretos del Estado no caiga en manos de cualquiera. Aunque publicadas póstumamente, Maquiavelo no parecía tener tantos escrúpulos sobre *El príncipe* y sus *Discursos sobre la primera época de Tito Livio*. Por esta razón, algunos escritores de los siglos XVI y XVII —como el Cardenal Reginald Pole— argumentaron, de manera no poco plausible, que Maquiavelo debía haber sido en realidad enemigo de príncipes y tiranos, dado que al parecer había intentado revelar sus horribles secretos a sus súbditos.³²

Esta oleada de tratados sobre los *arcana imperii* terminó de manera repentina e inesperada en algún punto de los años 1660. En la medida en que sobrevivió, tendió a desplazarse de las acciones del príncipe a la esfera de la vida social en general. Para esta transición, podemos pensar en *El Héroe* de Baltasar Gracián, de

³² Leo Strauss y sus seguidores propusieron otra forma de abordar este problema. Strauss argumenta que el texto de Maquiavelo refleja veladamente el secretismo de los propios *arcana imperii*. “Como amigo o padre de nuevos modos y órdenes, a menudo es forzosamente enemigo de los viejos modos y órdenes, y con ello enemigo de sus lectores, quienes no tendrían que aprender de él si no fueran adeptos de los viejos modos y órdenes. La acción de Maquiavelo es una especie de guerra. Algunas de las cosas que dice sobre estrategia y tácticas en la guerra ordinaria pueden aplicarse a sus propias estrategias y tácticas en lo que podríamos llamar su guerra espiritual”. Véase Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Londres y Chicago: Chicago University Press, 1958), 35. Para una defensa de uno de los discípulos más fieles de Strauss contra uno de sus muchos detractores, véase Harvey C. Mansfield, *Machiavelli's virtue* (Chicago: Chicago University Press, 1996), capítulo 9.

1637, cuyo maquiavelismo ha sido señalado con frecuencia³³ y que, a decir verdad, se lee como una combinación entre *El príncipe* de Maquiavelo y *El cortesano* de Castiglione, o bien entre el primero y las colecciones de máximas cónicas compuestas por La Rochefoucauld o el Cardenal de Retz. Así pues, el maquiavelismo viajó del dominio de la política al de la interacción social y al de “la presentación de la persona en la vida cotidiana”, por utilizar el título del famoso libro de Erving Goffman. Durante este viaje, logró infectar con su cinismo la concepción del individuo humano tal como se presenta en las filosofías modernas del derecho natural.³⁴ De tal suerte, buena parte de la filosofía moderna del derecho natural tiene su fundamento en el maquiavelismo, que en otros sentidos es tan completamente distinto de aquélla.³⁵

5. *Raison d'état*

Para comprender la desaparición de los *arcana imperii* de la escena política, es necesario, antes que nada, reconocer que desde mediados del siglo xvi pueden discernirse dos tradiciones maquiavélicas. La primera es la que expuse hace unos momentos. La segunda surgió alrededor de 1600 con Botero, Boccalini y Ammirato en Italia, y con Christoph Besold, Christoph von Forstner, Johann Elias Kessler y, en particular, Arnold Clapmarius (quien aún utilizaba el término *arcana*) en Alemania, como una forma nueva y más relajada de maquiavelismo. Esta forma buscaba la consecución de los intereses del Estado por medios permisibles o

³³ Véase, por ejemplo, Baltasar Gracián, *Obras completas*, ed. A. del Hoyo (Madrid: Aguilar, 1967), cxxx.

³⁴ Que es el punto donde estas filosofías modernas del derecho natural tanto difieren de sus variantes contemporáneas, que, ya sean liberales o comunitarias, tienden a adoptar una perspectiva mucho más optimista del individuo humano (o por norma exigen tal perspectiva).

³⁵ La contribución crucial del pensamiento político holandés del siglo XVII a esta “naturalización” del maquiavelismo en la filosofía del derecho natural la hace Hans W. Blom, *Causality and morality in politics. The rise of naturalism in Dutch seventeenth century political thought* (Ridderkerk: Ridderprint, 1995).

al menos aceptables. Rechazaba lo que Tácito había llamado los *flagitia*, donde los intereses personales del príncipe en lugar de los del Estado, o no necesariamente los del Estado, son la fuente de las políticas maquiavélicas. Sólo en nombre de los intereses del Estado, sólo por “razones de Estado”, se le permitía al estadista cierto grado de maquiavelismo, y por ello se habla aquí de la escuela de la “*raison d'état*”. Aun cuando la transición de la tradición de los *arcana imperii* a la de la escuela de la *raison d'état* ocurrió más bien de manera discreta (en comparación con el gran escándalo que provocaron los escritos de Maquiavelo), y aun cuando no hay nombres famosos que se asocien con ella, la transición ha sido de gran importancia desde la perspectiva de la relación entre historia y teoría política. Ello porque trajo como resultado lo que podría llamarse una “desublimación” de la tradición de los *arcana imperii*, y —como veremos más adelante— sentó las bases para integrar la historia y la filosofía del derecho natural.

En este punto, Hermann Conring (1606-1681) resulta paradigmático. A Conring le fascinaba el sistema de Hobbes, lo llevó a Alemania y luego intentó reconciliarlo con los requisitos de la *raison d'état*. Trató de llevar a cabo esta reconciliación afirmando que lo que es “correcto” (“*iustum*”) desde el punto de vista de la filosofía del derecho natural no se contrapone necesariamente a lo “respetable” (“*honestum*”) desde el punto de vista de la *raison d'état*. Fue precisamente el sistema de Hobbes lo que le permitió llevar a efecto tal reconciliación, pues la base (maquiavélica) del argumento de Hobbes era la supervivencia. Conring señalaba, pues, que la mejor manera de servir el propósito de la supervivencia era comportándose de una manera previsible y moralmente responsable. De tal modo, no cometer los *flagitia* y evitar las recomendaciones más radicales de Maquiavelo por contraproducentes conviene a nuestro propio interés maquiavélico. Lo mismo ocurre con los Estados: un Estado que respeta los requisitos del *pacta sunt servanda* y que no ataca a su vecino en cuanto se presenta una ocasión propicia sobrevivirá más fácilmente en el *bellum omnium*

contra omnes hobbesiano de los Estados europeos que un Estado que se comporta como un matón. En pocas palabras, el discípulo de la filosofía del derecho natural y el adepto a la doctrina de la *raison d'état* pueden recorrer juntos buena parte de la trayectoria de la acción política. No obstante, en algún punto de esta trayectoria tendrán que separarse. Conring estaba consciente de ello e intentó identificar el momento preciso en que la *raison d'état* se convierte en *flagitia*. En la medida en que tuvo éxito, podemos estar de acuerdo con la afirmación de Stolleis:

Conring definió los *límites* clásicos de la *raison d'état*. Esto vuelve a dejar claro que para Conring la *raison d'état* es un concepto normativo que respeta los requisitos de la ética y la filosofía del derecho natural. Estos límites son necesarios para evitar que la buena *raison d'état* —“ultimum subditorem finem i.e. salutem et egregium publicum” — degeneren en una excusa para la injusticia y el engaño.³⁶

Sin embargo, no es seguro que Conring realmente haya logrado identificar estos límites de la *raison d'état*, pues en sus análisis tendía a restringirse al punto en que las normas éticas y el interés del Estado aún se hallan en armonía, pero tenía el cuidado de evitar el ámbito en que ambos entran en conflicto. Y, evidentemente, es aquí donde se presentan las verdaderas dificultades.

Fue con la noción de *raison d'état* como la historia entró en la filosofía alemana del derecho natural. Para Conring —y en esto es un fiel discípulo de Maquiavelo—, la historia es la mejor guía del estadista cuando éste se pregunta cómo servir mejor a su país en consonancia con los requisitos de la *raison d'état*. Sólo debe comparar su propia situación con la de estadistas del pasado, y las lecciones que dicha comparación le ofrezca echarán luz sobre

³⁶ Michael Stolleis, “Machiavellismus und Staatsräson”, en Michael Stolleis, ed., *Hermann Conring (1606-1681). Beiträge zu Leben und Werk* (Berlín: Duncker & Humblot, 1983), 181.

su propia forma de proceder. La historia es un compendio de experiencias pasadas que el estadista debería asimilar para refinar su conocimiento de la teoría y práctica de la política.³⁷ “Est enim illa historia reapse quasi civilis ipsa philosophia sed in exemplis”³⁸ (“la historia es una filosofía del Estado presentada en forma de ejemplos”). Aquí ya podemos observar un adelanto de la fusión de filosofía e historia que habría de ocurrir en Hegel, y cabría agregar que el Hegel de la “astucia de la Razón” era tan optimista sobre la posibilidad de evitar el choque entre la *raison d'état* y los *flagitia* como lo había sido Conring.

A Conring se le ha elogiado como “el fundador de la historia alemana del derecho”, “el padre de la estadística o la descripción del Estado” y “maestro de la *raison d'état*”.³⁹ Estas credenciales indican de qué tres maneras este filósofo alemán del derecho natural sirvió a la causa de la historia. Antes que nada, Conring contribuyó más al estudio de la historia alemana del derecho que cualquiera de sus contemporáneos; los estudiantes que asistían a sus cursos y que más tarde habrían de convertirse en servidores públicos debían, según Conring, conocer bien las instituciones alemanas y su historia jurídica. Pero su reputación como “el padre de la estadística” no es menos importante. La estadística era una disciplina que reunió la historia y la política en el siglo XVIII, cuando fue desarrollada por gente como G. Achenwall y A. L. von Schloezer (e incluso el propio Federico el Grande) con base en las sugerencias de escritores anteriores como Thomasius y, en particular, Conring. Al escuchar la palabra “estadística”, de inmediato pensamos en cuadros y cifras, pero debemos saber que proviene de la palabra “estado”, tal y como se usa en el término *raison d'état*.⁴⁰ La estadística es el aparato cognitivo que sirve a

³⁷ Notker Hammerstein, “Die Historie bei Conring”, en Michael Stolleis, ed., *Beiträge*, 223.

³⁸ Hammerstein, “Die Historie”, 221.

³⁹ Hammerstein, “Die Historie”, 219.

⁴⁰ Arie Th. van Deursen, *Geschiedenis en toekomstverwachting* (Kampen: Kok,

la política de la *raison d'état*. Para Achenwall y Schloezer, la estadística brindaba una descripción precisa, y a menudo incluso cuantificada, del Estado, pues ofrecía información sobre su organización constitucional y jurídica, su riqueza, su población, sus preferencias religiosas, sus artes e industrias, el tamaño exacto y la naturaleza geográfica del país, etc. Sólo con base en estos datos podían los estadistas ser buenos maquiavélicos en la tradición de la *raison d'état*. Y este conocimiento estadístico era histórico en los dos sentidos de la palabra utilizados en el periodo anterior a la década de 1800: era histórico porque daba una descripción precisa de un hecho compuesto singular (Seiffert), pero también era histórico en el sentido más tradicional según el cual la historia sería necesaria para obtener e interpretar correctamente los datos relevantes. La estadística como tal tuvo una posición intermedia entre la historia y la política. O, en palabras del propio Achenwall: “la estadística es una especie de historia estancada y la historia, una estadística que avanza continuamente”.⁴¹ En pocas palabras, la estadística tiene un gran valor para la política porque los resultados de su investigación pueden utilizarse con fines políticos, concretamente para saber cómo promover mejor el interés del Estado, de ser necesario —o incluso de preferencia— a costa de otras naciones. La *raison d'état* requiere que el estadista y el príncipe derroten a sus rivales y a otros Estados por medios que no resulten contraproducentes, como suele ser el caso cuando se aplican las lecciones más ofensivas de Maquiavelo. Es así, pues, como en el curso de la filosofía del derecho natural de los siglos XVII y XVIII se tendió un puente entre la historia, la *raison d'état* y la teoría política.

No obstante, en el presente contexto resulta aún más impor-

1971), 9.

⁴¹ Deursen, *Geschiedenis*. Véase también Arno Seiffert, “Staatenkunde - eine neue Disziplin und ihr wissenschaftstheoretischer Ort”, en Mohammed Rassem y Justin Stagl, eds., *Statistik und Staatsbeschreibung in der Neuzeit* (Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1980).

tante saber de qué manera —como Meinecke ya lo había sugerido en su imponente *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* de 1924— la tradición de la *raison d'état* contribuyó al nacimiento del historicismo y, por ende, de la escritura histórica moderna. El vínculo entre ambos es una conciencia de la naturaleza individual específica de un Estado, nación o institución. La acción política tal como la dicta la *raison d'état* requería que el estadista reconociera los hechos históricos, estadísticos, de acuerdo con los cuales debía actuar. Y la exigencia del historicista de que la acción de los agentes históricos debe entenderse en el contexto de las realidades históricas existentes se basa en un argumento similar. “Lo que regía el movimiento de los Estados no era la libre elección, sino la necesidad de las cosas”;⁴² así hace eco Ranke de la insistencia de Maquiavelo en la necesidad. La doctrina maquiavélica según la cual las circunstancias históricas objetivas requieren que el estadista actúe de cierta manera subyace tanto en el pensamiento de la *raison d'état* como en el historicismo. Meinecke ofrece varios ejemplos de cómo esto dio lugar en los escritos de Ranke a una comprensión maquiavélica del pasado. Este autor comenta que Ranke tendía a abordar las numerosas violaciones de tratados por una *raison d'état* que encontraba en el pasado con cierta “dialéctica elástica”; una dialéctica que no eliminaba del todo las responsabilidades morales personales del agente histórico, pero que de cualquier forma daba prioridad a la fuerza explicativa de las circunstancias y de la política del poder.⁴³

Es probable que el propio Ranke haya estado consciente de su cercanía con Maquiavelo. En primer lugar podemos pensar en su discurso inaugural de 1836. Aquí, Ranke argumentaba que “la labor de la Historia es revelar la naturaleza del Estado con base en los acontecimientos del pasado, la labor de la política es desarrollar más a fondo la mente del conocimiento obtenido de esta

⁴² Citado en Meinecke, *Die Idee*, 455.

⁴³ Meinecke, *Die Idee*, 453.

manera”.⁴⁴ Al igual que Maquiavelo, reconoce que la necesidad histórica es el compás más confiable del estadista. En segundo lugar deberíamos considerar el comentario extrañamente elusivo sobre Maquiavelo que Ranke escribió al final de su carrera, y en el que intentó reconciliar un rechazo indignado del disimulo maquiavélico de Maquiavelo con una justificación del maquiavellismo de Maquiavelo señalando los poderosos medios que serían necesarios para unificar Italia, con un profundo respeto por su sofisticada astucia y, por último, en un intento por suavizar su mensaje, destacando lo cerca que en realidad había permanecido Maquiavelo de un filósofo tan ampliamente respetado como Aristóteles.⁴⁵ Todos los problemas y preguntas que habrían de asociarse con el relativismo inherente a la escritura histórica están anunciados en esta curiosa pieza de autodeconstrucción.

6. Conclusión

Ahora concluiré y ataré varios de los cabos de mi historia. Cabe recordar que inicié mi ensayo con una exposición del argumento straussiano sobre la incompatibilidad del derecho natural y la historia. Espero que mi ensayo haya aclarado qué está mal con esta forma tradicional de contraponer el derecho natural y la historia. Desde un punto de vista histórico, deberíamos darnos cuenta de que esta oposición nunca ha existido. A pesar de su apriorismo, la filosofía del derecho natural nunca se ha mostrado insensible a las exigencias de la historia. Si bien es cierto que varios teóricos, en particular del siglo xvii, querían argumentar *more geometrico* y trascender las vicisitudes de la historia —en este contexto mencioné a Grocio—, al final sus argumentos siempre resultaban ser notablemente hospitalarios con las consideraciones históricas. A decir verdad, entre más nos acercamos al siglo xix, más se satura

⁴⁴ Leopold von Ranke, *Sämmtliche Werke* 24. *Abhandlungen und Versuche* (Leipzig: Duncker & Humblot, 1872), 288, 289.

⁴⁵ Leopold von Ranke, “Anhang über Machiavelli”, en *Sämmtliche Werke* 34 (Leipzig: Duncker & Humblot, 1874), 151-174.

de historia la filosofía del derecho natural. Pensemos en Conring, en *La fábula de las abejas* de Mandeville, y la desacralización de la filosofía del derecho natural por parte de la historia en el transcurso del siglo XVIII como algo que culminó en la Ilustración escocesa. Por lo tanto, podríamos ver la filosofía del derecho natural de los siglos XVII y XVIII como un experimento por demás interesante: excluir la historia del pensamiento político. Sin embargo, el experimento de una filosofía del derecho natural pura y ahistórica fracasó, así como en la filosofía política contemporánea la realidad histórica se niega a permanecer oculta bajo el “velo de ignorancia” de Rawls.

En segundo lugar —algo que es más importante—, cuando la historia entró en escena por la puerta trasera en la filosofía política, lo hizo bajo la apariencia del maquiavelismo. Por ende, la que entró en escena no fue una especie de conciencia histórica neutral, inocua o edificante, sino la historia en su indumentaria verdaderamente más amenazante e inmoralizadora. La historia se hizo sentir allí donde más dolía, y la oposición convencional neokantiana y straussiana del derecho natural y la historia aún nos recuerda el impacto que ello causó.

En tercer lugar, vimos que el maquiavelismo se manifestó en dos variantes, una más virulenta y otra más benigna. La más virulenta fue la tradición de los *arcana imperii*. No obstante, esta tradición perdió su atractivo antes de la segunda mitad del siglo XVII y luego desapareció del ámbito público para ocupar el privado. Y allí era su lugar, dado que el secreto era su marca distintiva y los secretos privados no tienen un impacto duradero en el ámbito público. La otra variante —más mesurada— del maquiavelismo fue realmente benigna, pues permitió que todo tipo de disciplinas sociopolíticas reunieran conocimiento que puede utilizarse en el interés público y fomentar el bienestar común.

Sin embargo, como vimos con Meinecke, también nos dejó la escritura histórica moderna. Y no dudaría en atribuirle a la historia cierta prioridad en comparación con las disciplinas so-

ciopolíticas que acabo de mencionar, pues lo que distingue a la historia de esas disciplinas es su accesibilidad pública. Si algo hay que aprender de la historia de las dos variantes de maquiavelismo es que el secreto es un gran mal en las formas de conocimiento que tienen una función pública. Y es indudable que varias de esas disciplinas sociopolíticas muestran una mayor tendencia que la historia hacia la abstracción, la indiferencia y el secreto. El debate público es en gran medida una discusión sobre lo que es bueno y malo para una sociedad democrática. Gracias a su incompatibilidad con el secreto, la historia ofrece una mejor plataforma para dicha discusión que cualquier otra disciplina. No obstante, nunca nos dará certeza, la historia siempre nos dará meras opiniones, “*doxai*” que son sólo “probables” en el sentido aristotélico. La certeza sólo puede alcanzarse a costa de abandonar lo público por lo secreto, y, por ende, de abandonar el buen maquiavelismo por el malo. Y la paradoja es que el buen maquiavelismo implica permitir abiertamente cierto espacio para el mal: el mayor mal será el resultado inevitable cuando busquemos inexorablemente expulsar todo el mal del mundo. De tal forma, parte de la sublimidad de los *arcana imperii* siempre estará con nosotros. ¶

BIBLIOGRAFÍA

- Arnhart, Larry. *Political questions*. Nueva York: Macmillan, 1987.
- Blom, Hans W. *Causality and morality in politics. The rise of naturalism in Dutch seventeenth century political thought*. Ridderkerk: Ridderprint, 1995.
- Burke, Edmund. *A philosophical enquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful*. Oxford: Oxford University Press, World Classics, 1990.
- Deursen, Arie Th. van. *Geschiedenis en toekomstverwachting*. Kampen: Kok, 1971.
- Donaldson, Peter S. *Machiavelli and mystery of state*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- Gossman, Lionel. *French society and culture: a background for 18th century literature*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1974.

- Gracián, Baltasar. *Obras completas*. Edición de A. del Hoyo. Madrid: Aguilar, 1967.
- Grotius, Hugo. *De iure belli ac pacis*. Amsterdam: J. Barbeyrac, 1720.
- Hammerstein, Notker. "Die Historie bei Conring". En Michael Stolleis, ed., *Hermann Conring (1606-1681). Beiträge zu Leben und Werk*. Berlín: Duncker & Humblot, 1983.
- Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Hamburgo: Meiner, 1955.
- Horowitz, Asher. *Rousseau, nature and history*. Toronto: University of Toronto Press, 1986.
- Iggers, Georg G. y Konrad von Moltke, eds. *The theory and practice of history. By Leopold von Ranke*. Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1973.
- Kantorowicz, Ernst. "Mysteries of state. An absolutist concept and its medieval origins". *The Harvard Theological Review*, XLVIII (enero de 1955): 65-93.
- Macfarlane, Leslie J. *Modern political theory*. Londres: Nelson, 1970.
- Machiavelli, Niccolò. *Discourses on Livy*. Chicago: Chicago University Press, 1996.
- Machiavelli, Niccolò. *The Prince*. Bungay: Penguin Books, 1961.
- Mansfield, Harvey C. *Machiavelli's virtue*. Chicago: Chicago University Press, 1996.
- McClelland, John S. *A history of Western political thought*. Londres: Routledge, 1996.
- Meinecke, Friedrich. *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*. Múnich: R. Oldenbourg, 1976.
- Pangle, Thomas L., ed. *The rebirth of classical rationalism*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- Pintard, René. *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*. París: Boivin, 1943.
- Plamenatz, John. *Man and society*. 2 vols. Londres: Longman, 1963.
- Prélot, Marcel. *Histoire des idées politiques*. París: Dalloz, 1970.
- Ranke, Leopold von. "Anhang über Machiavelli". En *Sämmtliche Werke* 34. Leipzig: Duncker & Humblot, 1874.
- Ranke, Leopold von. *Sämmtliche Werke* 24. *Abhandlungen und Versuche*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1872.
- Raphael, David D. *Problems of political philosophy*. Londres: Macmillan, 1976.
- Redhead, Brian, ed. *From Plato to NATO*. Londres: Ariel, 1984.

- Sabine, George H. *A history of political theory*. Londres: George G. Harrap and Co., 1968.
- Seifert, Arno. "Staatenkunde - eine neue Disziplin und ihr wissenschaftstheoretischer Ort". En Rassem, Mohammed y Justin Stagl, eds. *Statistik und Staatsbeschreibung in der Neuzeit*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1980.
- Seifert, Arno. *Cognitio historica. Die Geschichte als Namensgeberin der frühneuzeitlichen Empirie*. Berlín: Duncker & Humblot, 1976.
- Starobinski, Jean. *Jean Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*. París: Gallimard, 1971.
- Stolleis, Michael. "Machiavellismus und Staatsräson". En Stolleis, Michael ed. *Hermann Conring (1606-1681). Beiträge zu Leben und Werk*. Berlín: Duncker & Humblot, 1983.
- Straus, Leo y Joseph Cropsey. *History of political philosophy*. Chicago: Rand McNally, 1963.
- Strauss, Leo. *Natural right and history*. Chicago: Chicago University Press, 1968.
- Strauss, Leo. *Thoughts on Machiavelli*. Londres y Chicago: Chicago University Press, 1958.
- Theimer, Walter. *Geschichte der politischen Ideen*. Berna: Francke, 1955.
- Wickenden, Nicholas. *G.J. Vossius and the humanist conception of history*. Assen: Van Gorcum, 1993.



Ensayos



De la filosofía de la vida a la fenomenología:

La recepción de la obra de Paul Yorck von Wartenburg



From Philosophy of Life to Phenomenology:

The Reception of Paul Yorck von Wartenburg's Work

ROBERTO FERNÁNDEZ CASTRO

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional Autónoma de México

México

Correo: robertofernanandez@filos.unam.mx

DOI: 10.48102/hyg.vi60.431

Artículo recibido: 3/02/2022

Artículo aceptado: 11/05/2022

RESUMEN

El objetivo inicial del artículo consiste en mostrar el proceso de recepción e influencia de la filosofía de Paul Yorck von Wartenburg, principal corresponsal de Wilhelm Dilthey y destacado exponente de la filosofía de la vida entre finales del siglo XIX y principios del XX. El desconocimiento que hasta ahora ha prevalecido en nuestra lengua acerca de su obra hacen necesaria una breve reconstrucción biográfica y contextual, antes de presentar la tesis central del artículo, que consiste en mostrar cómo es que algunos de los conceptos clave de la filosofía del conde de Yorck encontraron una continuidad o se conectaron, primero con la filosofía fenomenológica de Martin Heidegger, y después con la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer. Con este argumento, se busca recuperar la obra y el legado del conde de Yorck.

Palabras clave: Paul Yorck von Wartenburg, filosofía de la vida, fenomenología, hermenéutica, historicidad

ABSTRACT

The initial objective of the article is to show the process of reception and influence of the philosophy of Paul Yorck von Wartenburg, the main correspondent of Wilhelm Dilthey and an outstanding exponent of the philosophy of life between the end of the 19th century and the beginning of the 20th. The ignorance that until now has prevailed in our language [Spanish] about his work makes a brief biographical and contextual reconstruction necessary, before presenting the central thesis of the article, which consists of showing how some of the key concepts of the philosophy of the count of Yorck found a continuity or connection, first with the phenomenological philosophy of Martin Heidegger and later with the hermeneutics of Hans-Georg Gadamer. With this argument, it seeks to recover the work and legacy of the Earl of Yorck.

Key words: Paul Yorck von Wartenburg; philosophy of life; phenomenology; hermeneutics; historicity.

ANTECEDENTES

El conde Paul Yorck von Wartenburg ha sido hasta ahora un filósofo casi desconocido en lengua española.¹ Las escasas menciones que de él se pueden encontrar se refieren sobre todo a su amistad con Wilhelm Dilthey² y el influjo reflexivo que la

¹ En México sería un poco menor nuestra ignorancia, si Juam Brom no hubiese omitido en su traducción al español, las páginas que Fritz Wagner dedicó al conde de Yorck en *Geschichtswissenschaft* (Freiburg im Breisgau: Karl Alber 1951). La traducción es *La ciencia de la historia* (México: UNAM, 1958). Es cierto que en la edición original, Wagner sólo incluyó parte de una de las cartas que Yorck envió a Dilthey y un fragmento de *Ser y Tiempo* bajo el título de “Heideggers Urteil”, pero es esto precisamente lo que nos habría permitido leerlo en la misma línea del historicismo de Wilhelm Dilthey, Ernst Troeltsch y Max Weber, incluídos en el mismo capítulo, y como antecedente de la filosofía de Martin Heidegger.

² Fue al conde de Yorck a quien Dilthey dedicó su *Introducción a las ciencias del espíritu*, al ser publicada ésta en marzo de 1883, con motivo su nombramiento en la Universidad de Berlín, tras el fallecimiento de H. Lotze. Vale la pena recordar sus palabras de entonces porque, como veremos, no provienen de la manifestación de una falsa humildad en Dilthey: “En una de nuestras

correspondencia entre ambos tuvo sobre el joven Heidegger. El autor de *Ser y tiempo* le concedió incluso una primacía sobre las ideas de Dilthey, pero éste terminó eclipsándolo casi por completo, debido a la influencia posterior y al volumen de su ingente obra.³ Aun así no deja de sorprender que pese a la gran relevancia que Martín Heidegger en *Ser y tiempo* o Hans-Georg Gadamer en *Verdad y Método* le concedieron al *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877-1897* (1923), hasta 1995 sólo existía la edición alemana original de dicha correspondencia, además de dos ediciones en italiano de 1983 y 2000, debidas al meritorio trabajo de Francesco Donadio. Además de *Ser y tiempo* y *Verdad y Método*, por citar sólo las dos obras más conocidas, también filósofos tan disímbolos como Gershom Scholem, Rudolf Bultmann y Herbert Marcuse le concedieron un sitio relevante en su propia formación. Mucho más tarde, en un sentido diametralmente opuesto, Víctor Farías, entre otros críticos de Heidegger, dirigieron juicios muy negativos al conde de Yorck, relacionándolo con los orígenes del nacionalsocialismo.⁴ Sin embargo, como espero mostrar en estas páginas, la importancia del conde de Yorck y de su obra no se reduce tan sólo a su

primeras conversaciones le expuse a usted el plan de este libro, que me atrevía a designarlo como una crítica de la razón histórica. En los hermosos años transcurridos desde entonces he podido disfrutar la dicha única de filosofar a menudo en charla diaria con usted a base de la afinidad de nuestras convicciones. ¿Cómo podría yo separar ahora lo que, en el tejido de ideas que ofrezco, se debe a usted? Distanciados espacialmente, tome usted esta obra como testimonio de opiniones invariables. La recompensa más grata del largo trabajo que me ha costado ha de ser el aplauso del amigo". *Introducción a las ciencias del espíritu en la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia. Obras de Wilhelm Dilthey I*, traducción, prólogo, epílogo y notas de Eugenio Ímaz (México: Fondo de Cultura Económica, 1978).

³ Herber Schnädelbach, por ejemplo, ni siquiera lo menciona, pese al gran número de páginas que dedica tanto a Dilthey como a la filosofía de la vida en *La filosofía de la historia después de Hegel. El problema del historicismo*, versión de Ernesto Garzón Valdés (Buenos Aires: Alfa, 1980).

⁴ Víctor Farías, *Heidegger y el nazismo*, segunda edición en español aumentada (Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 1998).

relación con Dilthey o Heidegger, y tampoco se trata de algún oscuro personaje en cuya filosofía sea posible encontrar los orígenes del nazismo. Lo que me propongo, es mostrar algunas líneas de investigación que permitan valorar la obra de un filósofo que no ha sido estudiado todavía con suficiente atención en lengua española, y que de hacerlo, nos permitiría comprender mejor la filosofía de la vida que se desarrolló en Alemania entre finales del siglo XIX y principios del XX, la cual encontró una continuidad muy clara en la filosofía fenomenológica, pero no sólo en la línea que Heidegger desarrollaría posteriormente, sino incluso en las investigaciones de Edmund Husserl y la problemática que gira alrededor de conceptos fundamentales como el de la persona humana o la historicidad.

Mientras las afinidades entre Dilthey y Husserl fueron señaladas muy pronto y su estudio ha sido continuado, además de que ellos mismos las discutieron en las pocas cartas intercambiadas a mediados de 1911, sólo unos meses antes de la muerte de Dilthey; me parece que, en cambio, todavía no sabemos hasta qué punto la metafísica a la que combatió Husserl coincide con la filosofía trascendental de Yorck, quien a pesar de carecer de una elaboración metodológica tan clara como la del iniciador de la fenomenología, también aspiraba a la “reducción” de toda objetividad a la conciencia, pero siempre entendida como una autoconciencia, que vendría a ser la estructura histórica y vital no restringida a la función del conocimiento o de alguna función particular, sino extendida al ámbito entero de las experiencias humanas, las cuales se ligarían entre sí como vivencias (*Lebendigkeiten*) formadoras de una vida verdaderamente humana.⁵

⁵ La correspondencia entre Dilthey y Husserl puede verse en Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, traducción de Elsa Tabernig (Buenos Aires: Nova, 1962). Pero tal vez el primer estudio comparativo fue el de Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, segunda edición, (Leipzig & Berlin: Teubner, 1931).

Otra relación que quisiera al menos referir, porque tal vez no sea menos significativa para la historia de la filosofía, es la que más tarde se ha observado entre el método histórico-genealógico que empleó Friedrich Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*, y que al parecer habría encontrado en la muy temprana disertación de Yorck sobre “La Catarsis en Aristóteles y el *Edipo en Colono* de Sófocles”. Esto es algo que además toca también a la historia de la historiografía, debido al vínculo entre los orígenes del método de la ciencia de la historia decimonónica y la investigación filológica. Me refiero específicamente a la tesis de Lucas Cresenzi, quien propuso una analogía entre la comprensión trágica de la catarsis en Yorck y en Nietzsche, que a su parecer mostraría cómo Nietzsche estaba mucho más próximo de lo que comunmente se cree a las tendencias innovadoras de la filología de su tiempo. Los rastros que se pueden observar en su obra, tanto de los estudios de Jacob Bernays y del conde de Yorck, así lo probarían. De manera que el final de la dominación de una interpretación moralista de la tragedia griega, iniciada por Goethe pero culminada por Nietzsche, no se podría entender sin el antecedente de Bernays y Yorck.⁶ Probablemente también habrá que buscar a un Yorck lector de Nietzsche, que en cuanto a personalidad y espíritu crítico, eran mucho más afines. Pero además, en el *Briefwechsel* de Yorck y Dilthey hay un par de cartas de 1897 en las que Dilthey menciona a Nietzsche sin tener que dar mayores explicaciones, de manera que para entonces es seguro que ambos conocían su trabajo, al menos como filólogo y maestro que era de retórica antigua en la Universidad de Basilea.

⁶ Lucas Cresenzi, “Filologia e classicism alemão: Nietzsche como leitor de Paul Graf Yorck von Wartenburg”, tradução de Ernani Chaves, *Estudos Nietzsche, Curitiba*, vol. 1, núm. 2 (jul.- dic. 2010), 389-390. Para conocer buena parte de lo que se ha dicho a propósito de la relación de Nietzsche y la filología de su tiempo puede verse E. Rhode, U von Wilamowitz-Möllendorff, R. Wagner, *Nietzsche y la polémica sobre El nacimiento de la tragedia*, edición de Luis de Santiago Guervós (Málaga: Ágora, 1994) y Rafael Gutiérrez Girardot, *Nietzsche y la filología clásica. La poesía de Nietzsche. Homero y la filología clásica* (Bogotá: Panamericana, 2000).

Vale mucho la pena hacer un breve recorrido biográfico del conde de Yorck, pero antes, creo que no está de más insistir en que se trata de un filósofo en cuya obra podemos encontrar algunos de los rasgos fundamentales del historicismo, por lo cual me parece que averiguar y esclarecer el significado de su obra es un tema que resulta de la incumbencia tanto de filósofos como de historiadores, particularmente desde la perspectiva de la historia intelectual.

En tal caso, además de encontrarnos delante de un primer historicista desconocido, y que mucho nos ayudaría a entender qué es y cómo se originó eso a lo que llamamos historicismo en el ámbito de la historiografía alemana, también mostraría por qué la actualidad de la filosofía de la historia radica tanto en su necesidad vital como en su idealidad racional, y no en la vigilancia de ese peligroso producto de una idea irrealizable que ya sólo pertenece a un pasado muerto, o que no tiene nada que ver con nuestras propias vidas: el espíritu humano. O quizá podría sugerirnos una conclusión distinta: preguntarnos si la ciencia de la historia y la teoría de la historia que hacemos tienen todavía algo que ver con la humanidad.

LA VIDA DE PAUL YORCK

El conde Hans Ludwig Paul Yorck von Wartenburg nació en Berlín el día primero de marzo de 1835.⁷ Fue nieto del mariscal de campo Hans David Ludwig Yorck von Wartenburg, el iniciador de la guerra para liberar a Prusia de la ocupación napoleónica en 1813, a quien Ludwig van Beethoven le dedicó la *Yorckscher*

⁷ Para la siguiente reseña biográfica de Yorck seguiré a Iring Fetscher en *Bewusstseinsstellung und Geschichte. Ein Fragment*, mit einer Einleitung und einem Nachwort herausgegeben von Iring Fetscher (Hamburg: Felix Meiner, 1991), así como a Ingo Farin, "Count Paul Yorck Von Wartenburg", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, CA, Center for the Study of Language and Information, 2014. <http://plato.stanford.edu/entries/yorck/>

Marsch y Johann Gustav Droysen uno de sus libros: *Das Leben des Feldmarschalls Grafen Yorck von Wartenburg* (1851). Esta biografía dio cuenta de una figura de gran significado para el nacionalismo patriótico alemán, pero su autor fue también una presencia decisiva en el posterior interés por la historia que desarrollaría Paul como filósofo. La infancia de Yorck transcurrió en Klein-Öls, ciudad de la Baja Silesia, cerca de Breslau (Breslavia), formando parte de una familia con fuertes tradiciones luteranas y militares que mantendría una estrecha y personal relación con la monarquía prusiana. En realidad la tradición militar de la familia Yorck fue interrumpida por el padre de Paul, el conde Hans Ludwig David Yorck, quien llegó a ser doctor en filosofía, amigo de Ludwig Tieck y miembro de su círculo tardo-romántico en Berlín, al que también pertenecieron el historiador Karl Savigny, las escritoras Rahel Varnhagen von Ens y Bettina von Arnim, así como el Barón Alexander von Humboldt, entre otros importantes animadores de los debates culturales de la época.

Sin embargo, la madre de Paul y su familia materna no fueron menos importantes en su formación. Bertha Johanna Auguste von Brausse fue a su vez hija de un general prusiano y mantuvo una correspondencia con Rahel Varnhagen, que inició en los años berlineses y continuaría hasta su prematura muerte en 1845, cuando Paul contaba con apenas diez años. Su padre contrajo nuevamente matrimonio con Nina von Olfers en 1849, hija de una familia de ricas tradiciones culturales; fue gracias a ella, a su madrastra, que Paul encontraría siempre una especie de hogar en Berlín. Tal parece que la combinación de estas dos tradiciones, la militar y la cultural, permiten caracterizar a la familia Yorck, poseedora de un elemento combativo y a la vez abierto al pensamiento menos conservador y más empático con las novedades de la época.

Después de haber recibido la educación primaria de un preceptor privado, Paul asistió al Magdalenen-Gymnasium de Breslau. Durante estos años, no sólo se interesó por estudiar y discutir el

cristianismo luterano, sino también por el arte y la religión en general, como todo verdadero adolescente, al decir de Nina. Fue a principios de 1854 cuando, gracias a su padre, Paul consiguió realizar un viaje a Francia, poco antes de matricularse en la Universidad de Bonn. En 1855 comenzó sus estudios universitarios de jurisprudencia en esta última ciudad, pero muy pronto regresó a la Universidad de Breslau e inició también algunos cursos de filosofía, donde siguió los cursos del filósofo Ch. J. Braniss, amigo de la familia y judío converso de reconocido prestigio.

En 1857 Paul viajó por primera vez a Italia en compañía de su padre, en un itinerario que él mismo habría de repetir en 1891 con su propio hijo Heinrich, según recordó en su *Diario de Italia*. En el otoño de 1858, Paul presentó su *Auskultator-Examen*, además de ingresar en el Segundo regimiento de guardias de infantería para cumplir con su año de servicio militar. En esta misma época conoció a quien sería su futura esposa, Louise Rahel von Wildenbruch, hermana del poeta Ernst von Wildenbruch. En 1860, el mismo año de su matrimonio con Louise, Paul se estableció como abogado de prácticas en Breslau y en 1862 se trasladó a Potsdam, donde presentó su *Assessor-Examen*.

Fue en esta época cuando apareció su disertación sobre “La Catarsis en Aristóteles y el *Edipo en Colono* de Sófocles” (1866), la única obra que publicaría en vida. Tal vez el rasgo más significativo que se conoce de la filosofía de Paul Yorck en estos años fue también lo que motivó las diferencias políticas y religiosas que llegó a tener con su padre al final de su vida. Sus cuestionamientos acerca de ciertos temas teológicos, la comparación entre Lutero y Goethe, así como la lectura de la *Vida de Jesús* de David Friedrich Strauss, tuvieron como consecuencia la aparición de los primeros comentarios de Yorck para introducir la categoría cristiana de “Persona” en su filosofía. De acuerdo con Iring Fetscher, la filosofía temprana de Paul Yorck habría estado bajo el influjo del último Schelling, pero lo que resulta indudable es que la categoría de persona marcó la posibilidad de que, en medio del estudio sobre la

catarsis de Aristóteles y el Edipo en Colono de Sófocles, el sentido de la tragedia griega apareciera como parte de un mundo “todavía no cristiano”.⁸

La imprevista muerte de su padre lo obligó a asumir la administración del patrimonio familiar y heredó de su padre el asiento que le correspondía en la Cámara Alta de Prusia (*Herrenhaus*), donde pudo participar en numerosos debates políticos y realizó sobre todo una actividad como experto jurídico. Así mismo, tomó parte como oficial en la campaña danesa durante la guerra Austro-Prusiana (1866) y en la Guerra Franco-Prusiana (1870-1871), figurando como testigo de la proclamación del Imperio Germano en el famoso Salón de los Espejos del Palacio de Versalles en 1871. Sin embargo, a la muerte de su padre en 1865, Paul también heredó su rica biblioteca, lo que le permitió seguir cultivando sus intereses históricos y filosóficos, además de que siguió frecuentando la Universidad de Breslau y solía realizar continuos viajes a Berlín para mantenerse informado de los círculos culturales y la sociedad de la capital.

Hacia finales de la década de 1890, Yorck trabajó en los manuscritos de los que serán dos de sus libros más importantes, *Heraklit* (1896-1897) y *Bewusstseinsstellung und Geschichte* (1892-1897), pero que él mismo desautorizó que se publicaran antes de morir, porque ambos estaban inacabados y efectivamente permanecieron inéditos hasta después de la segunda guerra mundial.

Paul Yorck von Wartenburg murió el 12 de septiembre de 1897. Lo último que suele mencionarse sobre su biografía es que su nieto, el conde Peter Yorck von Wartenburg fue miembro del Círculo de Kreisau de la resistencia alemana, y uno de los ejecutados por su implicación en el complot del 20 de julio de 1944 que tenía como objetivo el asesinato de Adolf Hitler. Pero sin duda, no es lo único que podría decirse acerca de una familia que mantuvo una presencia constante en los asuntos públicos de su nación, tan significativa

⁸ *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, XXIII.

como la que fue dada a conocer en la historia de *Los Mommsen*, y que suma un capítulo importante para entender más sobre la historia intelectual de Alemania durante los siglos XIX y XX.⁹

El conde de Yorck es una figura sumamente singular en el panorama historiográfico y filosófico de su tiempo, un pensador no académico que expuso con toda claridad algunas de las ideas que serían centrales en la concepción de la historia de maestros tan relevantes como Wilhelm Dilthey y Martin Heidegger. Su obra resalta particularmente porque ayudó a superar la falsa contradicción entre el ser social de la llamada historia efectiva y la estructura histórica interna de un idealismo metafísico y psicologizante. El concepto de vivencia (*Erlebnis*), como vida vivida, como estructura de sentido, le permitió a Yorck mostrar que la vida no es un mero hecho biológico del ente, sino la posibilidad del ente que se interroga acerca de su ser, por eso la conciencia es la vida misma que se vive trascendiendo el instante en ése su interrogarse. De ahí la importancia de cada posición de la conciencia (*Bewusstseinsstellung*), como cada momento de la vida, como vida autoconsciente que historiza el tiempo y encarna la realidad.

LA CORRESPONDENCIA DE YORCK Y DILTHEY EN SU TIEMPO

En 1871, al quedar vacante el sitio de Braniss, Dilthey fue llamado a ocupar su lugar en la Universidad de Breslau; fue así como tuvo lugar el primer encuentro entre Dilthey y Yorck, dando inicio una amistad que incluyó frecuentes visitas y estancias de trabajo de Dilthey en Klein-Öls. Pero quizá lo más importante de su cer-

⁹ Me refiero, desde luego, al libro de Peter Köpf, *Los Mommsen. La historia de los alemanes a través de una familia: De 1848 hasta la actualidad*, traducción de Elisa Renau (Valencia: Universitat de València, 2008). Los Mommsen fueron una familia que desde Theodor, el famoso historiador del siglo XIX que incluso llegó a ganar el Premio Nobel de Literatura, pasando por el filólogo y feroz crítico de Friedrich Nietzsche, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, contó en su seno con varias generaciones de historiadores.

canía fue su relación intelectual, extraordinariamente fecunda y esencial para ambos pensadores, pues se encontraron en un momento en el que, si bien se parecían reunirse con un espíritu afín, los dos se encontraban ya en posesión de una sólida formación filosófica y en medio del desarrollo de sus convicciones básicas. De ahí que, como habría de reconocer Dilthey en su *Introducción a las ciencias del espíritu*, sería imposible decidir cuál de los dos tuvo más influencia en el otro. Y esto es algo en lo que, por fortuna, no se puede exagerar, pues como se ha dicho, su testimonio más claro es el *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877-1897*, cuya publicación en 1923, comenzó a dar a conocer la profundidad y peculiaridad del pensamiento de Yorck.

“Luterano especulativo y crítico del ingenuo historicismo alemán de su tiempo”, como lo llamó Gadamer¹⁰, Yorck fue también leído a principios del siglo XX como anticipador de una filosofía práctica y política coincidente con la de algunos intelectuales alemanes que, tras el final de la Gran guerra de 1914-1918, fueron identificados, a pesar del carácter tan diverso de cada uno, con la llamada “revolución conservadora”;¹¹ entre ellos, Ernst Jünger, Carl Schmitt, Werner Sombart, Max Scheler, Stefan Georg, Oswald Spengler y Thomas Mann. No sin cierta razón, Gadamer insistió más de una vez en el luteranismo de Yorck, pero aquí habría que precisar cómo es que tal circunstancia también lo llevó a comprender la “virtualidad” o “efectividad” en la historia como la transmisión de poderes e influencias (*Kraftübertragungen*), por cuya autoridad, sacrificio, acción directa y comunicación afectiva

¹⁰ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método II*, traducción de Manuel Olasagasti (Salamanca, Sígueme, 1992), 102.

¹¹ Véanse por ejemplo los libros de Armin Mohler y Karl Heinz Weissmann, *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch* (Graz: Ares Verlag, 2005) y Giorgio Locchi y Robert Steuckers, *Konservative Revolution. Introducción al nacionalismo radical alemán, 1918-1932* (Buenos Aires: Acebo Dorado, 2010).

(*Gefühl*), una persona individual o un grupo de personas se conforman a sí mismas y conforman las vidas y los comportamientos de las generaciones por venir. Como acertadamente señaló Ingo Farin, ésta es la razón por la cual Yorck insiste en que la “persona” es la categoría histórica clave, pero al mismo tiempo, una categoría con intensas resonancias provenientes del cristianismo.

Tal categoría ocupa un sitio prominente porque la actitud personalista y el concepto de persona representaron también la base sobre la cual Edmund Husserl desarrolló su proyecto de fenomenología trascendental, particularmente en la tercera sección del libro segundo de sus *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, dedicado a exponer sus investigaciones en el ámbito de la constitución del mundo espiritual. Aunque cabe reconocer que también ha sido éste uno de los motivos que, mirando hacia el pasado de la filosofía alemana, permiten observar la influencia de la filosofía de G. W. Hegel y de F. W. Schelling en Yorck más allá de sus años de juventud, pues en la idea de la efectividad en la historia a través de las distintas generaciones, se recuerda la famosa frase de Hegel del “yo que es *nosotros* y *nosotros* que es yo”.¹²

En un buen número de las cartas conservadas entre los manuscritos de Klein-Oels, Yorck destacó la falta de arraigo (*Bodenlosigkeit*) en Alemania y se pronunció a favor de una vida enraizada en el suelo propio y en la tradición histórica. También para él la permanencia en la propia tierra natal constituía un elemento primordial en la estabilidad (*Ständigkeit*) del individuo y de la comunidad, concepto a partir del cual Heidegger elaboraría el suyo de tierra natal (*Heimatland*). Quienes abandonan su propio suelo en favor del flujo de capital y la vida urbana, pierden los lazos con su propia identidad histórica. Yorck señaló precisamente aquí el ejemplo de los judíos, que con su vida gobernada por el dinero y el afán de lu-

¹² G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos, (Madrid: Abada, 2010), 255.

cro venían a ser “una tribu carente de cualquier sentimiento hacia el suelo físico y psíquico”. Pero esta es una conclusión que Yorck extrae también de sus análisis históricos acerca de los principios de las que él denomina “Las grandes etapas históricas de la conciencia”, pues en la historia de la conciencia de los judíos se observa ya una clara discrepancia entre moralidad y creencias, misma que se traduce en una moralidad insuficiente, y por lo tanto una ausencia de los principios básicos de la vivencia histórica.¹³

La comprensión que Yorck alcanzó de la tierra natal y del paisaje local, como dos poderosas fuerzas que daban forma al destino histórico alemán, permitieron a Heidegger pensar la conexión entre arraigo (*Bodenständigkeit*) y destino (*Geschick*), desplegando así el análisis de Yorck sobre su particular lectura del destino de la existencia humana, según la cual, el ser-ahí (*Dasein*)¹⁴, determinado por el cuidado (*sorge*), nunca existe en solitario y desconectado de la herencia de su tradición. Resalta entonces la necesidad de comprender al *Dasein* no como un sujeto aislado, sino como un ser constituido por su generación, y cuyo destino individual (*Schicksal*) se encuentra entretejido con el destino colectivo del pueblo (*Volksgeschick*) al que pertenece. Por eso el destino colectivo no es algo dado de antemano, es una búsqueda en común (*Ge-schick*) de las posibilidades históricas que la tradición ofrece o abre (*Schicken*) ante la comunidad, y que en cada caso deben ser realizadas y apropiadas en confrontación con sus raíces históricas.¹⁵

¹³ *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, 23.

¹⁴ Tomando en cuenta que todas las referencias que hago a este vocablo alemán proceden de la obra de Heidegger, y de la especificidad filosófica que ha adquirido a partir de su obra, en adelante sólo lo emplearé en su forma original como *Dasein*. No ofrezco tampoco una definición porque no se trata de un término filosófico, sino de un concepto, de modo que algunos de los caracteres que le son propios más bien se encontrarán descritos a lo largo del texto. Aún así puede ser de gran ayuda consultar el libro de Jesús Adrián Escudero, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*, (Barcelona: Herder, 2009).

¹⁵ Cfr. Jesús Adrián Escudero, “Heidegger y los *Cuadernos negros*. El resurgimiento de la controversia nacionalsocialista”, *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* (julio, 2014): 115-134.

Otra posibilidad para comprender de manera justa la elaboración del sentimiento de arraigo a la tierra en el pensamiento conservador alemán de principios del siglo XX, se encuentra en el sugerente análisis que Francisco Gil Villegas presentó hace más de veinte años bajo el muy sugerente título de “Ortega y Heidegger o la antropología del *outsider* contrapuesta a la del *insider*”. De acuerdo con Gil Villegas, la famosa confrontación de 1929 en Davos, entre Martin Heidegger y Ernst Cassirer, a propósito de la adecuada interpretación de la filosofía de Kant, había ya mostrado el desprecio que el “hijo de un sacristán católico y maestro tonelero” sentía por el cosmopolitismo de Cassirer, a quien se identificaba entonces con la olímpica figura de Goethe, mientras Heidegger prefería al Hölderlin cuyas odas, himnos y elegías cantaban el “retorno a la patria” (*Heimkunft*) y le permitieron al propio Heidegger concebir el lenguaje como patria (*Sprache als Heimat*) y, al fin, darle continuidad a su tarea en el camino del pensar en la serenidad (*Gelassenheit*) con apego a la tierra.¹⁶ No obstante, todavía más importante parece haber sido la discusión de 1951 con José Ortega y Gasset, primero en Darmstadt a propósito del tema de “El hombre y el espacio”, y luego en una reunión cerca de Baden-Baden. En su conferencia de Darmstadt “Construir, habitar, pensar (*Bauen, Wohnen, Denken*)”, Heidegger sostuvo la precedencia primigenia del habitar sobre el construir, tesis a la que Ortega, sobre la base de una fundamentación metafísica de su antropología filosófica, respondió en un sentido completamente opuesto: el extrañamiento del hombre como un eterno insatisfecho, como un animal desgraciado e inadaptado al mundo es lo que estructura la vida como

¹⁶ Especialmente apreciado por Heidegger era el poema de Stefan George titulado *La palabra*, cuyo verso final dice así: “Aprendí la renuncia con tristeza/ Nada hay donde la palabra quiebra”.

sustancia de la historia, pero la vida es el drama de ese sujeto náufrago en el mundo.¹⁷

Desde su misma aparición en diciembre de 1923, Heidegger tuvo la oportunidad de leer el *Epistolario* entre Dilthey y el conde de Yorck, cuyo primer resultado visible fue su escrito titulado “El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo”, conocido también bajo el título de “Conferencias de Kassel”, mismas que Heidegger sostuvo en la Sociedad de Hessen para las Artes y las Ciencias entre el 16 y el 25 de abril de 1925.¹⁸ Éstas formaban parte de un proyecto inicial de Heidegger para reseñar la correspondencia entre Dilthey y Yorck en la *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* que dirigía Erich Rothacker, discípulo del propio Dilthey. Sin embargo, la recensión alcanzó una extensión de más de sesenta páginas y el intento fue abandonado, aunque su autor recogió los resultados de ese trabajo, tanto en el tratado

¹⁷ Francisco Gil Villegas M., *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)* (México: Fondo de Cultura Económica, 1996): 416-429. Es conmovedora la forma como Heidegger recordó cuatro años después el episodio y que también recoge Gil Villegas: “Cuando pienso en Ortega y Gasset, viene a mis ojos su figura tal y como se mostró aquella tarde en su forma de hablar, con sus silencios y ademanes, en su caballerosidad, soledad, ingenuidad y tristeza, con un saber multifacético y una encantadora ironía”. Una ilustración elocuente de la distancia que hubo entre la filosofía de la vida en Alemania y España. Cfr. Adela Muñoz Fernández, “Un punto de encuentro entre las tradiciones filosóficas alemana y española: el concepto de *Lebensphilosophie* y de racio-vitalismo”, *Cuadernos de Filología Alemana*, Anejo II: 267-276.

¹⁸ Así lo confirmó el propio Heidegger en las conferencias que impartió bajo el título de “Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung”. 10 Vorträge (Gehalten in Kassel vom 16.IV.-21.IV.1925), Nachschrift von Walter Bröcker, Herausgegeben von Fritthjof Rodi, *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, band 8, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1992-1993:143-180. La traducción de éstas, junto con el texto sobre “El concepto de tiempo en la ciencia histórica (1915)”, se pueden leer ahora en Martin Heidegger, *Tiempo e historia*, edición y traducción de Jesús Adrián Escudero, Madrid, Trotta, 2009, 110 pp. (Mínima Trotta)

sobre *El concepto del tiempo* (1924) que permaneció inédito, como en la segunda parte de *Ser y tiempo*.

A pesar de que el título original de las “Conferencias de Kassel” es “El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo”, Heidegger advierte que sólo en principio sigue a Dilthey, pero porque él, junto con el conde de Yorck, fueron quienes en los años sesenta del siglo XIX tuvieron una conciencia realmente radical acerca del problema planteado por las cuestiones de ¿qué realidad es propiamente histórica?, y ¿qué significa ser histórico? Sin embargo, en términos metodológicos, Heidegger parte de uno de los propósitos clave de la fenomenología, pues adentrarse en el trabajo de éstos implica preguntar por nosotros mismos lo que ellos se preguntaron. De ahí que preguntar más allá de Dilthey venga a ser un preguntar sobre el terreno mismo de la fenomenología de las *Investigaciones lógicas* de Edmund Husserl, que también entonces se empeñaba Heidegger en comprender.

“La vida de Dilthey —escribe Heidegger— no muestra externamente ningún acontecimiento de relieve. Lo que realmente está presente es la vida interior y lo que anima cada una de las preguntas del filósofo”. A Heidegger le preocupaba especialmente la muy difundida imagen que se tenía entonces de Dilthey como la del “fino” intérprete de la filosofía del espíritu, y en especial de la historia de la literatura, que se había esforzado “también” por deslindar las ciencias de la naturaleza y del espíritu, atribuyendo a la historia de estas últimas, e igualmente a la “psicología”, un papel destacado, disolviendo él a su vez el conjunto en una “filosofía de la vida” relativista. Para una consideración superficial, agregó Heidegger, este retrato resultaba “fiel”, pero se le escapaba la “sustancia” y encubría más de lo que revelaba.¹⁹ Cabe insistir en que

¹⁹ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos (México: Fondo de Cultura Económica, 1993): 439. Salvo por alguna indicación contraria, sigo esta traducción porque me parece más acertada con los conceptos filosóficos relativos a la historia y la historiografía, pero me he servido también de las si-

los años de 1877-1897 son los que testimonian la “rara amistad” filosófica de Dilthey con Yorck a través de su correspondencia, y considerando el trabajo al que Dilthey consagró toda su vida como investigador, Heidegger encuentra que la formación de una concepción histórica del mundo se funda en la investigación histórica. Por lo tanto, el propósito compartido por Dilthey y Yorck habría sido el de elaborar el ser de lo histórico, es decir, la historicidad antes que lo histórico, el ser antes que el ente, la realidad antes que lo real. No se trataba pues de un problema relativo a la investigación histórica empírica, sino al paso hacia esa realidad que es propiamente en el sentido del ser histórico a través de la existencia humana; una realidad que Dilthey llevó al ámbito de la donación, determinándola como viva, libre e histórica. Es esto lo que para Heidegger permitió dar el paso siguiente: plantear la cuestión de la historicidad misma, la cuestión del sentido del ser, del sentido del ente. Era esto lo que sólo con el desarrollo de la fenomenología se podía plantear claramente.²⁰

En la misma línea de continuidad, pero todavía más importante que las Conferencias de Kassel, se encuentra el tratado de 1924 sobre *El concepto de tiempo*, y que como dije, quedó inédito hasta 1989. Después de recibir, en la Navidad de 1923, el ejemplar de la *Correspondencia* entre Dilthey y Yorck que Rothacker le había enviado, Heidegger se apresuró a enviarle una carta con fecha del 4 de enero de 1924, para explicar los motivos que lo hacían desistir de su proyecto de reseña y escribió: “Las cosas son demasiado importantes para conformarse con una breve reseña. Cuando le pedí el ejemplar ya estaba decidido a aprovechar la

güientes ediciones: *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer, 1993), *Being and Time*, trad. John Macquarrie y Edward Robinson (Oxford: Basil Blackwell, 1973), *L'Être et le Temps*, trad. y notas de Rudolf Boehm y Alphonse de Waelhens (Paris: Gallimard, 1964), y desde luego, *Ser y tiempo*, segunda edición corregida, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998).

²⁰ Martin Heidegger, *Tiempo e historia*: 65-66.

ocasión para pronunciarme con mayor profundidad sobre el trabajo de Dilthey [...] Lo que realmente me ha sorprendido es la superioridad que muestra el conde de Yorck en todas las cuestiones filosóficas fundamentales; en cuanto a su instinto filosófico, estaba medio siglo por delante de su tiempo. La dirección en que Yorck empuja visiblemente a Dilthey es la misma que yo puse de manifiesto en mis exposiciones de Dilthey durante las clases que dediqué a su pensamiento, pero advirtiéndolo que Dilthey nunca llegó a tanto. No obstante, Yorck también carece de las posibilidades conceptuales y de los medios para alcanzarla. Observaciones como ‘filosofar es pensar históricamente’ son instintivamente ciertas, pero precisan de la correcta transparencia —y aquí es donde comienzan las dificultades”.²¹

La no historización del filosofar representa para Yorck un resto de metafísica bajo el aspecto metódico, “porque filosofar es vivir”, y precisamente por eso es imposible una filosofía de la historia, porque “¿quién pudiera escribirla!”. Por eso no hay ningún efectivo filosofar que no sea histórico, y así como el poder hacerse práctica es en rigor la verdadera justificación de toda ciencia, la finalidad práctica desde la posición del filosofar es pedagógica en el más hondo y amplio sentido de la palabra, tal y como se encuentra en el alma de toda verdadera filosofía y en la verdad de Platón y Aristóteles. Yorck sostenía la posibilidad de una ética como ciencia en el sentido de concebir a la filosofía como una manifestación de la vida y no como la expectoración de un pensamiento que nos parece sin base cuando desvía la mirada de la base de la conciencia, haciendo su tarea tan escasa en resultado como enmarañada y trabajosa su realización. Estar libre de prejuicios es sólo un supuesto y ya éste es difícil de lograr.²²

²¹ Citada por F.-W. Herrmann en su nota de editor, en Martin Heidegger, *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*, trad. de Jesús Adrián Escudero, (Barcelona: Herder, 2008): 139.

²² *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877-1897*, hrsg. Sigrid von der Schulenburg (Halle: Max Niemeyer, 1923: 250.

Heidegger sitúa la principal exigencia de Yorck a Dilthey en el nivel de una lógica que, como la de Platón y Aristóteles, precede y guía a todas las ciencias, con la tarea de elaborar en términos positivos y radicales las diversas estructuras categoriales del ente que *es* naturaleza y del ente que *es* historia (la vida). Por eso cuando Yorck reclama a Dilthey haber acentuado demasiado poco “la diferencia genérica entre lo óntico y lo histórico” en sus *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (*Ideas para una psicología descriptiva y analítica*, 1894), a lo que se refiere es al método comparativo que emplea como procedimiento de las ciencias del espíritu. La comparación, que es siempre algo estético y se aferra a la forma; tal y como Wilhelm Windelband asigna formas a la historia, pero sólo porque al cultivador de las ciencias de la naturaleza no queda otra vía de apaciguamiento humano que el goce estético, como si la historia no fuera más que una serie de imágenes. Por eso Leopold von Ranke, el principal representante de la llamada Escuela histórica alemana resultó ser un gran observador, pero de lo ya desaparecido, de lo que ya no puede transformarse en una “*realidad efectiva*”, como lo político, que no es sino dramático. De manera que, dirá Yorck, el nombre de escuela histórica tiene algo de engañoso, era más bien una escuela anticuaria que, para responder a la gran corriente de construcción mecánica entonces dominante, construía de manera estética. Los señores de esta ciencia, tal cual los representa el filólogo auténtico que concibe la historia como una caja de antigüedades, son en el fondo cultivadores de las ciencias de la naturaleza, excepto porque al carecer del experimento se tornan todavía más escépticos.²³

Cfr. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*: 433.

²³ Yorck coincide con la crítica que Husserl dirigirá al historicismo y a la filosofía como visión del mundo por igual en su famoso ensayo de 1911, en el que, él sí de manera explícita, toma como blanco para su crítica los escritos de Dilthey. Vid. Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia rigurosa*, presentación y traducción de Miguel García-Baró (Madrid: Encuentro, 2009). Pero ya desde 1893, Franz Brentano, a su vez maestro de Husserl en Viena, había manifestado su oposición a Dilthey, quien convertido en el filósofo de la escuela histórica con su

Contrario a estas “determinaciones puramente oculares” que Yorck identifica con lo óptico, el propósito de la indagación del pasado consiste en captar categorialmente lo histórico y elevar la vida al plano de una adecuada comprensión científica, pero tomando en cuenta el género de dificultades que esta clase de investigaciones llevan consigo, el interés de Heidegger en el lenguaje encuentra aquí una afinidad más con el conde de Yorck, cuando éste explica cómo es que la mentalidad estético-mecanicista encuentra con más facilidad expresiones verbales que un análisis que retrocede hasta el nivel de la intuición, lo que se explica por el hecho de que la mayor parte de las palabras tiene un carácter ocular. En cambio, lo que penetra hasta el fondo de la vida, se sustrae a una exposición exotérica, por lo que la terminología no resulta comúnmente comprensible dada su inevitable naturaleza simbólica. La particular naturaleza del pensar filosófico explica la particularidad de sus expresiones lingüísticas y agregará todavía Yorck en otra de sus cartas citada por Heidegger: “Pero usted conoce mi predilección por lo paradójico, gusto que justifico con la consideración de que la paradoja es un signo distintivo de la verdad, y de que con toda certeza la *communis opinio* nunca está en la verdad, por ser la sedimentación de generalidades que no pasan de una semicompreensión y que comparadas con la verdad son como el vaho sulfuroso que deja tras de sí el rayo. La verdad no es nunca elemental. La función pedagógica del Estado estaría en deshacer la opinión pública elemental y procurar, en el mayor grado posible, por medio de la educación, la individualidad del ver y el contemplar. Entonces, en lugar de la llamada conciencia pública —esta radical exteriorización—, volverían a ser poderosas las conciencias individuales, es decir, las conciencias”.²⁴

Introducción a las ciencias del espíritu, se había manifestado en actitud polémica frente a una de sus tesis principales: *vera philosophiae methodus nulla alia nisi scientiae naturalis est*. Franz Brentano, *Las razones del desaliento en la filosofía*, seguido de *El porvenir de la filosofía*, trad. de Xavier Zubiri, presentación de Juan Miguel Palacios (Madrid: Encuentro, 2010).

²⁴ *Briefwechsel*: 70 y 249. Cfr Martin Heidegger, *El concepto de tiempo*: 23-24 y *El*

Es innegable que, como logró observar Heidegger, el tipo de investigación que guía la redacción de las cartas entre Yorck y Dilthey está ya en el camino de la fenomenología, en el intento por comprender la historicidad, entendiendo por ella “el *ser* histórico de aquello que es en cuanto historia”. Ya está ahí presente la problemática que exige abordar la cuestión más radical del sentido del *ser* histórico, antes de plantear la pregunta en términos científico-teóricos de en qué puede consistir la objetividad de lo histórico, o mostrar el modo como la historia se convierte en objeto de consideración de una ciencia histórica. Sin embargo, puesto que la clarificación de la problemática que se concentra en “comprender la historicidad”, exige poner al descubierto la estructura ontológica de un ente que es historia, una tarea de este tipo, aquí ya en la interpretación de Heidegger que fija así su tarea, sólo puede ser ontológica: el ente debe mostrarse desde sí mismo, debe convertirse en fenómeno y ser nombrado tal como se muestra, por eso la fenomenología es el único tipo de investigación que puede poner en marcha y sostener una investigación ontológica de este tipo. La historicidad es el carácter ontológico del *Dasein* humano que, como tal ente, ha de ser descubierto con el fin de determinarlo en su ser propio. De manera que la constitución ontológica fundamental del *Dasein*, a partir de la cual resulta posible aprehender ontológicamente la historicidad, es la temporalidad, lo que permite a Heidegger afirmar que la tarea de comprender la historicidad conduce a la *explicación fenomenológica del tiempo*. Al parecer, Dilthey sí planeaba acometer el problema del fenómeno del tiempo, pero hasta donde iban publicados los volúmenes póstumos de sus *Gesammelte Schriften* por Georg Misch en 1924, no se podía saber aún si tales investigaciones existían.²⁵

ser y el tiempo: 434. Acerca del interés de Heidegger en el lenguaje puede verse el libro de Tatiana Aguilar-Álvarez Bay, *El lenguaje en el primer Heidegger*, prólogo de Ramón Xirau (México: Fondo de Cultura Económica, 1998).

²⁵ Martin Heidegger, *El concepto de tiempo*: 11-13.

En *Ser y tiempo*, Heidegger reconoce explícitamente que su examen del problema de la historia es fruto de la asimilación del trabajo de Dilthey, pero que se puede ver confirmado, consolidado y más penetrantemente esclarecido gracias a las ideas del conde de Yorck que se encuentran diseminadas en las cartas con Dilthey.²⁶ Es cierto, como han reconocido y estudiado diversos investigadores de la obra de juventud de Heidegger, que la posición de Dilthey en la génesis de su pensamiento no es de ningún modo marginal, sino que incluso representó el estímulo decisivo en su camino hacia la elaboración de la interpretación histórica del sentido del ser. Las dos nociones fundamentales que se unen y problematizan en la correspondencia de Yorck y Dilthey son las de historia y vida. La *Lebensphilosophie* que había hecho su aparición desde 1780 con las *Beiträge zur Philosophie des Lebens* de Karl Ph. Moritz, y había alcanzado su reconocimiento como doctrina filosófica con las conferencias de Viena y Dresde que Friedrich Schlegel pronunció entre 1827 y 1828, fue sin duda incorporada por Heidegger dentro de su propio programa. Uno de los rasgos esenciales que el análisis filosófico del *Dasein* pone de manifiesto es su carácter de “ser viviente”, de modo que, más allá de la fusión entre una historia abstracta y una vida concreta, lo que cabe destacar es que la necesidad de pensar juntos al ser y al tiempo, surgen de la advertencia de no separar nunca a la historia de la vida y del pensamiento, una advertencia que Heidegger saca de la profundidad de la correspondencia entre Yorck y Dilthey.

En una carta del 4 de junio de 1895, el conde Yorck dirigió a Dilthey una de sus notas más brillantes, al comentar el común interés que los unía a ambos “por la comprensión de la historicidad”.²⁷ Para Yorck, la afirmación de que la historia es vida no tiene el sentido de una tautología, sino el de un método, según el

²⁶ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*: 428-429.

²⁷ *Briefwechsel*: 185.

cual, la vida propia es “el órgano para la comprensión de la vida histórica”. Esto implicaba una severa crítica de la historiografía científicista alemana que hacía de su “mirar la historia” un “no vivir la historia”, y que, en último análisis, se traducía en una “ausencia de la historia”.²⁸ Por eso en *Ser y tiempo* Heidegger agregará cómo es que Yorck había llegado a una visión clara del carácter fundamental de la historia, del conocimiento del carácter del ser del *Dasein* humano mismo, y no por una vía teórico-epistemológica o desde la ciencia común de la historia, sino desde el punto germinal de la historicidad, según el cual, todo lo que se da psico-físicamente no es, sino que vive; una autognosis que en lugar de dirigirse a un yo abstracto, en la plenitud de mí mismo, me encuentre caracterizado históricamente.²⁹

De hecho, la crítica de Yorck a la historiografía científicista alemana, representa una anticipación de la crítica a la inautenticidad que Heidegger desarrolló en los años veinte. Y es que el empeño filosófico de la obra entera de Yorck estaba dirigido en contra de una historiografía que observaba los hechos sin comprometerse en absoluto con ellos, sin hacerlos interactuar con la conciencia histórica propia. También aquí Yorck se anticipa a una temática que tomaría gran relieve en la filosofía de la existencia y en la hermenéutica filosófica del siglo XX.³⁰ La continuidad entre el pensamiento de Heidegger y los escritos de Dilthey y el conde de Yorck hizo posible el reconocimiento de conceptos tan fundamentales como historicidad, vida y temporalidad. El señalamiento de la escisión metafísica entre pensamiento y ser, fue entendido a partir de entonces como resultado de la separación entre pensamiento e historia. a originalidad del pensamiento de Heidegger a este respecto ha hecho posible reconocer que, en todo

²⁸ *Ibid.*, carta de Yorck a Dilthey del 6 de julio de 1886, 69-70.

²⁹ *Briefwechsel*: 71. Cfr. *El ser y el tiempo*: 432-433.

³⁰ A pesar de su carácter, “lamentablemente muy fragmentario”, una muestra contundente de esto la encontrará Hans-Georg Gadamer en *Bewusstseinsstellung und Geschichte*.

caso, gracias a Dilthey y Yorck, Heidegger orientó la fenomenología “hacia la interpretación de la vida sobre la base de la vida misma”.³¹

En este punto cabe recordar también la observación que hizo Ingo Farin,³² a propósito de una diferencia crucial que sí separaría a Yorck de Heidegger, pues mientras para el primero hay una co-determinación de lo humano entre historia y naturaleza, el filósofo de Messkirch en cambio estaría más cerca de los historiadores Johann Gustav Droysen y Jacob Burckhardt, quienes habrían desarrollado la diferencia entre lo óntico y lo histórico en un sentido mucho más radical, eliminando el lado óntico o natural de los seres humanos y rompiendo con todo residuo de dualismo y esencialismo. Pero esto no es así; por el contrario, la crítica de Yorck no sólo tocaría entonces al historicismo de Dilthey, Droysen y Burckhardt, además coincidiría con las objeciones hechas por Brentano y Husserl, porque no hay una oposición entre naturaleza y vida histórica. Lo que me parece es que Farin concede la razón a Droysen y Burckhardt, tal vez porque confunde el dualismo de Yorck con un esencialismo, cuando en realidad, la atención puesta en lo histórico, sin olvidar lo óntico, entendido

³¹ Palabras de Theodor Litt, tomadas de una carta de Peter Wust a Fritz Heine mann, del 9 de junio de 1929, en Renato Cristin, *Fenomenología de la historicidad. El problema de la Historia en Dilthey y Husserl* (Madrid: Akal, 2000): 24.

³² Ingo Farin, “Three Levels of Historical Analysis in Early Heidegger”, *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, vol. XII, (New York: Routledge, 2012): 1-37. El autor hace referencia al curso que Heidegger impartió en el semestre del verano de 1926 bajo el título de “Auf Geschichte im Gefolge von Droysen”, contenido en un cuaderno negro con los reportes de las reuniones del seminario realizadas por los estudiantes, depositado en el Heidegger *Nachlass* del Deutsche Literaturarchiv de Marbach, con la signatura 75.7251. Cfr. Jürgen, Grosse, «Metahistorie statt Geschichte. Über typologisches Geschichtsdenken bei Yorck von Wartenburg», *Dilthey – Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Band 11: Zum 100. Todestag des Grafen Paul Yorck von Wartenburg, (1997-1998): 203-237. Mediante la oposición entre “Okularität” y “Geschichtlichkeit”, J. Grosse distingue entre la crítica de Yorck a la conciencia histórica del siglo XIX y su crítica al método tipológico de Dilthey.

como lo natural, consiste en poder reconocer en el yo histórico de la historicidad al mismo yo trascendental de la fenomenología.

Sin embargo, hay que reconocer que se trata de una cuestión bastante más compleja, como para querer resolverla en unas cuantas líneas. El camino filosófico en el desarrollo conceptual de la historicidad que Dilthey y Yorck llevaron a cabo condujo a su reconocimiento como el único concepto capaz de cohesionar el sentido de la vida y de describir la tarea fundamental de las ciencias humanas, pero también el medio por el cual Yorck habría tratado de mostrar cómo las investigaciones de Dilthey “no acentuaban suficientemente la diferencia genérica que existe entre lo óntico y lo histórico”, sosteniendo que sólo el carácter ontológico del hombre es el que regula la metodología de las ciencias humanas.³³ El conde de Yorck no sólo insiste en la interna historicidad de la conciencia de sí, además, es por ella que resulta metodológicamente inadecuado un sistema que se abstraiga de la historia, como tampoco la filosofía, cuando es crítica, puede abstraerse de la historicidad.³⁴ Si al poner de manifiesto la diferencia genérica entre lo óntico y lo histórico, quedó fijada la meta de la filosofía de la vida, como afirmó Heidegger, tal vez lo más importante de la empresa de éste último consistió en distinguir cómo y por qué la cuestión de la historicidad es la cuestión ontológica de la constitución del ser del ente histórico; cómo es que la cuestión de lo óntico es la cuestión ontológica de la constitución del ser de los entes que no tienen la forma de ser del *Dasein*, o de lo ante los ojos en su sentido más amplio; por qué lo óntico es sólo un sector de los entes; y por último, cómo es que la idea del ser abarca lo óntico y lo histórico, y es ésta idea la que tiene que diferenciarse genéricamente.³⁵

³³ *Briefwechsel*: 191. *El ser y el tiempo*: 434.

³⁴ *Briefwechsel*: 69.

³⁵ *El ser y el tiempo*: 435.

En este sentido, la contribución de Yorck fue mucho más allá de la mera polémica con Dilthey, ofreciéndole auténticas claves de investigación que habría de desarrollar en sus escritos posteriores. Y esto es cierto hasta tal punto, que así como se reconoce a Dilthey por haber hecho frente al “enigma de la vida” y asumir ésta como tarea,³⁶ mayor importancia adquiere saber que el conde de Yorck puso su empeño en elevar la vida al nivel de una comprensión científica adecuada, oponiendo la fácil expresión verbal del pensar al que denominaba “mecánico-estético”, un verdadero pensar filosófico de índole tal, que al penetrar hasta el fondo de la vitalidad y vivacidad de lo viviente (*in den Grund der Lebendigkeit eindringt*) escapaba a una exposición corriente.³⁷ Penetrar en la actividad de la vida con un pensar auténticamente filosófico, comprender la vida por sí misma, condujo a Yorck y luego a Dilthey a la permanente búsqueda y a la tarea siempre abierta de estrechar la distancia entre historia, vida y expresión. Siguiendo la caracterización que Fritz Kaufmann había hecho de la filosofía de Yorck, como una “filosofía de la vida histórica” (*geschichtliche Lebensphilosophie*), Gudrun Kühne-Bertram puntualizó esto de un modo inmejorable en su análisis del *Heraklit*. Hay que reconocer que el concepto de vida ocupa un lugar central en el pensamiento de Yorck: de él derivará el concepto de vivencia, porque expresa un carácter dinámico mucho más fuerte, pero además, es en ella en la que Yorck reúne el significado histórico y metapsíquico en constitución de la vida humana concreta. Por eso su insistencia en que filosofar es vivir, porque la vivencia es el dato primario sin el cual no hay nada que se pueda pensar.³⁸

³⁶ “El sueño de Dilthey”, en *Introducción a las ciencias del espíritu*: XX.

³⁷ *Introducción a las ciencias del espíritu*: 70.

³⁸ Kühne – Bertram, Gudrun, “Paul Yorck von Wartenburgs interpretation der Heraklit-Fragmente als Konkretisierung seiner historisch-psychologischen Lebensphilosophie”, *Dilthey – Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Band 5, (1988): 181-199.

Tan sólo un año después de la publicación de *Ser y tiempo* en el volumen VIII del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, anuario dirigido por Edmund Husserl, su también discípulo Fritz Kaufmann publicó en su volumen IX el primer intento de reconstrucción sistemática de la obra de Yorck. Bajo el título de *Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg*, el que había sido su trabajo de habilitación en el verano de 1925, apareció acompañado por la *Wilhelm Diltheys Theorie des Geisteswissenschaft* de Ludwig Landgrebe y las *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* de Husserl, editadas éstas por Heidegger a partir del manuscrito que Edith Stein había ordenado por encargo del maestro. A pesar de ser una obra poco estudiada, hay en ella al menos dos puntos dignos de destacar. El primero es que ya entonces Kaufmann mostró su interés en la moderna filosofía de la historia, y el conocimiento posterior del *Italianische Tagebuch* (1927) de Yorck se constituyó en uno de los pilares que lo inclinaron a desarrollar posteriormente una “fenomenología del arte”, incluso antes de su forzado exilio a los Estados Unidos en 1938.³⁹ En segundo lugar, Kaufmann fue también el primero que permitió establecer una relación explícita entre la filosofía de la vida del conde de Yorck y la fenomenología trascendental de Husserl. La mutua pertenencia entre el sujeto de conocimiento y el objeto co-

³⁹ Fritz Kaufmann nació el 3 de julio de 1881 en Leipzig y realizó sus estudios universitarios en Berlín, Gotinga y Friburgo, donde siguió una variedad de cursos sobre matemáticas y ciencias humanas hasta 1914. Fue uno de los primeros discípulos de Husserl y participó en la primera guerra mundial, intensificando a partir de entonces su relación con el judaísmo, circunstancia que más lo acercará al recuerdo que de él se conserva en los Estados Unidos, por su participación en la *Hochschule für die Wissenschaft des Judentums* en Berlín, su colaboración con Martin Buber y Leo Baeck y su final incorporación a la Universidad de Buffalo y el Leo Baeck Institute de Nueva York hasta 1958, cuando se trasladó a Zurich, ciudad en la que falleció ese mismo año. Cfr. Christian Lotz, “Fritz Kaufmann (1891-1958)”, en Hans Reiner Sepp y Lester Embree, eds., *Handbook of Phenomenological Aesthetics* (Dordrecht: Springer, 2009): 177-180.

nocido que cimentará la hermenéutica fenomenológica fue lo que más destacó el estudio de Kaufmann, pues es en esa pertenencia donde encontraremos, gracias a las investigaciones del conde de Yorck, la condición necesaria al sentido originario y no psicológico o emocional del interés histórico e historiográfico.

Una de las principales cuestiones sobre las que Kaufmann llamó la atención, fue la de si efectivamente Dilthey y Yorck habían mantenido una concepción de la historia aún metafísica, por haber descuidado la necesidad de una reflexión ontológica fundamental que mostrara de qué manera la historicidad era inherente al ser con un carácter esencial. Al menos esa fue la crítica con la que Heidegger saldó su deuda y se fijó como meta hacer progresar y ampliar las perspectivas de Dilthey, además de favorecer su asimilación. La inclinación de Yorck por una trascendencia contra metafísica expresa no sólo un tema principal en su pensamiento filosófico: es en realidad su piedra angular. Por esta razón, Fritz Kaufmann llamó también a Yorck “existencialista religioso”, porque a diferencia de Dilthey, el cristianismo de Yorck se inclina con tal fuerza en favor de la teología de Lutero, que incluso llega a afirmar que la postura antimetafísica e histórica de Lutero acerca de la trascendencia, legó una importante tarea histórica para el futuro desarrollo de la filosofía.⁴⁰

Fue así como se hizo claro que para el conde de Yorck, la trascendencia facilita la retirada del mundo en su realidad objetiva (como es representado por el pensamiento y la metafísica). Esto hace posible que la vida humana gire sólo alrededor de su dimensión personal, histórica y afectiva, colocando en primer plano la responsabilidad personal ante un Dios transcendente. Contra la postura teórico-metafísica dirigida a una realidad objetiva alguna vez presente, Yorck insiste en la primacía de la relación personal e histórica con Dios, por eso no hay una contradicción entre el

⁴⁰ Fritz Kaufmann, *Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg* (Halle: Max Niemeyer, 1928): 56-73.

luteranismo de Yorck y la tesis acerca de la comprensión de la historicidad como conciencia, porque como observaría también Dilthey, la doctrina de la historicidad no es una generalización empírica, sino una tesis metafísica; o mejor, trascendental, como corregirá Yorck.⁴¹

Es claro que quien hereda a Heidegger la pregunta por la historicidad es el conde de Yorck, cuya obra todavía contiene numerosas referencias a la historicidad en sentido hegeliano, pero poniendo ahora el acento en la relación constitutiva que ella guarda con la conciencia y la autoconciencia, pues no cabe la menor duda de que la historicidad es siempre una determinación interna. Por eso el triángulo de relaciones que estableció Gadamer entre Dilthey, Yorck y Husserl, sin ser suficientemente justo, acierta en señalar la correspondencia metafísica de vida y autoconciencia que Yorck extrajo de Hegel. En su apartado acerca de “El concepto de la vida en Husserl y en Yorck”, Gadamer reconoció en *Verdad y método* cómo es que Husserl tuvo siempre presente la aplicación de sus ideas a los problemas de las ciencias del espíritu históricas, un punto de conexión nada superficial con el trabajo de Dilthey, y que se hizo aún más evidente tras la publicación del libro segundo de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*.

En su crítica de la ingenuidad objetivista, Husserl se destaca por desarrollar un concepto de vida que no es sólo el ir viviendo sino, sobre todo, la subjetividad trascendentalmente reducida que es fuente de toda posible objetivación. Se trata del mundo de vida (*Lebenswelt*) que, contra el concepto del mundo histórico que

⁴¹ Cfr. Emil L. Fackenheim, *Metaphysics and Historicity* (Milwaukee, Marquette University, 1961): 13-14. A pesar de los innumerables trabajos de Francesco Donadio y su mayor actualidad, me parece que, al menos para aclarar esta tesis, sigue siendo insustituible el libro de Peter Hünemann, *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert, J. G. Droysen, W. Dilthey, Graf Paul Yorck von Wartenburg, ihr Weg und ihre Weisung für die Theologie* (Freiburg, Herder, 1967): 317-323.

abarca el universo de lo objetivable por las ciencias, es un horizonte presupuesto por todas ellas y más originario que ellas, es el mundo que representa en cada caso el suelo previo y la génesis de toda nuestra experiencia.⁴²

Así como Heidegger había criticado a Dilthey y al conde de Yorck por mantener todavía un concepto metafísico de la historia, Gadamer se equivocó al afirmar que Dilthey sólo había pretendido oponer polémicamente el punto de vista de la vida a la metafísica, y Husserl no había tenido la más mínima noción de la conexión entre el concepto de vida y la tradición metafísica, particularmente con el idealismo especulativo, por lo cual, dice, “*el contenido especulativo del concepto de vida en ambos autores queda sin desarrollar*”.⁴³ Es aquí donde introduce Gadamer la contribución del conde de Yorck, quien habría llevado a cabo exactamente lo que se echa de menos en Dilthey y en Husserl, es decir, la vida como autoafirmación del sí mismo. Según Gadamer, Yorck retoma la correspondencia estructural de vida y autoconciencia desarrollada por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*. De acuerdo con ésta, la única forma de concebir lo vivo es haciéndose cargo de la propia vitalidad. La vitalidad autoconsciente de sí misma que ofrecerá la directriz metódica de toda verdadera filosofía y de todo comportamiento histórico.⁴⁴

Para Gadamer, fue así como Yorck elevó al rango de principio metódico para la historia lo que Husserl desarrolló unos años más tarde con amplitud en su fenomenología trascendental. Gadamer afirma incluso que es a Yorck a quien corresponde el mérito de haber tendido, por fin, “*el deseado puente entre la fenomenología*

⁴² Edmund Husserl, *Husserliana IV. Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. Marly Biemel (The Hague: Martinus Nijhoff, 1952): 251-253.

⁴³ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito (Salamanca: Sígueme, 1997): 314. Con cursivas en el original.

⁴⁴ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*: 247-255.

del espíritu de Hegel y la fenomenología de la subjetividad trascendental de Husserl".⁴⁵ Gadamer acierta en señalar que Hegel, Yorck y Husserl coincidieron en comprender la historicidad no como un asunto puramente ontológico, sino como la culminación del des-envolvimiento de la conciencia que parte de la percepción, y que se deslinda de la explicación psicológica o psicologizante desde un idealismo trascendental estricto. La conciencia psíquica se reconoce como conciencia histórica, lo cual permite reconocer por qué, desde luego, conciencia, subjetividad y espíritu no pueden significar lo mismo.

EL COROLARIO FENOMENOLÓGICO DE LA HISTORICIDAD

A pesar de que, como ha quedado dicho, tal vez fue Husserl quien primero dio el paso más radical para poner al descubierto a la historicidad como modo de ser de la subjetividad, generalmente cuando se trata el tema de la historicidad se acude sobre todo a *Ser y tiempo*, y en particular al capítulo quinto de la segunda sección: "Temporalidad e historicidad". Pero fue Paul Ricoeur quien a mi parecer acertó en señalar cómo es que en el capítulo "historicidad" de *Ser y tiempo*, Heidegger insiste demasiado en recalcar la subordinación de la historiografía a la historicidad y se desentiende del problema "inverso" del paso del haber-sido al pasado histórico. Principalmente recalca el carácter no auténtico de la circunspección que nos inclina a comprendernos a nosotros mismos en función de los objetos de nuestro cuidado (*Sorge*) y a hablar del lenguaje del "se (*Man*)". Contra esto, Heidegger opone como réplica la fenomenología hermenéutica del cuidado, según la cual, el gestarse de la historia es el gestarse del ser-en-el-mundo.

⁴⁵ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*: 318. También aquí las cursivas son del original.

Así, a pesar de que Heidegger conduce la interpretación de Yorck por el camino de su propia tarea, lo cierto es que ahí donde éste coincide con la crítica de Brentano y Husserl a Dilthey, es precisamente donde Paul Ricœur encuentra cómo la falsa subordinación de la historiografía a la historicidad envuelve la cuestión central del debate entre la ontología de la historicidad y la epistemología de la historiografía, pero lo que él ofrecerá como una poética de la narración, que haga frente a las aporías del tiempo que la fenomenología había hecho emerger, en realidad se encuentra ya en la distinción entre historicidad (*Geschichtlichkeit*) e historiabilidad (*Historizität*).⁴⁶

A pesar de que en la obra de Dilthey no se encuentra propiamente el término de historicidad (*Geschichtlichkeit*), sino el de historiabilidad (*Historizität*), sí es posible hacer esta distinción a partir del estudio detenido de su intercambio con Yorck. Dice por ejemplo en un pasaje de *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*: “Mediante la idea de la objetivación de la vida es como logramos una visión del ser de lo histórico. Todo ha nacido aquí mediante la acción espiritual y lleva, por consiguiente, el carácter de historiabilidad”.⁴⁷ Es decir, podemos hablar de la historicidad del mundo histórico (*Die geschichtliche Welt*), pero en cambio, el inacabado proyecto que representó uno de los ejes fundamentales de toda la obra de Dilthey es el de la *Kritik der historisch Vernunft*, “crítica de la razón historiográfica”, podemos decir con mayor propiedad, en lugar de “crítica de la razón histórica”, porque sólo la vida puede ser histórica: el conocimiento racional en cambio, sólo puede ser historiográfico.

⁴⁶ Paul Ricœur, *Tiempo y narración III: El tiempo narrado*, trad. de Agustín Neira, presentación de Manuel Maceiras (México: Siglo XXI, 1996): 735-748.

⁴⁷ Wilhelm Dilthey, *El mundo histórico. Obras de Dilthey VII*, traducción, prólogo y notas de Eugenio Ímaz (México: Fondo de Cultura Económica, 1944): 171. Donde Ímaz traduce historicidad yo me he atrevido a poner historiabilidad. Por fortuna, Ímaz se cuida de advertir en una nota al pie que la palabra que ha traducido es la de *Historizität*, y crípticamente agrega: “expresión que recomendamos [*sic*] a los que hablan de ‘historismo’”.

Tal vez esto nos permitiría hoy hablar de historiabilidad sin la sospecha de excesivo rebuscamiento. Lo importante es observar cómo es que de este modo nuestro tema se clarifica muy bien en la obra del conde de Yorck. Cuando él habla de vivencia, no sólo habla de historiabilidad (*Historizität*) para referirse a las formas internas típicas (*typische Gestalten*) de la conciencia que se pueden encontrar para acceder al conocimiento de la historia, entre las cuales habría sólo un conjunto limitado y comprensible de posibilidades para la historiografía que —y esto es lo que cabe retener— es la auténtica puerta con la cual contamos para acceder a lo histórico.⁴⁸ Por lo tanto, la unidad físico-psíquica de la existencia no sólo es la vida, es el punto germinal de la historicidad, una determinación de mí mismo en la cual no me encuentro como un yo abstracto, sino en la determinación de mi propia historiabilidad; autoconciencia determinada por la historicidad de mí mismo.⁴⁹

Se entenderá ahora sí por completo la distinción que más ha llamado la atención en la obra de Yorck y que hemos citado antes: “*generischen Differenz zwischen Ontischem und Historischem*”. Sólo porque el hombre se encuentra determinado por su historicidad es que puede comprender la vida pasada, y el conocimiento histórico significa, en última instancia, el autoconocimiento y la conciencia retrospectiva en la cual se encuentra expresada la vivencia de ser humano. Hay una correlación indisoluble entre la vida histórica y el verdadero conocimiento historiográfico, según la cual el sentido inmanente de la trascendencia que se opone a la metafísica consiste en no tomar como dato primario aquello que se encuentra ante nuestros ojos, sino en comprender la circunstancia de una vida determinada: la de cada uno de nosotros.

En última instancia, lo que puede observarse como principal legado de la obra de Yorck es la crítica de la metafísica, como con-

⁴⁸ Graf Paul Yorck von Wartenburg, *Bewusstseinsstellung und Geschichte*: 30.

⁴⁹ *Ibid.*, 40.

traparte de su recuperación de la historicidad originaria de la vida, pensada y sentida a partir de la posibilidad radical inaugurada por su propia experiencia cristiana de la vida, específicamente en su versión luterana. En tal sentido, la filosofía de Yorck anuncia y señala de manera incisiva conceptos clave de la filosofía de la vida, generalmente sólo atribuidos a Dilthey, como los de vivencia e historicidad. Pero además, adelanta la centralidad del ser persona, como sujeto del sentido ontológico de la vida histórica, como Husserl y Heidegger habrían de ponderar años más tarde en sus respectivos proyectos fenomenológicos. Esto es algo que, sin embargo, sólo habrá de ser demostrado una vez que se conozca la enorme riqueza de la filosofía de Yorck y se siga con atención su extenso itinerario especulativo, que si bien se nos ha conservado de un modo fragmentario, no por eso carece de una trama tan fecunda como vital. 

OBRAS CITADAS

- Aguilar-Álvarez Bay, Tatiana, *El lenguaje en el primer Heidegger*. prólogo de Ramón Xirau (México: Fondo de Cultura Económica, 1998).
- Brentano, Franz, *Las razones del desaliento en la filosofía*. Seguido de *El porvenir de la filosofía*, traducción de Xavier Zubiri, presentación de Juan Miguel Palacios (Madrid: Encuentro, 2010).
- Crescenzi, Lucas, “Filología e classicismo alemão: Nietzsche como leitor de Paul Graf Yorck von Wartenburg”, tradução de Ernani Chaves, *Estudos Nietzsche, Curitiba*, vol. 1, núm. 2 (jul.- dic. 2010): 389-400.
- Cristin, Renato, *Fenomenología de la historicidad. El problema de la Historia en Dilthey y Husserl* (Madrid: Akal, 2000).
- Dastur, Françoise, “Heidegger: Histoire et historicité. Le débat Dilthey et l’influence de Yorck von Wartenburg”, en Jollivet, Servanne; Romano, Claude, eds., *Heidegger en dialogue 1912-1930: Rencontres, affinités, confrontations* (París: Vrin, 2009), 11-32.
- Dilthey, Wilhelm, *El mundo histórico. Obras de Dilthey VII*, traducción, prólogo y notas de Eugenio Ímaz (México: Fondo de Cultura Económica, 1944).
- Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu en la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia. Obras de Wilhelm*

- Dilthey I*, traducción, prólogo, epílogo y notas de Eugenio Ímaz (México: Fondo de Cultura Económica, 1978).
- Donadio, Francesco, *Critica dell'oggettivazione e ragione storica: saggio su Paul Yorck von Wartenburg* (Nápoles: Guida, 1992).
- Escudero, Jesús Adrián, "Heidegger y los Cuadernos negros. El resurgimiento de la controversia nacionalsocialista", *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas* (julio, 2014): 115-134.
- Escudero, Jesús Adrián, *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927* (Barcelona: Herder, 2009).
- Fackenheim, Emil L., *Metaphysics and Historicity* (Milwaukee: Marquette University, 1961).
- Farías, Víctor *Heidegger y el nazismo*, segunda edición en español aumentada (Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 1998).
- Farin, Ingo, "Three Levels of Historical Analysis in Early Heidegger", *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, vol. XII (Nueva York: Routledge, 2012), 1-37.
- Farin, Ingo, "Count Paul Yorck Von Wartenburg", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, CA: Center for the Study of Language and Information, 2014. <http://plato.stanford.edu/entries/yorck/>
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método II*, traducción de Manuel Olasagasti (Salamanca: Sígueme, 1992), 102.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método*, traducción de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito (Salamanca: Sígueme, 1997).
- Gil Villegas M., Francisco, *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)* (México: Fondo de Cultura Económica, 1996).
- Grosse, Jürgen, "Metahistorie statt Geschichte. Über typologisches Geschehensdenken bei Yorck von Wartenburg", *Dilthey – Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Band 11: Zum 100. Todestag des Grafen Paul Yorck von Wartenburg, (1997-1998): 203-237.
- Gutiérrez Girardot, Rafael, *Nietzsche y la filología clásica. La poesía de Nietzsche. Homero y la filología clásica* (Bogotá: Panamericana, 2000).
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, edición bilingüe de Antonio Gómez Ramos (Madrid: Abada, 2010).
- Heidegger, Martin, *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*, traducción de Jesús Adrián Escudero (Barcelona: Herder, 2008).
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos (México: Fondo de Cultura Económica, 1993).

- Heidegger, Martin, *Tiempo e historia*, edición y traducción de Jesús Adrián Escudero (Madrid: Trotta, 2009).
- Hünemann, Peter, *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*, J. G. Droysen, W. Dilthey, Graf Paul Yorck von Wartenburg, *ihr Weg und ihre Weisung für die Theologie* (Friburgo: Herder, 1967).
- Husserl, Edmund, *Husserliana IV. Ideen zu einer reinen phänomenologie und phänomenologischen philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. Marly Biemel (La Haya: Martinus Nijhoff, 1952).
- Husserl, Edmund *La filosofía como ciencia rigurosa*. presentación y traducción de Miguel García-Baró (Madrid: Encuentro, 2009).
- Kaufmann, Fritz, "Wiederbegegnung mit dem Grafen Yorck", *Archiv für Philosophie*, núm. 9 (1959): 177-213.
- Kaufmann, Fritz, *Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg*, Halle: Max Niemeyer, 1928. (*Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, IX).
- Kaufmann, Fritz, Yorcks Geschichtsbegriff", *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* vol. 8 (1930): 306-323.
- Köpf, Peter, *Los Mommsen. La historia de los alemanes a través de una familia: De 1848 hasta la actualidad*, traducción de Elisa Renau (Valencia: Universitat de València, 2008).
- Krakowski, Jerzy, hrsg., *Dilthey und Yorck: Philosophie und Geisteswissenschaften im Zeichen von Geschichtlichkeit und Historismus*) Breslavia: Uniwersytetu Wroclawskiego, 1996).
- Kühne, Bertram, Gudrun, "Paul Yorck von Wartenburgs interpretation der Heraklit-Fragmente als Konkretisierung seiner historisch-psychologischen Lebensphilosophie", *Dilthey – Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Band 5, (1988): 181-199.
- Locchi, Giorgio y Robert Steuckers, *Konservative Revolution. Introducción al nacionalismo radical alemán, 1918-1932* (Buenos Aires: Acebo Dorado, 2010).
- Lotz, Christian, "Fritz Kaufmann (1891-1958)", en Hans Reiner Sepp y Lester Embree, eds., *Handbook of Phenomenological Aesthetics* (Dordrecht: Springer, 2009), 177-180.
- Misch, Georg, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*. segunda edición (Leipzig y Berlín: Teubner, 1931).

- Mohler, Armin y Karl Heinz Weissmann, *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Ein Handbuch* (Graz: Ares Verlag, 2005).
- Muñoz Fernández, Adela, “Un punto de encuentro entre las tradiciones filosóficas alemana y española: el concepto de *Lebensphilosophie* y de racio-vitalismo”, *Cuadernos de Filología Alemana* Anejo II (2011): 267-276.
- Renthe-Fink, Leonhard von, *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck* (Gotinga: Vandenhoeck und Ruprecht, 1964).
- Rhode, E., U von Wilamowitz-Möllendorff y R. Wagner, *Nietzsche y la polémica sobre El nacimiento de la tragedia*, edición de Luis de Santiago Guervós (Málaga: Ágora, 1994).
- Ricœur, Paul, *Tiempo y narración III: El tiempo narrado*, traducción de Agustín Neira, presentación de Manuel Maceiras (México: Siglo XXI, 1996).
- Rodi, Frithjof, “Die Intensität des Lebens. Zur Stellung des Grafen Yorck zwischen Dilthey und Heidegger”, *Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey* (Weilerswist: Velbrück, 2003).
- Schädelbach, Herber, *La filosofía de la historia después de Hegel. El problema del historicismo*, versión de Ernesto Garzón Valdés (Buenos Aires: Alfa, 1980).
- Wagner, Fritz, *Geschichtswissenschaft* (Friburgo de Brisgovia: Karl Alber 1951).
- Wartenburg, Paul Yorck von, *Bewusstseinsstellung und Geschichte. Ein Fragment. mit einer Einleitung und einem Nachwort herausgegeben von Iring Fetscher* (Hamburg: Felix Meiner, 1991).
- Wartenburg, Paul Yorck von, *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg 1877-1897*. hrsg. Sigrid von der Schulenburg (Halle: Max Niemeyer, 1923).
- Wartenburg, Paul Yorck von, *Da Eraclito a Sofocle e altri scritti filosofici*, a cura di Francesco Donadio (Nápoles: Guida, 1991).



¿E. P. Thompson althusseriano?

Elementos para radicalizar la tesis Sewell en torno a las contradicciones entre teoría y práctica historiográfica en la obra del historiador británico.



E. P. Thompson Althusserian?

Elements to Radicalize the Sewell Thesis Around the Contradictions between Historiographical Theory and Practice In the Work of the British Historian.

NICOLÁS COSIC

Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS)

Argentina

Correo: n.cosic04@gmail.com

DOI: 10.48102/hyg.vi60.444

Artículo recibido: 17/03/2022

Artículo aceptado: 6/06/2022

RESUMEN

En el presente artículo buscamos demostrar que la hipótesis de William H. Sewell Jr., según la cual en la obra de Edward P. Thompson se encuentra una clara contradicción entre su teoría de la historia y su práctica historiográfica, puede extenderse hacia diferentes dimensiones no indagadas por el autor, particularmente en los niveles epistemológico y metodológico. Nuestra propuesta consiste, entonces, en “radicalizar” la tesis Sewell, al punto de preguntarnos si la contradicción hallada podría implicar una confluencia entre Thompson y su contrincante teórico y político, Louis Althusser, incluso en sus respectivas nociones de sujeto.

Palabras clave: teoría de la historia, práctica historiográfica, E. P. Thompson, Louis Althusser

ABSTRACT

This paper aims to show that William H. Sewell Jr.'s hypothesis, according to which in the work of Edward P. Thompson there is to be found a glaring contradiction between theory of history and historiographical practice, can be extended to different dimensions of inquiry not taken into account by the author, particularly on the epistemological and methodological levels. Hence, our approach consists of "radicalizing" Sewell's thesis, to the point of asking ourselves whether the contradiction found implies the existence of a confluence between Thompson and his theoretical and political opponent, Louis Althusser, which would even extend into their respective notions of the subject.

Key words: theory of history, historiographic practice, E. P. Thompson, Louis Althusser

Proponemos a continuación algunos elementos para comenzar a indagar las *zonas de clivaje* entre la teoría de la historia y la práctica historiográfica en la obra de Edward Palmer Thompson (EPT en adelante). En primer lugar, realizaremos una muy breve reposición histórica de la aparición de los textos más estrictamente reflexivos del corpus thompsoniano y justicaremos la selección y análisis de un artículo escrito por William H. Sewell Jr., hace ya tres décadas, que todavía sigue siendo muy fructífero en lo que respecta a nuestro objeto de estudio, ya que permite, además, sintetizar gran parte de los análisis que se realizaron sobre esta temática específica. En segundo lugar, formularemos e intentaremos demostrar nuestra primera hipótesis, consistente en afirmar que el análisis de Sewell puede ser "radicalizado", en tanto posibilita la detección de ciertas características contradictorias recurrentes en la intersección de reflexividad y práctica empírica de nuestro historiador. Mientras Sewell señala que la ya clásica polémica de EPT con Louis Althusser oculta algunas importantes confluencias entre ambos autores en lo que respecta a ciertos postulados teóricos *ontológicos*, lo que daría por resultado una tensión manifiesta en la intersección señalada, nosotros sostenemos que

dicha tensión también se presenta, de forma homóloga, en los niveles estrictamente *epistemológico y metodológico*. Por último, mencionaremos algunos indicios que podrían justificar la formulación de una segunda hipótesis, poniendo en cuestión incluso la demarcación del límite que efectúa Sewell entre la teoría “implícita” de Thompson y las formulaciones althusserianas, esto es, la frontera que el autor remarca en lo que respecta a las nociones de *sujeto* subyacentes en ambos corpus.

I. ALGUNOS TEXTOS FUNDAMENTALES

En 1978, EPT publicó *Miseria de la teoría*,¹ ensayo que puede considerarse como una síntesis teórica o reflexiva de su propio derrotero, fundamentalmente en torno a sus debates con el supuesto “teoricismo ahistórico” de la “segunda” nueva izquierda británica, representada por la *New Left Review* (NLR). En esta obra —como diría José Sazbón: un verdadero discurso del *método* historiográfico—² EPT desarrollará teóricamente tanto su concepción de la disciplina histórica y el marxismo en general, como sus observaciones y posiciones respecto de la militancia socialista. Todo esto sería desplegado estratégicamente a través de la crítica hacia quien consideraba como el artífice principal de aquel teoricismo idealista: Louis Althusser. La recepción de la teoría del filósofo francés por parte de la NLR era, para Thompson, todo un símbolo de la deriva estalinista de esta segunda nueva

¹ Edward Palmer Thompson, *Miseria de la teoría*, trad. Joaquim Sempere (Barcelona: Crítica, 1981). Su publicación original (*The Poverty of Theory and other essays*, Merlin Press, Londres, 1978) recopila varios ensayos previos: “Outside the Whale” (1960), “The Peculiarities of the English” (1965) y “An Open Letter to Leszek Kolakowski” (1973).

² José Sazbón, “Dos caras del marxismo inglés. El intercambio Thompson-Anderson”, *Punto de Vista*, nº 29, (abril-julio 1987): 12.

izquierda: *desvío teórico*, por un lado, en tanto profesaba un estructuralismo determinista alejado, además, del trabajo con datos empíricos; *desvío práctico*, por el otro, en tanto rechazaba el humanismo y la dimensión moral de la práctica socialista. Ambos desvíos, según EPT, confluían necesariamente en la negación de la *human agency*: todo el curso histórico aparecía, así, determinado de antemano.

Thompson intentará encontrar una explicación tanto histórica como sociológica de la emergencia del estructuralismo marxista como corriente teórica,³ y terminará su ensayo declarándole una guerra total a este marxismo “mecanicista”. Ante este llamado beligerante, Perry Anderson responderá con la publicación de *Teoría, política e historia*.⁴ Pero este cruce no fue más que el clímax de un debate que se iniciaría casi dos décadas atrás, con la aparición en la NLR de una serie ensayos del mismo Anderson y su colega Tom Nairn, que intentaban analizar las raíces histórico-estructurales de la nueva coyuntura económica y socio-política británica de la primera mitad de los años 1960.⁵ EPT, por su parte, había elaborado ya en 1965 una respuesta feroz (“The Peculiarities of the English”) ante lo que él concebía como una simplificación de la historia inglesa, producto del “ansia de un platonismo puro”.⁶

“Las peculiaridades de lo Inglés” constituye uno de los textos fundamentales para comenzar a analizar el despliegue de una reflexividad teórica en torno a los presupuestos ontológicos, epistémicos y metodológicos sobre los cua-

³ Thompson, *Miseria de la teoría*, 118-139 y 279-288.

⁴ Perry Anderson [1980], *Teoría, política e historia. Un debate con E. P. Thompson*, trad. Eduardo Terrén (Madrid: Siglo XXI, 1985).

⁵ Gregory Elliott [1998], *Perry Anderson. El laboratorio implacable de la historia*, trad. Gustau Muñoz (Valencia, Universidad de Valencia, 2004), 43-81.

⁶ Edward Palmer Thompson [1965], “Las peculiaridades de lo inglés”, *Historia Social*, n° 18, (invierno 1994): 22.

les EPT dice proceder en su práctica historiográfica. No se trata, por cierto, del primer texto autorreflexivo de Thompson en tanto historiador. Pero hay que remarcar que hasta 1963, antes de publicar su obra maestra, *La formación de la clase obrera en Inglaterra*,⁷ EPT había publicado una sola obra historiográfica, su *William Morris*,⁸ y ni siquiera había proyectado dedicarse profesionalmente a la historia:⁹ su escritura era fundamentalmente política.¹⁰ Pero sería luego de publicar *La formación* —obra que lo llevaría de un salto al mundo de las referencias historiográficas internacionales— que su reflexividad teórica en torno a la práctica historiográfica se haría permanente y más explícita en diferentes artículos y ensayos, e incluso al interior de la misma obra historiográfica.

Resulta imprescindible señalar, igualmente, que la mayoría de los textos explícitamente reflexivos de nuestro historiador se enmarca en su polémica con Anderson y Althusser. Y lo señalamos porque, lejos de quedar reducida a estos nombres, a lo largo de dos décadas (y más también) fueron muchos los autores que intervinieron en lo que podemos denominar el “debate Thompson”. Y fue esta misma polémica la que, en gran medida, hizo correr ríos de tinta en torno a su obra, aun hasta el día de hoy. Más allá de las confrontaciones y defensas acríicas de la perspectiva thompsoniana (Keith

⁷ Edward Palmer Thompson [1963], *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, trad. Elena Grau (Barcelona, Crítica, 1989).

⁸ Edward Palmer Thompson [1955, ed. rev. 1977], *William Morris. De romántico a revolucionario*, trad. Manuel Lloris Valdés (Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1988).

⁹ Edward Palmer Thompson [1976], “Una entrevista con E.P. Thompson”, trad. Eva Rodríguez, en *Tradición, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial* (Crítica, Barcelona, 1984), 305-307.

¹⁰ Principalmente en *The New Reasoner* y *The New Left Review*.

McClelland, Gavin Williams,¹¹ Josep Fontana,¹² etc.), hubo varios intelectuales —incluso “thompsonianos”— que destacaron con sutileza argumentativa ciertas contradicciones insalvables tanto en las formulaciones teóricas de Thompson como en su práctica historiográfica, pero también —y esto es lo que más nos interesa—, ciertas incompatibilidades o incongruencias muy llamativas entre dicha práctica empírica y sus formulaciones teóricas.¹³

Nos interesa detenernos, en esta instancia, especialmente en un artículo del historiador estadounidense William H. Sewell Jr., “Cómo se forman las clases: reflexiones críticas en torno a la teoría de E. P. Thompson sobre la formación de la clase obrera”.¹⁴ Aquí el autor realiza una muy sugerente interpretación respecto de lo que nosotros entendemos por “zona de clivajes” entre teoría y práctica historiográfica,

¹¹ Véase, respectivamente, “Algunos comentarios sobre ‘Edward Thompson, Eugene Genovese y la historia socialista-humanista’ de Richard Johnson” y “En defensa de la historia”, en Richard Johnson et al., *Hacia una historia socialista*, trad. Rafael Aracil y Mario García Bonafé (Barcelona: Serbal, 1983), 87-108 y 109-123.

¹² Josep Fontana, “Thompson, hoy y mañana”, *Historia Social*, N° 18 (invierno 1994): 3-7.

¹³ Ver, entre otros: Richard Johnson, “Edward Thompson, Eugene Genovese y la historia socialista-humanista” y Simon Clarke, “El humanismo socialista y la crítica del economicismo”, en Richard Johnson et al., *Hacia una historia socialista*, trad. Aracil y M. García Bonafe (Barcelona, Serbal, 1983), 52-85 y 135-161; Stuart Hall, “En defensa de la teoría”, trad. Jordi Beltran, en *Historia popular y teoría socialista*, edición de Raphael Samuel (Barcelona: Crítica, 1984), 277-286; Anderson., op. cit.; Miguel Ángel Caínzos López, “Clase, acción y estructura: de E.P. Thompson al posmarxismo”, *Zona Abierta*, n° 50 (enero-marzo, 1989): 1-69; Pedro Benítez Martín, *E. P. Thompson y la historia. Un compromiso ético y político* (Madrid: Talasa, 1996); Ellen Meiksins Wood, “Entre las fisuras teóricas: E. P. Thompson y el debate sobre la base y la superestructura”, *Historia Social*, n° 18 (invierno 1994): 103-123; Alejandro Estrella González., *Clío ante el espejo. Un socioanálisis de E.P. Thompson* (Cádiz: Universidad de Cádiz, 2011).

¹⁴ William H. Sewell Jr. [1990]: “Cómo se forman las clases: reflexiones críticas en torno a la teoría de E. P. Thompson sobre la formación de la clase obrera”, *Historia Social*, n° 18, (invierno 1994): 77-100.

detectando algunos desfases importantes entre ambos polos de la producción thompsoniana. Además, al ser un artículo publicado en 1990, permite sintetizar ciertas observaciones críticas elaboradas previamente por otros autores, e inclusive, como veremos, ciertos lineamientos analíticos que se profundizarán en los siguientes años en diversas obras y artículos en torno a estas contradicciones.

Empecemos, entonces, por reponer las observaciones de Sewell.

2. ¿EL ALTHUSSERISMO DE THOMPSON?

Sewell señala algo muy importante a tener en cuenta a la hora de analizar *La formación*. En primer lugar, en este texto:

Thompson evita hacer explícita su teoría acerca de la constitución de la clase. Era un momento en el que se hallaba en plena escapada del formalismo estalinista y no quería que sus lectores pudiesen reducir su libro a un conjunto de propuestas abstractas.¹⁵

A su vez, paradójicamente, “su única declaración teórica explícita en el libro —su prefacio— ha tenido una enorme influencia”.¹⁶ Sin embargo, para Sewell, lo más relevante de esta observación es que entre el prefacio (y las reformulaciones o reajustes teóricos subsiguientes, sobre todo en *Miseria*), por un lado, y la escritura de *La formación* y otras obras historiográficas en general, por el otro, existen claras incompatibilidades. Para el autor, EPT, a la hora de poner en marcha su práctica empírica, despliega una gran cantidad de

¹⁵ *Ibid.*, p. 78.

¹⁶ *Idem.*

nociones y presupuestos implícitos que se contradicen con sus declaraciones teóricas.

En lo que respecta, entonces, a la dimensión teórica de la obra de EPT —en este caso, en términos de Chris Lorenz, a aquella dimensión de la teoría de la historia que refiere a cuestiones ontológicas—,¹⁷ Sewell destaca las cuatro formulaciones esenciales presentes en el famoso prefacio:

1) *La clase obrera es un fenómeno histórico*: “Para Thompson la clase existe solamente en el tiempo y, en consecuencia, sólo puede conocerse históricamente. Los enfoques de la clase no históricos distorsionan de manera irremediable, quizás incluso borran por completo, su objeto de estudio”.

2) *La clase es el resultado de la experiencia*.

3) *Los trabajadores participan activa y conscientemente en la formación de la clase*. Esto está ligado, obviamente, a una de las nociones centrales de EPT: la *agency*.

4) *La clase se define por la conciencia*. Es decir: “No es la identidad ‘objetiva’ de intereses lo que conforma una clase sino más bien el hecho de percibir y articular tal identidad. Si no hay conciencia, no hay clase”.¹⁸

Una vez expuestas las cuatro coordenadas fundamentales de la teoría de la historia thompsoniana (al menos en lo que respecta a su principal objeto de investigación, es decir, al fenómeno de aparición histórica de la clase obrera), Sewell intenta señalar las inconsistencias de estas formulaciones y pretende demostrar que están muy lejos de constituir las herramientas teóricas de su propia práctica historiográfica. En primer lugar, en el plano teórico, EPT “afloja” las determinaciones jerárquicas del marxismo clásico, poniendo a la “experiencia” como categoría mediadora entre el ser social

¹⁷ Chris Lorenz [2013], *Entre la filosofía y la historia I. Exploraciones en filosofía de la historia* trad. Omar Acha et al. (Buenos Aires: Prometeo, 2015), 49.

¹⁸ Sewell, op. cit., 79-81.

(base) y la conciencia social (superestructura);¹⁹ asume que la experiencia está determinada²⁰ pero no completamente por las relaciones de producción, y que la conciencia de clase, al estar *mediada* por la experiencia, ya queda en un plano *indeterminado*.²¹ “Su argumento deja un amplio espacio, dentro de unos límites extensamente definidos, para el ejercicio de la acción y los caprichos de la experiencia humana”.²² Aquí topamos, entonces, con los clásicos (y problemáticos) tópicos thompsonianos: las nociones de “experiencia” y “acción”, ya previamente discutidos con minuciosidad por otros autores. Sewell condensa en gran medida las críticas previas:

El significado del término “experiencia” es en sí mismo tan amorfo que resulta difícil asignarle un papel delimitado en la teoría de la formación de la clase, y Thompson todavía lo complica más al utilizarlo de una manera inconsistente y confusa. (...) en el mencionado prefacio, nos la presenta como el factor mediador entre las relaciones de producción y la conciencia de clase, o entre ‘el ser social’ y ‘la conciencia social’. El problema de esta formulación es que la experiencia parece abarcar los dos términos entre los cuales se supone que actúa como mediadora. ¿Existen las “relaciones de producción” o el “ser social” o la “conciencia” fuera de la experiencia? Cualquier “ser social” que exista fuera de ella habría de ser uno de esos tipos de estructura sincrónica que Thompson niega de un modo expreso.²³

¹⁹ Thompson va a rechazar enfáticamente el modelo marxista clásico de base y superestructura, proponiendo, en su lugar, la otra dupla clásica de Marx: ser social / conciencia social. Sin embargo, para Sewell, como veremos, esta distinción oculta más de lo que revela.

²⁰ EPT va a adscribir a la definición williamsiana de “determinación”, entendida bajo la doble modalidad de “límites” y “presiones”. Ver Raymond Williams, *Marxismo y literatura*, trad. Pablo di Masso (Barcelona: Península, 2001), 102-108.

²¹ Sewell, op. cit., 82.

²² *Ibid.*, 83.

²³ *Ibid.*, 85-87.

Por lo tanto, si Thompson aceptara que la experiencia de clase (esencialmente histórica) es algo distinto de, y determinado por, la estructura económica, debería admitir que la clase existe, al menos en parte, bajo una modalidad sincrónica. Pero eso es justamente lo que Thompson pretende, en teoría, negar: “Si detenemos la historia en un punto determinado, entonces no hay clases”.²⁴ Por el contrario, si la experiencia de clase formase parte de la estructura económica, entonces EPT debería admitir que la clase existe antes de la conciencia de clase. Su formulación teórica, o bien no puede dar cuenta de la emergencia estructurada de la conciencia de clase, o bien deriva en la posibilidad de que la conciencia de clase pueda *no* “acaecer”, algo que el mismo Thompson niega rotundamente: “La conciencia de clase surge del mismo modo en distintos momentos y lugares, pero nunca surge exactamente de la misma forma”.²⁵ Esta teorización, por tanto, carece en gran medida de rigurosidad y consistencia.

Con la noción de *agency*, a su vez, se presenta ya no sólo un problema de coherencia conceptual, sino, además, una falta total de historicidad del término. Como ya había señalado Anderson, con la profundidad analítica que lo caracteriza:

El error conceptual aquí implícito es unir bajo el rótulo único de “acción” aquellas acciones que son de hecho voliciones conscientes a nivel personal o local, pero cuya incidencia social es profundamente involuntaria (...) con aquellas acciones que son voliciones conscientes a nivel de su propia incidencia social.²⁶

²⁴ Thompson, *La formación*, 14.

²⁵ *Idem.*

²⁶ Anderson, *op. cit.*, 22-23.

Thompson terminaba, así, homologando las características del tipo de acción consciente a “nivel personal” o “local” con las propiedades de aquellas acciones colectivas provistas de “un programa encaminado a crear o a remodelar las estructuras sociales en su totalidad”. De esta forma, terminaba cayendo en un anacronismo, ya que a nivel histórico, este último “tipo de acción es muy reciente”.²⁷ Es por ello que Anderson reclamaba “un acercamiento *histórico* y no axiomático”²⁸ al problema de la agencia.

Pero volviendo a Sewell, el problema no es que Thompson quiera dar cuenta de la existencia de sujetos activos en la historia, ni que utilice el concepto de “experiencia”, sino que, en términos teóricos, no sea capaz de dar cuenta de que se trata de fenómenos estructurados. Por lo tanto, a partir de los conceptos de experiencia y agencia, tal cual están formulados a *nivel teórico*, EPT no puede dar cuenta de la pura historicidad de la clase, ni de la clase como resultado consciente de la experiencia y la agencia de los trabajadores. Los cuatro ejes fundamentales de su formulación teórica resultarían ser completamente insostenibles.

Hasta aquí, Sewell comparte una serie de críticas que ya se le venían haciendo a las formulaciones teóricas thompsonianas. Pero la observación novedosa que hace el autor, como dijimos, es que dichas formulaciones se contradicen absolutamente con su explicación histórica. Es decir, nuevamente: en la práctica empírica, Thompson pondría en juego una serie de nociones que permanecen implícitas y que son incompatibles con sus intentos de síntesis teórica. En primer lugar, EPT, en su escritura histórica, demostraría que la clase está

²⁷ *Ibid.*, 21.

²⁸ *Ibid.*, 23.

presente en la estructura económica, independientemente de la conciencia o la falta de conciencia de clase de los trabajadores. Si las experiencias de los trabajadores producen conciencia de clase, más que cualquier otro tipo de conciencia, ello es debido a que sus experiencias son experiencias de clase. Y si éstas están determinadas, como dice Thompson, por las relaciones de producción, entonces quiere esto decir que tales relaciones de producción deben ser relaciones de producción de clase, anteriores, naturalmente, a las experiencias de clase que generan.²⁹

La queja teórica de Thompson contra las “cripto-estructuras” althusserianas se ve refutada en su propia práctica:

En sus obras, las diversas cripto-estructuras adquieren un aspecto que es todo menos inerte, con dinámicas propias que es posible definir y con sus influencias particulares e inconfundibles. Esto se pone quizá más de manifiesto en *Whigs and Hunters*, donde la elocuencia con que Thompson encomia el “imperio de la ley” viene justamente a confirmar que la ley tiene su propio peso causal en la historia.³⁰

Sewell señala que la misma observación es válida para *La formación*: tanto la tradición de Tom Paine, el metodismo, las instituciones de solidaridad de oficio, etc., son todas fuerzas causales, “sistemas” con eficacia propia. Por el contrario, al catalogar todos estos niveles como

“experiencia”, se está ocultando a sí mismo hasta qué punto su obra asume implícitamente no sólo que la base de las relaciones de producción es determinante en último caso, sino también que toda una serie de sistemas culturales, institucionales y políticos relativamente autónomos son sobredeterminantes (...) *Su modelo tácito social se halla en realidad muy cercano al de Althusser.*³¹

²⁹ Sewell, op. cit., 83.

³⁰ *Ibid.*, 90.

³¹ *Idem.* El énfasis nos pertenece.

En definitiva, para el autor, EPT no hace más que replicar, en la práctica, el modelo marxista clásico de estructura y superestructura y de tránsito de la *clase en-sí* a *clase para-sí*,³² incluso compatibilizando con los desarrollos conceptuales posteriores del estructuralismo althusseriano (con sus categorías de “autonomía relativa”, “sobredeterminación”, determinación en “última instancia”, “índice de eficacia”, etc.). Sewell, sin embargo, no rechaza el concepto de experiencia, pero propone una reformulación, acercando esta noción a la teoría social de Anthony Giddens.³³ No es este el lugar para examinar dicha reformulación. Nos interesa retener el núcleo fundamental del análisis de Sewell, que consiste en remarcar que Thompson

nos cuenta de dónde proceden las personas; nos presenta invariablemente su experiencia (es decir, su respuesta mental y emocional a lo que sucede) como algo estructurado, por las relaciones de producción, por las instituciones políticas, por las costumbres, las tradiciones y los valores. Lo que le da a su retrato de la experiencia tanta fuerza persuasiva es que parte de una idea estructurada y explicable de la acción, no meramente voluntarista y misteriosa.³⁴

En síntesis, por decirlo rápido y de manera muy esquemática: EPT sería *agencialista* o *voluntarista* en la teoría, pero *estructuralista* en la práctica. Y contra aquellos marxistas estructuralistas que leyeron a EPT en los propios términos teóricos explícitos de EPT, es decir, contra aquellos que sostienen que la obra de historiador británico da cuenta nula o escasamente de las determinaciones estructurales, Sewell arremete:

³² *Ibid.*, 84.

³³ *Ibid.*, 91-92.

³⁴ *Idem.*

Cuando los críticos marxistas han acusado a Thompson de prestar insuficiente atención a los determinantes estructurales, han tenido casi siempre en mente los “económicos”. Aunque no de una forma explícita, la mayoría de los marxistas equiparan la estructura a las explicaciones económicas y la acción a las ideológicas o culturales.³⁵

Ahora bien: ¿esto significa que Thompson, en la práctica, era althusseriano? Para Sewell, de ninguna manera. Y la diferencia, que es sustancial, reside en su teoría (otra vez, implícita) sobre el sujeto: mientras que para Althusser los sujetos son meros *vectores* de determinación, sometidos absolutamente a los diversos mecanismos estructurales, para EPT los sujetos poseen efectivamente capacidad de acción, en tanto son sujetos “entendidos” (fórmula que Sewell, nuevamente, toma de Giddens). Pero el problema es que la formulación teórica explícita de Thompson lo único que hace es oscurecer su concepción subyacente de sujeto, y se esmera tanto por “inflar” las nociones de experiencia y acción que termina presentando la imagen de sujetos cuasi indeterminados.³⁶

3. LÍMITES Y POTENCIAS DE LA “TESIS SEWELL”

Si bien acabamos de hacer un resumen muy acotado de lo que ahora en más llamaremos “tesis Sewell”, el esquematismo le pertenece al historiador estadounidense: su análisis, efectivamente, es dicotómico. Por un lado, tenemos a un EPT que, en su afán de rescatar la agencia de los sujetos históricos, en el plano teórico sería incoherente, conceptualmente poco riguroso y autocontradictorio; por el otro, a un Thompson que en la práctica logra dar cuenta de las determinaciones

³⁵ *Ibid.*, 93.

³⁶ *Ibid.*, 91-92.

históricas objetivas, estructurales. Nosotros compartimos, hasta el momento y en gran medida, dicha lectura, aunque podemos observar ya que esta contradicción entre teoría y práctica sólo se hace patente tras una mirada panorámica. En cuanto uno observa con más detenimiento, como veremos, se trata de una frontera que, aun siendo identificable, parece relativamente permeable. Pero lo sustancial de esta tesis queda en pie, tanto que incluso nos proponemos “radicalizarla”, partiendo de la hipótesis de que dichos *desfases* señalados por Sewell se replican, de manera homóloga, en muchas otras dimensiones de la obra de EPT, y que su raíz es muchísimo más profunda de lo que el mismo autor cree.

Pero antes de detenernos en los principales aspectos de nuestra propuesta “radical”, quisiéramos focalizar en el punto más oscuro de esta tesis. Se trata de su explicación o, mejor dicho, su falta de explicación. ¿Por qué Thompson cae en esta contradicción? ¿Por qué es posible advertir con cierta nitidez esa frontera contradictoria entre su práctica empírica y su reflexividad teórica? Para Sewell no pareciera ser un problema. De hecho, su respuesta es mencionada al pasar. Para él, lo único que, a nivel reflexivo, EPT “nos ofrece es, más que una alternativa teórica sistemática, un conjunto de admoniciones cuyo valor está en gran medida determinado por hallarse dentro de una *polémica* concreta”.³⁷ Es decir: lo único que explica esta contradicción es la polémica política con Althusser. Es, en definitiva, una explicación coyuntural. Pareciera como si, en el caso de que EPT no hubiese tenido que discutir con Althusser, por su fuerte influencia en la “segunda” nueva izquierda británica, y si, sobre todo, no se hubiese obsesionado tanto con el filósofo francés, el historiador británico podría haber formulado su perspectiva teórica con mayor precisión, incluso, en parte, utilizando terminología althusseriana.

³⁷ *Ibid.*, 81. El énfasis es nuestro.

Sin embargo, no es extraño que Sewell asuma esta interpretación, casi como si fuese de sentido común, porque aquellos autores que previamente habían observado muchas de las contradicciones expuestas por Sewell, venían desplegando una interpretación similar, consistente en señalar la posibilidad de acercar posiciones en tanto las diferencias estaban más ligadas al “tono polémico” exagerado de Thompson que a cuestiones de fondo.³⁸

Creemos que aquí ya hay un terreno que debe ser indagado, no darlo por cubierto de antemano. ¿Todo se reduce a una polémica política coyuntural? ¿No hay razones *metodológicas* en juego? ¿No había elementos contradictorios en el plano teórico y práctico más amplio del marxismo occidental? ¿Y en el marxismo a nivel global? ¿Y en la tradición de los historiadores marxistas británicos en particular? Como intentaremos comenzar a demostrar en el último apartado de este artículo, difícilmente puede reducirse esta contradicción descubierta por Sewell al mero carácter polémico de EPT.

Pero pasemos primero a indicar aquellos otros aspectos en los que podemos, de manera exploratoria, ir divisando la extensión de esta *contradicción fundamental*. Sewell, como dijimos, se concentra fundamentalmente en el plano ontológico de la teoría de EPT. Concentrémonos ahora en el terreno estrictamente *epistemológico*, donde encontramos ya una tensión bastante manifiesta. Por un lado, a nivel teórico, veremos presentarse aquello que podemos caracterizar de varias maneras como: “anti-cientificismo”, “anti-teoricismo”, “empirismo ingenuo” o, incluso, si se nos permite este término a modo de síntesis: *reflexividad poética*. Por otra

³⁸ Véase, particularmente, Johnson, op. cit., Anderson, op. cit. y Hall, op. cit. Esta interpretación se seguiría replicando más adelante en el tiempo. Valga de ejemplo: “Este rasgo polémico, que caracteriza toda la producción de Thompson, es esencial para comprender su obra, incluidas algunas de sus más radicales y desafortunadas formulaciones” en Benítez Martín, op. cit, 107.

parte, en términos prácticos, encontramos una historiografía teóricamente informada, que procede sujeta a los controles científico-académicos y que se inserta, de lleno, en el terreno de las ciencias sociales.

En primer lugar, en lo que respecta al debate epistemológico al interior del marxismo, Thompson comenzará a desplegar algunas de sus críticas fundamentales en “Las peculiaridades...”:

Los problemas más importantes que hemos encontrado tienen relación con el modelo del proceso histórico que, sin duda, deriva de Marx. [...] 1) la cuestión relativa a la utilización adecuada de cualquier modelo; 2) la metáfora de la base y la superestructura; 3) cierta dificultad en la descripción tradicional de un proceso “económico”; 4) el concepto de clase; 5) los problemas derivados de un modelo teleológico que se preocupa por las cuestiones del poder.³⁹

EPT comienza, ya a mediados de los años 1960, a marcar cada vez mayor distancia de una cantidad creciente de elementos epistémicos, metodológicos y ontológicos propios de la obra de Marx y la tradición marxista. Si bien todavía en su *Carta abierta a Leszek Kolakowski* resalta su acuerdo general con la tradición, en *Miseria* y otros textos posteriores ya aboga por una pluralización y un rechazo casi completo de la obra madura de Marx,⁴⁰ sobre todo de su primacía heurística otorgada a la base económica.⁴¹

Es sabido que Thompson estaba lejos de haber hecho una lectura sistemática de la obra de Marx (incluso de cual-

³⁹ Thompson, “Las peculiaridades”, 50-51.

⁴⁰ Bryan Palmer [1994], *E. P. Thompson: Objeciones y oposiciones*, trad. Pilar Salomón Chéliz (Valencia: Universitat de València, 2004).

⁴¹ Edward Palmer Thompson, “La política de la teoría”, trad. Jordi Beltran, en *Historia popular y teoría socialista*, edición de Raphael Samuel (Barcelona: Crítica, 1984), 312-313.

quier otro autor marxista).⁴² Hasta la misma Ellen Meiksins Wood, defensora acérrima de Thompson y su obra, señalaría que en él se presentaba una incomprensión muy dañina respecto de la crítica de la economía política, en tanto es allí, sobre su base, que se desarrollaron los marcos generales del materialismo histórico.⁴³

Como señala César Rendueles, la condena de EPT caerá, finalmente, sobre toda la teoría social contemporánea.⁴⁴ En palabras de Thompson:

Toda esa “mierda” (*Geschichtenschesissenschlopf*) en la que se hunden hasta el cuello tanto la sociología burguesa como el estructuralismo marxista (Dahrendorf junto a Poulantzas, la teoría de la modernización junto a la práctica teórica), ha sido defecada sobre nosotros por la parálisis conceptual, por la deshistorización del proceso y por la reducción de las clases, las ideologías, la formaciones sociales y casi todo lo demás a un inmovilismo categorial.⁴⁵

Aleándose, en sus declaraciones, de cualquier teoría social con pretensiones científicas, Thompson terminará por sostener que

el conocimiento histórico puede distanciarse de otros paradigmas del conocimiento cuando se le somete a investigación epistemológica. En este sentido, estoy dispuesto a admitir que la tentativa de designar la historia como “ciencia” ha sido siempre poco provechosa y fuente de confusiones. Si Marx, y más aún, Engels cayeron a veces en este error, entonces podemos disculparnos.⁴⁶

⁴² Francisco Erice Sebares, “Thompson y Hobsbawm frente a los dilemas del marxismo historiográfico: concepción de la historia, estrategia teórica y propuesta política”, *Sociología Histórica*, (marzo, 2013): 214.

⁴³ Wood, op. cit., 112.

⁴⁴ César Rendueles, “Teoría social y experiencia histórica. La polémica entre E. P. Thompson y Louis Althusser”, *Sociología Histórica* (marzo, 2013): 189.

⁴⁵ Thompson, *Miseria*, 168.

⁴⁶ *Ibid.*, 68

Y luego:

La noción más antigua de la historia como una de las “humanidades”, sometida a disciplina, fue siempre más exacta.⁴⁷

Tras la crítica a la historia como ciencia, EPT va a sostener que la especificidad de las “nociones históricas” consiste en que “muestran una gran *elasticidad* y admiten muchas *irregularidades*”.⁴⁸

Pero hay otro elemento en EPT que resulta imprescindible señalar ahora, como constitutivo de lo que denominamos *reflexividad poética*. A la demanda de excepción disciplinar, de una historia no sometida a reglas científicas, que pueda operar con conceptos o nociones poco rigurosas, “elásticas”, etc., Thompson le suma su obsesión con la rectificación de las metáforas. El problema central, como ya lo mencionamos, era el clásico modelo de base y superestructura. EPT señalará esta insatisfacción mucho antes de la publicación de su *Magnum opus*:

Éste resulta ser un modelo malo y peligroso, ya que Stalin lo usó no como una imagen de los hombres cambiando en la sociedad, sino como un modelo mecánico, operando semiautomáticamente, independientemente de la acción humana consciente.⁴⁹

En diversos textos, Thompson buscará otras metáforas más “adecuadas”, como la metáfora lumínica de Marx en los *Grundrisse* o la de corteza/núcleo (aunque le parecía demasiado “vegetativa”), para, luego, darse por vencido: “Todas las metáforas que se nos ofrecen habitualmente tienden a

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ *Ibid.*, 78. El énfasis es nuestro.

⁴⁹ Edward Palmer Thompson [1957], “El humanismo socialista. Una epístola a los filisteos”, trad. América Bustamante Piedragil, en *Democracia y socialismo* (México: UAM, Unidad Cuajimalpa, 2017), 156.

conducir el entendimiento hacia formas esquemáticas y lejanas a la interacción entre ser y conciencia”.⁵⁰

Entonces, ¿cómo acceder al conocimiento histórico sin una serie de categorías heurísticas rigurosamente formuladas y sistemáticamente interconectadas? Si ni siquiera hay claridad en torno a la forma en que EPT adscribe a las formulaciones teóricas de los padres fundadores del materialismo histórico,⁵¹ y es más, denuncia el “error” de haber intentado erigir una ciencia; si ni siquiera las metáforas de Marx son pertinentes; si, además, la disciplina histórica no puede construir ni operar con teorías científicas o, al menos, con categorías rigurosas... ¿Qué les queda a los historiadores? Ser “oyentes atentos y observadores minuciosos, guiados por una simpatía imaginativa hacia el pasado” como señalaría, irónicamente, Raphael Samuel.⁵² Sobre todo: ser “oyente”, “escuchar”, ya que, como diría nuestro historiador,

Este o aquel texto muerto, inerte, de un determinado documento no es en absoluto “inaudible”; tiene por sí mismo una ensordecedora vitalidad; se trata de voces que irrumpen clamorosas desde el pasado, afirmando sus propios mensajes, exponiendo a la luz su propio autoconocimiento como conocimiento.⁵³

⁵⁰ Thompson, “Las peculiaridades”, 52. Anderson, en consonancia con la crítica de Gerald A. Cohen a Thompson, le replicará que ninguna otra metáfora da cuenta del peso claro otorgado por Marx al modo de producción (op. cit, 80). Y como señala Erice Sebares: “En todo caso, se prefiera la metáfora de la sustentación (base) o de la impregnación (iluminación o éter), Marx habla de *formas de producción*”, op. cit, 227-228.

⁵¹ “Thompson no presenta en ninguna de las numerosas páginas que *Miseria de la Teoría* consagra al materialismo histórico, ‘terreno del cual brota toda la teoría marxista’, una enumeración y definición más o menos ordenada de esa disciplina teórica a la que se adhiere”. Benítez Martín, op. cit., 121-122.

⁵² Samuel, R., “Historia y teoría”, trad. Jordi Beltran, en *Historia popular y teoría socialista*, edición de Raphael Samuel (Barcelona: Crítica, 1984), 48.

⁵³ Thompson, *Miseria*, 37.

Aquí podemos detenernos, por ahora, y contrastar estos elementos teóricos con su proceder historiográfico, práctico. En primer lugar, hay que tener en cuenta que, a pesar de su relación conflictiva con el “academicismo” universitario, EPT “respetaba —más allá del tono apasionado de muchos de sus escritos— las convenciones formales requeridas para su reconocimiento académico”.⁵⁴ Por otra parte, sus reconstrucciones históricas, si bien están claramente marcadas por una impronta narrativista, podemos sostener que no presentan inhibiciones a la hora de habilitar análisis sincrónicos, sociológicos. El mismo Sewell, para reforzar su tesis, señala un ejemplo muy concreto de *La formación*: cuando EPT analiza a los artesanos londinenses de la primera y segunda década del siglo XIX. Pero se podrían citar muchísimos otros ejemplos en todos sus trabajos propiamente históricos: una clara radiografía sociológica de William Morris al comienzo de su primer obra historiográfica; la aplicación de su noción de “campo de fuerza social” en sus estudios sobre el siglo XVIII, o, más particularmente, su descripción de las determinaciones económico-estructurales que afectaron a la disciplina del trabajo —y a la percepción del tiempo de la clase trabajadora— en su magnífico ensayo “Tiempo, disciplina y capitalismo industrial”,⁵⁵ etc. Y difícilmente aquellos análi-

⁵⁴ Sebares, op. cit., 206. Como señala Estrella González (op. cit., 233-234) la escritura de *La formación* “para Thompson significó el comienzo de su consagración como historiador internacionalmente reconocido y una reorientación de su trayectoria hacia la investigación académica. Para la historiografía británica fue una de las obras que simbolizó el ascenso de la historia social a una posición de dominio”. Por otra parte, como indica Palmer, op. cit., 118, su ingreso en 1965 como Director del Centro de Estudios de Historia Social en la Universidad de Warwick implicó un nuevo ritmo de trabajo: funciones administrativas, docencia sedentaria, dirección de tesis doctorales, conferencias y dictado de seminarios en el extranjero, etc.

⁵⁵ Thompson, *Tradición*, 40 y 239-293. Es muy interesante, en este sentido, la observación de Estrella González en lo que respecta a una de las tantas estrategias analíticas de EPT: “los equilibrios de fuerza vienen definidos [en las obras histó-

sis sociológicos podrían realizarse sin la puesta en práctica de un acervo teórico y conceptual proveniente no sólo del marxismo (*relaciones de producción, explotación, lucha de clases, hegemonía*, etc.) sino de las ciencias sociales en general: el rechazo agresivo de la sociología a nivel teórico explícito nunca podría explicar su utilización, por poner sólo un ejemplo, del concepto bourdiano de *habitus*.⁵⁶

Por otra parte, puntualizando en la permeabilidad de esta frontera entre lo teórico y lo práctico, también podemos demostrar que en el mismo EPT, aunque de manera menos clara, su reflexividad epistemológica no es pura jerga anti-teorista. En “Las peculiaridades...” Thompson sostendrá:

La Historia no se convierte en historia hasta que hay un modelo: en el momento en que se introduce la noción más elemental de causalidad, proceso o establecimiento de pautas culturales, se asume algún tipo de modelo [...] ¿Podemos [por tanto] prescindir de todo modelo? Si lo hiciéramos, dejaríamos de ser historiadores, o nos convertiríamos en esclavos de algún modelo apenas conocido por nosotros, situado en alguna área inaccesible del prejuicio. La cuestión es, más bien, ¿cómo se puede utilizar correctamente un modelo?⁵⁷

ricas de EPT] por dos variables fundamentales: el reparto de los recursos en juego y las normas que, precisamente, regulan el juego. Cuando Thompson analiza un determinado conflicto social, presenta los diferentes recursos que los agentes en pugna se encontraban en disposición de movilizar (...) En líneas generales, a lo largo de su obra pueden distinguirse varios tipos [de recursos]: materiales, sociales, intelectuales y emocionales”. Estrella González, op. cit., 268.

⁵⁶ Para EPT, la mejor forma de comprender la costumbre agraria del siglo XVIII era “utilizando el concepto de ‘habitus’ de Bourdieu: un entorno vivo que comprende prácticas, expectativas heredadas, reglas que determinan los límites de los usos a la vez que revelan posibilidades, normas y sanciones tanto de la ley como de las presiones del vecindario”. Edward Palmer Thompson [1991], *Costumbre en común*, trad. Jordi Beltran y Eva Rodríguez (Barcelona: Crítica, 1995), 122.

⁵⁷ Thompson, “Las peculiaridades”, 51.

El problema es que, como sabemos, EPT estaría lejos de formular un modelo teórico coherente, sistemático. Pero, a su vez, no siempre formularía puras reflexiones apologéticas del empirismo ingenuo:

El que los hechos estén ahí, inscritos en el registro histórico, con unas propiedades determinadas, no supone, naturalmente, que estos hechos revelen sus significados y sus relaciones (el conocimiento histórico) por sí mismos, e independientes de todo tratamiento teórico. Pocos empiristas sostendrían este punto de vista.⁵⁸

La paradoja, en este caso, es que esta observación tan sencilla se acerca mucho (aunque utilizando terminología técnica mucho más robusta) a las formulaciones epistémicas althusserianas.

Creemos que hasta aquí ya tenemos algunos cuantos elementos interesantes sobre los cuales seguir indagando, pero que hasta el momento demuestran que la contradicción fundamental descubierta por Sewell se replica también con fuerza en el nivel estrictamente epistemológico. Nos resulta sumamente sugerente remarcar, en esta instancia, la sutil observación que hace Francisco Sebares respecto de que EPT, al interior de la tradición marxista, aplica una “estrategia centrifugadora” a nivel teórico que contrapesa con una “fuerza centrípeta” patente en su práctica historiográfica.⁵⁹ Lo interesante sería poder estipular, en próximos avances de nuestra investigación, cuál de las dos fuerzas —la explícita o la implícita, la (anti)teórica o la científica, la poética o la estructural, etc.— terminó pesando más tanto en su propia obra como en relación al marxismo y las diversas

⁵⁸ Thompson, *Miseria*, p. 51.

⁵⁹ Sebares, op. cit., 201.

apropiaciones historiográficas, sin dejar de contemplar sus ecos en otras ciencias sociales.⁶⁰

Concentrémonos ahora en el plano más estrictamente *metodológico*.

4. EL HISTORIADOR Y EL FILÓSOFO FRENTE AL MÉTODO DIALÉCTICO: UNA CLAVE

Nos preguntábamos anteriormente si una de las razones de esta contradicción thompsoniana que estamos estudiando (consistente en divergir en *forma* —a nivel teórico— pero coincidir en *contenido* —a nivel práctico— con algunas de las formulaciones althusserianas), no debía buscarse también en el terreno específicamente metodológico. Demostraremos, al menos, que aquí se encuentra una nueva coincidencia entre el historiador británico y el filósofo francés, lo que refuerza nuestra hipótesis en torno a la tesis Sewell. Sin rodeos: se trata del rechazo de la conexión Marx-Hegel, fundamentalmente en lo que respecta al *método dialéctico*.

En primer lugar, cabe remarcar lo llamativa que resulta la forma en que el historiador británico intentó identificar a Althusser con una suerte de marxismo hegeliano irreconocible. En *Miseria* sostendrá: “El Marx de los *Grundrisse*, la noción de ‘*inmanencia*’ del capital, contienen una premonición de Althusser”.⁶¹ ¿En qué sentido esta noción anticiparía

⁶⁰ Apuntamos aquí el reconocimiento que hacía Giddens a fines de la década de 1980: “*E. P. Thompson podría ser descrito como el historiador de los sociólogos*. Hay pocos historiadores a los que los sociólogos les guste citar especialmente, y es probablemente cierto que la obra de Thompson goza de mayor estima entre los sociólogos que entre, al menos, ciertos grupos de profesionales de la historia”. Anthony Giddens. [1987], “Fuera del mecanicismo: E.P. Thompson sobre conciencia e historia”, *Historia Social*, n° 18 (invierno 1994): 153; el énfasis es nuestro.

⁶¹ Thompson, *Miseria*, 259. El énfasis es nuestro.

las fórmulas althusserianas? Para Thompson resulta evidente: esta noción implica “reducir todos los fenómenos sociales e intelectuales a ‘efectos’ de un ‘modo de producción’ esencialista y metafísico”.⁶² En su crítica al sociólogo Simon Clarke, por ejemplo, EPT va a afirmar que “la noción esencialista de ‘inmanencia’” consiste en suponer que las formas ideológicas, culturales, políticas, jurídicas, etc., son siempre “*formas desarrolladas*” de las relaciones de producción de una sociedad.⁶³ Esto, para nuestro autor, no es otra cosa que reducir toda la historia al factor económico, y en el caso del estudio de la sociedad contemporánea, implica reducir el capitalismo al modo de producción capitalista. De esta forma, “con la substitución de un par de letras pasamos de un adjetivo caracterizador de un modo de producción (...) a un sustantivo que describe una *formación social* en la totalidad de sus relaciones”.⁶⁴ En síntesis, la operación “metafísica” althusseriana consistiría en convertir a la estructura del capital en una especie de “Dios”,⁶⁵ y es por eso que EPT sostiene que se trata de un sistema teórico de “clausura”, “inexorable”, que postula “un proceso programado dentro de una estructura, un planetario que gira por obra de una mano oculta”.⁶⁶

No es que EPT no haya estado al tanto de la profesión de fe anti-hegeliana de Althusser. Lo que queda claro, sin embargo, es que nunca le creyó, fundamentalmente en lo que respecta al denunciado *pre-determinismo* de su teoría. Thompson fue intransigente: “Tampoco es una garantía contra la *teleología* —como parece suponer Althusser— re-

⁶² *Ibid.*, 240.

⁶³ *Ibid.*, 241. Si bien EPT va a reconocer en Clarke a un aliado, no dejará de señalar su supuesta impotencia para escapar de la “reserva” althusseriana.

⁶⁴ *Ibid.*, 237. El énfasis es nuestro.

⁶⁵ *Ibid.*, 236.

⁶⁶ *Ibid.*, 160-161.

ducir el proceso a la inmovilidad”.⁶⁷ Pero no se trata, en este caso, de lo que nuestro historiador haya sospechado, sino de las pruebas de esa sospecha, es decir, lo que Althusser efectivamente formuló en términos teórico-metodológicos y si, en definitiva, fue coherente con sus objetivos o no. En este sentido, seguimos los señalamientos de Anderson en *Teoría, política e historia*. Primero, en lo que respecta a la denuncia de la mutilación del objeto histórico por el “inmovilismo” estructural,

su aversión [la de EPT] al lenguaje de Althusser es tal que aquí realmente malinterpreta lo que de hecho se dice. Althusser intenta una definición más sustantiva del objeto de la historia: un hecho histórico es ‘el que produce una mutación en las relaciones estructurales existentes’ (...) En su ira hacia la expresión ‘relaciones estructurales’, Thompson pasa por alto lo que constituye la clave de la definición a la que está atacando: el término ‘mutación’. La fórmula de Althusser hace correctamente hincapié en el *cambio*, y no en la estabilidad, tal y como imagina Thompson.⁶⁸

En segundo lugar —y esto fortalece la tesis Sewell—, con respecto a la supuesta reducción del *capitalismo* al capital, o, en términos más generales, de la *formación social* a la estructura de un modo de producción determinado, Anderson es aún más incisivo:

Debe decirse que de toda la extensa lista de acusaciones de la que es objeto Althusser en *The poverty of theory*, ésta, en particular, es una de las más sorprendentes. Pues fueron Althusser y Balibar quienes precisamente *inventaron* la distinción entre modo de producción y formación social que Thompson emplea ahora en contra suya. La noción de formación social era de uso poco o nada corriente en el marxismo antes de Althusser. ¿Por qué

⁶⁷ *Ibid.*, 148.

⁶⁸ Anderson., *Teoría*, 15.

comenzó a introducirla en *Pour Marx* en vez de ‘sociedad’? Porque el término habitual sugería una simplicidad y una unidad engañosa, que él intentaba recusar (*la noción hegeliana de una totalidad circular y expresiva*).⁶⁹

En definitiva, las nociones que EPT le imputa a la teoría althusseriana de la historia (inmovilismo, inmanencia, teleología, economicismo, etc.), o bien son completamente injustificadas y caricaturescas, o bien le pertenecen a un marxismo de corte hegeliano que reside en las antípodas de las formulaciones de Althusser, quien desarrolló todo su arsenal teórico para intentar separar a Marx de cualquier resabio de la dialéctica de Hegel. Incluso un historiador relativamente cercano a Thompson como lo fue Hobsbawm, lo pudo reconocer muy claramente. Para él, Althusser realizó

una crítica brillante de las vulgares concepciones marxistas sobre la ‘base’ y la ‘superestructura’, y una formulación satisfactoria de su interacción [...] la obra de Althusser pone de manifiesto, si es que aún hacía falta, la notable potencia teórica de Marx como pensador, su estatus y originalidad como ‘filósofo’ en el sentido técnico de la palabra, y *expone de manera persuasiva que está lejos de ser un mero Hegel traspuesto del idealismo al materialismo*”.⁷⁰

En la crítica del determinismo, del economicismo, del esencialismo, de la causalidad entendida en términos de “expresión”, o en el rechazo de conceptos tales como “necesidad”⁷¹ o “esencia”, etc., Althusser y Thompson comparten más de lo que se podría sospechar a primera vista. A su vez,

⁶⁹ *Ibid.*, 74. El énfasis final nos pertenece.

⁷⁰ Eric John Hobsbawm, “La estructura del Capital”, en *Revolucionarios*, trad. Joaquim Sempere (Crítica: Barcelona, 2010), 208 y 213-214. El énfasis nos pertenece.

⁷¹ Louis Althusser y Étienne Balibar [1965], *Para leer el capital*, trad. Marta Harnecker (México: Siglo XXI, 2015), 175-177.

el imperativo de un método científico, sistemático, omni-comprendivo, que para Thompson era una “herejía”, estaba lejos de pertenecer a Althusser. Como señala Benítez, resulta bastante difícil de demostrar que

esta idea pertenezca en exclusiva, dentro de la tradición marxista, al marxismo de los años sesenta que se desarrollaba en Francia (Althusser), *sino que es la idea que dirige todo el proyecto teórico de Marx, heredero indiscutible de Hegel*, contra la que reaccionó muy violentamente Althusser al final de su vida.⁷²

Para aclarar algo de esta confusión teórico-metodológica, concentrémonos puntualmente en el término “inmanencia”. Dicho término, en Althusser, refiere a una causalidad de corte *spinozista*, una causalidad estructural *no expresiva*. En palabras de Althusser:

La estructura no es una esencia exterior a los fenómenos económicos que vendría a modificar su aspecto, sus formas y sus relaciones y que sería eficaz sobre ellos como causa ausente, ausente ya que exterior a ellos (...) Esto implica, entonces, que los efectos no sean exteriores a la estructura, no sean un objeto, un elemento, o un espacio preexistentes sobre los cuales vendría a imprimir su marca; por el contrario, esto implica que la estructura sea inmanente a sus efectos, causa inmanente a sus efectos *en el sentido spinozista del término*, de que toda la existencia de la estructura consista en sus efectos, en una palabra, que la estructura no sea sino una combinación específica de sus propios elementos, no sea nada más allá de sus efectos.⁷³

Como señala Rodrigo Steinberg, esta noción de inmanencia reside en la base del concepto althusseriano de sobredeterminación del todo social, el cual, a su vez, “su-

⁷² Benítez Martín, op. cit., 122-123. El énfasis es nuestro.

⁷³ Althusser y Balibar, op. cit., 204.

pone que cada una de las instancias que en ella se relacionan tiene su propia consistencia, su propia densidad (y por eso no pueden ser tratadas, ninguna de ellas, como fenómeno de otra)".⁷⁴ De esta forma, la apropiación de Spinoza "tuvo por norte producir una *dialéctica* que no sufra de la *teleología* que según Althusser aqueja a la filosofía hegeliana".⁷⁵ El punto nodular de la crítica de Althusser al método dialéctico de Hegel es la crítica de la "negación de la negación», es decir, el rechazo de la posibilidad de concebir un principio o contradicción *simple* que, guiándonos en su autodesarrollo, vuelva a sí misma de manera más enriquecida, sintetizando sus contradicciones. Así lo aclara en "Contradicción y sobredeterminación":

las "diferencias" que constituyen cada una de las instancias en juego (...) al fundirse en una unidad real, no se "*disipan*" como un puro *fenómeno* en la unidad interior de una contradicción simple.⁷⁶

Y en "Sobre la dialéctica materialista":

la "diferencia" de las contradicciones (que exista una contradicción principal, etc.; y que cada contradicción tenga un aspecto principal) es la condición misma de existencia del todo complejo. Más claro, esta proposición implica que las contradicciones "secundarias" no son simplemente un fenómeno de la contradicción "principal", que la principal no es la esencia y las secundarias unos de sus tantos fenómenos (...) Las "relaciones de producción" no son un simple fenómeno de las fuerzas de

⁷⁴ Rodrigo Steimberg, "Hacia un estructuralismo Spinozista", *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales* - Universidad Nacional de Jujuy, Vol. xxv, Núm. 53 (2018): 94.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 92.

⁷⁶ Louis Althusser [1965], *La revolución teórica de Marx*, trad. Marta Harnecker (México D. F., Siglo XXI, 2011), 81.

producción: son al mismo tiempo su condición de existencia; la superestructura no es un mero fenómeno de la estructura, es al mismo tiempo su condición de existencia.⁷⁷

Estos son, en definitiva, si bien de forma muy resumida, los principales aspectos de la reflexividad althusseriana en lo que respecta a la dialéctica hegeliana y su intento de demarcación de la dialéctica marxista. Y cabe aclarar que la crítica de la *Aufhebung* hegeliana será, además, una constante en toda su obra, desde los textos clásicos hasta los escritos tardíos.⁷⁸ Pero, ¿qué nos dice Thompson respecto del método de Marx, es decir, respecto de *la dialéctica*? Para empezar, admite no tener las suficientes competencias para hablar del asunto, aunque, inmediatamente después de sincerarse, sostiene: “Soy de la opinión de que sólo puede avanzarse en la comprensión de la dialéctica si se prohíbe de un modo absoluto la mención del nombre de Hegel”.⁷⁹ Luego, al desdén manifiesto sobre los estudios positivos en torno a la relación Marx-Hegel, EPT le suma definiciones que nuevamente recaen en el marco general de lo que denominamos *reflexividad poética*. La dialéctica sería “el modo de aprehensión de un acaecer fluyente y contradictorio”,⁸⁰ un “modo de aprehensión de un proceso ‘de dos filos, de dos caras’”.⁸¹ Y no sólo eso, sino que resultaría beneficioso olvidarse de Hegel y poner en su lugar a... ¡William Blake!:

la dialéctica no fue una propiedad particular de Hegel. Blake nos da testimonio de una tradición hermética muy vieja, a veces respetable, a veces arcana —que a menudo fue una tradición de

⁷⁷ *Ibid.*, 170

⁷⁸ Rodrigo Steimberg, “Un recorrido por la producción de Louis Althusser: el estructuralismo aleatorio”, *Izquierdas*, Nro 40 (junio 2018): 101-119.

⁷⁹ Thompson, *Miseria*, 175.

⁸⁰ *Ibid.*, 176.

⁸¹ *Ibid.*, 177.

poetas— que trataba de articular modos de aprehensión apropiados para una realidad que siempre estaba fluyendo, en conflicto, en declive y en devenir. (...) Hay que admitir que Hegel fue el vector a través del cual esta tradición fue transmitida a Marx, y podemos admitir que esta transmisión fue una herencia ambigua y que el intento de Hegel de objetivar un modo de aprehensión en leyes no era válido. (...) Estoy sugiriendo que Hegel enturbia nuestra visión. Se coloca entre nosotros y la luz. Si lo dejamos de lado, podremos con mayor facilidad mirar directamente la dialéctica. No estoy seguro de lo que vamos a ver, salvo que no será ciertamente la contradicción tomada en una posición estacionaria.⁸²

En manos de Thompson, el método dialéctico pasa de ser un método científico a convertirse más bien en una *intuición* (¿poética?), un modo de aprehensión declarado impotente, *a priori*, para el descubrimiento de leyes históricas. Si a esto le sumamos su reclamo de contrastación empírica, podemos coincidir con Szabón en que la vía metodológica thompsoniana conduce directamente a “identificar el materialismo histórico con una autocorrectiva práctica historiográfica”.⁸³

Recapitemos, entonces, los pasos de la crítica teórico-metodológica de EPT a Althusser: 1) Denuncia (injustificada) de la existencia de una continuidad entre la teoría althusserianas y varias de las nociones centrales del corpus hegeliano. 2) Un rechazo de la herencia hegeliana para la comprensión del método de Marx; y 3) una propuesta de clarificación de la dialéctica a partir de una tradición (“a menudo de poetas”) encarnada por Blake. Hasta aquí, tanto el primer punto como el tercero, ocultan el núcleo central de la confluencia: el rechazo de la conexión Marx-Hegel y la inclinación, en consecuencia, por una *dialéctica sobredeterminista* (sea como “diálogo” de base y superestructura o

⁸² *Ibid.*, 176-177.

⁸³ Szabón, op. cit., 18.

de ser social y conciencia social). Y esto nos dirige hacia un nuevo punto de confluencia, quizás más sutil y prácticamente ausente en los críticos de Thompson (generalmente cercanos a los desarrollos de Althusser), y se trata de la omisión, ocultamiento o rechazo explícito de uno de los aspectos centrales de la crítica de la economía política: el descubrimiento del *fetichismo de la mercancía*.

En Althusser, el rechazo de la teoría del fetichismo es explícito, en tanto dicha teoría traería nuevamente resonancias de la dialéctica hegeliana:

Cuando aparece el libro I de *El capital* (1867) aún quedan huellas de la influencia hegeliana. (...) Última huella de la influencia hegeliana, y esta vez flagrante y extremadamente dañosa (ya que todos los teóricos de la ‘reificación’ y la ‘alienación’ han encontrado en ella con qué ‘fundar’ sus interpretaciones idealistas del pensamiento de Marx): la teoría del fetichismo.⁸⁴

En *Marx dentro de sus límites*⁸⁵ será contundente: en *El capital*, el “error” metodológico de Marx, “como buen ‘semihegeliano’, es decir, como el hegeliano ‘invertido’ en materialista que era”,⁸⁶ fue “comenzar por lo más simple, el elemento primero, a saber, la mercancía o el valor” y así intentar explicar —fetichismo mediante— la emergencia y desarrollo de la formación social capitalista, esto es, “la historia concreta de las condiciones de la lucha de clases que han precipitado a la burguesía occidental al capitalismo”.⁸⁷ Althusser se pregunta: “¿por qué saltar de ese modo de la teoría a la historia, de la abstracción a lo concreto, y ello sin ninguna justifica-

84 Louis Althusser [1969] “Guía para leer El capital (Prefacio a la edición francesa del libro I de El capital)”, *Dialéctica. Revista de filosofía y teoría social*, Año I, Núm. 2 (octubre de 1992): 31-32.

85 Louis Althusser [1978], *Marx dentro de sus límites*, trad. Beñat Baltza Álvarez et al. (Madrid: Akal, 2003).

86 *Ibid.*, p. 55.

87 *Ibid.*, p. 57.

ción?”.⁸⁸ Si tuviésemos que traducir esta pregunta al idioma thompsoniano, podríamos decir: ¿dónde se encuentran, en *El capital*, los “conceptos de empalme”⁸⁹ mediante los cuales la estructura se transforma en proceso? EPT encontró los suyos: “experiencia”, “agencia”, “cultura”. Althusser también: “índice de eficacia”, “sobredeterminación”, “aparatos ideológicos”, etc. Ahora podemos entender por qué para Althusser, entonces, la sección I de *El capital* podía ser caracterizada como “terrible”.⁹⁰

Por su parte, EPT no tuvo mucho que decir sobre el problema de la alienación o el fetichismo. Tan sólo unas líneas:

Aunque los historiadores puedan encontrar esas nociones sugerentes en ciertos campos (como en el estudio de las ideologías), podrían argüir —yo, por mi parte, lo arguyo— que, en su aplicación más general, son el producto de una mente excesivamente racional.⁹¹

Se podría conectar este desinterés sobre la problemática del fetichismo con su rechazo explícito de la obra madura de Marx, sobre todo, en este punto, *El capital* —obra caracterizada como “una monumental incoherencia”—,⁹² donde el problema aparece especificado con precisión.⁹³ Sabemos que, para EPT, el materialismo histórico y la crítica de la economía

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 56-57.

⁸⁹ Thompson, *Miseria*, 262.

⁹⁰ Althusser. “Guía para leer *El capital*”, 29.

⁹¹ Thompson, op. cit., 253-254.

⁹² “*El capital* es una monumental incoherencia. Como economía política pura, se le puede reprochar que introduzca categorías externas; sus leyes no pueden verificarse, y sus predicciones han resultado falsas. Como ‘historia’ o como ‘sociología’, se reduce a un ‘modelo’ abstracto, con valor heurístico pero que sigue demasiado obsequiosamente unas leyes económicas ahistóricas”. Thompson, op. cit., 110.

⁹³ Karl Marx [1967], *El capital. Crítica de la economía política*, trad. Pedro Scaron (México: Siglo XXI, 2003), 87-102.

política constituían desarrollos sustancialmente diferenciables. Como bien resume Sazbón, Thompson “invierte el guion althusseriano de la odisea de Marx: cuanto más lejos de las obras de ‘ruptura’, más próximo al universo de su rival ideológico”.⁹⁴ Marx habría formulado las principales hipótesis del materialismo histórico entre 1845 y 1848, en tres obras fundamentales: *La ideología alemana*, *Miseria de la filosofía* y el *Manifiesto Comunista*.⁹⁵ Luego, el mismo padre fundador del materialismo histórico se habría alejado de la línea fundamental de sus investigaciones para enredarse y quedar “atrapado” en la “trampa” de la economía política, es decir, en “los circuitos del capital —inmanencia que se manifiesta en ‘formas’”.⁹⁶ Sin embargo, esta separación, además de ser sumamente cuestionable, está muy lejos de justificar la omisión del problema del fetichismo, ya que se trata de un tópico que conecta ineludiblemente con el problema de la enajenación, problemática claramente presente en las obras destacadas por Thompson, y no sólo eso, sino que, además, la “inmanencia que se manifiesta en ‘formas’” aparece allí con la misma contundencia que en las obras supuestamente atrapadas en el terreno ideológico de la economía política. Por poner sólo algunos ejemplos clásicos, en *La ideología alemana* podemos leer:

La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden *pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo*, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de

⁹⁴ Sazbón, ob. cit., 18.

⁹⁵ Thompson, op. cit., 250.

⁹⁶ *Ibid.*, 251.

su pensamiento. *No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia.*⁹⁷

Y sobre la alienación:

El poder social, es decir, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos bajo la acción de la división del trabajo, se les aparece a estos individuos, por no tratarse de una cooperación voluntaria, sino natural, no como un poder propio, asociado, sino como un poder ajeno, situado al margen de ellos, que no saben de dónde procede ni a dónde se dirige y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que recorre, por el contrario, una serie de fases y etapas de desarrollo peculiar e independiente de la voluntad y los actos de los hombres y que incluso dirige esta voluntad y estos actos.⁹⁸

Marx llama a este proceso por su nombre: “*enajenación*”.⁹⁹

A su vez, difícilmente podría explicarse el señalamiento que Marx le hace a Proudhon en *Miseria de la filosofía* de que “el dinero no es un objeto, es una relación social”,¹⁰⁰ si se borra del mapa la inmanencia hegeliana y el problema de la alienación. Además, si no perdemos de vista, como señala Benítez, que también “Thompson encontró como aliado al ‘Marx moralista’ de 1844”,¹⁰¹ difícilmente allí se pueda ocultar la legalidad inmanente: “Religión, familia, Estado, derecho, *moral*, ciencia, arte, etc., son sólo *modos particulares* de producción, y se someten a la ley general de esta”.¹⁰²

⁹⁷ Karl Marx y Friedrich Engels [1845-1846], *La ideología alemana*, trad. Wenceslao Roces (Madrid: Akal, 2014), 21. Los énfasis nos pertenecen

⁹⁸ Marx y Engels, op. cit., 28.

⁹⁹ *Idem*.

¹⁰⁰ Karl Marx [1847], *Miseria de la filosofía. Respuesta a la Filosofía de la miseria del señor Proudhon*, trad. Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú (Buenos Aires: Signos, 1970), 61.

¹⁰¹ Benítez Martín, op. cit., 55.

¹⁰² Karl Marx [1844], *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, trad. Fernanda Aren et al. (Buenos Aires, Colihue, 2006), 142-143. Los énfasis nos pertenecen.

En definitiva: hasta aquí no sólo hemos verificado las contradicciones de EPT a nivel ontológico, tal como las encuentra Sewell; además, podemos decir que hallamos varias evidencias de que dichas contradicciones se manifiestan también, de manera homóloga, en los planos epistemológico y metodológico, lo que nos lleva a sospechar que se trata de contradicciones más “sistémicas” que “coyunturales”. Y como indicamos al comienzo de este artículo, creemos que en este punto se puede comenzar a formular una segunda hipótesis, consistente en advertir la posibilidad de radicalizar la tesis Sewell por completo, es decir, la posibilidad de divisar una nueva coincidencia allí donde el historiador estadounidense encuentra el criterio fundamental de demarcación entre ambos autores, esto es: las subyacentes “teorías del sujeto”. Remarcamos nuevamente que no es nuestro objetivo demostrar aquí esta segunda hipótesis, sino únicamente justificar su pertinencia. Volvamos brevemente, entonces, a la noción de *inmanencia*.

Como señalamos, en Althusser el concepto de inmanencia opera en sentido diametralmente opuesto al sugerido por Thompson: en lugar de habilitar la comprensión de las instancias políticas, jurídicas, ideológicas, etc., como “formas desarrolladas” de las relaciones sociales de producción, lo que implica es justamente la negación de ese tipo de relaciones (de *esencia* y *manifestación*, de *contenido* y *forma*, etc.) para asumir la “densidad” o “peso específico” de los diversos elementos de la totalidad social, su “autonomía relativa” y, por ende, sus relaciones sobredeterminadas. Esto le permite al filósofo francés, en el plano teórico-metodológico, deshacerse del sentido teleológico a la hora de tratar las determinaciones histórico-sociales. De allí su fórmula fundamental: toda la historia es un proceso “sin Sujeto ni Fin(es)”.¹⁰³

¹⁰³ Louis Althusser [1973], *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, trad. Santiago Funes (Madrid, Siglo XX, 1974), 42.

Por su parte, como demuestran muchos estudiosos sobre el tema,¹⁰⁴ en Marx se puede encontrar claramente una noción de *sujeto social*, es decir, que no existe el individuo abstracto, sino que el individuo es siempre una forma concreta de la sociedad, o, en otras palabras, que el atributo subjetivo de todo individuo brota de su carácter social.¹⁰⁵ Pero además de esta concepción general —y esto es lo que intentamos demostrar que tanto Althusser como Thompson niegan—, Marx encuentra que en el modo de producción capitalista, esta subjetividad social se encuentra enajenada en el producto de su trabajo, lo que implica que el capital se constituye en el *sujeto* de la producción y consumo sociales,¹⁰⁶ y, por tanto, todo individuo es una personificación de

¹⁰⁴ Seguimos aquí, particularmente, los estudios que se vienen desarrollando en las últimas décadas en torno al aspecto metodológico de la crítica de la economía política. Dichos estudios hacen hincapié en la *dialéctica sistemática* desplegada por Marx en *El capital* en una clara conexión con la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Para una introducción a la problemática, véase: Mario Robles Báez et al, *Dialéctica y capital. Elementos para la reconstrucción de la crítica de la economía política* (México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, 2005) y Guido Starosta y Gastón Caligaris, *Trabajo, valor y capital. De la crítica marxiana de la economía política al capitalismo contemporáneo* (Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes, 2017), 25-53.

¹⁰⁵ “Hay que evitar, ante todo, que se vuelva a fijar la ‘sociedad’ como abstracción contrapuesta al individuo. Este último *es* el *ser social*. Su expresión vital —aun cuando no aparezca bajo la forma inmediata de una expresión vital *comunitaria*, realizada simultáneamente con otros— *es* por ello una expresión y confirmación de la *vida social*”. Marx, *Manuscritos económico-filosóficos*, 145.

¹⁰⁶ “Si fijamos las formas particulares de manifestación adoptadas alternativamente en su ciclo vital por el valor que se valoriza llegaremos a las siguientes afirmaciones: el *capital es dinero*, el *capital es mercancía*. Pero, en realidad, el *valor* se convierte aquí en el *sujeto de un proceso en el cual (...) se autovaloriza*. El movimiento en el que agrega plusvalor es, en efecto, su propio movimiento, y su valorización, por tanto, *autovalorización*”. Marx, op. cit., 188. “El capital es la *potencia económica, que lo domina todo*, de la sociedad burguesa. Debe constituir el punto de partida y el punto de llegada”. Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, 1857-1858, Tomo I, trad. José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scaron (México: Siglo XXI, 2016), 28. El énfasis es nuestro.

una clase y, a su vez, toda clase es un atributo del automovimiento del capital.¹⁰⁷ En este sentido, lejos de ser sujetos libres coaccionados por el capital, los seres humanos son individuos libres justamente en tanto productos del capital.¹⁰⁸ En otras palabras: el sujeto libre es un producto histórico, un producto de la sociedad capitalista.

Por último, en EPT encontramos, como señala Sewell, una noción de sujeto con capacidad de agencia;¹⁰⁹ mientras a nivel teórico termina siempre exagerando esta capacidad, al nivel del análisis empírico logra dar cuenta de que se trata de un margen de libertad limitado y a su vez posibilitado por las estructuras sociales. Pero aquí es justamente donde debemos preguntar: si es ésta la diferencia sustancial de EPT

¹⁰⁷ “En su condición de vehículo consciente de ese movimiento, el poseedor de dinero se transforma en capitalista”. Marx, *El capital*, 186. Ser capitalista no es otra cosa que ser “capital personificado” (187). Con respecto a las determinaciones *sistemáticas* de la clase obrera, Marx nos dice: “para extraer el valor del consumo de una mercancía, nuestro poseedor de dinero tendría que ser tan afortunado como para descubrir *dentro* de la *esfera de la circulación*, en el mercado, una mercancía cuyo *valor de uso* poseyera la peculiar propiedad de ser *fuentes de valor* cuyo consumo efectivo mismo, pues, fuera *objetivación de trabajo*, y por tanto *creación de valor*. Y el poseedor de dinero encuentra en el mercado esa mercancía *específica*: la *capacidad de trabajo* o *fuerza de trabajo*”. *Ibid.*, 203. Sabemos, entonces, que la determinación más *simple* del obrero es ser la *personificación* de esa mercancía *específica*, y esa es la *base material* de su *libertad*: “Para la transformación del *dinero* en *capital* el poseedor de dinero, pues, tiene que encontrar en el *mercado de mercancías al obrero libre; libre* en el doble sentido de que por un aparte dispone, en cuanto hombre libre, de su fuerza de trabajo en cuanto mercancía *suya*, y de que, por otra parte, carece de otras mercancías para vender, está exento y desprovisto, desembarazado de todas las cosas necesarias para la puesta en actividad de su fuerza de trabajo”. *Ibid.*, 205.

¹⁰⁸ “La igualdad y la libertad no sólo son respetadas de este modo en el intercambio basado en valores de cambio, sino que el intercambio de valores de cambio es la base productiva, real, de toda igualdad y libertad. Como ideas puras, igualdad y libertad son meras expresiones idealizadas de esa base; desarrolladas en relaciones jurídicas, políticas, sociales, son sólo esa base elevada a otra potencia”. Marx, *Elementos*, 156. Utilizamos aquí la traducción de Juan Iñigo Carrera, *Conocer el capital hoy. Usar críticamente El Capital* (Buenos Aires: Imago Mundi, 2007), 66.

¹⁰⁹ Sewell, op. cit., 92.

respecto de Althusser, ¿cómo conectarla, entonces, con todas las confluencias (ontológicas, epistémicas y metodológicas) encontradas? ¿Por qué tanto uno como otro coinciden en la negación del capital como *sujeto* de la producción y reproducción social? ¿Por qué ambos hacen a un lado la problemática de la enajenación? ¿Por qué ambos descartan la dialéctica hegeliana como punto de partida metodológico de Marx? ¿Por qué ambos asumen la autonomía relativa y sobredeterminación de las dimensiones sociales? Si la razón no reside en la mera polémica política coyuntural, la misma debe buscarse en otro sitio. Creemos, en este sentido, hallar algunas pistas.

En primer lugar, en “Las peculiaridades...”, EPT sostendrá que “reducir una clase a una identidad es olvidar dónde reside exactamente la *facultad de actuar*, no en la clase sino en los hombres”.¹¹⁰ Es decir: la agencia no reside en algún sujeto social en singular (en este caso, en la clase), sino en los diversos sujetos, en plural (los hombres, es decir, los individuos). A su vez, arremetiendo furiosamente contra las tesis “lukacsianas” de Anderson y Nairn, EPT dirá lo siguiente:

En su presentación de la historia, extraordinariamente intelectualizada, la clase se reviste con una metáfora antropomórfica. Las clases tienen atributos de identidad personal, con voluntad, objetivos conscientes y cualidades morales. Incluso cuando un conflicto abierto está inactivo se nos hace suponer que la clase tiene una identidad ideal intacta, que está profundamente dormida o tiene instintos y demás.

En parte, *se trata de una metáfora*; que —como vemos en manos de Marx— a veces permite una magnífica y rápida comprensión de algún modelo histórico. Pero no debemos olvidar nunca que sigue siendo una *descripción metafórica de un proceso más complejo que acontece sin volición o identidad*.¹¹¹

¹¹⁰ Thompson, “Las peculiaridades”, 58.

¹¹¹ *Ibid.*, 42. Los énfasis nos pertenecen.

Si las últimas líneas parecen iniciar, aunque con otras palabras, la fórmula althusseriana (la historia como proceso “sin Sujeto...”), en *Miseria* la misma parece completarse: “la sociedad no tiene metas” (“...ni Fines”). Si Thompson hubiese escrito esto cien años antes, lejos de ser “El Marx de los *Grundrisse*...”, el historiador británico habría sido, sin dudas, una clara premonición de Althusser.

5. CONCLUSIONES

En este artículo nos propusimos los siguientes objetivos: en primer lugar, demostrar que la tesis Sewell, consistente en señalar la contradicción entre teoría y práctica historiográfica en la obra de EPT, no sólo era válida, sino que además se podía radicalizar y extender a otras dimensiones no indagadas por el autor. Mientras Sewell se concentró particularmente en los aspectos *ontológicos* de las formulaciones teóricas thompsonianas y su contradicción con respecto a las nociones implícitas de sus trabajos empíricos (nociones cercanas a los conceptos althusserianos), nosotros encontramos varias evidencias de esa misma contradicción, primero, en el plano estrictamente *epistemológico*: por un lado, al nivel de la reflexión teórica, un declarado “anti-cientificismo” o “anti-teoricismo”, ligado a lo que muchos de sus críticos caracterizaron como “empirismo ingenuo”, todos aspectos que nosotros sintetizamos con el término de *reflexividad poética* (caracterizada específicamente por diversos aspectos, como el reclamo de una flexibilización de las categorías históricas, una preocupación obsesiva por las metáforas, etc.). Por su parte, al nivel de su práctica historiográfica, encontramos un proceder teóricamente informado, sujeto al control científico-académico e inserto claramente en el marco general de las ciencias sociales, habilitando siempre un enfoque estructural, no meramente historicista.

Luego, al enfrentarnos a la dimensión *metodológica*, volvimos a encontrar una réplica de esta contradicción. Hallamos que EPT, a

nivel teórico, confundió —consciente o inconscientemente— los desarrollos althusserianos con una suerte de marxismo hegeliano, economicista y teleológico. Demostramos, a su vez, que esta confusión ocultaba una nueva coincidencia con el filósofo francés: el rechazo o descarte de la conexión Marx-Hegel en lo que refiere al *método dialéctico*, y, con él, la impugnación de algunos tópicos importantes de la obra de Marx: el fetichismo de la mercancía, la determinación inmanente de todas las esferas de la vida social por su contenido económico y, finalmente, el descubrimiento del capital como *sujeto enajenado* de la vida social contemporánea.

Por último, sugerimos la posibilidad de radicalizar la tesis Sewell por completo, señalando algunos elementos que podrían indicar una coincidencia incluso en la concepción subyacente de sujeto en las obras de Thompson y Althusser. Sin dar el paso hacia la demostración de esta hipótesis, dejamos abierta ahora la siguiente incógnita: cómo es posible que, siendo el objetivo primordial de Thompson retener el “margen de libertad” que le corresponde a los individuos en la historia, al mismo tiempo coincida con tantos puntos nodulares de la teoría de Althusser, incluso acercándose, por momentos, a su fórmula más temeraria: la historia como “proceso sin Sujeto ni Fin(es)”. ¿Acaso podríamos hablar de un thompsonismo de Althusser? ¿Es posible que, detrás de las formulaciones teóricas *explícitas* del filósofo francés, encontremos al mismo sujeto que halló Thompson, con sus “experiencias” y su “agencia” incluidas? Éstas serán algunas de las principales preguntas que nos guiarán en los futuros avances de nuestra investigación. 

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, Louis [1965]. *La revolución teórica de Marx*. Traducción de Marta Harnecker. México: Siglo XXI, 2011.
- Althusser, Louis y Étienne Balibar [1965]. *Para leer el capital*. Traducción de Marta Harnecker. México: Siglo XXI, 2015.

- Althusser, Louis [1973]. *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. Traducción de Santiago Funes. Madrid: Siglo XXI, 1974.
- Althusser, Louis [1978] *Marx dentro de sus límites*. Traducción de Beñat Baltza Álvarez et al. Madrid: Akal, 2003.
- Anderson, Perry [1976]. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Traducción de Néstor Míguez. México: Siglo XXI, 1991.
- Anderson, Perry [1980]. *Teoría, política e historia. Un debate con E. P. Thompson*. Traducción de Eduardo Terrén. Madrid: Siglo XXI, 1985.
- Robles Báez, M. ed., *Dialéctica y capital. Elementos para la reconstrucción de la crítica de la economía política*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, 2005.
- Richard Johnson, Keith McClelland, Gavin Williams, Tim Putnam, Robert Shenton, Tim Mason, Simon Clarke, Grego McLennan, Gareth Stedman Jones y John Basendale. *Hacia una historia socialista*, Traducción de Rafael Aracil y Mario García Bonafé. Barcelona: Serbal, 1983.
- Benítez Martín, Pedro. *E. P. Thompson y la historia. Un compromiso ético y político*. Madrid: Talasa, 1996.
- Caínzos López, Miguel Ángel. "Clase, acción y estructura: de E.P. Thompson al posmarxismo", *Zona Abierta*, n° 50 (enero-marzo 1989): 1-69.
- Elliott, Gregory [1998]. *Perry Anderson. El laboratorio implacable de la historia*. Traducción de Gustau Muñoz. Valencia: Universidad de Valencia, 2004.
- Estrella González, Alejandro. *Clío ante el espejo. Un socioanálisis de E.P. Thompson*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 2011.
- Fontana, Josep. "Thompson, hoy y mañana", *Historia Social*, N° 18, Valencia (1994): 3-7.
- Giddens, Anthony [1987]. "Fuera del mecanicismo: E.P. Thompson sobre conciencia e historia", *Historia Social*, n° 18 (invierno 1994): 153-170.
- Hall, Stuart. "En defensa de la teoría". Traducción de Jordi Beltran. En *Historia popular y teoría socialista*, edición de Raphael Samuel, 277-286. Barcelona: Crítica, 1984.
- Hobsbawm, Eric John [1973]. *Revolucionarios*. Traducción de Joaquim Sempere. Barcelona: Crítica, 2010.
- Iñigo Carrera, Juan. *Conocer el capital hoy. Usar críticamente El Capital*. Buenos Aires: Imago Mundi, 2007.
- Lorenz, Chris [2013]. *Entre la filosofía y la historia I. Exploraciones en filosofía de la historia*. Traducción de Omar Acha et al. Buenos Aires: Prometeo, 2015.
- Marx, Karl [1967]. *El capital. Crítica de la economía política*. Traducción de Pedro Scaron. México: Siglo XXI, 2003.

- Marx, Karl [1844] *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Traducción de Fernanda Aren, Silvina Rotemberg y Miguel Vedda. Buenos Aires: Colihue, 2006.
- Marx, Karl y Friedrich Engels [1845-1846]. *La ideología alemana*. Traducción de Wenceslao Roces. Madrid: Akal, 2014.
- Marx, Karl [1847]. *Miseria de filosofía. Respuesta a la Filosofía de la miseria del señor Proudhon*. Traducción del Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú. Buenos Aires: Signos, 1970.
- Palmer, Bryan. [1994], *E. P. Thompson: Objeciones y oposiciones*. Traducción de Pilar Salomón Chéliz. Valencia, Universitat de València, 2004.
- Rendueles, César. “Teoría social y experiencia histórica. La polémica entre E. P. Thompson y Louis Althusser”. *Sociología Histórica* (marzo, 2013): 177-197. En: <https://revistas.um.es/sh/article/view/189271>
- Samuel, Raphael. “Historia y teoría”. Traducción de Jordi Beltran. En *Historia popular y teoría socialista*, edición de Raphael Samuel, 277-286. Barcelona, Crítica, 1984.
- Sazbón, José. “Dos caras del marxismo inglés. El intercambio Thompson-Anderson”. *Punto de Vista*, n° 29 (abril-julio 1987): 12-26.
- Sebares, Francisco Erice. “Thompson y Hobsbawm frente a los dilemas del marxismo historiográfico: concepción de la historia, estrategia teórica y propuesta política”. *Sociología Histórica* (marzo, 2013): 199-250. En: <https://revistas.um.es/sh/article/view/189281>
- Sewell, William Hamilton Jr. [1990]. “Cómo se forman las clases: reflexiones críticas en torno a la teoría de E. P. Thompson sobre la formación de la clase obrera”. *Historia Social*, n° 18 (1994): 77-100.
- Starosta, Guido y Gastón Caligaris. *Trabajo, valor y capital. De la crítica marxiana de la economía política al capitalismo contemporáneo*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes, 2017.
- Steimberg, Rodrigo. “Hacia un estructuralismo Spinozista”. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales* - Universidad Nacional de Jujuy, Núm. 53 (2018): 94. En: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18558359004>
- Steimberg, Rodrigo. “Un recorrido por la producción de Louis Althusser: el estructuralismo aleatorio”, *Izquierdas*, Nro 40 (junio 2018): 101-119.
- Thompson, Edward Palmer [1955]. *William Morris. De romántico a revolucionario*. Traducción de Manuel Lloris Valdés. Valencia: Edicions Alfons el Magnànim, 1988.
- Thompson, Edward Palmer [1963]. *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Traducción de Elena Grau. Barcelona: Crítica, 1989.

- Thompson, Edward Palmer [1965]. “Las peculiaridades de lo inglés”. *Historia Social*, n° 18 (invierno, 1994): 9-60.
- Thompson, Edward Palmer [1973]. “An Open Letter to Leszek Kolakowski”. En *The Poverty of Theory and other essays*. Londres: Merlin Press, 1978.
- Thompson, Edward Palmer [1978] *Miseria de la teoría*. Traducción de Joaquim Sempere. Barcelona: Crítica, 1981.
- Thompson, Edward Palmer [1979]. *Tradición, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Traducción de Eva Rodríguez. Barcelona: Crítica: Barcelona, 1984.
- Thompson, Edward Palmer [1979]. “La política de la teoría”. Traducción de Jordi Beltran. En *Historia popular y teoría socialista*, edición de Raphael Samuel, 277-286. Barcelona: Crítica, 1984.
- Thompson, Edward Palmer [1991]. *Costumbre en común*. Traducción de Jordi Beltran y Eva Rodríguez. Barcelona: Crítica, 1995.
- Thompson, Edward Palmer. *Democracia y socialismo*. Traducción de América Bustamante Piedragil. México: UAM, Unidad Cuajimalpa, 2017.
- Williams, Raymond. [1977], *Marxismo y literatura*. Traducción de Pablo di Masso. Barcelona: Península, 2001.
- Wood, Ellen Meiksins [1994]. “Entre las fisuras teóricas: E. P. Thompson y el debate sobre la base y la superestructura”. *Historia Social*, n° 18 (1994): 103-123.

*Del existencialismo al posestructuralismo:
Nuevas coordenadas para pensar la historia intelectual
francesa de posguerra (1945-1968).*



*From Existentialism to Poststructuralism:
New Directions to Think about French Post-war Intellectual
History (1945-1968).*

Yael David Vertty Velasco

Centro de Estudios Internacionales de El Colegio de México
México

Correo: yvertty@colmex.mx

DOI: 10.48102/hyg.vi60.448

Artículo recibido: 25/04/2022

Artículo aceptado: 14/09/2022

RESUMEN

El presente ensayo repasa algunas transformaciones metodológicas al interior de la nueva historia intelectual y la manera en que éstas se han reflejado en el estudio de las tendencias culturales-filosóficas de la posguerra francesa. A partir de las perspectivas abiertas por la literatura más reciente sobre este tema, se construye una propuesta para entender la transición del existencialismo al posestructuralismo basada en el seguimiento de la trayectoria de dos debates intelectuales: las polémicas en torno a la fenomenología y al humanismo que tuvieron lugar en Francia entre 1945 y 1968. Este texto no sólo contribuye al intento por repensar la vida intelectual francesa de este periodo y sus tendencias más reconocidas, sino que ilustra con este caso específico la evolución de un largo debate historiográfico y ciertos cambios generales en la historia intelectual como disciplina.

Palabras clave: Historia intelectual, movimientos intelectuales, pensamiento francés del siglo XX, existencialismo, estructuralismo, poses-

tructuralismo, intelectuales, vida cultural francesa.

ABSTRACT

The present paper reviews some methodological transformations within the new intellectual history and how these have been applied to the study of French postwar cultural-philosophical currents. Based on new perspectives that inform recent literature about this topic, the present article develops a proposal to understand the transition from existentialism to poststructuralism which derives from tracking the trajectory of two intellectual debates: the quarrels around phenomenology and humanism that took place on France between 1945 and 1968. This essay not only contributes to the attempt of rethinking French intellectual life and its leading movements throughout this period, but it also uses this case to illustrate the evolution of a long historiographical debate and certain general changes within intellectual history as a discipline.

Key words: Intellectual History, Intellectual Movements, Twentieth-Century French Thought, Existentialism, Structuralism, Poststructuralism, Intellectuals, French Cultural Life.

TENDENCIAS METODOLÓGICAS

Y LA NUEVA HISTORIA INTELECTUAL FRANCESA

Desde hace algunos años la historia intelectual ha cambiado su enfoque tradicional, aunque cada vez es menos sencillo simplificar esta transformación. Si en un principio la referencia inmediata era la *Cambridge School* y su aproximación contextualista, hoy difícilmente podemos dar cuenta de la diversidad de tendencias en el campo sólo a través de los trabajos pioneros de Quentin Skinner y sus colegas. Por otra parte, el pensamiento francés de posguerra ha estado envuelto en sus propias controversias historiográficas, ligadas a cuestiones más generales como las diferentes tradiciones académicas en países como Francia y Estados Unidos. A partir de una revisión de los cambios en la disciplina y la forma en que se han reflejado en este objeto de estudio en particular, lo que propongo en este artículo es una propuesta para entender la transición del existencialismo al posestructuralismo desde dos

parámetros intelectuales que explicaré más adelante.

Para empezar, es importante tener una idea más clara sobre aquello que es distintivo de lo que se ha conocido como la nueva historia intelectual, sobre todo en el contexto estadounidense. De acuerdo con Elías Palti, podemos identificar la revolución teórica que habría desplazado a la vieja historia de ideas no sólo en los nombres que asociamos a la escuela de Cambridge, sino en otras empresas como la *Begriffsgeschichte* alemana o la historia conceptual de lo político impulsada por Pierre Rosanvallon en el campo francés. Más allá de las especificidades de cada una, las tres tienen en común el interés por realizar una historia intelectual centrada en lenguajes y conceptos, lo que supone una ruptura con las premisas de la escuela más tradicional: mientras ésta suele priorizar el estudio del contenido referencial de textos y autores casi siempre canónicos, sus renovadores dirigen su atención al plano de las posibilidades de enunciación de los discursos y al amplio universo simbólico en el que se despliegan.¹

A grandes rasgos, esta transición marca el paso de una visión de las ideas como representaciones subjetivas, propia de las filosofías de la conciencia, a un entendimiento más complejo del lenguaje y de la dimensión simbólica inherente a las prácticas discursivas. Historiadores como Palti han desarrollado este marco teórico en propuestas para el estudio de los lenguajes políticos, pero el cambio general desde lo referencial hacia los discursos ha permeado otros ejes temáticos de la historia intelectual como las corrientes filosóficas-culturales en un sentido amplio.² Debido a su énfasis en el contenido de los textos, la historia de ideas tradicional tenía

¹ Elías Palti, "The Theoretical Revolution in Intellectual History: From the History of Political Ideas to the History of Political Languages", *History and Theory* 49 (2010): 194-211.

² Otro de los grandes cambios en la disciplina ha sido la apertura a diversos campos, lejos del reduccionismo político que compartían historiadores más tradicionales como Isaiah Berlin y los primeros críticos de la historia de ideas como Skinner.

una consecuencia práctica muy frecuente, casi sin importar el objeto de estudio: se partía del supuesto de que había ideologías o sistemas de pensamiento coherentes en los que era posible insertar a ciertos autores, en la medida en que se acercaran o alejaran de tal o cual modelo. Sometidas a un examen más riguroso, las clasificaciones resultantes solían ser arbitrarias y anacrónicas.

En cambio, al estudiar contextos de debate, lo más importante son las problemáticas que dan forma al discurso: por qué un autor dijo tal cosa, con quién discutía, con qué categorías y en qué manera este contexto lo restringía o lo alentaba a innovar. Por esta razón, la definición de lo contextual ha adquirido mayor flexibilidad en relación con algunas de sus primeras acepciones, en las que se entendía como un horizonte clausurado herméticamente en el que no había lugar para categorías transhistóricas.³ Actualmente, el contexto en la historia intelectual lo forman las disposiciones culturales o lingüísticas que condicionan a los actores, pero también las luchas sociales y el cambio institucional, biografías intelectuales a nivel individual y colectivo, así como otros elementos que posibilitan una relación más dinámica entre conceptos y discursos con el marco en el que se inscriben.⁴

La historia intelectual francesa del siglo xx ha sido un terreno propicio para las interpretaciones al estilo de la vieja historia de ideas: la búsqueda de filiaciones o casillas ideológicas para ordenar autores es relativamente sencilla a partir de los relatos convencionales de estos años, contruidos como una batalla lineal y con fronteras nítidas, en una curva que va del surrealismo al existencialismo y luego a los estructuralistas. Hay razones superficiales

³ Véase la crítica a este tipo de contextualismo en Peter E. Gordon, “Contextualism and Criticism in the History of Ideas”, en Darrin McMahon y Samuel Moyn, eds., *Rethinking Modern European Intellectual History* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 32-55.

⁴ Peter E. Gordon, “What Is Intellectual History? A Frankly Partisan Introduction to a Frequently Misunderstood Field”, *The Harvard Colloquium for Intellectual History* (2012): 1-19.

que animan este enfoque, como el talante periodístico de algunos estudios o el magnetismo de los *maîtres à penser*, pero también problemas de orden metodológico. Las corrientes más reconocidas en la vida cultural francesa de posguerra han adquirido tal coherencia que bastaría con rastrear sus respectivos principios doctrinales en las obras o los autores que elijamos.⁵

Varias de las premisas más innovadoras de la nueva historia intelectual en Estados Unidos son palpables en estudios recientes del pensamiento francés de dicha época, los cuales ponen en duda la estabilidad de ciertas entidades y tópicos a través de una reconstrucción detallada de los contextos de debate en los que emergieron. Su carácter novedoso también radica en la forma en la que responden a las tensiones internas de la historia intelectual francesa de las últimas décadas. Un buen punto de partida para entender este proceso son los libros que Tony Judt publicó en los noventa.⁶ Veámoslos primero desde un horizonte académico: como sugiere Massimo Asta, el enfoque lingüístico y conceptual del inglés representó en su momento una diferencia considerable en relación con la tradición francesa de la historia social de los intelectuales. La inercia del choque entre estas dos perspectivas se ha extendido hasta nuestros días.⁷

Lo primero que hay que subrayar es que la historia intelectual es una disciplina con poca presencia en Francia: entre otros factores,

⁵ En un famoso ensayo, Quentin Skinner denunciaba a la “mitología de las doctrinas”, entendida como los intentos por hacer una morfología de ciertos sistemas de pensamiento a través de una suerte de tipo ideal que se trata de rastrear en lugares muy distintos. En general, esto era lo que hacía la vieja historia de ideas. Quentin Skinner, “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, en *Vision of Politics I: Regarding Method* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 57-89.

⁶ Tony Judt, *Past Imperfect: French Intellectuals, 1944-1956* (California: University of California Press, 1992); Tony Judt, *The Burden of Responsibility: Blum, Aron, Camus, and the Twentieth French Century* (Chicago: Chicago University Press, 1998).

⁷ Massimo Asta, “Intellectual History as History of Engagement? The French Scholarship”, *Modern Intellectual History* 19, no. 2 (2022): 649-59.

a causa del predominio institucional de la filosofía y de la sociología, que se han apropiado de esta área de estudio.⁸ Judt escribió sus textos después de la década de auge de los estudios sociohistóricos de los intelectuales impulsados por académicos franceses.⁹ De modo que, en cierto sentido, la recepción negativa¹⁰ de su *Past Imperfect* reveló las diferencias entre la tradición anglosajona y las corrientes locales, de veta más institucional o estructural-funcionalista, si bien las primeras obras de Rosanvallon y Gauchet o las del último Furet dan cuenta de un tímido giro hacia las ideas en la historiografía francesa de fines del siglo pasado.

Aunque persisten las diferencias, algo que distingue a algunos de los estudios más comentados de los últimos años es una mayor convergencia de herramientas. En su última obra sobre los intelectuales franceses de la segunda mitad del siglo XX, el historiador François Dosse utilizó un método muy singular: pese a ser un reconocido crítico de las aproximaciones sociológicas y un defensor de la historia intelectual en un sentido más puro, su obra no pierde de vista la actividad social del intelectual al margen del análisis endógeno del pensamiento, lo que es una herencia visible de la escuela francesa. También encontramos dicha apertura en la socióloga Gisèle Sapiro, quien publicó el mismo año su estudio más ambicioso entre aquellos que ha dedicado a los escritores

⁸ Al respecto, véase François Dosse, *La marche des idées. Histoire des intellectuels, histoire intellectuelle* (París: La Découverte, 2003) y Antoine Lilti, “Does Intellectual History Exist in France? The Chronicle of a Renaissance Foretold,” en Darrin M. McMahon y Samuel Moyn, eds., *Rethinking Modern European Intellectual History* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 56–73.

⁹ Es en esta década cuando algunos académicos franceses escribirán las tesis de doctorado que terminarán en estudios como Christophe Charle, *Naissance des intellectuels (1880-1900)* (París: Les Éditions de Minuit, 1990) o Jean-François Sirinelli y Pascal Ory, *Les intellectuels en France, de l’Affaire Dreyfus à nos jours* (París: A. Colin, 1986).

¹⁰ Por ejemplo: Christophe Prochasson, “Tony Judt, Un passé imparfait: Les intellectuels en France, 1944–1956,” *Annales: Histoire, sciences sociales* 49/1 (1994): 159–62; o Daniel Lindenberg, “Les intellectuels français vus d’outre-Atlantique: À propos d’un passé imparfait de Tony Judt,” *Esprit* (mayo 1993): 167–170.

franceses: en éste, las intuiciones y el método de Pierre Bourdieu, en línea con su formación, se combinan con un análisis detallado de obras literarias y otras fuentes textuales que es más cercano a las prácticas de la historia intelectual.¹¹

Ocurre algo similar en la academia estadounidense, donde el desarrollo de la historia intelectual ha asimilado algunas lecciones de su contraparte francesa, más sociológica. La producción más reciente sobre la Francia de posguerra ha tratado de contrarrestar la sesgada recepción del estructuralismo en Estados Unidos. En consecuencia, los detalles institucionales y el conocimiento del medio académico francés han sido instrumentos valiosos para corregir malentendidos y lugares comunes sobre la segunda mitad del siglo pasado. Algunos especialistas en filosofía continental, notablemente Alan D. Schrift, han seguido una ruta parecida al subrayar la importancia de la *agrégation* y otros factores institucionales para un estudio adecuado de los movimientos de este periodo.¹²

En resumen, las pugnas metodológicas de los últimos años han promovido un intercambio fructífero que se refleja en la obra de los historiadores intelectuales en ambos lados del Atlántico. Por otra parte, también hay un cambio evidente respecto de las posiciones normativas implícitas en los trabajos de Judt, cuya recepción estuvo encuadrada todavía en los marcos ideológicos de finales de la guerra fría. Las lecturas de comienzos de este siglo le dieron una importancia algo desmedida a la suspicacia del inglés hacia los compromisos políticos de los intelectuales franceses, al punto de que podríamos decir que el antitotalitarismo se convirtió en la principal clave de lectura del pensamiento de la posguerra

¹¹ François Dosse, *La saga des intellectuels français, 1944–1989*, 2 vols. (París: Gallimard, 2018); Gisèle Sapiro, *Les écrivains et la politique: De l'affaire Dreyfus à la guerre d'Algérie* (París: Seuil, 2018).

¹² En su compilación sobre la filosofía francesa del siglo XX, Schrift insiste en las fuerzas institucionales que han configurado a esta disciplina y agrega un largo apéndice con autores desconocidos en el medio estadounidense. Alan D. Schrift, *Twentieth-Century French Philosophy: Key Themes and Thinkers* (Jersey: Blackwell Publishing, 2005).

francesa. En ocasiones, eso se tradujo en la instrumentalización de este discurso contra la izquierda y en una apología negativa del liberalismo anglosajón.¹³

La corriente revisionista que predominó en esos años se ocupó muy poco de cuestiones de método, quizás por su escepticismo hacia la teoría y en particular hacia su simplificación estadounidense como *French Theory*. Sin embargo, su marco interpretativo puede rastrearse, aun de manera subrepticia, en investigaciones más sofisticadas en términos historiográficos. Los estudios de Richard Wolin sobre intelectuales tienden a reproducir la idea de una matriz antidemocrática en la cultura francesa que, aunque no pone tanto énfasis en el regreso a un liberalismo olvidado, es un arma de batalla en debates al interior de la academia estadounidense como el del posmodernismo, o bien una defensa de agendas contemporáneas como la de la democracia y los derechos humanos.¹⁴ En cualquiera de los dos casos, sobredimensionar estos dos horizontes implica un riesgo de descontextualización para el pensamiento europeo tras 1945.

No significa que el análisis tenga que correrse hacia el extremo opuesto. La célebre crítica de Perry Anderson a los cambios en el pensamiento francés de los setenta hace eco de una noción inversa e igualmente problemática: la idea de los años posteriores a la segunda guerra mundial como una era dorada en la cultura francesa, interrumpida de forma abrupta por el giro neoliberal.¹⁵ Si bien el

¹³ Es el caso, por ejemplo, de la edición de las *New French Thought Series* de Princeton hechas por Mark Lilla y Thomas Pavel. Mark Lilla, ed., *New French Thought: Political Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1994). Lilla ha seguido una línea similar en su propia obra: véase Mark Lilla, *The Reckless Mind: Intellectuals and Politics* (Nueva York: The New York Review of Books Press, 2001).

¹⁴ Notablemente, en Richard Wolin, *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism* (Princeton: Princeton University Press, 2006).

¹⁵ Perry Anderson, "El pensamiento tibio. Una mirada crítica sobre la cultura francesa", *Crítica y emancipación* 1 (junio 2008): 177-234.

dinamismo intelectual de la posguerra es innegable, la tendencia a idealizarlo constituye un obstáculo para hacerle una crítica seria. Entre las fortalezas de las últimas investigaciones en este campo destaca el hecho de que desafían tanto la falta de imaginación del revisionismo antitotalitario como las miradas acríticas y nostálgicas del intelectual universal y *engagé*.

Las coordenadas que planteo para entender el cambio del existencialismo al (pos)estructuralismo las he construido, fundamentalmente, a partir de dos fuentes. En primer lugar, la historia intelectual francesa de las últimas dos décadas en Estados Unidos. Ante la falta de atención a autores franceses en la historia intelectual británica —algo subsanada por los estudios culturales—¹⁶ y la marginalización de la historia de ideas y el pensamiento político en Francia, la revisión de las corrientes más importantes de la segunda mitad del siglo xx ha recaído en la historiografía estadounidense.¹⁷ Otra fuente importante son los estudios de algunos especialistas en filosofía continental que han derrumbado algunos mitos en este campo de investigación.¹⁸ Las últimas compilaciones

¹⁶ Algunos trabajos que podemos destacar son los siguientes: Keith Reader, *Intellectuals and the Left in France since 1968* (Nueva York: St. Martin's Press, 1987); Jeremy Jennings, ed., *Intellectuals in Twentieth-Century France: Samurais and Mandarins* (Nueva York: St. Martin's Press, 1993); Patrick Ffrench, *The Time of Theory: A History of Tel Quel (1960-1983)* (Oxford: Clarendon Press, 1995).

¹⁷ Algunos han comenzado a referirse a la *East Coast School*: historiadores formados en universidades de la costa este de Estados Unidos, estudiosos del pensamiento francés de posguerra. Emile Chabal, "Stefanos Geroulanos, *Transparency in Modern France: A critical history of the Present*", *H-France Forum* 13 (2018): 1-4. En particular, recurro al trabajo de Edward Baring y Stefanos Geroulanos, sobre todo: Edward Baring, *The Young Derrida and French Philosophy (1945-1968)* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011) y Edward Baring, *Converts to the Real: Catholicism and the Making of Continental Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 2019), así como Stefanos Geroulanos, *An Atheism that Is Not Humanist Emerges in French Thought* (Stanford: Stanford University Press, 2010) y Stefanos Geroulanos, *Transparency in Modern France: A Critical History of the Present* (Stanford: Stanford University Press, 2017).

¹⁸ Ya mencioné a Alan D. Schrift, cuyo conocimiento de la filosofía alemana es particularmente útil, ya que en la academia estadounidense se ha tendido a sobreestimar y malinterpretar la influencia de esta tradición en Francia. Alan D.

de Oxford y Cambridge sobre filosofía e historia del pensamiento francés tienen un espíritu similar, al tratar de recuperar corrientes locales que tuvieron la misma o incluso una mayor importancia que las respuestas al desarrollo de la filosofía en Alemania.¹⁹ No es anecdótico que la distinción de Foucault basada en una doble recepción de la fenomenología aparezca constantemente en estos libros introductorios.²⁰

Con estos cambios en mente, propongo dos parámetros para entender los movimientos intelectuales de la posguerra francesa. Más que sistemas de pensamiento cerrados y con coherencia interna, sugiero entenderlos a través de debates en torno a ciertas problemáticas filosóficas y políticas. Esto no significa que no compartan determinados supuestos o hasta cierto grado de institucionalización, como fue el caso del existencialismo en el mundo cultural o del estructuralismo en la academia. No obstante, aislar ciertos preceptos de las obras de sus autores más conocidos nos impide entender su configuración general y los traslapes y transiciones entre cada uno. La superación de Sartre por Lévi-Strauss y la de éste por Derrida es un hecho superficial: es la trayectoria de determinadas polémicas la que nos permite captar las especificidades de cada momento y los aspectos en los que hubo rupturas o continuidades.

El primer parámetro que reviso son las polémicas sobre la fe-

Schrift, "Foucault and Derrida on Nietzsche and the End(s) of 'Man'", en David Farrell Krell y David Wood, eds., *Exceedingly Nietzsche. Aspects of Contemporary Nietzsche Interpretation* (Londres: Routledge, 1988), 131-149.

¹⁹ Stephen Gaukroger y Knox Peden, *French Philosophy: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2020) y Peter E. Gordon y Warren Breckman, eds., *The Cambridge History of Modern European Thought, Volume 2, The Twentieth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019).

²⁰ Me refiero al texto publicado en la *Revue de métaphysique et de morale* tras su muerte en 1984, originalmente escrito como introducción para *Lo normal y lo patológico* de Georges Canguilhem. Puede consultarse en Michel Foucault, "Life: Experience and Science", en James Faubion, ed., *Aesthetics method, and epistemology. Essential Works of Foucault 1954-1984, Volume II* (Nueva York: The New Press, 465-478).

nomenología en Francia a lo largo de este periodo. De entrada, analizo sus distintas interpretaciones y el efecto de éstas en las variantes del existencialismo. Continúo con el estructuralismo: si bien es una transición más disruptiva al oponer las estructuras impersonales a la conciencia como determinantes del significado, muchas de sus premisas se originan en las lecturas post-existencialistas de la fenomenología en los cincuenta. Por último, en lugar de tratar al posestructuralismo como tal, contextualizo la obra de Derrida y Foucault en el marco de las discusiones fenomenológicas, lo que ayuda a esclarecer por qué desarrollan su trabajo en paralelo al estructuralismo sin adherirse del todo a éste.

La segunda variable del estudio son los debates sobre el humanismo. Contra la idea del consenso humanista para la reconstrucción de la posguerra, enfatizo la disputa entre varias corrientes por la legitimidad de este término. En el caso particular del existencialismo, señalo la ambigüedad de sus diferentes ramas hacia la etiqueta humanista/antihumanista, que ha jugado un papel central en su definición. Posteriormente, hago un repaso de la relación de los estructuralistas con este motivo intelectual: aunque se ha hecho del antihumanismo una de sus señas de identidad, éste se compone de elementos muy diversos y es tanto un rasgo unificador como un punto de controversia. Nuevamente, termino con una breve discusión de la obra de Derrida y Foucault, con el fin de subrayar las particularidades de sus proyectos frente a la idea convencional de que representan una radicalización de la veta antihumanista en los pensadores que se han agrupado bajo el nombre del posestructuralismo.

LAS POLÉMICAS SOBRE LA FENOMENOLOGÍA EN PERSPECTIVA AMPLIA

Buena parte de la revisión de este lapso de la historia intelectual francesa ha tenido como uno de sus ejes la destrucción del

“monolito” de la fenomenología: es decir, los relatos estándar y superficiales a propósito de la importación de Husserl y Heidegger en el contexto francés.²¹ Quizás el mejor ejemplo de esta narrativa sea la anécdota atribuida a Simone de Beauvoir sobre el momento en que Raymond Aron, tras volver de una estancia en Berlín, le presenta a Sartre la filosofía con la que sería posible analizar hasta la bebida que estaba en su mesa. La fecha es 1932 y la historia termina con Sartre dirigiéndose a una librería a comprar una obra de Husserl traducida por Levinas, el primer texto del alemán publicado en Francia apenas un año antes.²²

Sería imposible reconstruir aquí la recepción de la fenomenología en este país en toda su complejidad. Centrémonos sólo en las cuestiones que son importantes para definir al existencialismo. Es cierto que en los años treinta hay un sentimiento de revuelta contra el neokantismo de Brunschvicg, el vitalismo romántico de Bergson y otras escuelas dominantes.²³ Dicho esto, la filosofía de Husserl y Heidegger no llegó a desplazar en su totalidad a los viejos paradigmas ni fue recibida de manera acrítica. La historia de la fenomenología está estrechamente ligada a debates religiosos — por ejemplo, entre la interpretación católica y la protestante — y en Francia no fue la excepción: los intelectuales católicos dominaron la temprana recepción de esta corriente y difundieron no sólo a estos dos autores sino a Max Scheler, más conocido en los veinte.²⁴ El existencialismo fue la versión de la fenomenología más

²¹ Alan D. Schrift, “Is There Such a Thing as “French Philosophy” or Why Do We Read the French So Badly?”, en Julian Bourg, ed., *After the Deluge: New Perspectives on the Intellectual and Cultural History of Postwar France* (Maryland: Lexington Books, 2004), 21-47.

²² La anécdota se encuentra en la autobiografía de Simone de Beauvoir, *The Prime of Life, 1929-1944* (Boston: Da Capo Press, 1994), pero ha sido retomada en distintos estudios.

²³ Schrift divide a esta filosofía dominante en el positivismo de Durkheim en la Sorbonne, el idealismo de Brunschvicg en la misma universidad o de Boutroux en la École Normale Supérieure, y el espiritualismo de Bergson en el Collège de France y de Blondel en Aix-en-Provence. Schrift, “Is There Such a Thing”, 26.

²⁴ Scheler, quizás la presencia más importante de la fenomenología alemana de-

exitosa fuera de Alemania, y los debates en estos círculos intelectuales prepararon el terreno para su proliferación en toda Europa en los treinta.

En el caso francés, este proceso inicia con la lectura de Jaspers por parte de Gabriel Marcel, en medio de la disputa contra el idealismo hegemónico de la academia. Aunque éste se valdría de sus hallazgos para polemizar con el tomismo, su énfasis en la “situación” sería fundamental en el desarrollo de una rama propiamente existencial de la fenomenología en Francia.²⁵ Las obras de René Le Senne y Louis Lavelle le darán forma a esta nueva filosofía, que priorizaba el análisis de la existencia frente al entendimiento “plano” al que tendían las perspectivas idealistas.²⁶ Ahora bien, pese a que estas reflexiones comenzaban a salir de la discusión entre tomistas y no-tomistas, aún se mantenían dentro de las concepciones teístas de la fenomenología y del existencialismo. Incluso el “momento Kierkegaard” en Francia, reconocido como la fuente principal del existencialismo alemán, estaría marcado por el debate sobre el concepto de trascendencia: este era el punto de controversia entre pensadores como Lev Shestov, Jean Wahl y Emmanuel Levinas durante los treinta.²⁷

A manera de resumen, podríamos decir que el existencialismo

bajo de Husserl, había sido invitado a Francia antes que este último, y el primer trabajo fenomenológico traducido a este idioma fue de él: Max Scheler, *Nature et formes de la sympathie: contribution à l'étude des lois de la vie émotionnelle* (París: Payot, 1923).

²⁵ Baring, *Converts to the Real*, 158-161. Véase Gabriel Marcel, “Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers”, *Recherches Philosophiques* 2 (1932-1933): 318-320.

²⁶ Baring, *Converts to the Real*, 167-170. En *De l'acte* (París: Aubiers, 1937), Lavelle se refiere al acto de existir como el acto libre de la consciencia y habla de una inversión de la relación entre esencia y existencia para determinar a los seres libres. Como sabemos, Sartre retomará este último motivo en su *L'Existentialisme est un humanisme* (París: Hermann, 1939).

²⁷ Una síntesis de estas polémicas está en el capítulo quinto de Samuel Moyn, *Origins of the Other. Emmanuel Levinas Between Revelation and Ethics* (Ithaca: Cornell University Press, 2005), 164-194.

es el análisis fenomenológico aplicado a la existencia tal como proliferó al interior de los debates católicos en la Europa de los treinta. El movimiento que asociamos a Sartre lo tenemos que rastrear, por lo tanto, en las versiones ateas de la fenomenología y el existencialismo que florecerán a partir de estas discusiones. Un buen indicio de la secularización de las filosofías de la existencia en Francia rumbo a los años cuarenta es el giro que autores como Wahl dan a las interpretaciones de Kierkegaard y Jaspers, al desplazar la discusión de la trascendencia entendida como la posibilidad de un “más allá” —con sus matices religiosos— hacia un ámbito más terrenal ligado a la superación de los límites de nuestra “situación”, ese concepto de Marcel que se volvería uno de los temas sartreanos por excelencia.²⁸

El existencialismo promovido por Sartre es la culminación de las modalidades ateas de esta variante fenomenológica: la afirmación de que la existencia precede a la esencia es, entre otras cosas, la negación de la existencia de un Dios creador que rompería con los ecos religiosos de Jaspers y Marcel.²⁹ *L'Être et le Néant* ha sido señalado como el texto detonador del existencialismo en 1943, y quizás lo es en la obra de Sartre, ya que marca un cambio en su reflexión sobre la fenomenología, de carácter más técnico durante los treinta. En su crítica a la reducción fenomenológica husserliana, Sartre argumentaría que llevarla al extremo nos conduciría hacia la nada y no a la esencia de la conciencia, pues su contenido siempre viene de fuera. En consecuencia, distinguiría entre dos tipos de seres o entidades: el conjunto de materia, cosas y objetos, que son en sí mismas, y nuestra conciencia, un ser para sí,

²⁸ Baring, *Converts to the Real*, 211-213. Destaca sobre todo la participación de Jean Wahl en el debate sobre Kierkegaard de 1937 en la *Société française de philosophie*, pero entre sus contribuciones también está haber ofrecido una lectura de Hegel más enfocada en la existencia que en el “sistema”. Véase Jean Wahl, “Subjectivité et transcendance”, *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 37 (1937): 161-163 y Jean Wahl, *La malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (París: Rieder, 1929), respectivamente.

²⁹ Baring, *Converts to the Real*, 308-309.

incompleto y definido por sus proyectos.³⁰ Es difícil encontrar un bosquejo más claro de la autoafirmación del sujeto libre que definirá su versión del discurso existencialista. La secularización de las polémicas de la fenomenología en el existencialismo de Sartre es evidente en otros motivos de su obra,³¹ así como en las connotaciones políticas que adquirirá esta disputa.

Es decir, la confrontación con Sartre no proviene sólo de su ateísmo sino de la legitimidad que gana su adaptación del existencialismo a los lenguajes e inquietudes de la resistencia y la liberación, al poner sobre la mesa temas como la teoría de la acción, la individualidad y la responsabilidad del sujeto. Aun sus intercambios críticos con Merleau-Ponty, Ricœur o Camus, casi siempre vistos en clave de controversias sobre el compromiso marxista o su relación con la URSS, admiten una lectura similar. Si algo hacía atractivo al existencialismo en sus distintas expresiones era que, mientras reconocía los límites del individuo frente a la realidad, también identificaba cierto potencial para trascender estas circunstancias. Dicha tensión es, acaso, la marca distintiva de estas corrientes. Al polemizar sobre los medios o el grado en que era posible realizar esta tarea, los existencialistas extenderían un debate central en la recepción católica de la fenomenología, ahora llevado a cabo en términos ateos y seculares.

Por su parte, el estructuralismo siempre ha sido definido de manera más flexible. Se suele insistir en que es un método o una forma de lectura, más que una filosofía o un sistema de creencias. Ésta es una de las razones por las que es más fácil identificar sus principios generales, entre los que destacan dos: en primera, el reconocimiento de que las cosas significan y estos significados están mediados, por lo que sólo son accesibles a través del lenguaje; en

³⁰ Gaukroger y Peden, *French Philosophy*, 148.

³¹ Por ejemplo, la cuestión de la “autenticidad” está muy ligada a una visión secular del sujeto kierkegaardiano. Noreen Khawaja, *The Religion of Existence: Asceticism in Philosophy from Kierkegaard to Sartre* (Chicago: Chicago University Press, 2017).

segunda, la certeza de que el significado no es algo intrínseco a los objetos.³² A pesar de que su discurso tomará distintas formas, de estos supuestos se derivan algunos de sus rasgos más acusados, como la aproximación sincrónica: si bien no todos suscribirán este enfoque, la búsqueda de permanencias estructurales en sistemas muy diversos fue una de sus cualidades más disruptivas, al romper con las miradas tradicionales centradas en orígenes filosóficos y teleologías históricas.

También hay cierto consenso en rastrear el estructuralismo en los cincuenta. El cambio institucional al interior de la academia francesa es un trasfondo que no se puede obviar: Dosse lo encuadra en una respuesta general a la rigidez de la universidad mediante la legitimación de las ciencias humanas, que abrirían la filosofía a otros campos como el materialismo histórico o el psicoanálisis.³³ La desventaja del método de Dosse, quien combina esta aproximación con lecturas más atentas de textos y autores, es que recurre de manera constante a factores externos como el vacío ideológico de la década, la frustración política con las alternativas dominantes y un pesimismo extendido en la escena cultural. Al tratar de abarcar la mayor cantidad de hechos posibles, el historiador francés ve este periodo como un mosaico, lo cual no siempre favorece su explicación: tiende a sobreestimar episodios aislados que sólo puede aglutinar alrededor de dicotomías cuestionables y poco transigentes, como un estilo de pensamiento tropológico contra uno temporal.

Cualquier historia del estructuralismo estaría incompleta si no se tomaran en cuenta aspectos como el auge de la École Normale Supérieure, en la que coincidieron Lacan, Althusser y Derrida.

³² Camile Robcis, “Structuralism and the Return of the Symbolic”, en Peter E. Gordon y Warren Breckman, eds., *The Cambridge History of Modern European Thought, Volume 2, The Twentieth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 464-465.

³³ François Dosse, *Histoire du structuralisme*, 2 vols. (París: La Découverte, 1991-92).

Sin embargo, el desplazamiento de autores e instituciones responde a cambios intelectuales más profundos que prepararon el terreno sobre el que se asentaron las premisas y categorías estructuralistas. Uno de los más importantes fue el desarrollo de las interpretaciones post-existencialistas de la fenomenología durante la década de los cincuenta. El existencialismo, sobre todo en su versión sartreana, había impulsado una lectura subjetivista y atea que calzaba bien con ciertas características del debate francés tras la liberación, pero su predominio en el campo cultural coincidió con el desenvolvimiento de otras tradiciones como la epistemología francesa, cuya recepción de la fenomenología definió muchas de las polémicas intelectuales de la época.

La distinción entre dos lecturas de la fenomenología en Francia fue popularizada por Foucault en su introducción a *Lo normal y lo patológico* de Georges Canguilhem: Husserl habría sido utilizado, por un lado, para avanzar una filosofía de la experiencia, la sensación y el sujeto, como aquella del existencialismo; mientras tanto, otros círculos se habrían interesado más en su empresa lógica y formalista, y por lo tanto en una filosofía de la ciencia, la intuición y el concepto, representada por Cavaillès, Bachelard, Koyré, Canguilhem y otros. Por supuesto, la dicotomía es algo simplificadora: la fenomenología matemática enfatizaría el rol de la subjetividad trascendental, a la manera del existencialismo, y al mismo tiempo buscaría una validez lógica más cercana al programa estructuralista.³⁴ Tanto el estructuralismo como el posestructuralismo se definirán por la forma en la que se acercan a este debate.

Para empezar, la fenomenología lógica ofrecía un camino lejos del subjetivismo de Sartre.³⁵ Así lo describía Althusser al dar

³⁴ Baring, *The Young Derrida*, 159.

³⁵ Aunque es debatible el grado tan alto de continuidad que plantea entre fenomenología y estructuralismo, véanse ciertos puntos de contacto en Hugh Silverman, *Inscriptions. Between Phenomenology and Structuralism* (New York: Routledge & Kegan Paul, 1988).

cuenta de los cambios en el marxismo fenomenológico, que abandonaba esta inclinación gracias al descubrimiento de Husserl como filósofo de la ciencia.³⁶ Foucault reproduciría este argumento en 1951, el año del influyente libro del marxista Tran Duc Thao y las reivindicaciones cristianas de Heidegger, dos desarrollos intelectuales en las antípodas de la filosofía sartreana.³⁷ A la vez, las problemáticas que esta corriente había puesto de relieve suscitarían disputas al interior del estructuralismo, como se vería en el seminario de Althusser en 1962-63.³⁸ La cuestión de los orígenes fue una de las principales controversias en esta rama de la fenomenología, y los desacuerdos que Althusser presentaría frente a autores como Lévi-Strauss o el propio Foucault parten de la manera en que el estructuralismo, tal como él lo concebía, criticaba esta premisa: Althusser relacionaba la búsqueda de los orígenes con el intento de Husserl de plantear una brecha entre significativo y significado, lo que suponía el reconocimiento de una unidad original entre los dos.

El problema de esa unidad original es que sostendría un supuesto teleológico implícito en la posibilidad de que el sujeto reactivara el sentido latente en el discurso: Husserl creería que se podía alcanzar algo más allá de éste para descubrir su verdadero significado. Las críticas de Althusser a Foucault vendrán en la misma dirección: mientras reconocía en su *Historia de la locura* el famoso precepto estructuralista del análisis sincrónico al estudiar la estructura de la razón sin postular una verdad escondida detrás de ésta, veía en el énfasis en la locura como elemento suprimido una “gran exclusión” equivalente a la búsqueda de Husserl de un

³⁶ Louis Althusser, “L’Enseignement de la philosophie,” *Esprit* (Junio 1954).

³⁷ Tran Duc Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique* (París: Editions Minh-Tan, 1951). Más adelante explicaré por qué se distancian los cristianos de Sartre.

³⁸ Baring, *The Young Derrida*, 277-280. Toda esta sección se basa en esta obra, pues la interpretación de Baring proviene de una revisión exhaustiva de documentos poco conocidos del archivo de Althusser.

significado original de lo formal.³⁹ Es decir, rastreaba las estructuras del significado, cuando el estructuralismo se caracterizaría por buscar las estructuras del significante.

Tomo el ejemplo de Althusser no porque el suyo sea el estructuralismo “correcto”, sino porque estas polémicas ilustran bien el contexto de debate en el que este movimiento se formó. Más allá de las diferencias, lo que lo define es la continuidad con las preguntas planteadas por la fenomenología matemática. En particular, cierto escepticismo hacia lo que se veía como una inclinación metafísica: el intento por fundamentar estructuras formales en el campo trascendental o postular un significado independiente del significante, lo que conducía a ver una esencia universal e ideológica en lo que eran estructuras complejas y sobredeterminadas, en el léxico althusseriano. Incluso Derrida, menos estructuralista, jugaría con esta premisa en su crítica a Lévi-Strauss en 1966.⁴⁰ Por otro lado, autores como el propio Derrida o Foucault utilizarían este marco para avanzar sus críticas al estructuralismo a través del contraste entre la estructura rígida y estática del enfoque sincrónico, reivindicado por Althusser, y la estructura dinámica que buscaba la fenomenología lógica con su pretensión de mediar entre las estructuras formales y lo intuitivo.

Cada vez es más aceptado que la división entre el momento estructuralista y el posestructuralista ha sido una consecuencia de la recepción estadounidense del pensamiento francés y la génesis de la llamada *French Theory*.⁴¹ De cualquier modo, hay algunos rasgos que podemos tomar como indicios de un contexto intelectual cambiante en los sesenta tardíos, marcado por la corrección

³⁹ Baring, *The Young Derrida*, 277-280.

⁴⁰ Me refiero a “Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences”, pronunciada en un conocido evento en la John Hopkins University en 1966. El texto puede verse en Jacques Derrida, *Writing and Difference*, (New York: Routledge, 2002), 351-370.

⁴¹ Quizás la historia más completa de este fenómeno es la de François Cusset, *French Theory: How Foucault, Derrida, Deleuze, & Co. Transformed the Intellectual Life of the United States* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008).

de algunos excesos del estructuralismo: un mayor énfasis en el pensamiento histórico y cierta vuelta al sujeto;⁴² un regreso a la filosofía de temas éticos, espirituales, religiosos, entre otros que fueron opacados por el cientificismo anterior. También podríamos mencionar, con cierta cautela, un giro hacia los llamados maestros de la sospecha: Marx, Nietzsche y Freud.⁴³

La apertura hacia algunas herramientas y recursos intelectuales desdeñados por los estructuralistas es un buen criterio para periodizar este cambio, pero autores como Foucault y Derrida, asociados al posestructuralismo, sostendrían una relación más continua con aquellas tendencias ocultas de la vida intelectual francesa en sus narrativas más convencionales. Pese a que el estructuralismo rechazaba el énfasis de la fenomenología en la forma en que la conciencia construía por ella misma un mundo significativo, oponiéndole las estructuras impersonales que determinan el significado, Foucault seguía valiéndose de su madera de historiador para matizar estas premisas. Si bien en su obra temprana utilizaría un lenguaje y un tipo de análisis cercano al programa estructuralista, en el fondo su interés permaneció en las rupturas entre estructuras y no en las continuidades subyacentes.⁴⁴

Derrida nunca adoptó el estructuralismo como tal: ciertamente, el lugar institucional que ocupaba lo alentó a discutir con esta corriente y a ajustar su trabajo para darle relevancia en el contexto de la ENS, pero lo haría desde su crítica a la metafísica de la misma manera en que Foucault siempre tuvo en el horizonte su proyecto particular. Derrida adaptaría la fenomenología tal como se había desarrollado a lo largo de los cincuenta para enfatizar los

⁴² Por ejemplo, en la sociología de Alain Touraine o en los estudios históricos de Gérard Noiriel.

⁴³ Alan D. Schrift, "Foucault and Poststructuralism", en David H. Richter, ed., *A companion to Literary Theory* (Oxford: Wiley Blackwell, 2018), 178-187.

⁴⁴ Michael C. Behrent, "Michel Foucault", en Michael Moriarty y Jeremy Jennings, eds., *The Cambridge History of French Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 461.

límites del estructuralismo, al punto de que hay una continuidad sorprendente entre su primera etapa, cercana a la órbita del existencialismo cristiano, y la crítica a la metafísica más conocida de su periodo de madurez.⁴⁵ A final de cuentas, la variante cristiana del existencialismo le había permitido ubicarse en medio del rechazo tanto al absolutismo formalista kantiano como al nihilismo de Sartre, sin dejar de reconocer los límites racionales del ser humano. Su destrucción de la metafísica, en la que incluiría al estructuralismo, estaba encaminada por su trabajo fenomenológico previo.

Tilottama Rajan ha propuesto ver en la deconstrucción un estilo de pensamiento que se engendra sobre los restos de la fenomenología en los años cuarenta: concretamente, ésta sería una radicalización de algunas de las intuiciones fenomenológicas sobre la conciencia y la percepción aplicadas a ciertas reflexiones sobre el lenguaje. Para Rajan, el posestructuralismo le daría un giro a este primer momento en la teoría francesa de posguerra, al postular una oposición más tajante entre conciencia y lenguaje.⁴⁶ La clasificación de la autora sobre las distintas inflexiones del posestructuralismo es más debatible —sobre todo, me parece demasiado extensa—, pero su propuesta es sugerente porque rastrea algunas de las conexiones entre los autores que asociamos a esta corriente y los problemas no resueltos de la fenomenología. La figura en la que más se detiene es la de Sartre: Rajan propone una relectura de *El ser y la nada* que subraya su relación con Derrida o Foucault, pensadores que suelen oponerse al escritor vía la crítica de Heidegger a su antropocentrismo.⁴⁷

⁴⁵ Véase la introducción de Edward Baring en *The Young Derrida*, 1-13.

⁴⁶ Tilottama Rajan, *Deconstruction and the Remains of Phenomenology: Sartre, Derrida, Foucault, Braudillard* (Stanford: Stanford University Press, 2005).

⁴⁷ Tilottama Rajan, "The Double Detour: Sartre, Heidegger, and the Genealogy of Deconstruction", en Tilottama Rajan y Michael J. O'Driscoll, eds., *After Poststructuralism: Writing the Intellectual History of Theory* (Toronto: University of Toronto Press, 2002), 43-87.

Incluso 1966, quizás el año de quiebre del estructuralismo, es difícil de explicar sin esta inercia. La conocida conferencia de Derrida recogida en “Structure, Sign, and Play” es uno de los episodios más interesantes en la historia intelectual del siglo pasado y ameritaría un análisis más completo. Por ahora, veámosla sólo en el contexto de su carrera: a pesar de su lenguaje y la atención a la significación por encima de la subjetividad, Derrida siempre desconfió de las pretensiones de estabilidad estructuralistas, por lo que no es sorpresivo que usara la fenomenología para mostrar sus limitaciones.⁴⁸ En sus tres libros de 1967, en especial en *De la grammatologie*, la huella de su temprano interés en los problemas sobre la escritura anticipados por la corriente epistemológica es todavía más clara.⁴⁹ No propone un regreso a las tradiciones cuya crítica, liderada por el estructuralismo, reconocía por su solidez: aquello que llamamos posestructuralismo está suspendido entre las críticas a los modelos previos hechas por el estructuralismo y un cuestionamiento propio a este paradigma.

En el mismo año, Foucault publicaría *Les mots et les choses*, el texto en el que se desmarca de la etiqueta estructuralista. Un par de años antes, su conferencia en Royaumont anticipaba algunas de sus diferencias con los pensadores ligados a este movimiento: a partir de un texto sobre Nietzsche, Freud y Marx, Foucault cuestionaría a la semiología por postular una suerte de existencia absoluta de los signos en la que la relación entre significantes y significados es unívoca.⁵⁰ No obstante, y aunque la figura de Nietzsche sobresaldrá en los intentos de Foucault de distinguirse de

⁴⁸ Véase la lectura de Julian Bourg y de Ehtan Kleinberg sobre la presentación de Derrida en el simposio de 1966: “Post-structuralism: From Deconstruction to the Genealogy of Power”, en Peter E. Gordon y Warren Breckman, eds., *The Cambridge History of Modern European Thought, Volume 2, The Twentieth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 497-501.

⁴⁹ Sobre todo, por su discusión con autores como Giles Gaston Granger y Suzanne Bachelard respecto al símbolo y la escritura. Ver Baring, *The Young Derrida*, 158-161.

⁵⁰ Schrift, “Foucault and Derrida on Nietzsche”, 133-134.

los estructuralistas, sus textos sobre literatura se mantendrán en la órbita del debate abierto por la fenomenología existencial de Sartre y extendido por críticos literarios como Blanchot, de una tradición distinta al formalismo que inundaría este campo en los sesenta.⁵¹ Asimismo, el giro a la fase genealógica de su proyecto no sólo introduce matices en elementos estructuralistas como el antihumanismo, sino que es una continuación de sus estudios sobre historia de la ciencia en la línea de Canguilhem y Bachelard, dos de los exponentes más conocidos de la épistémologie francesa.

LA TRAYECTORIA DEL DEBATE SOBRE EL HUMANISMO/ANTIHUMANISMO

La dicotomía humanismo/antihumanismo ha sido una de las categorías principales para explicar la historia intelectual de la Francia de posguerra. Por lo general, ésta ha servido para disfrazar el tópico de la cultura iliberal francesa, al postular al humanismo como un criterio atemporal sin considerar su desarrollo histórico en las múltiples polémicas intelectuales que suscitó a lo largo del siglo pasado. Los estudios más recientes han tratado de invertir esta tendencia con una contextualización amplia de aquello que estaba en juego al usar este concepto, por ejemplo, en la famosa conferencia de Sartre en 1945. Por otra parte, este corpus de investigaciones nos brinda un panorama más completo sobre la deriva antihumanista que se le suele atribuir al estructuralismo y a sus sucesores, casi siempre reducida a la superación de la interpretación sartreana de Heidegger tras la segunda guerra mundial.

Como lo muestra Michael Kelly en su libro sobre la reconstrucción cultural de Francia tras la guerra, el humanismo fue el

⁵¹ Véase Patrick Ffrench, "Literary Theory", en Michael Moriarty y Jeremy Jennings. eds., *The Cambridge History of French Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 488-497.

eje de un nuevo consenso para unificar a la nación. La reivindicación humanista, hija de la resistencia y la lucha contra el fascismo, agruparía valores compartidos como la fe en una cultura común, en la historia y en el progreso en un sentido amplio. Por supuesto, todo alrededor de la idea del ser humano, en tanto individuo o colectivo, como la base de los proyectos políticos, sociales y religiosos de la época de la liberación.⁵² Uno de los aspectos más interesantes de la propuesta es que ilustra los puntos de contacto entre tradiciones que habían estado divididas antes de la guerra: la democracia cristiana de Mounier, en la que el humanismo era compatible con el personalismo y la espiritualidad en un momento de crisis en los círculos católicos; la marxista y socialista que, desde Blum a Aragon, buscaría renovarse y dejar atrás el materialismo rígido; o bien la existencialista de Sartre y De Beauvoir, con su énfasis en la elección libre del sujeto.

Hay una analogía clara entre este consenso intelectual y el tripartismo de 1944-47, pero el libro no explora tanto las disputas políticas al interior del momento humanista. Para entender al existencialismo, la batalla por la legitimidad de esta etiqueta es fundamental: aunque distintas corrientes apelaban al mismo horizonte tras la guerra, las diferencias en sus interpretaciones tenían más peso que el acuerdo general.⁵³ Lo primero que destaca es que el gobierno socialista recurrió a este concepto en el marco de su alianza con los católicos y los comunistas para lidiar con sus posiciones más radicales. Es inevitable ver en la incursión de Sartre en el debate un planteamiento con intenciones similares: la introducción del humanismo le serviría para diferenciar al existencialismo de las posturas más cercanas al comunismo oficial, al considerar al individuo y desechar la rigidez materialista, mientras suscribía un compromiso secular que le permitía distanciarse

⁵² Michael Kelly, *The Cultural and Intellectual Rebuilding of France After the Second World War* (Nueva York: Palgrave, 2004).

⁵³ Un resumen de este conflicto se encuentra en Baring, *The Young Derrida*, 21-47.

de las agendas religiosas que buscaban negociar la cuestión de la laicidad.

Si retrocedemos un poco, estas consideraciones políticas tienen como trasfondo discrepancias más generales. El existencialismo sartreano solía tener una relación ambigua con los ideales humanistas: entre 1934 y 1936, los textos de Sartre pueden ubicarse al interior de un cuestionamiento radical a dichos ideales, que subrayaba las limitaciones fenomenológicas del hombre y su capacidad para conocer el mundo. Era un desplazamiento intelectual a nivel profundo: un antihumanismo alimentado por el desarrollo del realismo antifundacionalista, las críticas de autores como Koyré a la verdad positiva científica y la reestructuración del ateísmo y la antropología filosófica.⁵⁴ Pese a sus diferencias, Sartre compartiría con figuras como Bataille o Levinas una mirada crítica al humanismo como una ideología que de manera errónea hacía del hombre un sujeto fundado trascendentalmente. En particular, Sartre atacaba al sujeto clásico, identificado en el ego trascendental de Husserl donde, según advertía, lo humano era reducido a un “yo” no-empírico y excesivamente personal.

A grandes rasgos, lo que se pone en cuestión en este periodo de los treinta es el antropoteísmo.⁵⁵ *El existencialismo es un humanismo* representa un triunfo de ese antihumanismo ambivalente que suscribió Sartre hasta *El ser y la nada* y el abandono de la concepción más negativa de lo antropocéntrico propia de esta perspectiva. En su conferencia, Sartre reiteraba sus ataques de la década pasada al humanismo clásico y a las viejas ideas sobre la

⁵⁴ Geroulanos, *An Atheism that Is Not Humanist*, 173-208. La antropología negativa se refiere a la teorización de lo humano como una categoría o constructo fundamentalmente dependiente de otros. Se trata, sobre todo, de interpretar lo humano a través de concepciones no unificadas y cuestionando su control sobre su propia particularidad y especificidad.

⁵⁵ Es decir, la concepción del hombre en el ateísmo del siglo XIX que trataba de reemplazar con esta categoría lo que anteriormente se le atribuía a la intervención de Dios: al no haber una entidad trascendente, surgirían diversos proyectos para cultivar al ser humano, quien era el garante de su historia, libertad, etcétera.

trascendencia: el hombre no tiene una esencia ni una meta definida, por lo que es ingenuo pensar que puede controlar el mundo. No obstante, Sartre plantea su escepticismo hacia la certeza epistemológica y moral clásica de modo que haya lugar para algún tipo de proyecto: en este caso, la reconstrucción de un sujeto que haga frente a dichas circunstancias y se reafirme en el mundo. La escisión entre su existencialismo y otras corrientes es obvia: las bases intelectuales que impulsaban al antihumanismo desde antes de la guerra eran más afines al antisubjetivismo que a la reafirmación del ser humano ante el absurdo de la existencia, más presente en la rama literaria de Sartre y Camus.⁵⁶

Las polémicas de la época tripartista harían visibles estas diferencias, como podemos ver en las respuestas a Sartre. Los comunistas, que le reprochaban un subjetivismo burgués por no reconocer que la emancipación que proponía estaba sujeta a los cambios en las condiciones materiales, encontrarían en las lecturas más científicas de Husserl las armas para desmontar el humanismo sartreano y reanimar las distinciones entre ciencia e ideología.⁵⁷ Los existencialistas cristianos aprovecharían las nuevas interpretaciones de Heidegger⁵⁸ para hacer una crítica más sofisticada al ateísmo de Sartre: la carta a Beaufret les daría argumentos

⁵⁶ Geroulanos, *An Atheism that Is Not Humanist*, 223-224.

⁵⁷ En la polémica de 1945, marxistas como Henri Lefebvre habían criticado la incapacidad de Sartre para reconocer la división del trabajo que impedía la libertad que él proclamaba, pero no la etiqueta del humanismo: a la versión metafísica de Sartre le oponían el humanismo revolucionario. Para 1949, con el auge de la fenomenología comunista de pretensiones científicas, Lefebvre y el PCF renegarían del humanismo por completo. Ver Henri Lefebvre, "Existentialisme et Marxisme: Réponse à un mise au point", *Action* 8 (junio 1945) y el posterior "Contribution à l'effort d'éclaircissement idéologique", *La Nouvelle Critique* 4 (1949).

⁵⁸ Para Kleinberg hay tres momentos de la recepción francesa de Heidegger: aquí me refiero a la segunda, delimitada por la crítica de Heidegger al humanismo sartreano en 1945 y la transición de un existencialismo centrado en la agencia humana hacia tendencias más antisubjetivistas en todo el espectro intelectual. Ethan Kleinberg, *Generation Existential: Heidegger's Philosophy in France, 1927-1961* (Ithaca: Cornell University Press, 2005).

para rechazar las pretensiones del hombre que impulsaba su existencialismo bajo este nuevo disfraz de antropología política, y recuperar las meditaciones sobre la relación entre lo humano y lo divino que las expresiones ateas habían hecho a un lado.

Sartre no pierde toda su notoriedad en los cincuenta. Tras su distanciamiento de la URSS en 1956, la crítica al colonialismo y la llamada revancha sartreana de 1968,⁵⁹ sería erróneo entender este momento como el mero declive de una época dorada existencialista. Lo que las polémicas sobre el humanismo nos dejan ver es que hay un cambio en el contexto de debate en el que algunas premisas de este grupo se volverían obsoletas, más allá del éxito inicial de la maniobra humanista de Sartre. El contraste con el caso de los comunistas y sobre todo el de los cristianos es notable: si el *Dasein* había sido asimilado al humanismo existencialista preocupado por la libertad individual, la elección y la responsabilidad, la carta de Heidegger permitiría contrarrestar sus pretensiones desde lugares muy distintos. En los cincuenta, el humanismo sería criticado por católicos, marxistas, filósofos de la tradición epistemológica y otros.⁶⁰ Más que el ocaso de un personaje, son estos cambios en el clima intelectual los que preparan la transición hacia una nueva etapa.

La relación del estructuralismo con el humanismo ha sido muy debatida. Autores como Richard Wolin han tratado de insertarlo en una genealogía antihumanista del pensamiento francés que, en esta fase, habría desplazado al marxismo existencialista como el paradigma intelectual dominante en la posguerra.⁶¹ En general, el argumento parte de una extensión de la idea de Judt

⁵⁹ Dosse, *Histoire du Structuralisme*, 136-146. La revancha sartreana se refiere, a grandes rasgos, a la crítica a las estructuras y al regreso de la cuestión de la agencia tras los eventos de mayo del 68 en Francia, resumidas en un célebre graffiti en la Sorbonne: *Les structures ne descendent pas dans la rue*.

⁶⁰ Geroulanos, *An Atheism that Is Not Humanist*, 26.

⁶¹ Richard Wolin, "Antihumanism in the Discourse of French Postwar Theory", *Labyrinths: Explorations in the Critical History of Ideas* (Massachusetts: University of Massachusetts Press, 1995). Edición electrónica.

sobre la ausencia de la ética en el debate político de la Francia de estos años: la diferencia es que, en lugar de un compromiso estalinista acrítico, esta tendencia se manifestaría bajo la fachada del antihumanismo filosófico.

Es impreciso reducir la sospecha del estructuralismo y el poses-
tructuralismo hacia las ilusiones metafísicas a una mera negación
de la agencia humana. A pesar de las críticas a las que ésta es
sometida, su desarrollo no sigue la línea que algunos académicos
estadounidenses trazan de la contrailustración al posmodernis-
mo,⁶² sino que se inscribe en trayectorias intelectuales previas a la
guerra, tales como un creciente antisubjetivismo y una duda ex-
tendida hacia la primacía de lo antropocéntrico: aquel momento
en el que, como vimos, el existencialismo sartreano se tambaleó.
Por lo tanto, aunque el estructuralismo fue el heredero más visible
de estas empresas intelectuales, no fue el único antihumanismo de
la época: en esta retórica convergían polémicas muy diversas y los
rasgos antihumanistas de cada autor no siempre tienen la misma
fuente o intención.

Las discusiones al interior del cristianismo son un buen ejem-
plo de la ambivalencia de estos posicionamientos. Si bien sus
intelectuales eran propensos a suscribir ciertas premisas clásicas
del humanismo, algunos asimilarían las críticas anthihumanistas
al sujeto autónomo de la forma en que los existencialistas cris-
tianos utilizaron las rectificaciones de Heidegger contra Sartre.⁶³
En cambio, las controversias entre distintas corrientes marxistas
se definirán por una oposición más radical entre ambos térmi-
nos, la cual es difícil de separar del clásico enfrentamiento entre

⁶² Wolin, *The Seduction of Unreason*, "Answer to the Question: What Is Coun-
ter-Enlightenment", 1-23.

⁶³ Henri Birault fue la figura más influyente en el giro del cristianismo hacia
Heidegger, con el fin de rechazar el humanismo filosófico y afirmar la existencia
de lo sagrado y la fe. Baring, *The Young Derrida*, 45-46. Derrida lo utilizaría de
un modo similar a Heidegger: no para recuperar un ámbito divino —pese a
sus inclinaciones místicas— sino para insistir en que el ser no existe fuera de su
historicidad.

las corrientes acusadas de subjetivistas y aquellos grupos con mayores pretensiones de cientificidad: la evaluación de la obra de Marx y el conflicto entre sus lectores humanistas y los defensores de la famosa tesis de la ruptura epistemológica es sólo una de las problemáticas que darían forma al debate humanismo contra antihumanismo.

Vale la pena extenderse en este ejemplo. El discurso antihumanista de Althusser no puede explicarse sin los debates sobre la desestalinización y el avance de la guerra fría: los artículos que condujeron en 1965 a *Pour Marx* y *Lire Le Capital* fueron escritos en el contexto de la adopción del membrete humanista por parte de la Unión Soviética en 1956, lo que Althusser calificaría de un error estratégico y teórico. Puede parecer curioso que el francés tratara de defender el estatus científico del marxismo en un momento en que los crímenes estalinistas se imputaban a su veta determinista, pero es un gesto comprensible en el marco de las controversias entre distintas filosofías de la historia: en particular, Althusser tendría en la mira a aquellas de corte hegeliano, debido a sus inclinaciones metafísicas y a su visión de la historia como la expresión de una narrativa específica y cerrada. Su polémica afirmación de que el estalinismo fue el resultado de esa matriz humanista es un buen ejemplo de cómo se cargaban ambos conceptos de acuerdo con ciertas controversias.⁶⁴

Lo que es importante retener es que el antihumanismo no tiene un sentido unívoco. Desde luego, es posible identificar algunos de sus elementos en el discurso estructuralista más allá de los distintos escenarios en los que se expresaban. Si hay tres componentes en la matriz intelectual del antihumanismo, al menos uno de ellos fue compartido por los autores asociados al estructuralismo: la antropología negativa, es decir, el rechazo a la idea del hombre como el fundamento del ser humano.⁶⁵ En cierto sentido,

⁶⁴ Baring, *The Young Derrida*, 265-267.

⁶⁵ Véase la nota número 57.

el estructuralismo representó, sobre todo a través de Lévi-Strauss y la lucha por la legitimación de las ciencias humanas frente a la filosofía tradicional, la codificación y la institucionalización de esta tendencia.⁶⁶ No obstante, la forma de plantear dicha premisa difería según cada autor y en los sesenta se combinaría con otros cambios como el escepticismo hacia las filosofías de la conciencia y el privilegio epistemológico de la noción moderna del hombre.

Ésta es una de las razones por las que el posestructuralismo, tal como ha sido entendido hasta ahora, parece ser una radicalización del antihumanismo de sus predecesores, pero este argumento sólo reproduce la idea de la cultura francesa de los sesenta tardíos como una suerte de heideggerianismo galo sobre los escombros estructuralistas.⁶⁷ Además de desestimar la complejidad del campo intelectual francés y los discursos antihumanistas desde los años veinte y treinta,⁶⁸ y dar un peso excesivo a las interpretaciones de Heidegger tras su intercambio con Beaufret, esta perspectiva ignora la especificidad de proyectos como los de Foucault y Derrida. Algo que distingue a estos dos autores y al momento posestructuralista en general es el regreso del problema del sujeto y las preguntas sobre cómo situarlo o entenderlo sin volver a concepciones ya rebasadas.

Comencemos con el caso de Foucault, cuyo trabajo representa bien algunos de los matices que adquirirían las reflexiones sobre la muerte del sujeto: más que su eliminación absoluta, su obra pretendería rastrear su construcción en el discurso filosófico de la modernidad. Si busca desacreditar esta noción es en el sentido de ente privilegiado epistemológica y discursivamente, tal como

⁶⁶ Geroulanos, *An Atheism that Is Not Humanist*, 309-310.

⁶⁷ Schrift, "Is There Such a Thing", 37-42. Intelectuales como Tzvetan Todorov popularizaron la idea de una transición del marxismo al heideggerianismo en el pensamiento radical de posguerra. Ver Tzvetan Todorov, *Times Literary Supplement* (junio 17-23, 1988): 67 y Tzvetan Todorov, "Los intelectuales y la tentación del totalitarismo", *Vuelta* 142 (septiembre de 1988): 65-67.

⁶⁸ Por ejemplo, la crítica de André Malraux al hombre occidental en *La tentation de l'Occident* de 1926.

aparece en la filosofía moderna desde el *cogito* de Descartes hasta el agente racional y autónomo de Kant. Esto es cada vez más aceptado aun en relación con sus textos más antihumanistas: *El orden de las cosas* termina con un célebre párrafo en el que habla de la muerte de Dios y la del hombre, una asociación que alude a la necesidad de cuestionar su posición como heredero del privilegio epistémico, metafísico y moral que antes de la modernidad se había depositado en el primero.⁶⁹ “¿Qué es un autor?”, otro ejemplo recurrente, puede ser visto como el paso de la pregunta existencialista sobre cómo un sujeto libre puede penetrar la esencia de las cosas hacia un programa de investigación sobre la aparición del sujeto en el orden del discurso: la transformación del ser humano en sujeto de conocimiento, de poder y de él mismo.⁷⁰

Para entender este rasgo de la obra de Foucault es útil recordar que la tesis que derivó en *Civilización y locura* fue escrita en paralelo a una traducción comentada sobre Kant.⁷¹ A final de cuentas, su crítica del humanismo es fundamentalmente una crítica del antropologismo, es decir, la tendencia del pensamiento moderno a equiparar todo el conocimiento con la experiencia del hombre. Como hemos visto, no es un punto de vista nada extraño: forma parte de una tendencia intelectual muy extendida en la Francia de la primera mitad del siglo XX. En todo caso, es importante distinguir algunas de sus particularidades: me parece que la principal es un distanciamiento de las versiones más provocadoras del discurso del fin del hombre para enfatizar, en cambio, el carácter histórico de un proyecto destinado a rastrear los modos y técnicas a través de las cuales se edifica el sujeto moderno.

Derrida, por su parte, se acercaría a lecturas antihumanistas diferentes a las del marxismo, en particular las interpretaciones

⁶⁹ Michel Foucault, *Les mots et les choses* (París: Gallimard, 1966), 396-397.

⁷⁰ Schrift, “Foucault and Poststructuralism”, 181.

⁷¹ Fueron publicados originalmente en 1961: Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'Âge classique* (París: Gallimard, 2014) y Michel Foucault, *Introduction to Kant's Anthropology* (Los Ángeles: Semiotext(e)/Foreign Agents, 2008).

de Heidegger de la tradición cristiana francesa. Es decir, su antihumanismo pertenecería a esa rama más preocupada por las limitaciones del ser humano y su conocimiento del mundo que a aquella centrada en la búsqueda de certezas científicas más cercana a Althusser y otros marxistas. Para Baring, de hecho, el antihumanismo de Derrida es casi religioso: mantiene ciertas premisas del humanismo cristiano que, pese a su deriva heideggeriana, no desechaba la posibilidad de la trascendencia humana ni de ciertos contactos con lo divino.⁷²

Era un resultado esperable en tanto Derrida no había leído, como los estructuralistas, a la fenomenología alemana como otra expresión de la filosofía antropológica. Reconocía en Husserl, y especialmente en Heidegger, implicaciones antihumanistas que serían importantes en su trabajo. Para el momento en que suscribió las críticas estructuralistas a los residuos humanistas en la fenomenología,⁷³ al grado de virar un poco hacia un antihumanismo más althusseriano en el que no sólo reconocía las limitaciones del hombre, sino que se planteaba diluirlo, su crítica de la metafísica se dirigiría también contra el estructuralismo y la oposición entre significante y significado. Este es, de hecho, un buen reflejo de las posibilidades de la nueva historia intelectual: encontrar, al interior de ciertos debates y conceptos, tanto los puntos de contacto como las divergencias que caracterizan a complejos movimientos intelectuales. ☞

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, Louis. “L’Enseignement de la philosophie”. *Esprit* (Junio 1954).
 Anderson, Perry. “El pensamiento tibio. Una mirada crítica sobre la cultura francesa”. *Crítica y emancipación* 1 (junio de 2008): 177-234.
 Asta, Massimo. “Intellectual History as History of Engagement? The French Scholarship”. *Modern Intellectual History* 19, no. 2 (2022): 649-59.

⁷² Baring, *The Young Derrida*, 273.

⁷³ Notablemente en su ensayo “The ends of man”, en Jacques Derrida, *Margins of Philosophy* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 109-136.

- Baring, Edward. *Converts to the Real: Catholicism and the Making of Continental Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 2019.
- Baring, Edward. *The Young Derrida and French Philosophy, (1945-1968)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Behrent, Michael C. "Michel Foucault". En Michael Moriarty y Jeremy Jennings, eds. *The Cambridge History of French Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Bourg, Julian y Ethan Kleinberg. "Post-structuralism: From Deconstruction to the Genealogy of Power". En Peter E. Gordon y Warren Breckman, eds. *The Cambridge History of Modern European Thought, Volume 2, The Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Breckman, Warren. "Times of Theory: On Writing the History of French Theory". *Journal of the History of Ideas* (July 2010).
- Chabal, Emile. "Stefanos Geroulanos, *Transparency in Modern France: A critical history of the Present*". *H-France Forum* 13 (2018): 1-4.
- Charle, Christophe. *Naissance des intellectuels (1880-1900)*. París: Les Éditions de Minuit, 1990.
- Cusset, François. *French Theory: How Foucault, Derrida, Deleuze, & Co. Transformed the Intellectual Life of the United States*. Mineápolis: University of Minnesota Press, 2008.
- De Beauvoir, Simone. *The Prime of Life, 1929-1944*. Boston: Da Capo Press, 1994.
- Derrida, Jacques. *Margins of Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Derrida, Jacques. *Writing and Difference*. Nueva York: Routledge, 2002.
- Dosse, François. *Histoire du structuralisme*, 2 vols. París: La Découverte, 1991-92.
- Dosse, François. *La marche des idées. Histoire des intellectuels, histoire intellectuelle*. París: La Découverte, 2003.
- Dosse, François. *La saga des intellectuels français, 1944-1989*, 2 vols. París: Gallimard, 2018.
- Duc Thao, Tran. *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. París: Editions Minh-Tan, 1951.
- Ffrench, Patrick. *The Time of Theory: A History of Tel Quel (1960-1983)*. Oxford: Clarendon Press, 1995.
- Foucault, Michel. "Life: Experience and Science". En James Faubion, ed. *Aesthetics method, and epistemology. Essential Works of Foucault 1954-1984, Volume II*. Nueva York: The New Press, 465-478.

- Foucault, Michel. *Histoire de la folie à l'Âge Classique*. París: Gallimard, 2014.
- Foucault, Michel. *Introduction to Kant's Anthropology*. Los Ángeles: Semiotext(e)/Foreign Agents, 2008.
- Foucault, Michel. *Les mots et les choses*. París: Gallimard, 1966.
- Gaukroger, Stephen y Knox Peden. *French Philosophy: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Geroulanos, Stefanos. *An Atheism that Is Not Humanist Emerges in French Thought*. Stanford: Stanford University Press, 2010.
- Geroulanos, Stefanos. *Transparency in Modern France: A critical history of the Present*. Stanford: Stanford University Press, 2017.
- Gordon Peter E. y Warren Breckman, eds. *The Cambridge History of Modern European Thought, Volume 2, The Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Gordon, Peter E. "Contextualism and Criticism in the History of Ideas". En McMahon, Darrin M. y Samuel Moyn, eds. *Rethinking Modern European Intellectual History*. Oxford: Oxford University Press, 2014, 32-55.
- Gordon, Peter E. "What Is Intellectual History? A Frankly Partisan Introduction to a Frequently Misunderstood Field". *The Harvard Colloquium for Intellectual History* (2012): 1-19.
- Jennings, Jeremy, ed. *Intellectuals in Twentieth-Century France: Samurais and Mandarins*. Nueva York: St. Martin's Press, 1993.
- Judt, Tony. *Past Imperfect: French Intellectuals, 1944-1956*. California: University of California Press, 1992.
- Judt, Tony. *The Burden of Responsibility: Blum, Aron, Camus, and the Twentieth French Century*. Chicago: Chicago University Press, 1998.
- Kelly, Michael. *The Cultural and Intellectual Rebuilding of France After the Second World War*. Nueva York: Palgrave, 2004.
- Khawaja, Noreen. *The Religion of Existence: Asceticism in Philosophy from Kierkegaard to Sartre*. Chicago: Chicago University Press, 2017.
- Kleinberg, Ethan. *Generation Existential: Heidegger's Philosophy in France, 1927-1961*. Ithaca: Cornell University Press, 2005.
- Lavelle, Louis. *De l'acte*. París: Aubiers, 1937.
- Lefebvre, Henri. "Contribution à l'effort d'éclaircissement idéologique". *La Nouvelle Critique* 4 (1949).
- Lefebvre, Henri. "Existentialisme et Marxisme: Réponse à un mise au point". *Action* 8 (junio 1945).
- Lilla, Mark, ed. *New French Thought: Political Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

- Lilla, Mark. *The Reckless Mind: Intellectuals and Politics*. Nueva York: The New York Review of Books Press, 2001.
- Lilti, Antoine. "Does Intellectual History Exist in France? The Chronicle of a Renaissance Foretold". En McMahon, Darrin M. y Samuel Moyn, eds. *Rethinking Modern European Intellectual History*. Oxford: Oxford University Press, 2014, 56–73.
- Lindenberg, Daniel. "Les intellectuels français vus d'outre-Atlantique: À propos d'un passé imparfait de Tony Judt". *Esprit* (Mayo 1993): 167–170.
- Marcel, Gabriel. "Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers". *Recherches Philosophiques* 2 (1932-1933): 318–320.
- Moyn, Samuel. *Origins of the Other. Emmanuel Levinas Between Revelation and Ethics*. Ithaca: Cornell University Press, 2005.
- Palti, Elías. "The theoretical revolution in intellectual history: From the history of political ideas to the history of political languages". *History and Theory* 49 (2010): 194–211.
- Prochasson, Christophe. "Tony Judt, Un passé imparfait: Les intellectuels en France, 1944–1956". *Annales: Histoire, sciences sociales* 49/1 (1994): 159–62.
- Rajan, Tilottama. "The Double Detour: Sartre, Heidegger, and the Genealogy of Deconstruction". En Rajan, Tilottama y Michael J. O'Driscoll, eds. *After Poststructuralism: Writing the Intellectual History of Theory*. Toronto: University of Toronto Press, 2002.
- Rajan, Tilottama. *Deconstruction and the Reminders of Phenomenology: Sartre, Derrida, Foucault, Braudillard*. Stanford: Stanford University Press, 2005.
- Reader, Keith. *Intellectuals and the Left in France since 1968*. Nueva York: St. Martin's Press, 1987.
- Robcis, Camile. "Structuralism and the Return of the Symbolic". En Gordon, Peter E. y Warren Breckman, eds. *The Cambridge History of Modern European Thought, Volume 2, The Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Sapiro, Gisèle. *Les écrivains et la politique: De l'affaire Dreyfus à la guerre d'Algérie*. París: Seuil, 2018.
- Sartre, Jean-Paul. *L'Existentialisme est un humanisme*. París: Hermann, 1939.
- Scheler, Max. *Nature et formes de la sympathie: contribution à l'étude des lois de la vie émotionnelle*. París: Payot, 1923.
- Schrift, Alan D. "Foucault and Derrida on Nietzsche and the End(s) of 'Man'". En Farrell Krell, David y David Wood, eds. *Exceedingly Nietzsche*.

- che. *Aspects of Contemporary Nietzsche Interpretation*. Londres: Routledge, 1988, 131-149.
- Schrift, Alan D. "Foucault and Poststructuralism". En Richter, David H., ed. *A companion to Literary Theory*. Oxford: Wiley Blackwell, 2018.
- Schrift, Alan D. "Is There Such a Thing as "French Philosophy" or Why Do We Read the French So Badly?". En Bourg, Julian, ed. *After the Deluge: New Perspectives on the Intellectual and Cultural History of Postwar France*. Maryland: Lexington Books, 2004, 21-47.
- Schrift, Alan D. *Twentieth-Century French Philosophy: Key Themes and Thinkers*. Jersey: Blackwell Publishing, 2005.
- Silverman, Hugh. *Inscriptions. Between Phenomenology and Structuralism*. Nueva York: Routledge & Kegan Paul, 1988.
- Sirinelli, Jean-François y Pascal Ory. *Les intellectuels en France, de l'Affaire Dreyfus à nos jours*. París: A. Colin, 1986.
- Skinner, Quentin. "Meaning and Understanding in the History of Ideas". En *Vision of Politics I: Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, 57-89.
- Todorov, Tzvetan. "Los intelectuales y la tentación del totalitarismo". *Vuelta* 142 (septiembre de 1988): 65-67.
- Wahl, Jean. *La malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. París: Rieder, 1929.
- Wahl, Jean. "Subjectivité et transcendance". *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 37 (1937): 161-163.
- Wolin, Richard. *Labyrinths: Explorations in the Critical History of Ideas*. Massachusetts: University of Massachusetts Press, 1995.
- Wolin, Richard. *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*. Princeton: Princeton University Press, 2006.

La Revolución en Tlaxcala.

La Escondida de Miguel N. Lira y Roberto Gavaldón



Revolution in Tlaxcala.

La Escondida by Miguel N. Lira and Roberto Gavaldón

GUILLERMO ALBERTO XELHUANTZI RAMÍREZ
Consejo de Cronistas del estado de Tlaxcala
México
Correo: xelhuantzi2016@gmail.com
DOI: 10.48102/hyg.vi60.440

Artículo recibido: 8/03/2022

Artículo aceptado: 29/04/2022

RESUMEN

El **cine** como medio de comunicación masiva contribuyó a consolidar la perspectiva oficial de la Revolución mexicana en los imaginarios colectivos, en este periodo que coincide con la búsqueda por parte de los intelectuales de aquellos elementos que constituían la identidad del mexicano, se crean estereotipos de la **Revolución** y de los **campesinos**. Personajes como Francisco Villa fueron objeto de interés por los cineastas, en menor medida Emiliano Zapata y muy poco de los caudillos regionales, sin embargo, *La Escondida*, obra de Miguel N Lira fue llevada a la pantalla grande en 1956 con las actuaciones de María Félix y Pedro Armendáriz, el filme y la **novela** son importantes para entender la visión que se tenía del movimiento armado en **Tlaxcala** en los diversos sectores de la sociedad mexicana.

Palabras clave: Revolución; Tlaxcala; cine; novela; campesinos

ABSTRACT

The cinema as a mass media contributed to consolidate the official perspective of the Mexican Revolution in everyone's imagination, this period coincides with investigations by intellectuals for those elements that

constituted the identity of the Mexican, some stereotypes are created about Revolution and the peasants. Characters such as Francisco Villa were the object of interest by filmmakers, to a lesser extent Emiliano Zapata and very little of the regional caudillos, however, *La Escondida*, work of Miguel N Lira, was brought to the big screen in 1956 with the performances of María Félix and Pedro Armendáriz, the film and the novel are important to understand the vision of the armed movement in Tlaxcala in the various sectors of Mexican society.

Key-words: Revolution; Tlaxcala; cinema; Novel; Peasants

INTRODUCCIÓN

Uno de los intelectuales más destacados de Tlaxcala durante las décadas de los años cuarenta y cincuenta del siglo XX fue Miguel N Lira, nieto del gobernador liberal Miguel Lira y Ortega. Si bien estudió abogacía, su verdadera pasión fue la literatura; a Miguel N. Lira le tocó presenciar la consolidación de un nuevo régimen y la institucionalización de la Revolución.

La obra de Miguel N. Lira fue rescatada en 1995 cuando la Universidad Autónoma de Tlaxcala y el Gobierno del Estado recopilan y ordenan su producción literaria;¹ el acervo es voluminoso y gran parte quedó en poder de su albacea el padre Rubén García Badillo†. Sólo unos cuantos interesados tuvieron acceso a este material.

Su obra fue objeto de estudio por poetas e historiadores tlaxcaltecas como la maestra Olimpia Guevara, Milena Koprivitzza Acuña, Citlalli Hernández Xochitiotzi, Irma Carolina y Rafael García Sánchez, no obstante, el interés por difundir su legado fue retomado en el año 2006 por el Instituto Tlaxcalteca de la Cultura y el Fideicomiso Colegio de Historia de Tlaxcala, a través de la creación del Museo Miguel N. Lira; producto de aquellos trabajos

¹ Jeanine Gauche Morales y Alfredo O. Morales, comp., *Miguel N Lira. Obra poética 1922-1961* (México: UAT, Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1995)

emprendidos por la maestra Milena Koprivitza Acuña, se encuentran la publicación *Miguel N. Lira las líneas del tiempo*,² y para el público infantil, los textos de *La muñeca pastillita* y los corridos de *Máximo Tépal* y *Domingo Arenas*.

Miguel N. Lira es más reconocido en Tlaxcala por su vínculo amistoso e intelectual con Frida Kahlo, por ser ambos parte de Los Cachuchas, grupo que durante su estancia en la Escuela Nacional Preparatoria, ubicada en San Idelfonso, se caracterizó por portar unas cachuchas como símbolo distintivo; producto de su vínculo con Frida, el Museo de Arte de Tlaxcala resguarda obras de esta artista, que es un icono de la pintura mexicana. También se asocia al literato con el último gran muralista, el maestro Desiderio Hernández Xochitiotzi, vínculos que no sólo fueron de índole intelectual, sino de amistad y de parentesco; en una velada que el poeta ofreció en su casa en el año de 1953 sugirió al maestro Desiderio que plasmara la historia de Tlaxcala en el Palacio de Gobierno.

La novela de Lira *La Escondida* fue galardonada con el premio Lanz Duret en 1946 como la mejor novela, y fue llevada al cine en 1956 con la participación de María Félix y Pedro Armendáriz. La obra de Lira, como se ha mencionado, ha sido objeto de interés de los literatos,³ no obstante, a pesar de que el tema de la Revolución mexicana está presente en la mayoría de sus textos, los historiadores no se han acercado a ellos, tal vez debido al paradigma imperante hasta hace unas décadas en la historiografía, que no aprobaba un vínculo más estrecho de la literatura con la historia.

² Carolina Figueroa Torres, *Miguel N. Lira Las líneas del tiempo* (México: Gobierno del Estado de Tlaxcala, Instituto Tlaxcalteca de la Cultura, Fideicomiso Colegio de Historia de Tlaxcala, 2006), 132.

³ De acuerdo a los datos de Rafael García Sánchez, el debut de Miguel N. Lira dentro del ámbito intelectual nacional ocurrió cuando la poeta argentina Bertha Singerman recitó en Bellas Artes uno de sus versos; un segundo momento sería el estreno de la película *La Escondida*. Véase Rafael García Sánchez, “¿Fueron corridos? ¡Son bienvenidos!”, en *Zacatecas y Tlaxcala. A cien años de la Revolución Mexicana* (Tlaxcala: SGHETL, Ayuntamiento de Tlaxcala, 2010), 175-196.

¿Por qué es importante para el historiador la obra de Miguel N. Lira? Primero porque es un personaje a quien le tocó vivir la transición de la institucionalización de la Revolución mexicana, y pertenece a una generación que influyó en la conformación de los imaginarios sobre el movimiento armado; su obra más conocida, *La Escondida*, es la perspectiva de un tlaxcalteca sobre la Revolución, y esta estampa fue proyectada en el cine a nivel nacional e internacional. *La Escondida*, sin duda, es un discurso de y sobre la Revolución en Tlaxcala, un icono del cine nacional, pero no es la única novela de Lira sobre el periodo. Para precisar el concepto de imaginario, retomamos la definición de Gilbert Durand quien lo describe como el

Conjunto de imágenes mentales y visuales, organizadas entre ellas por la narración mítica (el sermo mythicus) por el cual un individuo, una sociedad, de hecho la humanidad entera, organiza y expresa simbólicamente sus valores existenciales y su interpretación del mundo frente a los desafíos impuestos por el tiempo y la muerte.⁴

De acuerdo a esta definición podríamos agrupar provisionalmente el imaginario sobre la Revolución en los siguientes grupos:

- a) Imágenes mentales y visuales: la Adelita, las soldaderas, las tropas revolucionarias agrupadas en torno a una fogata cantando y tomando aguardiente, los charros, los hacendados y las haciendas, los campesinos con su indumentaria blanca, la tropa viajando encima de los carros del ferrocarril, los héroes como Francisco Villa, Emiliano Zapata, Francisco I Madero y villanos como Porfirio Díaz y Huerta, pelea de gallos, charrería, los curas, las iglesias, ejército federal, bandoleros.

⁴ Gilbert Durand, *Lo imaginario* (Barcelona: Ediciones del Bronce, 2000)

- b) Imágenes Auditivas: música ranchera y corridos.
- c) Imágenes ideológicas: revolución unificada, campesina y de carácter maderista, los hacendados se caracterizan como malos pero redimibles, no existe el conflicto de clases, los revolucionarios en ocasiones aparecen como bandoleros.
- d) Mitos: Con la llegada de Madero al poder el país se pacificó y se llevó a cabo la reforma agraria.

Recientemente, la historiografía de este periodo ha retomado los aportes de la historia cultural: los análisis de las novelas y del cine son puntos centrales para entender cómo se conformaron los imaginarios y estereotipos de los actores sociales que se involucraron en la Revolución.

De acuerdo con Tania Carreño King,⁵ en la búsqueda por parte de los intelectuales ligados al estado de aquellos símbolos y valores que representaban al mexicano se exaltaron los valores regionales, las artesanías, los trajes típicos, el lenguaje popular, las canciones populares, el pasado prehispánico, y de ello se crearon los estereotipos, concepto que se define como “la síntesis de las características anímicas, intelectuales y de imagen, aceptados o impuestos a un determinado grupo social o regional”; los estereotipos se manifiestan en la representaciones, en los conceptos, en las actitudes que conforman el comportamiento cotidiano, y se reformulan tanto por las clases en poder como por las clases populares.

LA HISTORIOGRAFÍA DE LA REVOLUCIÓN EN TLAXCALA

La Revolución es un tema que ha generado atracción entre los historiadores en Tlaxcala, sin embargo, actualmente está relegado en tanto que es el pasado prehispánico el de mayor interés en la región. Los primeros trabajos fueron los apuntes de los ex com-

⁵ Tania Carreño King, *“El Charro”: la construcción de un estereotipo nacional. (1920-1940)* (México: INEHRM, 2000).

batientes, ejemplo de ello son las obras de Porfirio del Castillo,⁶ Crisanto Cuellar Abaroa,⁷ Ezequiel M. Gracia⁸, que fueron elaborados con la finalidad de resaltar la participación de los tlaxcaltecas en el primer brote de rebelión contra la dictadura de Díaz.

Con excepción del trabajo de Cuellar Abaroa, que transcribe documentos resguardados en los archivos estatales, los demás textos son básicamente apuntes sobre la participación de los diversos actores sociales en el movimiento armado, como es el caso de Porfirio del Castillo, no obstante, la perspectiva de la historia en estas obras es de corte positivista.

El segundo corpus se generó desde la historia propiamente académica, que en Tlaxcala inicio su consolidación en la década de los años ochenta del siglo XX; estos trabajos, desde una perspectiva regional y revisionista, analizan las características del movimiento revolucionario en la región, sus vínculos con los sectores sociales de Puebla, la relación entre obreros-campesinos en la lucha armada, la tenencia de la tierra, los vínculos de las haciendas, como unidades productivas, con las comunidades del estado y por supuesto el desarrollo del movimiento arenista.

Los investigadores más representativos son: Raymond Buve, Rendón Garcini, Juan Felipe Leal y Margarita Menegas, Mario Ramírez Rancaño, entre otros,⁹ y a la par de ellos, se suman cronistas como Alejandro Martínez, Cándido Cirio Portillo, Jaime Sánchez Sánchez,¹⁰ que contribuyeron a esclarecer cuáles fue-

⁶ Porfirio del Castillo, *Puebla y Tlaxcala en los días de la Revolución*, (México: Imprenta Zavala, 1953).

⁷ Crisanto Cuellar Abaroa, *La revolución en el estado de Tlaxcala*, II Tomo (México: INERH, 1975).

⁸ Ezequiel M. Gracia, *Breve Reseña Histórica de Tlaxcala* (Tlaxcala: Congreso del estado de Tlaxcala, 2019).

⁹ Véase Raymond Buve, *El movimiento revolucionario en Tlaxcala* (México: UIA, UAT, 1994); Ricardo Rendón Garcini, *El Prosperato* (México: UIA, Editorial Siglo XXI, 1993); Mario Ramírez Rancaño, *La Revolución en los Volcanes* (México: Fideicomiso Colegio de Historia de Tlaxcala, 2010).

¹⁰ Véase Alejandro Martínez Contreras, *La Revolufia*, (Tlaxcala: Instituto Tlaxcalteca de la Cultura, 2010), *Balas y Bailes. Diario de la señorita Virginia Lazcano A*,

ron los actores sociales que se habían omitido en los estudios regionales.

A partir de las celebraciones del Centenario de la Revolución y Bicentenario de la Independencia en 2010, el interés por el tema resurgió y la Universidad Autónoma de Tlaxcala, el Colegio de Historia, el Centro Regional INAH, y la Sociedad de Geografía, Historia, Estadística y Literatura publicaron las ponencias de los coloquios y seminarios que se llevaron a cabo.

Si bien existen numerosos trabajos que tratan sobre la Revolución, éstos han sido escritos desde la perspectiva constitucionalista, porque en ese tiempo no se conocían o no estaban a disposición otros acervos, como el de don Andrés Angulo Ramírez y la Unión de Veteranos de la Revolución, por lo tanto se ha omitido la postura de otros grupos que no concordaban con el maderismo y constitucionalismo, como los vazquistas y zapatistas; por otra parte, si bien la novela y película *La Escondida* es la principal representación que se tiene de la Revolución en Tlaxcala en la literatura y el cine, pocos investigadores del estado se han centrado en reflexionar sobre el vínculo entre la novela y la película en el imaginario tlaxcalteca.

EL CINE COMO CREADOR DE ESTEREOTIPOS DEL MEXICANO

Una vez que concluyó el movimiento armado, los excombatientes de otros estados y facciones, principalmente constitucionalistas, se dieron a la tarea de escribir sus memorias; durante los gobiernos

(Calpulalpan, s/e, 2011); Cirio Cándido Portillo, *Tlaxcala Cuna de la Revolución mexicana* (Tlaxcala: Cazalmex, 2011), *General Pedro M. Morales (1892-1921). Gobernador y comandante militar del ejército tlaxcalteca*, (Tlaxcala: Cazalmex, 2004), *Biografía del General Gabriel M. Hernández*, (Tlaxcala: Cazalmex, 2004), *La muerte de los hermanos Arena* (Tlaxcala: Cazalmex, 1999); Jaime Sánchez Sánchez, *Los antirreeleccionistas de Tepehitec, Tlaxcala y la revolución en Tlaxcala* (Tlaxcala: Congreso del Estado de Tlaxcala XL legislatura, 1999).

de Álvaro Obregón a Miguel Alemán Valdés, los discursos transmitidos por diversos medios: orales, escritos, visuales y audiovisuales sobre la Revolución mexicana generaron una mitificación de la lucha armada.

El cine como medio de comunicación masiva contribuyó a generar y difundir esta perspectiva; los trabajos de Fabio Sánchez y García Muñoz¹¹ estudian precisamente el proceso en el cual dicha narrativa se consolidó en el México Posrevolucionario. Esta representación se conformó mediante “acumulación de fragmentos, dicotomías y afirmaciones contradictorias” sobre la lucha armada, que finalmente conformaron un relato unificado.

Desde su estallido en 1910 la guerra fue objeto de interés por parte de los primeros cineastas, principalmente extranjeros, que registraron las acciones militares, y de acuerdo a los autores “constituyó un registro de las fragmentaciones de la lucha armada”.

El libro *La Luz y la Guerra* analiza cómo el cine contribuyó a crear esta perspectiva, que en ocasiones estuvo muy ligada a la concepción que tenía el Estado; también hubo casos en que los filmes diferían de esta postura. El libro narra precisamente los encuentros y desencuentros entre el Estado, los intelectuales y la Revolución:

El cine de la revolución [...] no siempre estuvo alineado con la propuesta simbólica del estado y el grupo de intelectuales orgánicos. Aunque las convenciones que determinaban la producción cinematográfica fueron manipuladas por los caudillos —como lo fueron antes, durante el régimen del presidente Díaz— empezaron a ser explotadas comercialmente por los creadores del cine de ficción a partir de los años cuarenta haciendo eco de las narrativas auspiciadas por el gobierno posrevolucionario.¹²

¹¹ Fernando Fabio Sánchez y Gerardo García Muñoz, ed., *La Luz y la Guerra. El cine de la Revolución mexicana* (México: Conaculta, 2010).

¹² *Ibid.*, 18.

La narrativa tanto literaria como cinematográfica fue parte importante en la conformación del México moderno; en este proceso, las publicaciones de los antiguos combatientes tuvieron un papel importante en la construcción de la identidad del mexicano. La lucha armada se representaba como un movimiento unificado, espontáneo “como una revolución agraria, que destruyó enteramente las estructuras de la nación que se relacionaban con un pasado feudal”, esto se resalta a través de discursos que hacían hincapié en el reparto de las tierras realizado por el presidente Lázaro Cárdenas. Es en este periodo cuando existe por parte del Estado y de los intelectuales un interés por buscar las raíces de nuestra identidad. La novela de la revolución y el surgimiento del muralismo reinventaron al mexicano, ya que se revaloraba el folclor, las artesanías y el paisaje.

Los núcleos temáticos del muralismo abarcan las tradiciones rurales como objeto de representación, la lucha revolucionaria como ambiente o referente histórico inmediato y la revaloración de las culturas indígenas. Las pinturas murales determinaron lo que se consideró el interior de la identidad mexicana en la segunda mitad de la década de los veinte, definiendo no sólo los ejes de la literatura sobre los cuales se debería escribir, sino también los espacios simbólicos de “México” como narrativa y sustento ideológico que mantendrían la legitimidad del estado posrevolucionario.¹³

En la década de los años 30, el muralismo, la literatura y el cine sonoro convergen en este punto. En aquella época el cine mexicano pretendía frenar el avance de la industria cinematográfica al estilo Hollywood, por ello en 1931 Pascual Ortiz Rubio elevó los aranceles para la importación de filmes extranjeros, sin embargo, aún no existía en el país una industria filmica.

¹³ *Ibid.*, 23.

En los años de 1932 a 1939 se filmaron 17 películas que hacen referencia a la revolución y destacan: *El tesoro de Francisco Villa* (1933) del director Arcady Boyter, *Cielito lindo* (1936) de Roberto O. Quinley, *La Adelita* (1937) de Miguel Contreras Torres, *La Valentina* (1938) de Martín de Lucenay, *La justicia de Pancho Villa* (1938-39) de Cruz Ávila y Guillermo Indio Calles, y *Con los Dorados de Villa* (1935) de Raúl de Anda.

Para Fabio Sánchez y García Muñoz, la trilogía del director de cine Fernando de Fuentes —*El prisionero 13* (1933), *El compadre Mendoza* (1933) y *Vámonos con Pancho Villa* (1935)— se caracteriza por romper con la narrativa tradicional de la revolución, ya que hace hincapié en resaltar las contradicciones del movimiento armado, no obstante, la mayoría de las cintas no lo hacían:

Una peculiaridad de algunos de estos filmes es que utilizan la década revolucionaria como ambiente para narrar historias no esenciales de la guerra, como por ejemplo, conflictos amorosos; estas problemáticas de la esfera sentimental, entre otras, competirían más a estrategias de mercado que a una intención reflexiva sobre la historia.¹⁴

Al finalizar la década de los años treinta el cine de la revolución se entrecruza con géneros como el melodrama, el filme de aventuras y la comedia ranchera, en donde una vez más el folclor, el pueblo y el ambiente rural se presentan como fundamento del México moderno. En esta etapa encontramos películas de la década de los años cuarenta, que es el inicio de la llamada época de oro del cine mexicano, como por ejemplo: *Flor Silvestre* (1946), *María Candelaria* (1943), *La Perla* (1943), *Enamorada* (1946), realizadas por Emilio el Indio Fernández y Gabriel Figueroa. En ellas se refleja el interés por demostrar que México ha dejado de ser una sociedad agrícola para convertirse en una sociedad industrial.¹⁵

¹⁴ *Ibid.*, 49.

¹⁵ *Ibid.*, 46.

En los años cincuenta las películas más destacadas fueron: Si *Adelita se fuera con otro* (1955) de Chano Urueta, *La Escondida* (1955) de Roberto Gavaldon, y *Memorias de un mexicano* (1950) de Carmen Toscano. Con estas películas se cierra el ciclo de la época dorada:

Así *La Escondida* (1955) de Roberto Gavaldon [...] sería la cúspide de estas series de cintas celebrativas, al ser también la cumbre de las películas que entrelazaron la Revolución y el glamour del mundo del espectáculo, símbolo de la modernidad cinematográfica nacional”.¹⁶

A partir de este momento se va a generar un desgaste del discurso oficial, que se refleja en películas que critican el legado de la gran familia revolucionaria, como lo fue por ejemplo, *La sombra del Caudillo* de Julio Bracho, cinta censurada por el régimen priista; a partir de ella, el interés por el tema decayó. Por otra parte Felipe Cazals¹⁷ reitera que el cine de la revolución se caracterizó por enmarcar un melodrama en un escenario rural como decorado natural y

En resumen, la evidencia del desatino del cine nacional sobre el tema revolucionario fue su persistente incongruencia, la cual fue reemplazada por una desbordada inspiración bucólica que culminó en una pifia descomunal: tratar de imponer versiones desmesuradas de la insurrección ya consagradas alegando que sus ocasionales desaciertos obedecieron a designios insalvables de un destino inescrutable.¹⁸

En cambio, Julia Tuñón¹⁹ señala que el cine de ficción es un documento que requiere de un análisis y de una interpretación dentro

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Felipe Cazals, “Preámbulo”, en Fabio Sánchez y García Muñoz, *La Luz y la Guerra*.

¹⁸ *Ibid.*, 90.

¹⁹ Julián Tuñón, “La Revolución mexicana en celuloide. La trilogía de Fernando Fuentes como construcción de la historia”, en Fabio Sánchez y García Muñoz, *La Luz y la Guerra*.

de ciertos límites metodológicos; el cine, y esto es importante destacar, no abre una ventana hacia el pasado, sino más bien a la manera en que fue representado: “la versión que ofrece expresa más el tiempo en que se realiza el filme que el visto en la imagen”.²⁰ Al respecto señala cuatro características de este género:

1. La Revolución es un escenario o telón de fondo pintoresco y azaroso para representar historias de amor y aventuras.
2. Las diferencias y contradicciones de clases sociales e ideología se muestran más bien como diferencias morales, los buenos son buenos y los malos son villanos.
3. El movimiento armado aparece súbitamente, es incontrollable e inevitable, irrumpe y avasalla, está alejado de todo principio o desarrollo político.
4. El cine va a destacar el papel del protagonista, que no necesariamente tiene que ser el jefe revolucionario, y los “programas políticos y sociales se estereotipan y se subordinan a los avatares del protagonista”.

Julia Tuñón señala que el cine como fuente histórica tiene sus propios límites, y esto obliga al historiador a preguntarse por los contenidos implícitos en las imágenes para explicar “algo que no es, pese a la apariencia de lo obvio”.²¹

En este punto el trabajo de Stephany Slaughter²² enfatiza el hecho de que el cine contribuyó a crear estereotipos de la mujer mexicana, que se desdobra en varias identidades como madre/esposa abnegada, la santa, la prostituta y la macha; la figura de las adelitas y las soldaderas tienen estas características que fueron creadas

²⁰ *Ibid.*, 215.

²¹ *Idem.*

²² Stephany Slaughter. “Adelitas y coronelas: un panorama de las representaciones clásicas de la soldadera en el cine de la Revolución mexicana”, en Fabio Sánchez y García Muñoz, *La Luz y la Guerra*, 419-466.

Como una necesidad para unir una población fragmentada y terminar con las luchas regionales, exponer ideales para ciudadanos/as, y las relaciones entre las clases y las razas, así como las ansiedades sobre el papel cambiante de la mujer y un movimiento femenino emergente.²³

Las películas que hacen referencia a las soldaderas son: *La Adelita* (1933) de Guillermo Hernández Gómez y Mario Lara, *Si Adelita se fuese con otro* (1948) de Chano Urueta, *La Negra Angustias* (1949) de Matilde Landeta, *La Cucaracha* (1948) de Ismael Rodríguez, *La soldadera* (1966) de José Bolaños.

Lo que destaca en estas cintas es que, a nivel discursivo, una vez que las soldaderas dejan de combatir en la Revolución, regresan una vez más a su papel tradicional como compañeras de vida; ellas son las que crean el discurso de hombría y asocian al revolucionario con el macho, asumen el papel de mujeres abnegadas entregadas a sus hombres e hijos.

Al analizar una variedad de películas del cine de la Revolución mexicana hemos visto un rango de papeles de mujeres: la esposa/madre abnegada, la soldadera que persigue un interés romántico, sin posibilidades de controlar la situación, la soldadera acusada de marimacho, quien es domando, y la mujer excepcional que actúa en el espacio “masculino” sin sufrir castigo por salirse del papel tradicional.²⁴

Hay que apuntar que muchas novelas fueron adaptadas para el cine; en este punto *La Escondida* sufrió varios cambios, por ello es importante diferenciar el enfoque que tienen los literatos sobre la Revolución del de los cineastas.²⁵

²³ *Ibid.*, 419.

²⁴ *Ibid.*, 459.

²⁵ *Ibid.*, 306.

EL PERSONAJE

A finales del porfiriato, la economía tlaxcalteca se basaba en la industria textil y en la agricultura; en el campo, las haciendas eran las unidades de producción dominante, por ende los abusos que cometían los hacendados con los campesinos, a través de la tienda de raya, los pagos con vales y los castigos en las tlapixqueras o cárceles generaron inconformidad entre los peones.²⁶

Por otra parte, los obreros tenían que trabajar largas jornadas con malas condiciones laborales y recibían un salario raquítico, además de los maltratos por parte de los administradores; estos factores los obligaron a agruparse en gremios para defender sus derechos. En 1885 estalla la primera huelga en Tlaxcala en la fábrica de mantas El Valor; si bien el movimiento fue reprimido y se dio el fallo a los patrones, en el campo el aumento de impuestos a la tenencia de la tierra generó varias manifestaciones, que desembocaron en la aprehensión y asesinato de sus líderes.

Desde 1905 las ideas del Partido Liberal Mexicano (PLM), encabezado por los hermanos Flores Magón, se propagaron en los centros fabriles, ya que los simpatizantes del magonismo durante las noches acudían a las instalaciones de las fábricas y explicaban la ideología del partido a sus compañeros; también distribuían el periódico *Regeneración*. En ese contexto, los miembros del PLM exhortaron en 1906 y 1908 a los tlaxcaltecas para secundar los levantamientos que ocurrieron en el norte de México, en Jiménez (1906), y en la Viescas y las Vacas (1908), todas en Coahuila. Con el surgimiento del antirreeleccionismo encabezado por Francisco I Madero, en el estado de Tlaxcala se van a fundar clubes que integraron en su seno a los magonistas, así el 27 de mayo de 1910 se presentó la primera rebelión en el estado, en las poblaciones de San Bernardino Contla y Amaxac de Guerrero.

²⁶ Mario Ramírez Rancaño, *Tlaxcala una historia compartida, Siglo XX, Vol. 16* (México: Conaculta, Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1991), 21.

A la caída de Díaz, los maderistas que se habían agrupado en el Partido Antirreeleccionista se enfrentaron a la oposición de los viejos porfiristas agrupados en la Liga de Agricultores, que controlaban el Congreso local. A este grupo estaba ligado la familia de Miguel N. Lira, pues su padre, el doctor Guillermo Álvaro Lira Herrerías fue en 1907 síndico del Ayuntamiento y director del Hospital Mariano Sánchez de la ciudad de Tlaxcala, cargo que fue rectificado durante el gobierno huertista de Manuel Cuellar.

Cuando los revolucionarios tomaron la ciudad de Tlaxcala, el doctor decidió refugiarse en Puebla, sitio donde fue apresado y conducido a la cárcel de Tlaxcala. Luego, en 1914, estuvo a punto de ser fusilado, pero gracias a la intervención de Porfirio del Castillo, salvó la vida.²⁷

La familia de Miguel N. Lira permaneció en Puebla, pues en Tlaxcala corrían peligro, si bien su padre tenía una reputación honrosa entre las viejas familias porfiristas por ser descendiente del coronel Miguel Lira y Ortega, un destacado liberal que apoyó a Juárez durante las guerras de reforma y el imperio. El doctor Guillermo Álvaro no era dueño de haciendas, no obstante, sus vínculos políticos tanto en Tlaxcala como en Puebla le permitían a la familia Lira Álvarez tener una jerarquía social más elevada que el resto de la población.

Con respecto a los datos biográficos, señalamos que Lira fue el segundo hijo del matrimonio formado por el médico Guillermo Álvaro Lira Herrerías y Dolores Álvarez Olazagati, nieto del gobernador Miguel Lira y Ortega. Nació el 14 de octubre de 1905, durante su infancia asistió a la escuela de párvulos en Tlaxcala, luego en 1914, cuando su padre se refugió en la ciudad de Puebla, Miguel N. Lira asiste a la Escuela Primaria Lafragua, situada a dos cuadras de la catedral poblana.

²⁷ El teniente coronel Porfirio del Castillo señala que fue gracias a su intervención que el doctor Herrerías fue liberado antes de la rebelión de Domingo Arenas, por otra parte Miguel N Lira en una entrevista a la revista siempre, señala que fue Domingo Arenas quien salvo a su padre del fusilamiento.

Para 1919 se inscribe en la Escuela Nacional Preparatoria de la ciudad de México, y ya mostraba un especial interés por la literatura, en especial la poesía. En San Idelfonso fue parte del grupo conocido como Los Cachuchas, del cual fueron parte Manuel González Ramírez, Alfonso Villa, Agustín Lira, Jesús Río y Valle, José Gómez Robledo, Ángel Sala, Alejandro Gómez Aria, Caime Jaime y Frida Kahlo.

Miguel N. Lira estudió la carrera de Derecho, pero su principal vocación fue la literatura. En 1928 se tituló como abogado y se casó con Rebeca Torres Ortega; dos años más tarde ingresó a la Suprema Corte de Justicia de la Nación e impartió clases de literatura mexicana e iberoamericana en la Escuela Nacional Preparatoria.

En la década de los años cuarenta publicó diversas obras de teatro como *Linda*, *La muñeca pastillita*, *El camino del árbol*, *Carlota de México*, *Vuelta a la tierra*, *El diablo volvió del infierno*.²⁸ Miguel N. Lira es más conocido por la película *La Escondida* que se estrenó en 1956, no obstante, sus obras fueron soporte para otros filmes como *Tierra de Pasiones* y *Cielito Lindo*. En 1957 pretendió ser candidato del partido oficial para contender por la gubernatura del estado, pero el cargo recayó en Joaquín Cisneros.

Durante los años de 1935 a 1941 dirigió los talleres editoriales de la UNAM; también estuvo a cargo del departamento de publicaciones y prensa de la Secretaría de Educación, y en 1955 fue miembro de la Real Academia de la Lengua.²⁹ Miguel N. Lira muere el 26 de febrero de 1961.

²⁸ Figueroa Torres. *Miguel N Lira. Las líneas del tiempo...Ob. cit*

²⁹ Miguel N. Lira, *La Escondida*, (México: SEP, Instituto Politécnico Nacional, 2011), 210.

A fines de los años veinte, los viejos combatientes retornaron a las actividades del campo y a las fábricas; muchos de ellos esperaban que los gobiernos del régimen llevaran a cabo la reforma agraria y modificaran las condiciones de trabajo en los centros fabriles. En el reajuste político, el grupo que llegó al poder en Tlaxcala fue el constitucionalista. Desde 1918 los revolucionarios se dividieron en dos grupos, uno de ellos se congregó en el Partido Liberal Constitucionalista Tlaxcalteca (PLCT); en este partido se reunieron aquellos militantes que desde 1914 habían permanecido leales a Carranza, al mando de Máximo Rojas. El segundo grupo, el de los arenistas o mejor dicho el sector arenista, que dejó al zapatismo en 1916 para unirse a Carranza, se agrupó en el Partido Liberal Tlaxcalteca (PLT).

Al finalizar la década, los viejos revolucionarios buscaban recuperar y esclarecer el papel que tuvieron en la lucha armada, exigían un reconocimiento de la sociedad y del gobierno de sus acciones, así en 1932, Enrique Flores Magón, Carmen Serdán, Modesto González Galindo y Pablo Xelhuanzi León publicaron en el periódico *El Gráfico Universal*³⁰ una semblanza del principal revolucionario magonista de Tlaxcala, Juan Cuamatzi, y argumentaron que en Tlaxcala se generó la primera rebelión contra Porfirio Díaz, ya que el 27 de mayo de 1910, Juan Cuamatzi, originario de la población de San Bernardino Contla, se levantó en armas junto con varios ciudadanos de otras comunidades, y que a diferencia de los sucesos ocurridos en otros estados como Sinaloa y Yucatán,³¹ el de Tlaxcala por orden cronológico fue el primero.

³⁰ *El Gráfico Universal* (29 de mayo y 5 de junio de 1932).

³¹ En la década de los años treinta, el estado de Sinaloa trataba de acreditarse como la cuna de la Revolución mexicana ya que el primer levantamiento armado aconteció el 13 de junio de 1910 por el general Leyva Velázquez; Yucatán pretendía lo mismo, ya que el 4 de junio de 1910 ocurrió un levantamiento armado por parte de los peones de las haciendas y vecinos de la ciudad de Valladolid.

Entre las reformas que Lázaro Cárdenas promovió durante su gestión como presidente, destacó el reconocimiento a los Veteranos de la Revolución, mediante una condecoración y el pago de una pensión. En 1939 se creó la Comisión Pro Veteranos de la Revolución; en Tlaxcala los excombatientes, por antiguas rencillas, se dividieron en dos bandos, unos se agruparon en torno al grupo que llegó al poder, es decir, los constitucionalistas, en tanto que el ala que pugnaba por la reforma agraria, el de Arenas, quedó excluido, por lo tanto, para esas fechas, muchos de sus militantes habían quedado en el olvido.

Durante el periodo cardenista, el gobernador Adolfo Bonilla creó una agrupación de Veteranos de la Revolución con fines políticos, que poco tiempo perduró. Después, en 1942, se fundó la Unión de Veteranos de la Revolución en Tlaxcala, encabezada por don Andrés Angulo Ramírez,³² un revolucionario arenista apasionado por la historia, quien realizó las gestiones desinteresadamente para que ambas facciones dejaran a un lado las diferencias y se beneficiaran económicamente, y fueran reconocidos por el gobierno y la sociedad.

El proyecto fructificó en los primeros años de la agrupación, no obstante, el ingreso de personajes que sólo buscaban posicionarse políticamente con el grupo que estaba en el poder provocó la fragmentación de la sociedad; además muchos de sus integrantes se decepcionaron porque al no contar con los documentos requeridos por la Secretaría de la Defensa Nacional, no se acreditaron como revolucionarios y veían con frustración cómo varios políticos estatales se compraron cargos militares que nunca obtuvieron.³³

La agrupación se dividió a raíz de la campaña política del futuro gobernador Rafael Ávila Bretón; su candidatura significaba

³² Guillermo Alberto Xelhuantzi Ramírez, *Don Andrés Angulo y la Unión de Veteranos de la Revolución en Tlaxcala (1942-1949)* (tesis de maestría, ICSyH - BUAP, 2009), 129-136.

³³ *Ibid.*, 129.

el retorno de los hacendados al poder. Para esas fechas, la gran familia revolucionaria consolidó su discurso de y sobre la Revolución. Los veteranos se reunían cada año para rendir homenaje a los principales jefes de la lucha armada, y pronunciaban alegatos en defensa de sus derechos.

Andrés Angulo Ramírez fue vetado por el gobernador Rafael Ávila Bretón tanto para asistir a los homenajes oficiales como para pronunciar discursos sobre la Revolución. Resulta irónico que un personaje que tomó las armas, como don Andrés, fuera censurado por un gobernante que se asumía como parte de la gran familia revolucionaria sin haber participado en la contienda, pero que por sus influencias políticas llegó al poder.

En el momento en que Miguel N. Lira escribe *La Escondida*, es decir en 1946, la euforia en Tlaxcala por el reparto agrario había cesado. En parte porque el gobernador Isidro Candía realizó la mayor parte de la distribución de las tierras, y el gobernador Ávila Bretón frenó este impulso; en parte porque a nivel nacional la políticas de Lázaro Cárdenas sufrieron un revés con la llegada del presidente Manuel Ávila Camacho, quien se enfocó en fomentar la industrialización del país, y para ello instauró una política más conservadora.

LA LITERATURA DE LOS AÑOS 40. *LA ESCONDIDA*, LA NOVELA

En la literatura, la filosofía y las artes en general la década de los años cuarenta en México, comienza propiamente en los años de 1937-1938, con la declinación de la novela de la Revolución.³⁴ En 1941 Mariano Azuela publica la novela *La nueva burguesía*, donde retrata precisamente la consolidación del México moderno; en esa

³⁴ Sara Sefchovich, "Filosofía y Literatura, la hora de los catrines", en *Entre la guerra y la estabilidad política, el México de los 40*, coord. Rafael Loyola, (México: Conaculta, Grijalbo, 1990), 281-321.

época el presidente Manuel Ávila Camacho exhortó a los ciudadanos a consolidar los logros de la Revolución.

La literatura de los años cuarenta coincide con la formación de una nueva burguesía, y a decir de los literatos, ésta se vuelca sobre sí misma: “entre la decepción por los resultados de la Revolución y la incertidumbre sobre el futuro se mueven la literatura mexicana (con excepción de la poesía) y el pensamiento mexicano”. Ya no sólo importa retratar sino interpretar; se pasa del idealismo de la revolución al oportunismo de la posrevolución.

La década de los años cuarenta termina en el año de 1950 con la publicación de los libros *Al filo del agua*, de Agustín Yáñez, y *El Laberinto de la Soledad*, de Octavio Paz. En el ámbito de la filosofía las obras más destacadas son las investigaciones de Samuel Ramos plasmadas en *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934), y con ello se inicia la búsqueda de la cultura nacional, para determinar cuál era la filosofía del mexicano. Otro pensador que se destacó fue Leopoldo Zea, quien propone el camino psicologista para entender al mexicano, que no es desde su punto de vista el indígena. Otros intelectuales destacados fueron Emilio Vianga, Daniel Cosío Villegas, Adolfo Menéndez Samará, José Iturriaga, José Gómez Robledo y José Carrión.

Estos pensadores concluyen que el mexicano tiene un gran complejo de inferioridad debido al choque violento de la conquista y el proceso de mestizaje, y esto se refleja en el libro de Octavio Paz.

Paz explicó al mexicano: desconfianza de sí y activos (que son los que modelan a México), todo en el mexicano son máscaras, de resignación, de pudor, de cerrarse, de disimulo [...] la psicología del mexicano esconde una mancha, un sentimiento de orfandad y servilidad que viene de la colonia.³⁵

³⁵ *Ibid.*, 287.

En el ámbito de la novela impera la novela de los catrines y políticos; destacan las obras: de Francisco Rojas González, *La Negras Angustias*, de Mauricio Magdaleno, *Cabellos de elote*, y *El luto humano*, de José Revueltas. También se retoma el tema del indígena en donde destacan, de Miguel N. Lira, *Donde crecen los tepozanes*, y de Ricardo Poza, *Juan Pérez Jolote*.

La literatura tlaxcalteca de la Revolución encuentra su referente en *La Escondida*, novela publicada por Miguel N. Lira en 1946, que recibió el premio Lanz Duret otorgado por el periódico *El Universal* a la mejor novela del año. Más tarde, en 1955, se convierte en el guion cinematográfico para la película que filmarían los actores María Félix y Pedro Armendáriz, bajo la dirección de Roberto Gavaldón.

El argumento de la novela es una historia de amor entre Felipe Rojano, revolucionario maderista, y una dama de la aristocracia, Gabriela de los Adalid. No tiene como objetivo principal recrear el ambiente político, cultural, económico y social de Tlaxcala en la lucha armada; más bien, la Revolución es el marco temporal en el cual gira la historia de amor. Los personajes principales son Felipe Rojano, Gabriela de los Adalid, Leonardo Garza, Máximo Tepal, Agustín Rojano y Domingo Arenas.

De acuerdo con la novela, el movimiento maderista inicia en Tlaxcala con una rebelión encabezada por un tlachiquero de la hacienda de San Juan Mixco, que desembocó en el asalto a la fábrica de La Sultana. En este lugar, los rebeldes se enfrentaron a las fuerzas federales y, si bien los derrotaron, sufrieron la pérdida de su líder —del cual no da el nombre Lira— Este tlachiquero y su grupo estaban vinculados con Aquiles Serdán, principal antirreeleccionista de la zona de Puebla-Tlaxcala; debido a este infortunio, el presidente Porfirio Díaz decidió relevar del cargo al gobernador del estado,³⁶ sustituyéndolo por el general Leonardo Garza, destacado militar que combatió a los yaquis.

³⁶ En la novela no se menciona el nombre del gobernador, pero se sobreentiende que era Próspero Cahuantzi.

El personaje principal, Felipe Rojano, es un tlachiquero³⁷ de la hacienda Arroyo Seco, donde un grupo de rebeldes se vinculó a Serdán. El autor no define a Aquiles Serdán como un personaje ligado al magonismo, ni menciona el papel activo del Partido Liberal Mexicano en la zona, por lo que se sobreentiende que es maderista y consigna los hechos que ocurrieron en la casa de los Serdán el 18 de noviembre de 1910; además recurre como fuente para dar solidez a su narración al Plan de San Luis.

En la novela las tropas revolucionarias se representan como una gran masa, que, para vengar los agravios, tomaba las armas, guiada al combate por el sonido del *teponaxtle* —instrumento musical prehispánico—. La insurrección era un torbellino, los campesinos sublevados brotaban como hormigas entre magueyes y cerros con carabinas y montados a caballos:

Y así en efecto pronto apareció, entre los matorrales aledaños al jacal, un hombre con la carabina entre las manos, luego otro y otro más y muchos. Brotaban de los maizales y los peñascos, aparecían de improviso por la vertiente del arroyo, junto a los alminares y los jacaluchos de los tajos y las hondonadas; llegaban sudorosos y jadeantes, amenazadores y torvos. Eran hombres de piel bruñida por el sol, de manos ásperas y pies rajados por los riscos. Algunos estaban envueltos en cobijas, otros semidesnudos y los más a caballo, pero todos con la carabina empuñada y cubierta la cintura y el pecho con carrilleras repletas de balas [...] Al sonido del teponaxtle que marcaba ahora un ritmo festivamente acentuado, todas las voces de los hombres se volvieron gritos arrolladores, imprecaciones e insolencias como si con esa música monocorde se les hubiera sobreexcitado el frenesís primitivo de su raza, por tanto tiempo enterrado con sus templos y sus dioses.³⁸

³⁷ Los peones tlachiqueros eran los encargados de raspar y extraer el aguamiel de los magueyes, y transportarlos al tinacal para su fermentación y producción de pulque.

³⁸ Lira, *La Escondida*, 75.

La imagen de los revolucionarios montados a caballo en Tlaxcala corresponde a una fase tardía de la lucha armada, no obstante, era la que prevalecía en el imaginario colectivo. En estos momentos, es decir en 1910-1911, los grupos guerrilleros no contaban con numerosos integrantes, ni armamento y parque; por lo tanto sus acciones las dirigieron en contra de las haciendas, ranchos y en ocasiones a las comunidades para abastecerse de armas, parque, caballos y reclutas.³⁹

Los combates no eran un enfrentamiento directo con los federales, sino que eran por sorpresa y en terrenos donde las condiciones geográficas les permitían enfrentar a los pelones.⁴⁰ En esta descripción Lira incorporó un elemento prehispánico, que es el *huehuetl* o *teponaxtle* como se le conoce actualmente, aunque de modo un tanto forzado.

Miguel N. Lira menciona los saqueos que la tropa de Felipe Rojano realizó en Zacatelco, y las medidas de sanción que aplicó para quienes incurrieron en este delito; también indica la zona de operaciones de los maderistas. En la novela la figura de Máximo Tepal, personaje a quien el autor dio vida en uno de sus corridos que anteceden a la novela, se convierte en el estereotipo del revolucionario tlaxcalteca.⁴¹

³⁹ Guillermo Alberto Xelhuantzi Ramírez, *Tropas, balas y manifestos. La revolución maderista y el régimen de Huerta en Tlaxcala, 1910-1914* (Tesis de doctorado, Universidad Veracruzana, 2015), 267-300.

⁴⁰ *Idem.*

⁴¹ La producción literaria de Miguel N. Lira en materia de corridos comprende el periodo de 1927 a 1942; en orden cronológico sus publicaciones fueron: 1931: Ya viene Máximo Tepal; 1932: Corrido de Domingo Arenas, Corrido de Emiliano Zapata, Corrido de Domingo Arenas; 1933: Corrido Juan Marinella, Corrido de Catarino Maravillas; 1934: Corrido de Linda y Domingo Arenas, Corrido de la niña sin novio; 1937: Linda, glosa escénica de su corrido Máximo Tepal; 1938: Corrido de Alonso Reyes; 1939: Corrido de Eustaquio Rivera, Romance y corrido de Vicente T. Mendoza, Corrido de Marcial Cavazos, Corrido de la muerte de Pancho Villa, Corrido de la Niña de miel; 1941: Corrido del marinerito; 1946: Héroes del corrido; 1949: Corrido de Manuel Acuña; 1959: Corrido ¡Viva el obispo Luis Munive!; 1961: Corrido de Xochitiotzin. Estos corridos fueron publicados por Editorial Fabula, imprenta de Lira.

Con el envío de tropas federales al norte del país, las autoridades porfiristas descuidaron la zona central, facilitando los triunfos maderistas en Tlaxcala. Los rebeldes se concentraban en los Cerros Blancos y pronto solicitaron la rendición de la Plaza de Armas; debido a ello, Garza fortificó la ciudad desde el cerro de la Calavera hasta el carril de Santa Marta, y finalmente se presentó la batalla, en donde Máximo Tepal se destacó como un gran guerrillero.⁴²

En este combate aparece Cirilo Arenas, hermano de Domingo; aquí es evidente el anacronismo en que incurre el autor, pues Cirilo tendría un papel relevante después de la muerte de Domingo Arenas, ocurrida a manos de Gildardo Magaña en 1917, y sería el jefe de la División Arenas en 1918-1919.⁴³ Para 1910 no figuraba como un maderista; sin embargo, de acuerdo al relato, la batalla termina con la muerte de Garza a manos de Tepal, y se reseña la entrada triunfante de los revolucionarios a Tlaxcala, ahora los nuevos herederos del poder. Desde el balcón del Palacio de Gobierno presenciaron el desfile de sus tropas, ante el asombro de la élite.

Con el triunfo del maderismo, los caudillos se convirtieron en los nuevos detentores del poder. Rojano, que tenía el reconocimiento de la Secretaría de Guerra, intentó imponer a su compadre Antonio Corona como candidato del Partido Liberal para contender en las elecciones, y esto le generó dificultades con Máximo Tepal y Domingo Arenas.

Uno de los privilegios que obtuvo, directamente del nuevo gobierno, fue la adquisición del paraje selvático conocido como *La Escondida*, sitio enclavado en la serranía tlaxcalteca, cercano al pueblo de Arroyo Seco, lugar de una belleza exuberante y que da el título a la novela. En este sitio Felipe Rojano construyó una nueva hacienda para Gabriela de los Adalid, viuda del general Garza.

⁴² Lira, *La Escondida*, 91.

⁴³ Mario Ramírez Rancaño, *La Revolución en los Volcanes*, (México:, Fideicomiso Colegio de Historia de Tlaxcala, 2010).

La lucha por el poder entre los caudillos provocó la ruptura entre Máximo Tepal y Felipe Rojano, sobre todo porque Tepal quería parte del dinero que Rojano exigió a los hacendados como impuestos de guerra. De las acciones emprendidas por Francisco I. Madero y el gobernador Antonio Hidalgo en el ámbito nacional y local respectivamente, nada se dice; ese espacio de tiempo, entre la llegada al poder de Francisco I. Madero en 1911 y su caída en 1913, sirve a Miguel N. Lira para resaltar el idilio entre Felipe Rojano y Gabriela de los Adalid.

La novela menciona someramente los hechos ocurridos en la decena trágica, la llegada de Huerta al poder y el desconocimiento de Venustiano Carranza a la dictadura con el Plan de Guadalupe, pero nada más. Felipe Rojano se encontraba indeciso sobre la acción a tomar, esto generó la desilusión de sus compañeros de armas y seguidores; en este momento, aparece Domingo Arenas, quien presiona a su viejo amigo para que se levanten en armas.

Los huertistas realizaron un ajuste de cuentas con los militantes maderistas, que identificaban como campesinos; por eso los viejos porfiristas decían “ya no más el reinado del huarache y del calzón blanco”. Sin embargo, los revolucionarios tomaron Tlaxcala, y los federales se reagruparon en San Martín Texmelucan y Apizaco.⁴⁴

La Escondida nos brinda diversos aspectos de la vida cotidiana de la sociedad tlaxcalteca, como los recrea magistralmente Miguel N. Lira. Entre los paisajes cotidianos destacan las estaciones del ferrocarril, muy activas durante el porfiriato, y que tiempo después no sólo eran el centro de arribo de los trenes sino también espacios de interacción social; alrededor de ellas habían puestos de pan de fiesta, de nieves de limón, de cacahuates y de otros antojitos. De la estación de Chiautempan salía un tren de mulitas que comunicaba a esta población con la capital, aspecto que registra el autor, y cuando arribaba un funcionario importante, las autoridades locales la adornaban.⁴⁵

⁴⁴ Ibídem p 85

⁴⁵ Ibídem p 13

Cuando Garza llegó a la estación, el tren de mulitas estaba adornado con banderas tricolores, tálburis y carretelas engalanadas con listones verdes, blancos y colorados, con toldos tapizados de bandereta y guirnalda de flores y hierbas. Ante la llegada de la nueva autoridad, los tlaxcaltecas lo recibieron con repiques de campanas, los clérigos mostraron su entusiasmo por el arribo de Garza, se arrojaron cohetes, y el ciudadano recorrió la ciudad acompañado con música de viento.⁴⁶

En esa ocasión se realizaron diferentes actividades de esparcimiento en la plaza principal, como una kermés y la quema de juego pirotécnicos; se colocaron también tómbolas y puestos de antojitos. La plaza fue el espacio para los sectores populares, en cambio en el Palacio de Gobierno la élite celebró los banquetes y bailes de recepción; en el teatro Xicoténcatl se ofreció una función en honor del nuevo gobernador o autoridad. En el texto también se describe la vestimenta de la élite porfirista, primero de los funcionarios y después de los niños y damas.⁴⁷

Gabriela de los Adalid representa el modelo de mujer que imperaba en la élite porfirista. Durante su juventud asistió a un colegio religioso, donde aprendió a tejer, tocar el piano; paseaba por las alamedas de la Ciudad de México, escuchaba misa los domingos y, una vez casada con el general Garza, se reunía con las señoras de la alta sociedad para tomar chocolate en las tardes. La música que escuchaba la élite y con la cual amenizaban sus fiestas eran vals como *Tristes Jardines*, *Blanca*, *Cuando el amor muere*, *Danzas nocturnas*, *Gardenia*, *Mi última flor*, de autores reconocidos como Jordán, Gardenia de Velona, Ignacio Lira y Lira. Los periódicos preferidos y que expresaban los valores de la sociedad porfirista eran *El país*, *El imparcial*, *Artes y Letras*, todos mencionados por Lira.

⁴⁶ Ibídem p 17

⁴⁷ Ibídem p 14

El autor hace hincapié en el racismo que imperaba en las clases altas del porfiriato hacia el indígena, al que consideraban como un ser supersticioso, que debía ser integrado a la modernización: un prejuicio que perdura hasta nuestros días. Para algunos sectores de las clases medias, y sobre todo de la aristocracia de Tlaxcala, el movimiento revolucionario significaba el regreso a la anarquía, ya que no tenían un proyecto de nación como tal.

LA ESCONDIDA, LA PELÍCULA

Una de las primeras investigaciones que se han realizado en torno a la película es la de Rodolfo Juárez Álvarez,⁴⁸ quien se ha centrado en estudiar el impacto que generó entre los tlaxcaltecas la filmación de la película y la estancia en el Estado de María Félix y Pedro Armendáriz.

Rodolfo Juárez Álvarez señala que a principios del año de 1955 en la prensa capitalina se mencionó la filmación de una película de gran trascendencia, donde participarían María Félix y Pedro Armendáriz. En una nota a pie de página Rodolfo Juárez transcribe la entrevista que la revista *Cinema reporte* realizó a la Doña el 23 de febrero de 1955, y que citamos a continuación:

México es mi país, pero me molestan mucho. Saldré próximamente a Francia, donde debo filmar *Los héroes están cansados*, y regreso inmediatamente a hacer *La Escondida*, al lado de Pedro Armendáriz. Tenía carterá filmar con Pedro Infante y hacer comedia. No pienso casarme con nadie a menos que encuentre a una persona tan fina y buena como Jorge [Negrete]. Mi hijo no será actor, sino diplomático. Me han propuesto que haga una nueva versión de Doña Bárbara pero aún no he resuelto nada. Saludo a todo mi público y dile que tiene todo mi cariño.⁴⁹

⁴⁸ Rodolfo Juárez Álvarez, *Miradas que construyen. Los públicos en el torbellino fílmico de la escondida* (Tlaxcala: ITC, Conaculta, 2013).

⁴⁹ *Ibid.*, 98.

La película se filmaría a colores, con muchos extras y un gran presupuesto. En el mes de agosto de 1955 se anunció que *La Escondida* se filmaría en el istmo, y Miguel N. Lira realizó diversas acciones para que se rodara en Tlaxcala. Lira expuso a la prensa los argumentos que justificaban su rodaje en Tlaxcala, los cuales retomamos para entender el contexto en que se generó la filmación. Rodolfo Juárez publica una nota periodística de El Sol de Tlaxcala,⁵⁰ en donde Miguel N. Lira señala que su obra fue escrita tomando en cuenta una clase social, un estado psicológico determinados, y un escenario histórico, que en este caso es Tlaxcala.

El literato señala que la rígida estratificación social que existía entre las clases humildes y la aristocracia generaba ciertas conductas sociales en los hombres y mujeres que no se encontraban en el Istmo, sino que eran peculiares de la provincia tlaxcalteca, porque reconocía que el desarrollo de la Revolución fue distinto en el norte, centro y sur del país. *La Escondida* se refería a un contexto histórico, cultural y geográfico concreto; si la película se filmaba en otros escenarios implicaría una distorsión de la novela. Otro argumento al cual apeló era la riqueza cultural del pueblo tlaxcalteca:

Porque si se tratase de aprovechar el folklore, esto existe en Tlaxcala, rico, variado y de gran personalidad en cuanto que la raza indígena de Tlaxcala es una de las muy principales que ha habido en México, y por consiguiente con superioridad a otras tribus indígenas. Tan sólo el descubrimiento de estos folklores que no han sido hasta la fecha, puede ser uno de los aciertos de la adaptación, que si en ella se pronuncian por el Istmo, muy conocido y muy tratado en múltiples películas.⁵¹

Miguel N. Lira criticó el hecho de que los directores de cine tergiversaban las obras literarias para adaptarlas al público, “ya que es

⁵⁰ *Ibid.*, 36.

⁵¹ *El Sol de Tlaxcala* (27 y 28 de agosto de 1955).

una costumbre muy deplorable que mucho ha reportado el cine mexicano la de divorciar a la obra que sirve de base con la adaptación”.⁵² Para convencer a Gavaldón, lo invitó a recorrer el Estado, y gestionó que se presentaran en la plaza de toros de la capital danzas regionales para que los productores se percataran de la riqueza cultural de Tlaxcala. Después de muchos contratiempos, el 10 de noviembre de 1955 inició el rodaje de la película en la hacienda de Soltepec, Huamantla. La cinta se estrenó el 18 de julio de 1956,⁵³ y tuvo una buena recepción por parte del público, ya que participó en el festival de Cannes. Además la Academia Mexicana del Cine la nominó a seis arieles: mejor película, director, fotografía, sonido, escenografía y edición; en esta última categoría ganó un Ariel.

La película modificó en ciento ochenta grados la obra del literato. Las adaptaciones fueron hechas por José Revueltas, Roberto Gavaldón y Gunther Gerszo;⁵⁴ la película, al igual que la novela, da prioridad a la historia de amor enmarcada dentro del contexto de la Revolución mexicana, no obstante, incorpora otros discursos. La cinta se sitúa en el año de 1909, y antes de iniciar, el director incluye un texto que indica las causas que originaron la lucha armada:

México 1909

La opresión y la tiranía aguijoneaban al pueblo mexicano. El vasallaje se hacía más patente en los grandes latifundios y en aquellas haciendas y pequeños poblados que aún no figuraban en el mapa de la razón y el derecho de los hombres.

La peonada estoica y sumisa mordía en silencio su ignominia mientras acumulaba azotes y oprobios de la casta privilegiada. De pronto, el anhelo libertario atronó por todos los confines de la república, el clamor de justicia social se alzó en un solo grito,

⁵² *Ibíd*em

⁵³ *Ibíd*em, 98.

⁵⁴ Roberto Gavaldón. *La Escondida* (México, Sergio Kogan, Alfafilms, 1955)

retumbó por montes y valles hasta perderse en las más lejanas serranías donde brotaron legiones de valientes ignorados hombres de campo, cuya sangre fertilizó las llanuras del Norte y regó las exuberantes tierras del Sur... De ahí surgieron los caudillos. Hombres rudos, oscuros y humildes, gigantes de la libertad en cuya sangre se fincó la estructura social de una patria nueva, de un México fuerte y fecundo, vigoroso y progresista.

Este es un dramático episodio de aquella turbulenta época y confusa, la historia de un amor que fue arrastrado por el torbellino de la Revolución.

De esta cita se desprende que el vasallaje y tiranía durante la dictadura era evidente en los grandes latifundios como las haciendas, ranchos y pequeños poblados ubicados en las zonas marginales, “que aún no figuraban en el mapa de la razón y el derecho de los hombres”. En esta frase hay una distinción implícita: el campo es el lugar de tradiciones ancestrales, lejos de la civilización, en cambio en las ciudades se congregaban los sectores “progresistas de la sociedad mexicana”. Si había injusticias, éstas se ubicaban en el campo.

Para el director, en todo el país la Revolución se generó bajo un solo grito de libertad, era un movimiento unificado, que tuvo las mismas características tanto en el norte como en el sur. Las masas de campesinos anónimos, de acuerdo a esta perspectiva, requerían la conducción del caudillo que los guiara para construir una nueva sociedad.

El guión transforma o más bien dicho da un nuevo sentido a los personajes. Por ejemplo, Gabriela de los Adalid, quien en la novela es esposa del general Garza, una dama de la lite porfirista, se representa como una mujer ambiciosa, de origen humilde, oriunda de la hacienda del Vergel, que vendía pulque en las estaciones del ferrocarril; debido a su belleza y carácter indómito, se había ligado con los hacendados, viajó a Europa, residió en París y regresó a Tlaxcala como amante de Garza.

El largometraje inicia precisamente cuando un grupo de mujeres acuden a la estación cercana a la hacienda del Vergel, a ofrecer jarros de pulque a los pasajeros. Debido a su belleza, Gabriela es objeto de atenciones por parte de los maquinistas en detrimento de sus compañeras, que, por envidia, la rechazan a golpes de la estación.

La película retrata la vida cotidiana de los tlachiqueros de la hacienda,⁵⁵ donde cada vez que se vertía el pulque de un tinacal a otro se cantaba el alabado, práctica común en ese tiempo. También aparecen las tiendas de rayas, que proveían a los peones de las mercancías que necesitaban, y que al mismo tiempo endeudaban al campesino. La figura del mayordomo o capataz, como encargado de vigilar a los trabajadores y proteger los intereses de los hacendados, también figura en el filme.⁵⁶

De acuerdo con la trama, para 1909 existían en Tlaxcala grupos inconformes con el gobierno; algunos peones de la hacienda fueron delatados por el mayordomo por portar propaganda subversiva, motivo por el cual los federales incursionan en la finca para detenerlos. El gobernador porfirista de Tlaxcala era el general Próspero Cahuantzi, sin embargo, no se mencionan su nombre, se omite; después los federales toman presos a los sediciosos, bien para incorporarlos al ejército o para deportarlos a las haciendas ubicadas en el Valle Nacional en Oaxaca.⁵⁷

Cuando los reos se oponían o intentaban escapar, simplemente se les aplicaba la ley fuga como se muestra en la película. Los hacendados generalmente no vivían en sus propiedades, sino en las ciudades de México o en Puebla, y dejaban como encar-

⁵⁵ La escena fue filmada en la hacienda Soltepec en Huamantla; ésta era famosa por ser una hacienda pulquera, aunque no fue una de las más importantes en este rubro en el Estado. En la novela Felipe Rojano era peón de la hacienda de Arroyo Seco, y conoció a Gabriela de los Adalid hasta que ésta llegó con Garza; su amor por ella surgió cuando Rojano la lleva a vivir a su casa al triunfo del maderismo.

⁵⁶ Gavaldón, *La Escondida*. (14:36).

⁵⁷ Gavaldón, *La Escondida* (15:08-15:57).

gado de sus fincas a los administradores y capataces; en ocasiones especiales acudían con sus amigos y familiares a las haciendas para recrearse. En el minuto 18:05 de la película, cuando llega el patrón con sus invitados al Vergel para disfrutar de un asueto, uno de los catrines al mirar a los peones detenidos dice: “Mírenlos, y es que son el pueblo que nos va a gobernar algún día”.⁵⁸

En esta frase se manifiesta el repudio de la élite a los disidentes del régimen, en este caso a los campesinos, que eran tachados de ignorantes, revoltosos, y de carecer de los elementos necesarios para conducir el país; en la élite porfirista existía un racismo hacia los indígenas y sectores marginados.

Rebeldes y delincuentes, así tachaba la élite a los campesinos que por su condición social no eran dignos de recibir un trato justo. En la escena donde una dama reclama el trato que reciben los campesinos presos por el delito de sedición, de forma sarcástica el hacendado dice: “Si quiere usted, puede disponer de una carreta para que vayan cómodos el par de bribones...”, frase que reafirmaba las jerarquías sociales. Ante ello, la dama cuestiona irónicamente la afirmación de que México fuera un país civilizado:

Se agradece, siga usted cochero. ¡Ah!, ¡cómo he extrañado el ambiente de México! Es todo tan primitivo, tan salvaje, espectáculos como hemos visto ya no se ven en ninguna parte del mundo; es delicioso que conservemos esas costumbres tan originales.⁵⁹

En su frase los términos primitivos, salvajes, hacen referencia al evolucionismo social, presente en el positivismo: la ideología imperante en el porfiriato y todavía en el México de los años cuarenta, que justificaba la discriminación hacia el indígena.

Uno de los personajes que se reivindica en la película es el doctor Herrerías, clara alusión al padre de Lira, Guillermo Lira Herrerías. En la novela, Herrerías era el médico que atendía a los

⁵⁸ Gavaldón, *La Escondida* (18:00-18:04).

⁵⁹ Gavaldón, *La Escondida* (18:07- 18:12).

revolucionarios, entendía su causa pero no dejaba de ser burgués; no estaba vinculado directamente a la Revolución. En cambio, en la cinta aparece como un intelectual, que si bien mantenía una postura conservadora como la de Madero, estaba ligado a los revolucionarios del Vergel y los asesoraba políticamente; su decisión influía en el grupo.

El director de la película contrasta las actitudes de solidaridad de los campesinos, que asistían al velorio del rebelde asesinado por las tropas federales, y cooperaban con el poco dinero que tenían para los gastos del sepelio, con la indiferencia de los hacendados, quienes ajenos al dolor de los campesinos realizaban un festejo en donde una dama rifaba sus besos a cambio de alguna prenda o joya. La película también muestra al campesino como un ser resignado ante su condición de vida; esto se refleja cuando Gabriela pide a Felipe que deje la hacienda y se vayan a vivir a la Ciudad de México. Rojano dice: “¡Qué más puede pasar, ya que somos tan desgraciados!”.⁶⁰

Después de dos años de permanecer en el ejército, por un delito que no cometió, Felipe Rojano solicitó licencia para visitar a su familia. Si nos ajustamos a una cronología, las siguientes escenas corresponderían a fines de 1910 o principios de 1911, cuando ya había estallado la Revolución. Rojano llega a la hacienda y es recibido por sus amigos Máximo Tepal y Domingo Arenas, con cierto recelo porque portaba el traje de soldado; es sólo en este momento cuando se hace referencia a Domingo, personaje secundario o más bien dicho de relleno, pues son escasas las referencias a él.⁶¹

Rojano explicó que las tropas eran del nuevo gobernador de Tlaxcala, el general Nemesio Garza, que tenían la encomienda de pacificar el Estado, porque en el norte ya había estallado la Revolución, y también era necesario combatir a Emiliano Zapata en el sur.⁶²

⁶⁰ Gavaldón, *La Escondida* (26:32-26:35).

⁶¹ Gavaldón, *La Escondida* (33:01).

⁶² Emiliano Zapata se había levantado en armas recién en abril de 1911, y todavía no consolidaba su liderazgo como jefe revolucionario en Morelos.

Agustín Rojano informa a su hijo que el grupo de Zacatelco se levantó en armas; ante ello, Felipe propone unirse y pelear juntos. Luego, en casa de Rojano, el padre enseña las armas que compraron y menciona a Francisco Villa y Emiliano Zapata como los principales caudillos, tanto en el norte como en el sur, un hecho sin duda anacrónico, pues en esta primera fase, que es la maderista, todavía los dos caudillos no consolidaban su liderazgo.⁶³

La película resalta el desprecio que tenían las élites hacia el campesino, por lo cual el nuevo gobernador intenta exterminar la insurrección, como lo hizo en la guerra con los yaquis. Un aspecto muy importante del filme refleja las posturas que existían en 1910 entre los simpatizantes del maderismo: unos optaban por la vía armada, pues preveían que era la única manera de derrocar la dictadura; otros exigían una postura moderada, esperaban un cambio político y sólo veían como última solución la insurrección, ya que argumentaban que la guerra podría agravar aún más el conflicto. Esta postura es representada por el doctor Herrería, quien confiando en la buena fe del gobernador Emesio Garza, se presta a tender una trampa a los revolucionarios cuando los federales se percatan que los antirreeleccionistas volaron las vías del tren.

Los maderistas sorprendieron a las tropas federales antes de que pudiesen concluir de reparar las vías y liberaron a Felipe Rojano; luego planearon tomar la ciudad de Tlaxcala. La siguiente escena los muestra en dos grupos: el primero iba en el tren (Rojano y Máximo), con tropa encima de los vagones, y el segundo a caballo tras la locomotora. Esta imagen es retomada de los revolucionarios norteros, sobre todo de las incursiones de la División de Norte, pero en Tlaxcala no hay registro de que los maderistas hayan tomado los ferrocarriles para transportar sus tropas. Aún más, a continuación aparece una escena falsa y anacrónica: Felipe Rojano, que va en el tren, divisa a otro con tropas federales, que portaban una bandera blanca en señal de paz. Rojano indica

⁶³ Gavaldón, *La Escondida* (37:36-37:44).

frenar y va al encuentro de los federales, que estaban al mando del general Octavio Montero, con quien se entabló el siguiente diálogo:

El coronel Octavio Montero se presenta ante Rojano, y después del saludo de Rojano, dice:

—Mi general Porfirio Díaz ha renunciado a la presidencia y existe ahora un gobierno provisional con el que don Francisco I. Madero ha firmado la paz, así es que la revolución se ha dado por terminada y triunfante en todo el país.

—¿Cómo puede usted demostrarme que esta no es una trampa como las muchas que ya nos han hecho los federales? —dice Rojano.

—Aquí están los documentos, pero por si esto fuese poco, tengo instrucciones de ponernos a sus órdenes para que nuestros respectivos contingentes hagan juntos su entrada a la ciudad de Tlaxcala, y esto demuestre a la opinión de Tlaxcala que por fin se ha sellado la armonía y la paz entre los mexicanos.

Los federales se retiran de la vía, para dejar libre a los maderistas y reunirse en el empalme Gutiérrez. Rojano festeja:

—¡Ya cayó don Porfirio Díaz! ¡Viva la Revolución! ¡Viva Madero!

Hay júbilo, pero Máximo Tepal se muestra escéptico.⁶⁴

Con esta escena se enfatiza la unión y la armonía de los mexicanos, que debía prevalecer para el bien del país; por ello, se recrea una supuesta unión para garantizar la restauración de la paz, una escena inverosímil, porque el ejército nunca aceptó la derrota que sufrió en el norte del país a manos de los maderistas. Fiel a la figura del dictador, el ejército sería el gran enemigo, y uno de los responsables de la caída del Apóstol de la Democracia.

Los altos oficiales como Victoriano Huerta y Aureliano Blanquet demostraba un desprecio por las tropas revolucionarias

⁶⁴ Gavaldón, *La Escondida* (1:22.45).

porque no tenían una formación militar de academia; por otra parte, cuando se firmaron los tratados de Ciudad Juárez, las tropas federales abandonaron las plazas, lo que provocó la caída de varios gobernadores, entre ellos Cahuantzi, y por testimonios archivísticos se conoce que cuando las tropas de Benigno Zenteno tomaron Tlaxcala, los federales habían abandonado la capital.⁶⁵

Si bien con la caída de Porfirio Díaz se creía que la Revolución había triunfado, y que las transformaciones se llevarían a cabo dentro del orden legal, un sector del maderismo preveía que el ejército y los porfiristas impedirían llevar a cabo las reformas sociales; por eso se oponía a dejar las armas. Pronto se enfrentaron al dilema, romper con Madero o ser perseguidos por el gobierno interino, como fue el caso de los zapatistas. En la siguiente escena Felipe Rojano se da cuenta de las maniobras de los porfiristas:

Felipe: —Catrines desgraciados, siempre son igual, todos berrean con palabras. Yo comprendo que Máximo Tepal piense de otro modo que yo, pero los dos semos del pueblo, semos revolucionarios, y luchamos por lo mismo, lo que hizo Máximo en el Vergel, lo íbamos hacer juntos y para eso contaban con mi aprobación [...] Máximo es infidente de mí pero no de ellos.

Gabriela: —Cálmate Felipe, tienes que ver las cosas como son, porque parece bien que no has comprendido lo que pasa.

Felipe: —Pero que me manden a combatir a Máximo por razones que no son las mías, eso no lo puedo permitir Gabriela.

Gabriela: —Hay algo mucho más importante que debes comprender, que de hecho estás o estamos prisioneros.

Felipe: —Si hay un pacto con el señor Madero... Entonces nos han vuelto a traicionar esos infelices, si así es, que me truene ahora mismo pero peleando.⁶⁶

⁶⁵ Xelhuantzi Ramírez, *Tropas, bailes y manifestos*.

⁶⁶ Gavaldón, *La Escondida* (1.32:22-1.32:37).

Felipe Rojano se reúne con Máximo, su amigo, y en el diálogo que entablan se resalta la mitificación de la Revolución como un proceso que se gestó en el país de manera uniforme y por una sola causa.

Máximo: —No son ellos ni la gente del Vergel los únicos que quieren que mejoren las cosas, son todos los pobres de México, son todos los mexicanos, y eso se ha de lograr caiga quien caiga. ¡Qué gano con que me nombre general, y me vistan como andas tú, con el mismo uniforme de los que mataron a tu padre! Felipe: —La revolución ha triunfado con el reconocimiento del señor Madero, ya después vendrá lo demás, la entrega de las tierras, justicia.

Máximo: —Así lo pensaba el doctor Herrerías y ya ves el fin que tuvo.

Felipe: —Tepal, me duele pensar que manque no quieras, acabarás convirtiéndote en enemigo, porque si hoy te mandaron contra mí, mañana será con otro a derramar sangre de tus propios hermanos.⁶⁷

Rojano insistía que con el reconocimiento del maderismo, la revolución había triunfado, pero al observar que los peones de las haciendas se incorporaban a las tropas de Máximo, entusiasmado se quita el uniforme militar y se incorpora con Máximo, quien lo nombra jefe, y al grito de “¡Viva Zapata!” se dirige a tomar la ciudad de Tlaxcala.

Para estos momentos, Emiliano Zapata ya tenía la confrontación directa con Madero, por el licenciamiento de sus tropas y por permitir la incursión del ejército federal en las comunidades de Morelos; un periodo en el cual Zapata, va a consolidar su jefatura. No obstante, los revolucionarios tlaxcaltecas no habían establecido aún un fuerte vínculo con el Caudillo del Sur, como se plantea en la película.

⁶⁷ Gavaldón, *La Escondida* (1.34:36-1.34:37).

CONCLUSIONES

Como se ha observado, en la película hay cambios, omisiones y agregados que confieren una lectura diferente a la novela. *La Escondida*, de ser un sitio selvático enclavado en la Sierra de Tlaxcala, en la película tiene un entorno geográfico distinto. Por otra parte, Gabriela no es retratada como alguien que siempre tuvo una posición aristocrática, sino que es la amante del general Nemesio Garza; recibe el epíteto por mantener una relación prohibida con el militar. Los personajes de Gabriela, Felipe Rojano y Máximo Tepal sufrieron modificaciones, por lo tanto, las lecturas de la novela y del filme conforman dos discursos diferentes; no obstante, la intención del autor y del director de cine es resaltar la historia de amor.

La novela omite algunos pasajes importantes de la Revolución en Tlaxcala que no pudieron pasar desapercibidos a Miguel N. Lira, pues en la memoria histórica de los viejos combatientes, que Lira sin duda conoció, aún quedaba el recuerdo de las batallas de los principales jefes de la región.

Otro hecho que llama la atención es que se omita el nombre del gobernador Próspero Cahuantzi. Este personaje fue un viejo compañero de armas de Porfirio Díaz en la rebelión contra Lerdo de Tejada en 1876; gracias al apoyo brindado por Cahuantzi en la batalla de Tecuac, Díaz llegaría al poder, y lo recompensaría con la gubernatura del estado.

Por otra parte, Cahuantzi fue contemporáneo del general Miguel Lira y Ortega, un ferviente liberal que apoyó a Juárez durante la Guerra de Reforma. Es posible que entre estos dos jerarcas liberales existieran ciertos vínculos, si no afectuosos, sí políticos; por lo tanto, Miguel N. Lira tampoco desconocía o era ajeno al círculo de Cahuantzi.

Desde el inicio de su producción literaria, el tema de la Revolución estuvo presente en el pensamiento de Miguel N. Lira: sus poemas y corridos atestiguan su importancia. No obstante, para Lira la Revolución fue un torbellino que surgió de repente y que

violentó la forma de vida de las comunidades; esto se reflejó en el saqueo de los pueblos, el asesinato impune de ciudadanos civiles, y lo más grave, el rapto y violación de las doncellas de las comunidades.

En sus primeros poemas, el revolucionario era representado como un ser sanguinario, violador de mujeres. Luego Miguel N. Lira se enfocaría a estudiar los corridos, sobre todo aquellos que enarbolan las hazañas de los héroes del pueblo, como es el caso de Domingo Arenas, personaje al que si bien le reconocía su valentía para luchar contra las injusticias del régimen porfirista, no lo bajaba de un violador y asesino de mujeres.

El estereotipo del revolucionario tlaxcalteca fue Máximo Tepal, personaje que sufrió diversas transformaciones. Lira lo caracterizaba como un personaje valiente y enamorado; posteriormente, en la novela *La Escondida* se presenta como rival de Felipe Rojano por la lucha por el poder. Y más tarde, en la película, deja de ser rival de Rojano para convertirse en un auténtico revolucionario, que no trasgrede sus propios principios por los cuales lucha.

Con respecto al movimiento revolucionario, se puede argumentar que si bien Lira reconoce que las causas por las cuales los campesinos se levantaron en armas eran legítimas, por su misma posición de clase, ligada a los ámbitos aristocráticos e intelectuales, su postura era conservadora.

Partiendo del hecho de que *La Escondida* no es una novela histórica aunque tenga como escenario a la Revolución, la historia de amor que se desarrolla no se ve afectada por las imposiciones involuntarias o voluntarias del autor, pues las acciones de los personajes, su lenguaje, comportamiento y caracterización son congruentes con su época. Recordemos que a Miguel N. Lira le tocó vivir precisamente la transición que se da entre la sociedad porfirista y el México moderno; por lo tanto, describe con bastante fidelidad las costumbres, tradiciones, vestimentas y lenguaje tanto de la élite como del campesino. No obstante, es evidente que el México o la Tlaxcala rural que recrea, es netamente machista, rasgo que no deja de estar presente en el autor.

Es importante mencionar que Miguel N. Lira, cuando describe a las masas revolucionarias como un torbellino, integra elementos de origen prehispánico, con el fin de establecer y reafirmar un vínculo entre la revolución y los pueblos indígenas. Describe que los campesinos salen al campo de batalla al sonido del teponaxtle o más bien dicho del huehuetl, instrumento musical que aún pervive en la actualidad y tiene la función de anunciar las festividades religiosas de los pueblos. Este instrumento era, tal vez, lo último que cargarían o llevarían los grupos guerrilleros, ya que éstos tenían muy pocas armas, caballos, por lo que esta descripción tal parece correspondería a una visión muy occidental de la cultura indígena, pues sugiere que los campesinos tlaxcaltecas aún conservaban elementos de una cultura tribal.

Si bien el pasado prehispánico, en el momento histórico en el cual Miguel N. Lira escribió su novela, era uno de los fundamentos de la identidad del mexicano, es evidente que Lira no se asumía como indígena. Si bien refiere en sus textos creencias y prácticas culturales de los grupos nahuas, no se asume como tal, en primera porque su formación educativa se desarrolló en gran medida en la ciudad de Puebla y México. Las tradiciones indígenas para Lira son lo pintoresco, lo folclórico, herencia de una tradición redescubierta por su generación que pretendía que fuese el sustento de la mexicanidad.

Es posible que Miguel N. Lira decidiera omitir los nombres de los gobernantes de Tlaxcala durante la dictadura y el maderismo porque, en la década de los años cuarenta, todavía las familias de los principales actores políticos vivían y tenían injerencia en la sociedad tlaxcalteca. Su percepción de la Revolución va de la mano con la del partido oficial, que la concebía como un solo movimiento, sin divisiones internas y que buscaba fortalecer al país y llevarlo por la sendas del progreso.

La ausencia en la película de personajes como Cuamatzi, Aquiles Serdán, Domingo Arenas, Máximo Rojas, no hace más que nulificar el papel de los tlaxcaltecas en la lucha armada; por lo

tanto, los caudillos regionales no eran sujetos de interés en aquel momento para el discurso oficial de la familia revolucionaria. Domingo Arenas aparece en la película como un personaje de relleno, ya que sólo figura en una breve toma y después desaparece. No hay como tal una representación de un revolucionario tlaxcalteca real; Felipe Rojano y Máximo Tepal, figuras ficticias, son quienes encarnan a los tlaxcaltecas.

El vínculo entre literatura e Historia fue por mucho tiempo menospreciado por aquellos académicos que concebían a la historia como una disciplina científica a la manera de las ciencias exactas. El carácter narrativo de la historia no era aceptado como modelo explicativo: se sostenía que la diferencia entre historia y literatura es que la primera es un relato de ficción, que puede ser o no verdadero, y en cambio el relato histórico es verídico y objetivo. No obstante, el género de la novela histórica conjunta precisamente el aspecto ficticio con el verídico, en la medida en que el conocimiento histórico es una forma de aproximación al conocimiento del pasado, y constantemente está sujeto a reinterpretaciones que profundizan en ciertos temas de la totalidad del objeto de estudio.

La novela histórica es mal vista por aquellos investigadores tradicionales que menosprecian el género porque consideran que puede desvirtuar el conocimiento del pasado, precisamente por conjuntar lo ficticio y lo real, aspecto que puede ocurrir cuando no hay un equilibrio en cuanto a la información que el autor presenta al lector. Con desdén se dice que la novela histórica no tiene el mismo rigor que un trabajo académico; no obstante, esta afirmación no es tan válida, porque el historiador que se incline hacia este género tiene que tener la sensibilidad de recrear, en la medida de lo posible, la época, el entorno cultural, el lenguaje y las acciones de los personajes históricos y ficticios, de manera tal que el lector acepte la narración como verosímil.

El dialogo entre historia y literatura es un tema que rebasa por mucho el objeto del presente texto. Ante las críticas que se han

hecho sobre el género de novela histórica se ha propuesto que la historia novelada sería una alternativa, donde lo que importa es la narración histórica más que el argumento. No obstante, la línea que separa estos géneros es muy ambigua, pero en la medida en que el historiador presente o logre recrear la época con base en datos verosímiles, el diálogo entre historia y literatura conforma una narración abierta. 

BIBLIOGRAFÍA

- Arroyo Quiroz, Claudia. “Héroes admirables o criminales condenables. La representación de los revolucionarios populares en el cine mexicano de los años 40 y 50”. En Seydel, Ute, ed. *La memoria cultural acerca de la Revolución mexicana, la Guerra cristera y el cardenismo*, 303-346. México: UNAM, Bonilla Artiga Editores, 2018.
- Beve, Raymond. *El movimiento revolucionario en Tlaxcala*. México: UAT-UIA, 1994.
- Carreño King, Tania. “El Charro”. *La construcción de un estereotipo nacional (1920-1940)*. México: INEHRM, Federación Mexicana de Charrería, 2000.
- Figueroa Torres, Carolina. *Miguel N. Lira. Las líneas del tiempo*. Tlaxcala: Colegio de Historia de Tlaxcala, 2006.
- Gauche Morales, Jeanine y Alfredo O Morales, comp. *Miguel N. Lira. Obra poética 1922-1961*. Tlaxcala: UAT, Gobierno del Estado de Tlaxcala, 1995.
- Juárez Álvarez, Rodolfo. *Miradas que construyen los públicos en el torbellino filmico de “La Escondida”*. México: Conaculta, ITC, 2013.
- Lira, Miguel N. *La Escondida*. México: SEP, IPN, 2011.
- Lira, Miguel N. *La Escondida*. Tlaxcala: Gobierno del Estado de Tlaxcala, Secretaría de Cultura, 2016.
- Fabio Sánchez, Fernando y Gerardo García Muñoz. *La Luz y la Guerra. El cine de la Revolución mexicana*. México: Conaculta, 2010.
- Seydel, Ute, ed. *La memoria cultural acerca de la Revolución Mexicana, la Guerra Cristera y el cardenismo*. México: UNAM, Bonilla Artiga Editores, 2018.
- Tirado Villegas, Gloria. *Actores y escenarios de la Revolución mexicana*. Puebla: Gobierno Municipal de Puebla, 2017.

Xelhuantzi Ramírez, Guillermo Alberto. *Tropas, balas y manifestos. La revolución maderista y el régimen de Huerta en Tlaxcala, 1910-1914*. Tesis de doctorado en Historia y Estudios Regionales, Universidad Veracruzana. 2015.

Xelhuantzi Ramírez, Guillermo Alberto. *Don Andrés Angulo y la Unión de Veteranos de la Revolución en Tlaxcala (1942-1949)*. Tesis para obtener el grado de maestría en Historia. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009.

PELÍCULA

Gavaldón, Roberto. *La Escondida*. México: Alfafilms, 1955.



*La comunicación como componente educativo
para el campesino en Acción Cultural Popular
(ACPO), Colombia 1954-1974*



*Communication as an Educational Component
for the Peasant in Popular Cultural Action
(ACPO), Colombia 1954-1974*

JAVIER HERNÁNDEZ SALAZAR

Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia-UPTC

Colombia

Correo: javierhernandez2000@hotmail.com

DOI:10.48102/hyg.vi60.430

Artículo recibido: 26/01/2022

Artículo aceptado: 13/10/2022

RESUMEN

Este artículo analiza cómo Acción Cultural Popular (ACPO) aplicó la comunicación para desarrollar la educación a distancia dirigida a la población adulta rural de un pequeño municipio en Boyacá, y su impacto nacional entre 1954 y 1974, tema que integra la tesis doctoral “Educación y mentalidades de líderes campesinos con los institutos de Acción Cultural Popular (ACPO): 1954-1974”. Así mismo se expone cómo la radio, prensa, discos, el cine y la televisión, se adaptaron para la educación de los campesinos adultos. Por otra parte, se destacan los temas que ACPO determinó como fundamentación de su proyecto educativo, enfocado principalmente a la dignificación del campesino. La investigación se desarrolla desde el método histórico, para conocer cómo la comunicación fue fundamental en la propuesta educativa de ACPO, transformando la mentalidad y vida de los campesinos que participaron.

Para mayor comprensión, se tendrá en cuenta la ideología y propuesta educativa del padre José Joaquín Salcedo Guarín, explorando las iniciativas del programa de la Acción Social de la Iglesia en Boyacá, y la creación de programas como la EFI —Educación Fundamental Integral— para la educación y desarrollo social del campesino.

Palabras clave: Comunicación, educación, Acción Cultural Popular, alfabetizar, campesinos.

ABSTRACT

This article analyzes how Popular Cultural Action (ACPO) applied communication to develop remote education strategies aimed at the rural adult population of a small municipality in Boyacá, and its national impact between 1954 and 1974, a topic that integrates the doctoral thesis “Education and mentalities of peasant leaders with the institutes of Popular Cultural Action (ACPO): 1954-1974”. Likewise, the article shows how the radio, press, records, cinema and television, among others, were adapted for the education of adult peasants. On the other hand, the issues that ACPO determined as the foundation of its educational project, focused mainly on the dignity of the peasant, are highlighted. The investigation is developed from the historical method, in order to study how communication was fundamental in the educational proposal of ACPO, transforming the mentality and life of the peasants who participated.

For a deeper level of comprehension, the ideology and educational proposal of Father José Joaquín Salcedo Guarín will be taken into account, exploring the initiatives of the Social Action Church program in Boyacá, and the creation of programs such as the EFI—Comprehensive Fundamental Education—aimed at fostering the education and social development of the peasant.

Keywords: Communication, education, Popular Cultural Action, alphabetize, farmers.

INTRODUCCIÓN

A mediados del siglo xx, Colombia vivió un periodo muy hostil, reconocido como la “Violencia”, simbolizada por los partidos Liberal y Conservador, denominado el conflicto bipartidista.¹ El grupo humano que tuvo mayor afectación fue el campesino; la gran mayoría poseía pequeñas parcelas en donde cultivaban para satisfacer, muy limitadamente, el sustento familiar, pero, por otra parte, su forma de vida no era muy diferente a la del siglo xix.² Adicionalmente, las dificultades para comercializar sus productos ocasionaban mayores problemas económicos, y las distancias geográficas los hacían inexistentes para el gobierno Nacional. Un gran número de familias campesinas se vieron obligadas a refugiarse en las zonas urbanas, dando un giro radical a su forma de vida, recurriendo a trabajos que proporcionaban las nascentes empresas. Sin embargo, estos nuevos trabajadores tenían que someterse a las reglas impuestas para la conformación de una sociedad en procura del desarrollo.³ El país intentaba mejorar la industria y su economía, de tal manera que se requería mano de obra, con lo cual, el desplazamiento fue indispensable.⁴

Al mismo tiempo, la división entre Gobierno e Iglesia Católica, principalmente con el Partido Liberal, amplió el conflicto heredado de la independencia, por lo que la Iglesia recurrió a la organización y fortalecimiento de la Acción Social para contrarrestar el problema social ocasionado por la modernidad,

¹ Armando Suescún, *La guerra de setenta años. El conflicto armado colombiano 1946-2016*, Vol. 1 (Tunja, Boyacá: Búhos Editores, 2021).

² Hernando Bernal Alarcón, *Educación Fundamental Integral. Teoría y Aplicación en el caso de ACPO*, Vol. 2 (Agregar lugar: ANDES, 1978), 32.

³ Manosalva Correa, *La Espiritualidad del subdesarrollo. Trabajo, trabajadores y ocio en la prensa católica colombiana (1958-1981)* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2021), 190.

⁴ Roger Sandilands, «La Misión del Banco Mundial a Colombia de 1949, y las visiones opuestas de Lauchin Currie y Albert Hirschman», *Revista de Economía Institucional* 17 (32, 2015): 213-32.

atendiendo a la orden del papa Pío XI, como lo relaciona Laura Camila Ramírez.⁵

Las actividades de la Acción Social de la Iglesia iniciaron con la capacitación e investigación social para enfocar los procesos de trabajo, los cuales arrojaron los primeros resultados: urgencia de infraestructura en salud, identificación de individualismo y egoísmo como característica del boyacense, y el alto porcentaje de analfabetismo.⁶

Sin embargo, no todo correspondió a problemas y desacuerdos. Con el adelanto de las telecomunicaciones y la radio en Colombia⁷ desde 1921, se motivaron cambios significativos en la sociedad colombiana, entre ellos, las nuevas oportunidades para adquirir conocimientos y la obtención de información más rápida, excepto para la gran mayoría de habitantes rurales. Esa nueva tecnología se incorporó al conocimiento de muchos sacerdotes, quienes además de su rutina de estudios, interactuaban con otros radioaficionados a nivel nacional. En cuanto al Gobierno Nacional, desde el Ministerio de Educación, buscaba alternativas para mejorar la educación en Colombia.⁸

Ante la necesidad de apoyar el proceso educativo del país, el Ministerio de Educación Nacional solicitó apoyo a instituciones y empresas en los años treinta.⁹ La Iglesia Católica expuso sus

⁵ Laura Camila Ramírez Bonilla, «Moralización y Catolicismo al arribo de la televisión Ciudad de México y Bogotá, 1950-1965» (Tesis de Doctorado en Historia, México, Colegio de México, 2017), Personal.

⁶ Jerónimo Gil Otálora, *Monseñor Jorge Monastoque Valero*, Vol. 1 (Tunja, Boyacá: Jotamar, 2007), 45. Para el año de 1947, el nivel de analfabetismo rural en Colombia era del 67%.

⁷ María del Pilar Chaves Castro, «Transformaciones de la radio en Colombia. Decretos y leyes sobre la programación y su influencia en la construcción de una cultura de masas» (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2014), 49, Personal.

⁸ María Teresa Ramírez y Juan Patricia Tellez, «La educación primaria y secundaria en Colombia en el siglo XX», Agregar Aquí Nombre del Portal Web o Institución que publica 2006: <https://www.banrep.gov.co/docum/ftp/borra379.pdf>.

⁹ Aline Helg, *La educación en Colombia 1918-1957 Una Historia Social, Económica y Política* (Bogotá: Fondo Editorial CEREC, s. f.).

ideas, y días después, obtuvo la autorización para cumplir con actividades educativas. Pero también, recuperó una gran parte de espacios perdidos con motivo de la expulsión y de la enajenación de bienes eclesiásticos en los siglos XIX y XX.¹⁰ Por otra parte, ante la constante hostilidad que observaba la Iglesia por parte del gobierno liberal, decidió implementar y fortalecer la Acción Social en 1944.¹¹ El Obispo de Tunja, Monseñor Crisanto Luque, respaldó la disposición de sacerdotes por sectores en educación y organización social para que, de acuerdo a sus capacidades y destrezas, generaran propuestas en busca de soluciones efectivas para ayudar a los obreros y a las poblaciones más necesitadas y aisladas en el departamento.

Entre las acciones, se destacó la del sacerdote José Joaquín Salcedo Guarín, fundador de “Radio Sutatenza”, para alfabetizar y catequizar a la población rural adulta, principalmente. Con su llegada como coadjutor al municipio de Sutatenza, Boyacá, el 23 de agosto de 1947, se dio el primer paso para la educación a distancia. Tres meses después, se dieron las primeras clases por radio, y dos años después, consolidó su propuesta educativa con la organización de la Asociación Acción Cultural Popular —ACPO— Dicha entidad, junto con su proyecto educativo de la Educación Fundamental Integral —EFI—, se convirtió en un factor de alto impacto educativo para los campesinos en Colombia, utilizando los medios de comunicación social.

La tesis doctoral “Educación y mentalidades de líderes campesinos con los institutos de Acción Cultural Popular (ACPO): 1954-1974”, basada en la historia sociocultural, la historia de las mentalidades y la microhistoria,¹² y efectuando su análisis desde la

¹⁰ Ana María Bidegaín de Urán, *Iglesia, pueblo y política. Un estudio de conflictos de intereses-Colombia, 1930-1955-*, Primera edición (Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana, 1985), 40, 41, 42.

¹¹ Bidegaín de Urán, *Iglesia, pueblo y política. Un estudio de conflictos de intereses-Colombia, 1930-1955-*.

¹² Michel Vovelle, *Ideologías y Mentalidades* (Barcelona: Ariel, 1985).

hermenéutica para identificar elementos cualitativos de la información recopilada, se presenta para el programa de Doctorado en Historia de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia (UPTC). Para este artículo se abordan algunos elementos que permiten conocer y explicar los contenidos de la educación para líderes campesinos, valiéndose de los medios de comunicación social para su propósito entre 1954 y 1974. De esta manera, se identifican los aspectos clave para relatar la transformación mental y social que generó este proyecto educativo y sociocultural.

1. EL CAMINO DE “EL QUIJOTE DE LOS MEDIOS”

José Joaquín Salcedo Guarín, oriundo del municipio de Corrales-Boyacá, hijo de José Joaquín Salcedo Cújar, con raíces españolas, responsable y trabajador de la oficina de telégrafos, y Eva María Guarín Perry, de origen inglés, dedicada a la docencia, inició su camino de formación en el Seminario de Tunja a los 14 años.¹³

La comunicación formó parte fundamental de la vida de José Joaquín Salcedo Guarín y se consolidó con la radiodifusión desde su continuo interés por explorarla. Su interés por la radio se complementó con la publicación de “El Párvulo”, periódico con el que realizó, desde el seminario, procesos de catequesis y alfabetización dirigidos a los habitantes en los barrios de Tunja, cercanos al seminario. Su tiempo libre lo destinó al fortalecimiento de sus habilidades como radioaficionado, junto con su hermano Antonio Salcedo, interesado en los aspectos científicos y técnicos de la radiofonía.

Es posible que la comunicación parezca como un trabajo surgido de un interés particular o familiar, sin embargo, vale recordar que una de las características de la Iglesia Católica, a lo largo de su

¹³ Luis Zalamea, *Un Quijote Visionario*, vol. Uno (Bogotá, Colombia: Editorial Presencia Ltda, 1994).

historia, ha sido el conocimiento sobre la importancia de la comunicación. La aproximación de los seminaristas a las artes plásticas, la escultura, la música, el teatro, principalmente como formas de expresión, ayudaron en la formación sociocultural y comunicativa de José Joaquín, que se evidencia, entre otros momentos, con su facilidad de expresión durante las celebraciones litúrgicas. Por lo tanto, la influencia de su familia, junto con su formación eclesiástica, se conjugaron progresivamente con su inquietud por construir formas de educación a través del propósito social de la Iglesia.

En su etapa de seminarista, antes de su ordenación, implementó actividades educativas con la radio y la prensa, tanto en el Seminario Mayor, como en algunos barrios de la ciudad de Tunja. Entre los lugares en donde promovió y estableció acciones para la alfabetización figura la Primera Brigada del Ejército Nacional, siendo comandante Gustavo Rojas Pinilla, futuro presidente de Colombia entre 1953-1957. Estas experiencias le permitieron ir consolidando la estructura del proyecto educativo del cual escribimos.

Entre las personas que influyeron como orientadores espirituales, al igual que en ciencia y tecnología, estuvo el padre Vicentino Alfonso María Navia,¹⁴ identificado por su espiritualidad y pasión por la ciencia.¹⁵ Salcedo se vinculó como su asistente y colaborador principal, compartiendo, entre otras agilitades, la fabricación de un radio en el Seminario Mayor de Tunja.¹⁶ Además, el es-

¹⁴ Juan N. S.C.M Weemaes, *Boletín Diocesano 1943 a 1945*, Uno (Tunja, Boyacá: Universal, 1943).

¹⁵ *Entre los temas que dominaba estaban: la Astronomía, la matemática, presentó gran facilidad para la mecánica y los idiomas, entre ellos, el latín; también fue físico, agrimensor, calculista, químico e ingeniero de aguas. Entre los mayores aportes del padre Navia al Departamento de Boyacá están el haber examinado las aguas termales de la ciudad de Paipa en Boyacá, reconocida mundialmente por su actividad turística gracias a la calidad de las aguas termales, y el agua de la Laguna de Tota, el lago más grande e importante de Colombia, que está a 3.015 metros sobre el nivel del mar, este Parque Natural se encuentra en el Departamento de Boyacá a 42.52 Km de Tunja.*

¹⁶ Jerónimo Gil Otálora, *Seminario Mayor de Tunja 140 años de Fructífera Historia*, Primera, vol. Uno (Tunja, Boyacá: Jotamar, 2021).

tudio de la química y ciencias en general, fueron también parte de los conocimientos que captaron la atención de Salcedo Guarín cuando ingresó al seminario. Estos estudios sirvieron como apoyo fundamental en el proceso educativo, intelectual, cultural y científico de “El Quijote de los medios”, apelativo con el cual se conocía a Salcedo desde el Seminario.

El padre Salcedo llegó al municipio de Sutatenza en 1947, con un equipaje muy particular, ya que entre sus pertenencias se hallaban aparatos de cine y materiales necesarios para el montaje de un transmisor, junto con los objetivos claros en la utilización de la radio para comunicarse de forma diferente con sus feligreses. Sin embargo, su llegada no despierta mayor interés en el padre Eliecer Pinto, párroco de Sutatenza. Para el padre Pinto, era la segunda vez que se le encargaba esta parroquia, y tenía importantes intereses políticos y económicos, por lo que prefería mantenerse sin ayuda pastoral.

El arribo de Salcedo al municipio estuvo acompañado de lluvia, de tal manera que las condiciones de la vía, que para el momento consistía en poco menos que un camino de herradura, lo obligaron a utilizar una yunta de bueyes para hacer llegar sus pertenencias al pueblo. Quizás le recomendaron esta opción de transporte por tradición, o por lo exótico del territorio conocido como el Valle de Tenza;¹⁷ lo cierto es que lo atípico de su llegada no impidió que el padre Salcedo se desentendiera de las dificultades para dar inicio a la gran aventura de su vida.

Desde su llegada advierte los problemas ocasionados por la violencia bipartidista¹⁸ en la localidad, el desplazamiento, el analfabetismo y aislamiento, sobre todo en los habitantes de las veredas. Ante el panorama, se propone realizar un proyecto educa-

¹⁷ La historia recuerda también la región porque fue uno de los lugares que atrajo a los conquistadores que buscaban el Dorado, quienes debido a su obsesión llegaron a descubrir las minas de esmeraldas, reconocidas en el mundo por poseer cualidades que las distinguen entre las mejores del mundo.

¹⁸ Suescún, *La guerra de los setenta años*, 1, 45.

tivo a través de programas radiales, apoyándose en las enseñanzas de la Doctrina Social de la Iglesia, bajo la dirección del padre Jorge Monastoque, coordinador de la Acción Social de la Iglesia Católica en Tunja, Boyacá.¹⁹ De tal forma que la primera obra de Salcedo fue la puesta en marcha de la Radio Cultural Sutatenza, emisora que a los pocos días cambió su nombre por el de “Radio Sutatenza”.

Adicionalmente al proceso de instalarse en la región, y la puesta en marcha de su proyecto radial, Salcedo prestó especial interés a la comunicación interpersonal, así como la necesidad de modificar las mentalidades de los habitantes,²⁰ ya que, hasta su llegada, era normal las riñas y muertes por venganzas.²¹ Tan impactante y trascendental fueron esos conflictos personales que hasta en las mismas procesiones de los días santos los lugareños podían sin complejos apuñalar a alguien en el pecho, para asegurar la muerte de la persona a quien su sentido personal de la justicia había sentenciado a muerte con anterioridad. Salcedo también procuró especial atención a los tonos de voz, el sentido de las palabras, la expresión corporal y la misma forma de vestir, entre otros elementos comunicacionales que caracterizaban los componentes sociales y culturales afianzados con el paso del tiempo.²²

Realizado el primer contacto, y habiendo creado empatía con la comunidad de Sutatenza, la comunicación se desarrolló de varias maneras. La primera de ellas se manifestó con los cambios en las homilías del padre José Joaquín;²³ los tonos de voz, la ter-

¹⁹ Gil Otálora, *Monseñor Jorge Monastoque Valero*.

²⁰ Bernal Alarcón, *Educación Fundamental Integral. Teoría y Aplicación en el caso de ACPO*, 2, 143.

²¹ Carlos Páramo y Ana María Lara, «Historias de onda larga, memorias de la radio en Colombia», mp3, *Historias de Honda larga* (Bogotá, Colombia, 2007), RTVC: https://radionacional-v3.s3.amazonaws.com/s3fs-public/senalradio/episodiospodcast/audioepisodio/26._sutatenza_1_o.mp3.

²² Zalamea, *Un Quijote Visionario*.

²³ Hernando Vaca Gutiérrez, *Procesos interactivos mediáticos de Radio Sutatenza con los campesinos de Colombia (1947-1989)* (Cali, Colombia, 2017), 126.

minología, el sentimiento con que exponía en las eucaristías de los domingos y la exaltación que el padre Salcedo hacía de sus feligreses como seres humanos inteligentes y capaces.

Sus palabras llegaban cálidamente hasta las mentes de los peregrinos que cada domingo acudían para alimentar el espíritu y su dignidad, aspecto reflejado en la disposición de los habitantes del pueblo para materializar las ideas que tenía Salcedo, como lo dice don Arnoldo:²⁴ “El padre en cambio (...) organizaba actividades y a través de éstas les explicaba la importancia de su propósito: hacía concursos de ajedrez y aprovechaba para decirles: “mire usted es una persona digna, inteligente y tiene que salir adelante”.

El padre Salcedo invitaba a compartir en familia actividades como las tardes de cine, proyectando películas en donde podían apreciar algunos momentos similares al transcurso de su vida, esas escenas servían de ejemplo y al mismo tiempo de crítica a sus acciones y comportamientos. En poco tiempo, se evidenciaron cambios significativos, así como lo evoca don Arnoldo, recordando las palabras de Salcedo. Monseñor decía: “bueno, nos vamos a ver dentro de ocho días una película, les aseguro que les va a gustar, pero me ayudan a encerrar los novillos que son para el pueblo”, y la gente iba y ayudaba.²⁵

En pocos días, los habitantes pasaron de las cantinas, con muertes y disputas políticas, a disfrutar conjuntamente en tardes de cine, actividades deportivas e integración comunitaria. Lo ratifica Indalecio Rodríguez,²⁶ quien, coincidiendo con don Arnoldo, declara que “era la primera vez que se ofrecía una distracción diferente a la población y por primera vez las gentes sintieron una

²⁴ Mónica Alejandra Alayón Martínez, «Un viaje a Sutatenza: La representación del campesino en el proyecto educativo de ACPO» (Trabajo de grado, Bogotá, Colombia, Pontificia Universidad Javeriana, 2018).

²⁵ *Ibid.*, 55-56

²⁶ Indalecio Rodríguez, «ACPO: origen y nacimiento» en *Educación Fundamental Integral: teoría y aplicación en el caso de ACPO*, ed. Hernando Bernal Alarcón (Bogotá: Editorial Andes, 1978).

inmensa alegría, un gozo casi inefable, sin necesidad de recurrir al expediente tradicional de las bebidas alcohólicas. La tranquila revolución iniciada iba hacia delante”.

La organización de grupos para conformar equipos deportivos, trabajo comunitario y sentido de pertenencia, se evidenció con el apoyo incondicional para la construcción del Teatro Cultural Crisanto Luque, en honor al Obispo de Tunja que le proporcionó todo el apoyo y respaldo al padre José Joaquín Salcedo en la ejecución de su proyecto educativo,²⁷ y, desde esas “empresas que emprendía”, descubrió en su apostolado la mayor riqueza que se había acunado con el paso de los tiempos. Un grupo humano poseedor de incalculables valores, sentimientos y cualidades que conmovió e inspiró para que Sutatenza se estableciera como base de la educación campesina y las escuelas radiofónicas del país.

Es evidente que la vocación sacerdotal de Salcedo Guarín la cumplió, siguiendo los dogmas de la Iglesia, y así lo mantienen en la memoria los líderes de ACPO.²⁸ Estos campesinos que se constituyeron en la familia Sutatenza y herederos de Monseñor José Joaquín Salcedo Guarín, cuidan su legado con todas esas cualidades. En las reuniones de líderes de ACPO, recuerdan las actuaciones, palabras y sentimiento que les transmitía Monseñor Salcedo, y el cambio que generó en sus vidas y las de sus familias.²⁹ Salcedo Guarín tenía claro, también, que la educación es el único medio de hacer una transformación social y que “el subdesarrollo está en la mente del hombre”.³⁰

²⁷ Zalamea, *Un Quijote Visionario*.

²⁸ Comité regional zona 5 ASOACPO, *Memorias de amor y libertad. Testimonios de liderazgo campesino en ACPO. Una experiencia transformadora*, Vol. 1 (Bogotá, Colombia: Libros para pensar s.a.s, 2021).

²⁹ Nelsi Guevara Izquierdo, Álvaro Suárez Monsalve. *Hazañas de un campesino visionario* (Bogotá: Corpoempresas, 2018).

³⁰ José Joaquín Salcedo Guarín, Hernando Bernal Alarcón, Nohora Inés Iglesias, *América Latina. La revolución de la esperanza* (Bogotá: Andes, 1989).

2. LAS FORMAS DE COMUNICACIÓN DESDE RADIO SUTATENZA Y ACPO

El profundo conocimiento del campesino por parte del padre Salcedo Guarín le permitió una natural y constante comunicación para ganar su confianza, y ampliar las tareas propuestas, fortalecidas por los medios de comunicación que se incorporaron a la acción social de la Iglesia.

Cada actividad estaba acorde a las necesidades educativas presentadas por el padre José Salcedo, teniendo en cuenta sus tradiciones y costumbres. De tal manera que la comunicación fluía de forma espontánea; Moscovici lo define como la importancia de los grandes vínculos de las relaciones sociales dadas por la comunicación a través de un compartir frecuente, los gestos, las palabras, etc.³¹ La comunicación verbal y no verbal, la información correcta en el momento adecuado, se constituyeron en principios fundamentales para la consolidación del proyecto educativo de Salcedo.

Otro aspecto a tener en cuenta es que las representaciones se mantienen en el transcurso educativo y comunicacional de la misma Iglesia como parte fundamental de su pedagogía, por lo que Salcedo se vale de la tecnología para la educación, conservando la esencia del aprendizaje tanto espiritual como de las nociones materiales, fundamentales para la existencia y desarrollo social del ser humano. Por tanto, la información y educación que se diera al campesino, tendría que corresponder a la espiritualidad y a los conocimientos que, como seres que han desarrollado el intelecto, se valen de lo material para su subsistencia.

Durkheim expone que una de las características más relevantes de la vida social es la religión,³² también explica que la comuni-

³¹ Serge Moscovici, *El Psicoanálisis, su imagen y su público* (Buenos Aires: Hue-mul, 1979), 27.

³² Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa* (Buenos Aires: Schapire, 1968), 15.

cación y la conciencia colectiva son aspectos fundamentales para el desarrollo de una sociedad.³³ Es menester mencionar que el campesino desde la conquista y el proceso colonizador, se ha identificado plenamente con la Iglesia Católica, por lo que la cercanía con el padre Salcedo sucedió como parte de su tradición religiosa y sociocultural.

Esta tradición e identificación con la Iglesia Católica ayudó a la colaboración que el campesino de Sutatenza prestó al padre Salcedo Guarín en sus propuestas educativas, sociales, culturales y en la creación de la radio, desde sus primeras pruebas. Es así que cuando se instaló el transmisor por primera vez, Salcedo se apoyó en campesinos que vivían en la Vereda Irzón, para que en el momento que escucharan en el transistor³⁴ su voz, batieran una tela blanca, como forma de comunicación no verbal y simbolismos que crearon para comunicarse en un espacio urbano y rural.

Al tiempo en que se experimentaba con las primeras transmisiones, se entregaron tres transistores más en las veredas y se convocó a los vecinos de las familias que guardaban celosamente el receptor. Todo esto al tiempo que se construía el Teatro Cultural Crisanto Luque³⁵, para reunirse, disfrutar de las proyecciones de cine, e iniciar la programación cultural y artística.

Durante la semana, siguiendo las instrucciones de Salcedo, se encendía el transistor en las horas acordadas, previo aviso del sonido que producía el golpe de una varilla de hierro con un trozo de riel del tren, como llamado para escuchar la información que el párroco emitía. El sonido del riel era muy similar al de las campanas de la iglesia, por lo que generaba una atención especial para

³³ Emile Durkheim, *Las Reglas del método sociológico* (México: Fondo de Cultura Económica, 1986).

³⁴ Un transistor que llevó el padre José Joaquín Salcedo para hacer las pruebas de transmisión y que funcionaba con batería de carro

³⁵ Centro social que llevó el nombre del Obispo que entregó todo el respaldo a Salcedo para su propuesta educativa y sociocultural. En este espacio se presentaron cine, actividades culturales, representaciones teatrales y fue también lugar de reuniones de la comunidad.

el campesino, quien de esta manera asistía religiosamente para escuchar las enseñanzas.

A partir de este primer proceso de comunicación, muy moderno para el campesino de la época,³⁶ se iniciaron dos actividades fundamentales para cumplir con el proyecto educativo desde la comunicación: el primero fue el origen de las Escuelas Radiofónicas,³⁷ y el segundo, la creación del rol de auxiliar inmediato³⁸, encargado de acompañar la emisión de la clase y potenciar la repercusión de las Escuelas Radiofónicas (EERR).

Las EERR se conciben como un modelo de radiodifusión cultural,³⁹ ya que se destina exclusivamente a la divulgación de conocimientos, tradiciones y costumbres, mediante la transmisión de conferencias, conciertos, etc., sin interés pecuniario alguno. El inicio de estas escuelas es producto de la intensión consolidada del padre Salcedo, al fundar una emisora para luego poderles dar clases por radio a los campesinos, especialmente a los campesinos adultos.⁴⁰

Estas dos estructuras, la radiofonía y el rol del Auxiliar Inmediato, fueron las que permitieron la expansión del proyecto

³⁶ En la transmisión de prueba que realizó el padre Salcedo Guarín, los campesinos de la vereda Irzón, Marco Antonio, Carmelo y Ángel María Arévalo, quedaron asustados al escuchar que salía de esa caja una voz como la del padre José Joaquín Salcedo. De acuerdo con Hernando Bernal, en esta casa nacen las escuelas radiofónicas. Bernal Alarcón, *Educación Fundamental Integral. Teoría y Aplicación en el caso de ACPO*, 2:45, 46.

³⁷ *Ibid.*, p. 45, 46.

³⁸ Persona voluntaria, generalmente de la misma comunidad, con estudios, conocimientos mínimos y entrenamiento acelerado para enseñar a quienes desean aprender en las escuelas radiofónicas.

³⁹ Decreto 1044 de 1937, el cual reglamenta las instalaciones de radiocomunicación como radiodifusoras comerciales, culturales, de experimentación científica, estaciones móviles, estaciones de policía, de aficionados y radioamplificadores de sonido.

⁴⁰ Mónica Alejandra Alayón Martínez, «Un viaje a Sutatenza: La representación del campesino en el proyecto educativo de ACPO» (Trabajo de grado, Bogotá, Colombia, Pontificia Universidad Javeriana, 2018).

educativo a través de la radiodifusión cultural, y con el liderazgo⁴¹ innato del padre Salcedo, que amplía la cobertura del programa educativo a más casas en las veredas de Sutatenza, llegando a más municipios y parroquias, como la del párroco de Tibirita⁴² —el padre José Ramón Sabogal Guevara—⁴³, un sacerdote con importante experiencia en desarrollo social y la utilización de medios escritos para difundir proyectos socioculturales en sus parroquias. Se integraron, así, dos líderes y comunicadores para fortalecer con sus iniciativas el objetivo educativo que se amplió con folletos, revistas y la organización formal en 1949 de Acción Cultural Popular (ACPO).⁴⁴

La Fundación ACPO perfeccionó la radio que se denominó Radio Sutatenza, por haber iniciado transmisiones y procesos educativos en el municipio del que toma su nombre, convirtiéndose en los años cincuenta, sesenta, setenta y parte de los ochentas, en la cadena radial más grande y potente de Colombia, dedicada a la educación y capacitación del campesino.

Pero ACPO entendió que para producir cambios y desarrollar una sociedad, era fundamental hacerlo a través de un proceso educativo que permitiera mejorar la calidad social de estos grupos humanos habitantes de la zona rural a través de formas de comunicación enriquecidas.

⁴¹ Nora A. Delgado Torres y Dolores Delgado Torres, «El líder y el liderazgo: Reflexiones», *Revista Interamericana de Bibliotecología* 26, n.º 2 (Diciembre de 2003): 77.

⁴² Municipio de Cundinamarca, ubicado en la región conocida como Valle de Tenza; se encuentra a 19 kilómetros de Sutatenza, Boyacá.

⁴³ Nacido en Fómeque, Cundinamarca, con gran vocación de apoyo comunitario y creador de la campaña del sorbo de agua (actividad que consistía en la creación de los acueductos en las veredas).

⁴⁴ Sistema combinado de medios masivos de comunicación social con las tecnologías del momento, sin prescindir de la comunicación personal, con el objetivo de fomentar la Educación Fundamental Integral del campesino adulto. Su misión era transformar al campesino por motivación y educación. Bernal Alarcón, *Educación Fundamental Integral. Teoría y Aplicación en el caso de ACPO*.

De acuerdo con recientes investigaciones, la educación juega un papel fundamental para ampliar la comunicación como portadora de información que cualifica a quien la recibe y también le permite reconocerse como un sujeto poseedor de derechos, ya que al acceder a ella y comprenderla tiene la posibilidad de evaluar su veracidad y su nivel de interés para el público, lo que incide en las relaciones sociales, en las formas de comprender el mundo y expandir las ideas. Con ello ha sido posible conseguir el desarrollo que, hasta el momento, tiene la humanidad.⁴⁵

Para cumplir el propósito educativo y en especial generar una comunicación interpersonal directa, sin prevenciones, se recurrió a personas de la misma comunidad que poseyeran un mínimo de conocimientos y deseara servir a su colectividad de manera voluntaria y sin remuneración económica. Su trabajo consistía en mediar entre el profesor locutor y los alumnos que seguían las clases por radio, surgiendo así el rol del Auxiliar Inmediato (AI), siendo el primer comunicador mediador encargado de explicar, aclarar y reforzar los conocimientos recibidos en la radio.

La bondad que incluía el apoyo del auxiliar inmediato consistía en interactuar con la comunidad de manera natural, con su propio lenguaje verbal y corporal, así como la cercanía natural con el grupo, de tal manera que inspiraba confianza para transmitir la información porque era un miembro de la comunidad, una persona campesina con la formación de base, para crear las escuelas radiofónicas en sus propias casas. En síntesis, el AI tenía unas características de Agente Educativo (AE) vinculado a una institución de Educación No Formal (ENF), cuya finalidad era que con su interacción se produjese un conocimiento directo e intencionado en un curso organizado.⁴⁶

⁴⁵ Manuel Marín Sánchez y Felicidad Loscertales Abril, «Educación, medios de comunicación y formación humana», en *Medios de comunicación, sociedad y educación* (Castilla-La Mancha, España: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2001), 35.

⁴⁶ Arnoldo Aristizabal H., *El Auxiliar Inmediato de ACPO en su papel de Agente Educativo*, Primera (Bogotá: ANDES, 1978).

Con la información correcta y los objetivos claros, la conformación del equipo de trabajo se fue ampliando. Al ingreso del padre José Ramón Sabogal, se integra la profesora Conchita Sastoque, considerada la primera Auxiliar Inmediato de Radio Sutatenza. Seguidamente entra como colaborador el Doctor Luis Alejandro Salas Lezaca, quien en su momento hacía sus prácticas de medicina en el centro de salud de Sutatenza; su amistad con el padre Salcedo Guarín lo llevó a organizar programas de radio sobre nociones y recomendaciones de higiene y salud, causas relevantes en la mortalidad, principalmente en la zona rural del país.⁴⁷

A partir de los programas radiales y la atención directa que Salas Lezaca tiene con los campesinos de Sutatenza, se demuestra que no basta con la información radial, también se requiere de apoyos visuales para que las personas tengan una mejor guía para su vida cotidiana, bien sea en sus casas, de forma personal, social o familiar; así surge la idea del material didáctico con escritos y figuras. Es entonces cuando se entrega la cartilla sobre higiene y prevención en salud, con explicaciones claras, escritas y apoyadas con dibujos de forma didáctica, para facilitar su comprensión. Adicionalmente, se organizaron refuerzos informativos en los programas de radio, en busca de aclarar dudas e incertidumbres.

Tras la importancia que tuvo el AI en la educación a distancia propuesta por ACPO, se dispuso desarrollar el programa de capacitación y entrenamiento especial para el AI, facilitando de esta manera mejorar su desempeño ante los retos que surgían durante las prácticas. Es entonces cuando en 1954 se inauguraron los institutos de líderes campesinos en Sutatenza, inicialmente para hombres, y muy pronto también para mujeres, en 1956, donde se formaron los líderes que transfirieron el proceso y ejercieron los compromisos sociales, destacando en su comunidad.

⁴⁷ Javier Hernández Salazar, Primeras nociones de higiene y salud para Radio Sutatenza, Grabación, 15 de octubre de 2021, Personal.

Una característica principal de estos líderes fue ser fundador y responsable de escuelas radiofónicas en sus municipios y veredas. Esos dirigentes los escogían la comunidad o el párroco del pueblo para efectuar los estudios avanzados en Sutatenza. Cada curso tenía una duración de cuatro meses y permitía interactuar con líderes de todo el país.

A simple vista, puede parecer sencillo, no obstante, para personas que toda la vida y por varias generaciones el único lugar que conocían era el campo, su entorno de convivencia no estaba muy distante de su casa y los grupos humanos con quienes interactuaba consistían en miembros de su familia o personas de la vereda. Para otros pocos, la zona urbana del municipio o municipios cercanos al lugar de su residencia, generalmente eran su referente social, cultural y económico para las actividades tradicionales de la región.

Para el campesino de la época, no fue fácil desplazarse a otro departamento, pasando varias horas en un autobús, haciendo transbordos en lugares completamente desconocidos y sin conocer a nadie, o peor aún, sin la experiencia de estar fuera de su casa. Nada fácil resulta a un campesino salir contradiciendo las costumbres, pero, además, aventurarse en un país donde las noticias cotidianas revelaban la violencia, exponiéndose a peligros y dilemas en los viajes de gran distancia. Para el campesino, despedirse de su casa para desplazarse a un municipio lejano a estudiar para ser líder, no tenía sentido; la falta de oportunidades, y la indiferencia hacia al campesino, intensificaban la desconfianza.

La carencia de una reforma agraria favorable hacía impensable una educación apta para los habitantes rurales, como tampoco pudieron concebirse las oportunidades para sobresalir en la sociedad colombiana. Además, las mujeres no podían salir de su casa a menos que fueran acompañadas por el papá, la mamá o un hermano mayor, preferiblemente. El problema era mayúsculo cuando se trataba de quedarse a vivir en un lugar ajeno a su vivienda habitual, máxime si el encuentro se hacía con hombres y mujeres de todo el país.

Al inicio, el curso tuvo una duración de cuatro meses, en donde se afianzaba el conocimiento de las cinco nociones básicas de la Educación Fundamental Integral (EFI) —Alfabeto, Número, Salud, Economía y Trabajo, y Espiritualidad—; seguidamente, se les fortalecía su trabajo de liderazgo con la inclusión de nuevos voluntarios para incrementar el número de Auxiliares Inmediatos. Una vez terminado el curso, regresaban a sus comunidades para practicar lo aprendido e iniciar su propia escuela radiofónica que incluía la implementación del sistema de medios combinados,⁴⁸ entendido como un sistema de enseñanza audiovisual y el acompañamiento constante del Auxiliar Inmediato.

Este primer proceso de educación, basado en medios y elementos de comunicación, da pauta a las cartillas con las cinco nociones básicas de la Educación Fundamental Integral, entregadas por los líderes en las escuelas radiofónicas. El sistema se complementó con el Auxiliar Parroquial,⁴⁹ una persona que tenía mayor experiencia en el proceso educativo propuesto por la institución, mediante cursos y talleres que se dictaban para asumir estas responsabilidades. Generalmente, los cargos eran voluntarios y las personas que los asumían lo hacían con el compromiso y responsabilidad hacia la comunidad y ACPO.

Las clases por radio, en su proceso de crecimiento con el acompañamiento del Auxiliar Inmediato, implementaron piezas que apoyaron la comunicación para mejor entendimiento de los alumnos, y entre las más utilizadas estuvo el tablero o pizarra en donde se escribía de acuerdo a la clase expuesta por el profesor locutor, para poner en contexto a los alumnos, y se apoyaba con el material didáctico.⁵⁰ De esta manera, se conseguía un trabajo educativo interactivo y de integración social. Otros elementos

⁴⁸ Bernal Alarcón, *Educación Fundamental Integral. Teoría y Aplicación en el caso de ACPO*, 2, 104, 105.

⁴⁹ Persona que generaba el contacto entre las oficinas centrales de ACPO y el Auxiliar Inmediato.

⁵⁰ Carteles, láminas y cartillas, entre otros.

empleados correspondían a la creatividad de los mismos líderes para hacerse entender.

Frente al nuevo reto de formar dirigentes en cada comunidad, se creó una nueva capacitación en los institutos de Sutatenza, enfocada a los líderes de la educación campesina. Considerando las experiencias y necesidades que exigían al líder mayores conocimientos, el nuevo curso se amplió a cinco meses; al terminar la capacitación, el alumno se enviaba a una comunidad diferente a la suya, generalmente a lugares donde nadie lo conocía, ni él conocía a nadie, para hacer sus prácticas de liderazgo y servicio a la comunidad. El proceso educativo se complementó de esta manera para tener ese periodo de formación práctica profunda, con el cual se completaba la carrera de líder.

Los retos asumidos por los líderes de ACPO fortalecían su capacidad comunicativa y de servicio social; adicionalmente, desarrollaban la creatividad, y acrecentaban su nivel intelectual y humano, mientras se fortalecía su capacidad de liderazgo. Una gran cantidad de líderes, mujeres y hombres, se formaron en los institutos de líderes campesinos de Sutatenza en Boyacá, Colombia, impactando a más de seis millones de habitantes del país.

La integración fue un factor importante para la enseñanza desde la comunicación, ya que, en un estudio realizado previamente,⁵¹ se encontró que uno de los grandes problemas sociales sufridos era el egoísmo, desunión e individualismo, por lo que se buscó que la educación incidiera directamente para contrarrestar ese inconveniente. El encuentro en las casas de los vecinos de las veredas y el apoyo mutuo, con el principal objetivo de ayudar sin esperar nada a cambio, produjo cambios que, conjugados con las actividades de cine, actividades artísticas y culturales, las formas de comunicarse con las palabras adecuadas, fortaleciendo el respeto como fundamento social, disminuyó notablemente la violencia provocada por los odios surgidos con los colores políticos.

⁵¹ Gil Otálora, *Monseñor Jorge Monastoque Valero*, 1:45.

Es aquí, con cambios radicales, donde podemos identificar la importancia de la comunicación para el desarrollo social, cultural e intelectual que lideró ACPO, rompiendo esquemas, tradiciones y mentalidades edificadas durante más de trescientos años. El logro se obtuvo con la educación de líderes campesinos, en los institutos de líderes en el municipio de Sutatenza-Boyacá, logrando procesos prácticos en otros municipios, generando un intercambio de experiencias personales y culturales que enriquecieron el conocimiento.⁵²

Radio Sutatenza, poseedora de la mayor cobertura radiofónica en el país, facilitó el incremento de las Escuelas Radiofónicas de ACPO, creadas, por lo general, en los hogares de los Auxiliares Inmediatos, mismos que continuaron su capacitación con cursos de extensión en varios municipios del territorio nacional, seguidos por la creación de los institutos de líderes campesinos, donde se formaron los Auxiliares inmediatos, Auxiliares Parroquiales y otras figuras de liderazgo, todas enfocadas al desarrollo integral del campesino.

La organización de ACPO advirtió entonces, que para facilitar el acceso a la educación a personas que estaban en total aislamiento tanto cultural como físico, los medios de comunicación eran la mejor herramienta para llegar hasta sus propias viviendas. Pero definió además que, si se complementa con un profesor bien capacitado en este tipo de educación a distancia, la cantidad de población beneficiada es potencialmente ilimitada, concluyendo que “en lugar de ser los alumnos los que van a la escuela, es la escuela la que llega hasta los alumnos”.⁵³

La organización ACPO también se mantuvo fiel a la comunicación tradicional, usando las cartas o correspondencia como uno de los más importantes medios de comunicación que ayudó a la

⁵² Memorias de Amor y libertad. Testimonios de liderazgo campesino en ACPO. Una experiencia Transformadora. Editorial Pensar. Bogotá. 2021.

⁵³ ASOACPO, *Memorias de amor y libertad*, 1, 17.

retroalimentación y mantenimiento de contacto directo y casi personal entre la institución, el radioescucha, sacerdotes o líderes. Mediante las cartas también se conocieron muchas tradiciones y costumbres de regiones y departamentos del país, así como el sentir, pensar y las necesidades del campesino.⁵⁴

Acción Cultural Popular encontró en la correspondencia la mejor forma de interactuar con los estudiantes radiofónicos, para conocer de manera directa las necesidades y logros obtenidos, posterior a recibir las capacitaciones, y mantener contacto con la organización por medio de sus líderes y representantes.⁵⁵ Las cartas también se constituyeron en la forma de expresión del estudiante de Radio Sutatenza, no sólo para comprobar los avances en sus conocimientos o inquietudes: fue asimismo la forma de hacerlo sentir importante para la institución.

Por otra parte se lograba intercambiar opiniones con sacerdotes que, preocupados por sus comunidades, apelaban a la posible ayuda que desde ACPO se gestionara con autoridades departamentales o nacionales para las problemáticas que el pueblo vivía,⁵⁶ aclarando que, desde ACPO, siendo una asociación de apoyo social independiente, no se tenía la potestad u oportunidad para solucionar los problemas de la sociedad aldeana, pero siempre se contó con la mejor voluntad para mediar y buscar las alternativas que beneficiaran al campesino, como lo ocurrido en la organización del Primer Congreso Católico Latinoamericano sobre problemas de la vida rural,⁵⁷ que la iglesia católica convocó, centrándose en el análisis del apoyo al campesino y una propuesta para una posible reforma agraria en Colombia.

⁵⁴ Aura Hurtado, «La cultura escrita en sociedades campesinas: la experiencia de Radio Sutatenza en el Suroccidente colombiano», *Boletín Cultural Bibliográfico Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República*, n°82, 2012. 68-92

⁵⁵ Hurtado, 87, 88.

⁵⁶ Manosalva Correa, *La Espiritualidad del subdesarrollo. Trabajo, trabajadores y ocio en la prensa católica colombiana (1958-1981)*, 66.

⁵⁷ Congreso realizado en Manizales, Colombia, del 11 al 18 de enero de 1953.

Desde esa misma visión se ejecutaron obras sociales, culturales y educativas mediante proyectos, interactuando con gobiernos, entidades, empresas y organizaciones nacionales e internacionales, en procura de los medios económicos para el sostenimiento y ampliación de las labores que garantizaran la dignificación del ser habitante rural.⁵⁸

Para ampliar las oportunidades educativas y la facilidad en el aprendizaje, ACPO implementó medios de comunicación de acuerdo a la evolución tecnológica del país. Si bien la utilización de la radio, revistas y hasta el cine se quiso implementar en los años treinta, durante el periodo conocido como la República Liberal⁵⁹, el problema geográfico y la violencia impedían la difusión de contenidos y mucho más la alfabetización.⁶⁰

La organización educativa de ACPO tenía unas directrices para que los conocimientos se convirtieran en experiencias que el campesino incorporara en su vida cotidiana, por lo que se implementaron, adicionalmente, los discos y cintas magnéticas, materiales que complementaron su aprendizaje radial, permitiéndoles repetir las lecciones las veces que necesitaran; de esta forma, fortalecían el aprendizaje.

De acuerdo con lo anterior, entendemos el aporte que hizo ACPO al desarrollo educativo y sociocultural para el país, adelantándose considerablemente a su tiempo, no desde la innovación del instrumento tecnológico de comunicación, sino desde la forma estratégica de educación que utilizó al interactuar con los diversos medios de comunicación social como la radio, el cine, las cartillas y otros resultantes de la experiencia adquirida como son el periódico y discos compilatorios de las clases radiofónicas, sumado

⁵⁸ Mary Jeane Roldán, «ACPO, Estado, Educación y Desarrollo Rural en Colombia 1947-1974», en *Radio Sutatenza: una revolución cultural en el campo colombiano (1947-1994)* (Biblioteca Luis Ángel Arango, 2017), 38, 39.

⁵⁹ El Partido Liberal gobernó al país entre 1930-1946.

⁶⁰ Renan Silva, «La política cultural de la república liberal y la Radiodifusora Nacional de Colombia», *Análisis Político*, n° 41 (septiembre 2000): 3-22.

al conector de interacción humana que se dio desde los roles del Auxiliar Inmediato y el Auxiliar Parroquial, como agentes educativos. Desde su propio contexto rural y veredal, transmitieron y reforzaron los conocimientos que se consolidaron por el modelo de Educación Fundamental Integral, apropiándose de ellos desde su marco cultural, modos, costumbres y creencias en función de los intereses particulares de la comunidad.

3. EL IMPACTO DE LAS ESTRATEGIAS DE COMUNICACIÓN EN LA EDUCACIÓN CON ACPO.

Con el proceso educativo de las EERR, las cartillas y libros, el primero de enero de 1954, en el discurso del presidente de la República, el general Gustavo Rojas Pinilla, se hace alusión al plan de la televisión en Colombia; en este mismo discurso, se anunció el apoyo al proceso educativo de ACPO para la educación del campesino y el obrero colombiano.⁶¹ Con la integración del telerreceptor, se complementaba el modelo de educación a distancia, utilizando los medios de comunicación social existentes en su tiempo. El 13 de junio de 1954 se inauguró la televisión, al conmemorarse un año de la toma del poder de Rojas; con esta nueva técnica de comunicación, el país tuvo un nuevo referente de progreso y unidad.⁶² No obstante, la geografía nacional impedía la accesibilidad a gran parte de la zona rural, por lo que los grupos humanos que allí habitaban se encontraban aislados y no contaban con los recursos económicos ni tecnológicos para la educación mediante las tecnologías que se presentaban.

⁶¹ Gustavo Rojas Pinilla, *Discursos del General Gustavo Rojas Pinilla (1954)* (Lugar de Publicación: Fundación Libro Total, 1954), 14, 15.

⁶² Laura Camila Ramírez Bonilla, «Una Historia Entrelazada sobre la llegada de la televisión a México y Colombia (1950-1955)», *Revista de Historia de América*, n.º 159 (diciembre de 2020): 143, 144, 145.

Con el propósito de llegar a lugares inaccesibles para la tecnología, y para fortalecer la promoción de los servicios educativos y culturales de ACPO, se crearon los ACPOMóviles: un sistema de comunicación y publicidad creado para motivar a los campesinos a la educación, llegando directamente a los lugares en donde se encontraban, en poblaciones, en plazas de mercado, veredas, etc., como siguiendo el llamado apostólico para salir por todo el mundo a proclamar el evangelio, sólo que en las actividades de ACPO se incluía, de igual forma, la alfabetización y educación integral para los campesinos mayores de edad.

Con la llegada de los tres ACPOMóviles en 1972, anunciados por Monseñor José Joaquín Salcedo, se consolidó un gran sistema de comunicación y publicidad que consistía en crear una red de comunicación y conocimientos para los grupos populares en los lugares más apartados del país. Esos vehículos transportaban una máquina de cine, cornetas de radio, altoparlantes, letreros identificatorios de ACPO, volantes que facilitaron la explicación de las cartillas, un proyector con el cual se explicó sobre la implementación de la “Nueva Escuela Radiofónica”. Además de las tecnologías móviles, los conductores de los ACPOMóviles fueron líderes formados en los institutos de líderes campesinos, destacados por su facilidad para expresarse por la radio. Entre sus fortalezas estaban: saber utilizar la imprenta móvil que donó el gobierno holandés —el propósito era imprimir fotografías en lugares donde se realizaban las actividades educativas y evangelizadoras, así como la impresión de volantes o periódicos locales—, tener facilidad de expresión, claridad en la ideología de ACPO y los principios de liderazgo de ACPO, entre otros.⁶³

El apoyo que los ACPOMóviles prestaron a los líderes en las poblaciones y regiones del país en donde llegaron, fue favorable para

⁶³ El líder de ACPO, se formaba para un dominio personal, manejo de grupos, el nuevo y complejo mundo del liderazgo social. Bernal Alarcón, *Teoría y Aplicación en el caso de ACPO*, 2: 196-199.

que una mayor cantidad de campesinos accedieran a la alfabetización, a la educación integral, al desarrollo espiritual, con el que se conseguía superar el egoísmo y la apatía. El propósito de este sistema consistía en apoyar con los conocimientos a las personas que lo necesitaran, sin más objetivo que de servir a los demás desinteresadamente.⁶⁴ De esta manera se practicaba el liderazgo en sus propias comunidades, pero también se identificaban problemáticas que requirieran ser resueltas. Desde el servicio como valor católico, se contrarrestaban las actitudes individualizantes de las gentes.

Todo el sistema de comunicación de ACPO consiguió su mayor efectividad a partir de la implementación adicional de un helicóptero a tiempo completo, así como las gestiones realizadas por los líderes, formados con principios avanzados para su tiempo, en cuanto a la utilización del sistema combinado de medios.⁶⁵ El proceso educativo que se realizó en los institutos de líderes campesinos fue el más elaborado y completo ya que para la época, y en relación con la población campesina, el modelo de Educación Fundamental Integral (EFI) es creado específicamente para el campesino colombiano, adaptado a sus condiciones y necesidades.

Las primeras experiencias de comunicación se hacían en los mismos institutos con interacción de los líderes, promoviendo el conocimiento y respeto de quienes llegaban de todas las regiones del país. Esa integración y convivencia motivó una de las más importantes normas, no hablar de política ni de religión, ya que la presencia de líderes seguidores de diferentes colores políticos, o doctrinas religiosas contrarias a la católica, evitaba conflictos.

La higiene, el compañerismo, la integración social y la vida espiritual tenían un renglón especial en las primeras enseñanzas;

⁶⁴ Lázaro Jiménez Acosta, *Diálogo con los líderes* (Bogotá: Editorial Andes, 1974), 49, 50.

⁶⁵ Gabriela Aguirre León, Bill Serrano Orellana, y Guido Sotomayor Pereira, «El liderazgo. De los gerentes de las Pymes de Machala», *Universidad y Sociedad*, Políticas Educativas y calidad de la educación en universidades latinoamericanas, 9, n.º 1 (enero de 2017): 188.

las diferencias culturales, ideológicas y de costumbres, se orientaban de forma que la convivencia fuera agradable y se previnieran problemas de salud corporal y mental, entre otros aspectos.

La formación en una comunicación clara y efectiva vencía los problemas de malas interpretaciones por la comunicación verbal y no verbal que los diferenciaba. Por ello, parte de las actividades de integración en donde ponían en práctica las enseñanzas educomunicativas fueron el deporte, el teatro, la danza y las manualidades.

Entre los procesos comunicacionales de recibir información, saber escuchar y compartir información de manera eficaz y ética, el líder de ACPO se formó para mantener procesos interactivos entre los cuales se identifican la influencia del líder hacia los seguidores y de los seguidores hacia el líder, por lo que tenían claros los efectos que se producían en la sociedad donde intervenían, al igual que en las organizaciones y grupos conformados para el desarrollo social. De esta forma, el líder tenía claro que era un dinamizador y motivador desde su propia experiencia.

Paralelamente, en circunstancias similares y bajo la mirada y apoyo de la Unesco, Pablo Freire ponía en práctica un sistema pedagógico en Brasil, con el cual se reconoce la carencia de las personas que habitan el mismo territorio y sienten la necesidad de compartir conocimientos, por lo que se justifica la importancia y necesidad de la educación caracterizada por la comunicación y el diálogo.⁶⁶ Se reconoce entonces la importancia de la comunicación e interacción humana en cualquier espacio, como sucedió en Brasil y Colombia.

Por su parte, la educación de los líderes se especializó realizando varios procesos, como producto de constantes investigaciones de ACPO; en todos, la comunicación tenía un papel fundamental. Conociendo las problemáticas sociales, políticas y culturales que toleraba el país, ACPO dispuso una organización institucional lo

⁶⁶ Alfonso Torres Carrillo, «Paulo Freire y la educación popular», *Educación de Adultos y Desarrollo* 69, 2007.

más completa posible con el objetivo de comunicar de forma asertiva al grupo humano de su objetivo, insistiendo así mismo en el proceso formativo en cinco características que requerían los dirigentes de opinión:

1. Información sobre la Educación Fundamental Integral (EFI), al igual que la educación a través de los medios de comunicación, principalmente la radio, para la implementación de las escuelas radiofónicas.
2. Saber en profundidad sobre las nociones de la educación para adultos y metodologías que identifican a las escuelas radiofónicas.
3. Mantenerse actualizados siguiendo las fuentes de información como los libros y medios de comunicación masivos.
4. Poseer un buen vocabulario y argumentos para comunicarse asertivamente con los grupos en donde tienen influencia.
5. Estar convencidos de sus actividades, realizando acciones acordes con el sistema de valores, así como que sus comportamientos y sus prácticas sean consecuentes con sus enseñanzas.⁶⁷

Bajo estas cinco principales características del líder, en los institutos se ampliaban y fortalecían los conocimientos y experiencias, dando espacio a los procesos que se generaban a nivel social, principalmente desde las mismas propuestas de la Iglesia Católica, como sucedió con lo tratado en el Concilio Vaticano II, principalmente desde la actualidad que vive el ser humano. Pero, además, en el proceso educativo de ACPO, existen dos temas muy destacados: la Teología de las realidades temporales y la Teología de la Liberación.

El Concilio Vaticano II tiene gran influencia en ACPO, no sólo por la participación del fundador, Monseñor Salcedo, como asesor en el tratado de la Iglesia y los medios de comunicación

⁶⁷ ASOACPO, *Memorias de amor y libertad*, 1, 16.

social,⁶⁸ y la participación más activa de los laicos en la misión de la Iglesia.⁶⁹ En cuanto a la Teología de las realidades temporales, ACPO adoptó la propuesta neotomista de la Universidad de Lovaina,⁷⁰ el planteamiento social del padre Lebreton con su tratado de Economía y Humanismo para el desarrollo social, entregados al gobierno colombiano en 1958, y que aportan sustancialmente para la organización de las juntas de acción comunal.

La información que contempla ACPO para incorporarla en los institutos de líderes campesinos, como parte fundamental de su educación basada en la comunicación, se encuentra en el libro azul,⁷¹ libro que hace referencia a los principios y medios de acción con algunas consideraciones teológicas y teóricas, escrito por el padre Francisco Houtart —sociólogo y director del Centro de Investigaciones Socio-religiosas de Bélgica—, y el padre Gustavo Pérez —también sociólogo y director del Centro de Investigaciones Sociales de Colombia—, así como al aporte de las investigaciones socioculturales de ACPO con su departamento de sociología e investigación social que permitió generar propuestas propias para la dignificación del mismo campesino y la igualdad entre hombres y mujeres, como parte de una construcción social en igualdad de condiciones. Todo esto, no obstante, sin que fuese posible tener mayor repercusión en las normativas emanadas del gobierno Nacional.

En este escrito se han escogido dos historias de líderes, un hombre y una mujer, precisamente por el aporte que hizo ACPO, fomentando la igualdad entre hombres y mujeres. Desde los derechos humanos, se concientizó sobre la necesidad de tener las

⁶⁸ Concilio Vaticano II, *Concilio Vaticano II. Documentos completos* (Bogotá: Ediciones Paulinas, 1991), 261.

⁶⁹ Concilio Vaticano II, 221, 257.

⁷⁰ Hernando Bernal Alarcón, «ACPO e Iglesia. Itinerario de una relación. Documento de trabajo», 2018, Personal.

⁷¹ Francisco Houtart y Gustavo Pérez, *Acción Cultural Popular sus principios y medios de Acción Consideraciones Teológicas y Sociológicas*, 4.^a ed. (Bogotá: ANDES, 1979).

mismas posibilidades de desarrollarse personal y profesionalmente, desde las posibilidades y conocimientos de cada persona.

Entre las experiencias de líderes que podemos destacar está la de Luis Eduardo Correa Zapata, nacido el 3 de julio de 1936 en la vereda Poleal de la población de San Jerónimo, Departamento de Antioquia. Don Luis recuerda su estancia en los institutos de Sutatenza, dirigidos por los Hermanos Cristianos, como una transformación total de su vida, aprendiendo a expresarse de la forma correcta y a hacer silencio en el momento adecuado. El aprender a escuchar, hablar de manera adecuada y utilizar los medios de comunicación, facilitó aportar las experiencias y conocimientos a su comunidad en Antioquia, convirtiéndose en líder promotor y director de zona. Con su ejercicio, apoyó a otros líderes que le asignaron a su cargo, obteniendo auxilios de empresas que posibilitaron y ampliaron el trabajo de los líderes para el bien de la comunidad en su región.⁷²

El gran logro para el señor Correa corresponde al cambio que tuvo su vida posterior a la influencia de ACPO y Radio Sutatenza. Recuerda Luis Eduardo que la casa donde nació era herencia de su abuelo: un rancho pequeño, bastante deteriorado por el paso del tiempo y la dificultad para restaurarlo. El techo era de paja y cuando llovía, el agua pasaba derecho y afectaba el sueño de la familia, así como la ropa y elementos que utilizaban; hasta las gallinas terminaban espantadas ya que el lugar donde ponían los huevos era debajo de las camas —conformadas por cuatro estacas con horqueta, clavadas en el piso, travesaños amarrados con bejucos y ramas extendidas para ser cubiertas por una estera de iraca—.⁷³ La cocina era un fogón de tres piedras en el suelo. Su

⁷² Javier Hernández Salazar, Entrevista a Luis Eduardo Correa, Grabación, 12 de abril de 2021, Personal.

⁷³ Planta natural de América que tiene características similares a una palma, por lo que se conoce con el nombre de Palma Iraca. De igual manera, en el Departamento de Boyacá, Colombia, en tiempos precolombinos, la región se denominó Iraca, mismo lugar donde se encuentra la ciudad de Sogamoso, conocida tam-

vida fue direccionada para ser jornalero, como parte de la tradición, ya que cada hijo era un peón que apoyaba al papá en las labores agrícolas. Para estudiar, era posible desde los siete años, y únicamente existían los cursos de primero y segundo de primaria. Hasta los 21 años, Don Luis aprendió y se desempeñó en los oficios de jornalero, agricultor y aserrador.

Otro caso de liderazgo que vale la pena destacar, es el de Ana Isbethy Jaimes Tarazona, nacida el 23 de junio de 1952 en la vereda de Los Cacaos del Municipio de Piedecuesta, Departamento de Santander. Con su propia motivación, el apoyo de su mamá y deseos de superación, logró acceder a una beca para realizar estudios en los institutos de líderes campesinos en Sutatenza, Boyacá, en la sección de mujeres dirigida por las hermanas de San Antonio de Padua. Doña Ana narra su primera experiencia en los institutos como un momento agradable por la manera tan cordial en que la recibieron; esa primera información, con jovialidad y respeto, abrió más las puertas para reconocer la importancia de educarse, para mejorar su calidad de vida. Y esas mismas experiencias se transmitieron a los grupos humanos con quienes tenía la oportunidad de aportar conocimientos.

En esta enseñanza también se resalta la comunicación como uno de los elementos fundamentales para el proceso educativo, el cual influye en el cambio de mentalidad, y en el desarrollo sociocultural, dando como resultado la importancia que dieron los líderes al apoyo en su comunidad o comunidades en donde interactuaban.⁷⁴ Por otra parte, Ana Jaimes destaca el impacto que tuvo la programación de Radio Sutatenza, escuchada por primera vez en un radio que compró su padre; en torno a ese transistor, la familia seguía las clases con las que ampliaban sus conocimientos, pero también la programación musical y cultural, que motivaron su educación.

bién por ser el mayor territorio religioso precolombino, en el que localizaba el Templo del Sol.

⁷⁴ Javier Hernández Salazar, Entrevista Doña Ana Isbethy Jaimes Tarazona, Líder ACPO 1, Audio, 30 de agosto de 2021, Personal.

Es necesario resaltar que, en la casa de Doña Ana, sus hermanos y algunos vecinos de la vereda recibían clases con la señora Rosa María Tarazona, profesora y madre de Doña Ana. La profesora Rosa María tenía vocación por la educación, basada en los conocimientos obtenidos en su casa y desarrollados por su inquietud intelectual. Esas experiencias y gusto por la educación las transmitió a sus hijos, quienes al conocer una de las cartillas de ACPO, no se resistieron a seguir la información. Su casa terminó siendo una escuela radiofónica, y su hija Ana Isbethy, líder destacada de los institutos de líderes campesinos y funcionaria de ACPO. Posterior a sus experiencias personales, educativas y comunitarias, cambió su vida y la de su familia, al igual que de los grupos de personas donde puso en práctica sus conocimientos, destrezas y talentos como líder de ACPO.

Finalmente, es importante reconocer que son muchas las experiencias educativas, culturales y comunitarias desarrolladas por ACPO desde y con los medios de comunicación social. Esas experiencias, con el proceso de la radio,⁷⁵ transformaron a gran parte de la comunidad rural. Su propuesta pedagógica incidió en la transformación mental del campesino. De igual manera, la comunicación cumplió un papel fundamental en el desarrollo educativo, social, cultural y de paz en un tiempo en que la violencia dividió a Colombia.

El sistema de comunicación de ACPO facilitó la integración y aprendizaje de los campesinos de regiones apartadas e integró departamentos aislados. Adicionalmente, favoreció la zona rural, para la alfabetización, educación, integración sociocultural y desarrollo económico del pueblo colombiano.

⁷⁵ Catalina Castrillón Gallego, *La radio educadora: solución para una «patria inculta»*. *La actividad radial en Colombia, 1930-1940*, Primera (Medellín, Colombia: Grupo de Investigación prácticas, saberes y representaciones en Iberoamérica, 2009), https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/9369/978-958-44-5676-72._2009.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

CONSIDERACIONES FINALES

Durante el tiempo en que Radio Sutatenza y Acción Cultural Popular (ACPO) desarrollaron su sistema educativo con los medios de comunicación social, y potencializaron el sistema combinado de medios de comunicación, la radio en Colombia se identificaba, principalmente, con propuestas comerciales. Los temas educativo y cultural se incluyeron en proyectos de Estado sin sostenibilidad alguna, por lo que no se consolidaron programas educativos acordes a la necesidad de la sociedad rural. De tal manera que ACPO lideró la educación para los campesinos adultos con su propuesta pedagógica de la EFI, y el líder, egresado de los institutos, se convirtió en eje fundamental de un sistema educativo y sociocultural interactivo, creado con Radio Sutatenza y desarrollado por ACPO, manteniendo el elemento humano como fundamento de la educación.

En la propuesta educativa de ACPO se emitía información buscando hacerlo de manera correcta y con ética, siempre al servicio de la sociedad rural. No obstante, las informaciones o noticias emitidas en contra del comunismo siempre produjeron desacuerdos. De todas maneras, los contenidos útiles para el desarrollo intelectual, espiritual, social, laboral, académico, económico y cultural de los líderes, se intentaron elaborar dentro de temáticas lo más neutrales posibles, ya que se pretendía que los conflictos políticos y religiosos no intervinieran en la formación de los líderes campesinos.

ACPO y su Educación Fundamental Integral obtuvo el apoyo del gobierno Nacional, entidades y empresas internacionales, entre 1949 y 1951. Con el soporte de la Curia de Tunja, Boyacá, el padre Salcedo viajó a Estados Unidos, de donde se importaron transistores de General Electric, y el contrato para importar receptores Philips de Holanda,⁷⁶ distribuidos a precios muy bajos y a cuotas, facilitando, de esta manera, la obtención de transistores

⁷⁶ Roldán, «ACPO, Estado, Educación y Desarrollo Rural en Colombia 1947-1974», 54, 55.

a un grupo amplio de familias para pudieran seguir las clases de las EERR desde sus casas. Por otra parte, en esos tiempos, los habitantes del campo no tenían los medios económicos para comprar un receptor. Y si bien se esperaba que en los municipios se contara con el respaldo de los párrocos para el buen funcionamiento de las escuelas radiofónicas, en realidad, no muchos sacerdotes se integraron con la obra educativa.

La EFI estaba diseñada para producir resultados con relación a los estudios e investigaciones del departamento cultural de ACPO. Nada se dejaba al azar, cada medio de comunicación implementado por la institución, los estudios, actividades, dinámicas, contactos y la capacitación de líderes, tenían un propósito, con el cual seguían una secuencia, dispuesta para la vida diaria del campesino. De igual manera el proceso estaba diseñado para fácil entendimiento y divulgación.

ACPO tuvo claridad sobre la importancia de la comunicación para el habitante rural, por lo que las actividades diseñadas tuvieron mayor efectividad con la participación directa y comprometida de los mismos campesinos formados como líderes. Ellos poseían las mismas experiencias de quienes habitaban en las veredas, conocían sus necesidades e intereses, así como el vocabulario apropiado. Las costumbres y tradiciones de los campesinos se respetaron, y los conocimientos se mejoraron de acuerdo al tiempo y exigencias del Estado. El campesino colombiano consiguió que sus parcelas fueran productivas, mejoró su calidad de vida y obtuvo mayor reconocimiento como ser humano valioso para el país. La mujer campesina pasó a ser protagonista social, y su aporte, reconocido por las estancias del gobierno y la sociedad. Con ello no se quiere dar a entender que ese cambio de la mujer fuera obra de ACPO completamente, pero, sin duda, se constituyó en un valioso aporte a la lucha que las mujeres han tenido para que sus derechos sean reivindicados.

Con la dignificación del campesino, ACPO cumplió con su objetivo principal. Por otra parte, fortaleció su vida religiosa ya que

no sólo veló por sus tradiciones, costumbres y sentimientos, sino también, con la educación y espiritualidad, mantuvo sus principios de respeto, hermanamiento, asistencia, responsabilidad, entre otros valores de acuerdo a la Doctrina Social de la Iglesia Católica.

Con la implementación de la EFI, se estimuló el desarrollo económico para la familia, y se diseñaron estrategias a través de los medios de comunicación social para la alfabetización, la educación y la superación de problemas. Además, contaron con talleres y capacitaciones en temas de desarrollo rural, desarrollo social, liderazgo y emprendimiento. La radio y la comunicación se convirtieron en herramienta fundamental para el perfeccionamiento de la EFI, y resaltó las destrezas de una población abandonada por el Estado.

Es muy probable que los balances públicos no demuestren todo el impacto que ACPO tuvo en el campesino colombiano, desde 1947 hasta el cierre en 1994, cuando muere su ideólogo y creador, el sacerdote José Joaquín Salcedo Guarín. Pero hasta 1992, se distribuyeron 6.453.937 cartillas de Educación Fundamental Integral en 955 municipios del país. Se educaron 20.039 alumnos en el primer curso de Dirigente Campesino. De ellos, 3.521 continuaron con el curso de formación de líderes. Desde las oficinas de ACPO se respondieron 1.229.552 cartas de estudiantes de las EERR y lectores del periódico El Campesino. De este periódico se distribuyeron 75.749.539 de ejemplares de 1.635 ediciones. Se impartieron 4.365 cursos de extensión en 687 municipios. Y las emisoras de la cadena Radio Sutatenza, en todo el país, transmitieron un total de 1.489.935 horas. ^[6]

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre León, Gabriela, Bill Serrano Orellana, y Guido Sotomayor Pereira.
«El liderazgo. De los gerentes de las Pymes de Machala». *Universidad y Sociedad*, Políticas Educativas y calidad de la educación en universidades latinoamericanas, 9, n.º 1 (enero de 2017): 187-95.

- Aristizabal H., Arnoldo. *El Auxiliar Inmediato de ACPO en su papel de Agente Educativo*. Primera. Bogotá: ANDES, 1978.
- ASOACPO, Comité regional zona 5. *Memorias de amor y libertad. Testimonios de liderazgo campesino en ACPO. Una experiencia transformadora*, Vol. 1. Bogotá: Libros para pensar, 2021.
- Bernal Alarcón, Hernando. «ACPO e Iglesia. Itinerario de una relación. Documento de trabajo», 2018. Personal.
- Bernal Alarcón, Hernando. *Educación Fundamental Integral. Teoría y Aplicación en el caso de ACPO*. Primera. Vol. 2. Educación Fundamental Integral. Bogotá: ANDES, 1978.
- Bidegaín de Urán, Ana María. *Iglesia, pueblo y política. Un estudio de conflictos de intereses-Colombia, 1930-1955-*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1985.
- Castrillón Gallego, Catalina. *La radio educadora: solución para una «patria inculta». La actividad radial en Colombia, 1930-1940*. Primera. Medellín: Grupo de Investigación prácticas, saberes y representaciones en Iberoamérica, 2009.
- Chaves Castro, María del Pilar. «Transformaciones de la radio en Colombia. Decretos y leyes sobre la programación y su influencia en la construcción de una cultura de masas». Pontificia Universidad Javeriana, 2014. Personal.
- Concilio Vaticano II. *Concilio Vaticano II. Documentos completos*. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1991.
- Delgado Torres, Nora A., y Dolores Delgado Torres. «El líder y el liderazgo: Reflexiones». *Revista Interamericana de Bibliotecología* 26, n.º 2 (diciembre de 2003): 75-78.
- Díaz Camacho O.P., Pedro José. *La religiosidad popular en la historia de Colombia*. Vol. 1. Bogotá, Colombia: Códice, 1996.
- Durkheim, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Schapire, 1968.
- Durkheim, Emile. *Las Reglas del método sociológico*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Gil Otálora, Jerónimo. *Monseñor Jorge Monastoque Valero*. Vol. 1. Tunja, Boyacá: Jotamar, 2007.
- Gil Otálora Jerónimo. *Seminario Mayor de Tunja 140 años de Fructífera Historia*. Vol. Uno. Tunja, Boyacá: Jotamar, 2021.
- Guevara Izquierdo, Nelsi. Álvaro Suárez Monsalve. *Hazañas de un campesino visionario*. Bogotá: Corpoempresas, 2018.

- Helg, Aline. *La educación en Colombia 1918-1957 Una Historia Social, Económica y Política*. Bogotá: Fondo Editorial CEREC, s. f.
- Hernández Salazar, Javier. Entrevista a Luis Eduardo Correa. Grabación, 12 de abril de 2021. Personal.
- Hernández Salazar, Javier. Entrevista Doña Ana Isbethy Jaimes Tarazona Líder ACPO 1. Audio, 30 de agosto de 2021. Personal.
- Hernández Salazar, Javier. Primeras nociones de higiene y salud para Radio Sutatenza. Grabación, 15 de octubre de 2021. Personal.
- Houtart, Francisco, y Gustavo Pérez. *Acción Cultural Popular sus principios y medios de Acción Consideraciones Teológicas y Sociológicas*. Bogotá: ANDES, 1979.
- Hurtado, Aura. «La cultura escrita en sociedades campesinas: la experiencia de Radio Sutatenza en el Suroccidente colombiano». *Boletín Cultural Bibliográfico Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República*, 2012. Personal.
- Manosalva Correa. *La Espiritualidad del subdesarrollo. Trabajo, trabajadores y ocio en la prensa católica colombiana (1958-1981)*. Primera. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2021.
- Marín Sánchez, Manuel, y Felicidad Loscertales Abril. «Educación, medios de comunicación y formación humana». En *Medios de comunicación, sociedad y educación*. Castilla-La Mancha: Ediciones de la Universidad de Castilla- La Mancha, 2001.
- Moscovici, Serge. *El Psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Hue-mul, 1979.
- Páramo, Carlos, y Ana María Lara. «Historias de onda larga, memorias de la radio en Colombia». Mp3. *Historias de Honda larga*. Bogotá: RTVC, 2007.. https://radionacional-v3.s3.amazonaws.com/s3fs-public/senalradio/episodiospodcast/audioepisodio/26._sutatenza_1_o.mp3.
- Ramírez Bonilla, Laura Camila. «Una Historia Entrelazada sobre la llegada de la televisión a México y Colombia (1950-1955)». *Revista de Historia de América*, n.º 159 (diciembre de 2020): 137-59.
- Ramírez, María Teresa, y Juan Patricia Téllez. «La educación primaria y secundaria en Colombia en el siglo xx», 2006.
- Rojas Pinilla, Gustavo. *Discursos del General Gustavo Rojas Pinilla (1954)*. Bogotá: Fundación Libro Total, 1954.
- Roldán, Mary Jeane. «ACPO, Estado, Educación y Desarrollo Rural en Colombia 1947-1974». En *Radio Sutatenza: una revolución cultural en el campo colombiano (1947-1994)*. Bogotá: Biblioteca Luis Ángel Arango, 2017, 33-65.

- Sandilands, Roger. «La Misión del Banco Mundial a Colombia de 1949, y Las visiones opuestas de Lauchin Currie y Albert Hirschman». *Revista de Economía Institucional*, N°32, Vol 17 (2015).
- Silva, Renan. «La política cultural de la república liberal y la Radiodifusora Nacional de Colombia». *Análisis Político*, n°41 (2000): 3-22
- Suescún, Armando. *La guerra de setenta años. El conflicto armado colombiano 1946-2016*. Vol. 1. Tunja, Boyacá: Búhos Editores, 2021.
- Torres Carrillo, Alfonso. «Paulo Freire y la educación popular». *Educación de Adultos y Desarrollo*, n°69 (2007).
- Vaca Gutiérrez, Hernando. *Procesos interactivos mediáticos de Radio Sutatenza con los campesinos de Colombia (1947-1989)*. Cali: Agregar Editorial, 2017.
- Weemaes, Juan N. S.C.M. *Boletín Diocesano 1943 a 1945*. Tunja, Boyacá: Universal, 1943.
- Zalamea, Luis. *Un Quijote Visionario*. Vol. Uno. Bogotá: Editorial Presencia, 1994.

Reseñas



*Estética y política del pasado.
En defensa del constructivismo narrativo¹*



*Aesthetics and Politics of the Past.
Defending Narrative Constructivism*

MARIANA IMAZ SHEINBAUM²

Instituto de Investigaciones Filosóficas
Universidad Nacional Autónoma de México
México

Correo: imazmariana@filosoficas.unam.mx

DOI: 10.48102/hyg.vi60.433

Artículo recibido: 14/02/2022

Artículo aceptado: 11/05/2022

Pihlainen, Kalle. *La obra de historia. Constructivismo y política del pasado.*

Traducción de Rodrigo Zamorano. Santiago de Chile: Palinodia, 2019.

A lo largo de su carrera, Pihlainen se ha concentrado en temas que tienen que ver con la representación histórica y los usos de la historia en ámbitos académicos y populares. La posición de Pihlainen puede ubicarse dentro del marco narrativo-constructivista que busca reivindicar la función ética, política y estética de la historia. El libro *La obra de historia*, publicado originalmente en inglés en 2017, es una invitación a revisar precisamente los principales compromisos constructivistas sobre la historiografía,

¹ Kalle Pihlainen, *La obra de historia. Constructivismo y política del pasado*, traducción de Rodrigo Zamorano, Palinodia, Santiago de Chile, 2019.

² Esta reseña se elaboró gracias a la beca de estudios posdoctorales de la UNAM en el Instituto de Investigaciones Filosóficas.

y defenderlos de ciertos malentendidos que han puesto en tela de juicio dicha visión. Una de las motivaciones centrales del libro de Pihlainen es reivindicar al constructivismo narrativo antes de que sea completamente descartado, y a través de esta reivindicación, reconocer su potencial ético-político. La postura de Pihlainen resulta importante puesto que retoma los principales puntos del debate entre constructivismo y realismo que siguen estando en el centro de las discusiones en teoría de la historia.

Este libro tiene como público central a lectores ilustrados en los principales debates y posturas dentro de la teoría de la historia de los últimos 60 años. Así mismo, ofrece una selección bibliográfica impecable sobre el estado del arte del tema. En particular, el libro se centra en el trabajo de Hayden White y lo utiliza como punto de partida y referencia para entender la postura que el propio Pihlainen defenderá, pero también para entender las críticas que han, de acuerdo con el autor, malinterpretado el trabajo de White en particular y al constructivismo narrativo en general. Parte de la postura con la que Pihlainen debate, es el realismo histórico sustentado por autores como David Carr, Alasdair MacIntyre y Frank Ankersmit en sus obras más recientes. Dichos autores mantienen un compromiso ontológico frente al pasado que puede ser resumido de la siguiente manera: el pasado es algo dado, con una estructura definida que puede ser descubierta y que podemos re-presentar. Frente a este compromiso real con el pasado, Pihlainen, apoyado en autores como Hayden White, Louis Mink y Alun Munslow, busca rebatir la idea de un pasado estable y argumentar que el pasado es algo que construimos y hacemos.

La obra de historia. Constructivismo y política del pasado, cuenta con siete capítulos que pueden ser agrupados en tres temáticas principales. La primera, que es la más extensa, busca evidenciar y refutar los malentendidos/críticas que sigue habiendo respecto a las tesis constructivistas. Dentro de esta primera temática Pihlainen reivindica las tesis constructivistas y defiende sus presupuestos teóricos. La segunda temática refiere al rol político y

social que juega la disciplina histórica en nuestro entorno. Finalmente, la tercera, al carácter estético de la historia y la forma más efectiva de su escritura.

Empecemos por analizar la primera temática del libro, es decir, entender los principales compromisos teóricos del constructivismo Whiteano y sus críticas. Pihlainen aclara que el término “narrativismo” no hace justicia a la propuesta inicial de White y sus posteriores seguidores. Parte del problema, afirma Pihlainen, es que bajo el término “narrativismo” se ha creado a un “hombre de paja” que caricaturiza los principales presupuestos teóricos y por lo tanto, se ha vuelto el blanco perfecto de los críticos de dicha teoría. Sin embargo, Pihlainen aclara que este “hombre de paja” no representa los compromisos reales del constructivismo y de hecho ha contribuido a malentender dicha postura. Los compromisos que contribuyen a la formación del hombre de paja son los siguientes: 1. Las narrativas son estructuras simples con principio, medio y fin; 2. De acuerdo con el narrativismo no hay nada fuera del lenguaje; y 3. Para el narrativismo no hay diferencia entre hecho y ficción.

Respecto al primer presupuesto, Pihlainen argumenta que esta esquematización simplifica de sobremanera la propuesta original de White, y que en realidad, dicha crítica, encabezada por David Carr, busca argumentar que las narrativas simplemente detectan una estructura a priori que ya contiene el orden de principio, medio y fin. Pihlainen afirma que para el constructivismo narrativo el foco está en el complejo proceso que el entramado narrativo conlleva, y que esto no puede reducirse a la estructura aristotélica. Así mismo, la idea de que las narrativas son descubiertas y no construidas va en contra del presupuesto central de la aportación de White.

La propuesta fundamental del constructivismo es que el significado de una narrativa es una construcción. Esto, de acuerdo con Pihlainen, ha sido uno de los principales malentendidos del constructivismo narrativo. En otras palabras, el significado de una

narrativa no está “ahí afuera” esperando a ser descubierto; “los hechos”, afirma, “no implican valores”.³ Esto no quiere decir que los hechos son inventados, quiere decir que los hechos hay que significarlos con un “‘legado cultural’ particular que define los parámetros de inteligibilidad”.⁴ Este legado cultural es mucho más complejo que una estructura que responde a un principio, medio y fin. En todo caso, responde a una conciencia poética compleja, formada bajo un entorno cultural, que nos permite articular las experiencias humanas en el tiempo.

La segunda rama del hombre de paja tiene que ver con la idea de que si las narrativas son construcciones textuales, entonces, no hay nada fuera del lenguaje. El argumento afirma que para los “narrativistas” las cosas en el mundo suceden en completo caos y por lo tanto, las personas no pueden contar relatos de su vidas mientras transcurren. Pihlainen afirma que el constructivismo “no se trata del lenguaje, sino del proceso general de construcción de sentido”.⁵ Esto necesariamente incluye la interdependencia de códigos, compromisos socio culturales, sentidos incorporados, valores y prácticas culturales, etc. En este sentido, no es que la vida no pueda ser narrada in media res, sino que las experiencias (que sí existen en el mundo, fuera del texto) “son ambiguas y siempre requieren de una interpretación.”⁶ En otras palabras, las experiencias van a cobrar un sentido u otro dependiendo del tipo de valor, sentido, práctica y códigos con las que se miren.

La tercera rama del hombre paja (la historia es ficción) que Pihlainen reconstruye, es una crítica profunda y frecuentemente usada en contra de la propuesta constructivista de White. Aquí Pihlainen se detiene mucho más que con las otras dos críticas, proveyendo al lector de una fuente importante de argumentos

³ Kalle Pihlainen, *La obra de historia. Constructivismo y política del pasado*, traducción de Rodrigo Zamorano, Palinodia, Santiago de Chile, 2019, p. 36.

⁴ *Ibid.*, p.37.

⁵ *Ibid.*, p.38.

⁶ *Ibid.*, p.75.

que ayudan a entender que el constructivismo no aboga por la invención de los hechos ni busca igualar la historia con la ficción. Para empezar, el constructivismo no es una posición anti realista frente a la realidad pasada,⁷ es decir, no niega que haya fuentes, evidencia, experiencias, batallas, decisiones, etc., en todo caso, y aquí Pihlainen es muy insistente, niega que el pasado ofrezca una verdad única. El entramado de hechos es lo que no está determinado por las fuentes y en este sentido, se introduce “un contenido que no pertenece al pasado, sino que es creado por la forma del relato”.⁸ Sin duda esto ha generado motivos de confusión y malentendidos, afirmando, por ejemplo, que para White y el constructivismo si el Holocausto ocurrió o no es motivo de interpretación. Pihlainen acierta en su defensa e insiste en que el constructivismo no aboga por la “irrealidad” de los hechos sino aboga porque la unión de los hechos no es algo que está presente en las fuentes, es más bien algo que se le impone. La interpretación misma de “Holocausto” debiera ser un claro ejemplo de cómo bajo este término los hechos se articulan de una manera particular y cobran un sentido.

Finalmente, Pihlainen argumenta que la imposición de sentido es la parte ficcional del relato histórico. Cabe aclarar que ficción no implica falsificación, sino construcción. Es así como Pihlainen desarticula al hombre de paja y provee al lector de una clarificación importante respecto a los principales compromisos del constructivismo.

Ahora pasemos a la segunda temática del libro, es decir al rol político y social que juega la disciplina histórica en nuestro entorno. Pihlainen es enfático en que aunque los historiadores “buscan esconderse detrás de la ilusión de objetividad y se nieguen a ver las consecuencias de sus acciones [...] lo quieran o no, sus relatos sobre el pasado tienen relevancia para las personas en

⁷ *Ibid.*, p. 80.

⁸ *Ibid.*, p. 74.

el presente y esa responsabilidad debiera tenerse en cuenta en la etapa de escritura”.⁹ Esta conciencia de las consecuencias y la responsabilidad que tienen los historiadores en la formulación de una interpretación del pasado es uno de los compromisos centrales de la teoría constructivista. El entramado narrativo, esa parte ficcional (mas no falsificadora) del relato histórico, no puede ser arbitraria o irreflexiva. De acuerdo con Pihlainen, parte del problema actual de los historiadores profesionales es que piensan que su responsabilidad está referida al pasado y no al presente y al futuro.¹⁰ El trabajo de White, y el esfuerzo de Pihlainen en este libro, es rescatar la práctica social de la historia. En este sentido hay que entender que el pasado historizado es también un deseo de justificar una posición ideológica particular, de dar autoridad a una visión de la realidad.¹¹ De esta manera, “hablar del pasado es siempre también apropiárselo y presentarlo.”¹²

En otras palabras, lo que Pihlainen argumenta es que la historia debe de dejar de estar enfocada en problemas que él llama “epistemológicos”, es decir de verdad y referencia, y más bien redireccionarse al problema de los compromisos morales e ideológicos que están en juego en las construcciones narrativas. Es interesante resaltar que una de las diferencias centrales que Pihlainen encuentra entre la historia y la literatura de ficción es la consecuencia moral y política de la primera con respecto a la segunda.

La última temática que Pihlainen aborda en su libro es la idea whiteana del contenido estético de la historia. Parte de lo que el autor busca es hacer una invitación a los historiadores a crear y repensar los modos de representación clásica de la historia. Así como White afirmaba en “The Burden of History” que la historia seguía malos modelos de ciencia y de arte, Pihlainen se une a esta crítica y argumenta que la única manera de transmitir un con-

⁹ *Ibid.*, p. 92.

¹⁰ *Ibid.*, p. 106.

¹¹ *Ibid.*, p. 115.

¹² *Ibid.*, p. 115.

tenido político e ideológico que tenga impacto en la actualidad es haciendo una historia que se salga de los cánones del realismo literario del siglo XIX.

El autor reconoce el esfuerzo de varias formas “nuevas” de hacer historia que se sublevaron ante la idea de una gran narrativa como era representada por la Historia Universal. La historia social, la historia feminista, la microhistoria, etc., fueron ejercicios de oposición frente a las narrativas clásicas. Sin embargo, ya no lo son, y se siguen usando como referencia de una narrativa novedosa de la historia. Philainen argumenta que el objetivo ya no debería ser usar temas y formas que alguna vez fueron radicales como metodología para escribir historia, ya que esto sólo conduce a “lo anecdótico.” De este modo, continúa Pihlainen, la historia feminista abandona la política feminista y se convierte en la historia de las mujeres.¹³

Parte del valor de la historia radica en que su forma sea contemporánea, conocida por los consumidores que están habituados a los medios actuales. Una de las propuestas de Pihlainen para transmitir la historia desde una mirada más atractiva es el *performance* ya que, de acuerdo con el autor, la presentación en vivo “dirige la atención hacia cuestiones relativas al poder y a la representación más directamente por medio del carácter físico de los *performers*”.¹⁴ De cualquier manera, más allá de la forma de presentación, Philainen nos recuerda que la tarea del historiador tiene que ser la de hacer presente aquello que es importante sobre el pasado, “a saber, su sentido para nosotros como objetos situados”.¹⁵

Como comentario último y cierre, me gustaría reflexionar sobre el uso del término “epistemológico”, del que Pihlainen hace uso a lo largo de su libro. De acuerdo con el autor, los problemas

¹³ *Ibid.*, p. 152.

¹⁴ *Ibid.*, p.245.

¹⁵ *Ibid.*, p.259.

de construcción y evaluación narrativa tienen que dejar de ser entendidos como problemas epistemológicos, y con ello, como ya señalamos, se refiere a problemas de verdad y referencialidad. Es decir, la historia ya no puede ser construida desde la posición realista del cronista ideal en donde se deja que las fuentes hablen por sí mismas sin que el historiador se involucre. Esto es, evidentemente, una falsificación del trabajo del historiador. Sin embargo, así como la historia ha avanzado en sus modos de hacer historia, y debiera seguir haciéndolo, la epistemología también ha tenido sus revoluciones. Las ideas de verdad y referencialidad han sido motivo de debate importante en el campo. Autores como Catherine Elgin y Henk W. de Regt, por ejemplo,¹⁶ han cuestionado los criterios de verdad y referencialidad en el campo de la ciencia y las artes, y han abogado por redirigir la epistemología hacia la noción de “entendimiento” (cómo hacemos conexiones sobre el mundo) más que a cuestiones de “conocimiento” (verdad y referencia). Dejar a un lado la validez epistemológica de la historia, entendida desde este nuevo lugar, es un elemento importante que Philanien podría incorporar. De ser así, ayudaría a defender y entender al constructivismo narrativo desde una epistemología repensada para la historia.

Por sí solo, sin embargo, el libro de Pihlainen es un aporte central al campo de la filosofía de la historia contemporánea. Sobre todo en su búsqueda por concretar el uso político que tiene la historia a través de los mecanismos estéticos de presentación. Sin duda un libro provocativo, que contiene sugerencias altamente relevantes para historiadores y filósofos de la historia. ☞

¹⁶ En este sentido, también autores como Fernando Betancourt (véase *Historia y cognición. Una propuesta de epistemología desde la teoría de sistemas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Iberoamericana, 2015) y Alberto Frago (véase “Epistemología histórica cum relativismo epistémico”, en *Cuestiones de Filosofía*, 7 (28): 2021) también han insistido en un re-entendimiento de la epistemología para hablar del quehacer histórico.

Invención: aproximaciones diversas a una obra plural



Invention: Different Approaches to a Plural Work

PATRICIA GEORGINA RICO LEÓN

Escuela Nacional de Estudios Superiores, Unidad Morelia

Universidad Nacional Autónoma de México

Correo: patricia.geo.rl@gmail.com

DOI: 10.48102/hyg.vi.60.447

Artículo recibido: 30/03/2022

Artículo aceptado: 30/08/2022

Norma Durán R.A. (coordinadora). *Inventando a Hayden White. Imagenación y narrativas*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 2020.

En una exposición sobre lo que implica el concepto de *invención* traído a cuento en diferentes discursos históricos, en particular en aquellos que abordan el proceso derivado del arribo de los europeos a América, José Rabasa distinguía al menos tres sentidos de tal noción: uno que equipara la invención al descubrimiento de algo desconocido; otro, en claro contraste con el primero, que la coloca en oposición al descubrimiento y, en este sentido, la relaciona con una distorsión o representación no confiable e imperfecta de una entidad dada, y, por último, uno que valora los procesos culturales y, en especial, los procedimientos semióticos y retóricos que operan en los discursos que rodean, abordan, atraviesan y configuran un asunto y su comprensión. Es

a este último empleo del concepto de *invención* al que se inscribe Rabasa y desde el cual construye su estudio.¹ Al hacerlo, seguía los pasos de quienes, como su maestro Hayden White, consideraban que la historia no ofrecía una vía de acceso directa, transparente y cabalmente correspondiente al pasado. Este último pensador, de hecho, sobresalió por cuestionar la supuesta objetividad aséptica y científica de la historia, destacando los cruces entre ésta y la literatura. Desde la publicación de *Metahistoria* en 1973, se dedicó a exponer los elementos poéticos que se ponen en juego en los entramados históricos, postura que fue afinando, reformulando y matizando en ensayos posteriores a raíz de las muchas críticas que fue recibiendo. De ahí que pueda decirse que a ambos autores los une el interés por lo que la historia tiene de ficción, de figuración, de invención en el sentido semiótico antes señalado.

Así pues, la elección del título *Inventando a Hayden White. Imaginación y narrativas* es sumamente evocativo en un volumen que pretende, a decir de Norma Durán, su coordinadora, “rendir un homenaje a quien nos puso de cabeza con su obra *Metahistoria* y ponernos al corriente de sus últimas obras y artículos, así como ofrecer un homenaje a nuestro querido José Rabasa” (27).² Pero también se trata de una apropiación del gesto provocador que lanzaron estos destacados pensadores de la historia. Los ocho capítulos del libro exponen aproximaciones muy diversas a la obra de White, propiciadas por una visión que no busca describirla y analizarla como una entidad cerrada y fija, sino asimilarla como un punto de partida, una propuesta situada, una configuración reflexiva, cambiante y estimulante. Si bien en todos ellos la pregunta por la relación entre la escritura, la historia y el pasado en el pensamiento whiteano resulta central, cada uno se enfoca en

¹ José Rabasa, *De la invención de América. La historiografía española y la formación del eurocentrismo* (México: Universidad Iberoamericana, 2009), 19–25.

² A partir de esta cita, todas las referencias en texto corresponden a Norma Durán R. A., coord., *Inventando a Hayden White. Imaginación y narrativas* (México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, 2020).

aspectos distintos y se sirve de diferentes recursos de estudio y lectura para llegar a múltiples propuestas.

Quizá el ejemplo más claro de esto se encuentra, de hecho, en los dos primeros ensayos del libro: el de José Rabasa y el de Silvia Pappe.³ Ambos se enfocan en la lectura de obras sobre el Holocausto que expone White en *El pasado práctico*, y en cómo ésta implica una concepción de la novela modernista en la que, aunque no determinados por una *trama* en el sentido tradicional-realista, los acontecimientos son aprehendidos y presentados a través de un entramado figurativo. Lejos de descalificar su valor referencial, tal entramado le otorga fuerza poética a un discurso que busca lidiar con un asunto de tal novedad e impacto. Ahora bien, mientras José Rabasa señala que su interés en la materia “no reside en lo que White nos dice de ella, sino en lo que su decir nos dice de White” (40), Silvia Pappe nos sumerge en su propia experiencia de lectura siguiendo la idea whiteana de que “las formas de leer influyen invariablemente en la escritura” (69). El resultado en el caso de Rabasa es un ensayo que destaca la atención que el maestro puso en las obras de Primo Levi, W. G. Sebald y Saul Frielander, como un gesto que se alinea con una crítica a la “negativa de la historia a aceptar otros discursos que el literal” (57). Pero, sobre todo, se trata de una lectura que relaciona estas obras con una crítica a la tradición decimonónica de la teoría de la historia que, en su afán de cientificidad y objetividad, no era capaz de identificar ni los elementos poéticos ni las raíces ideológicas de la labor del historiador. Al denunciar las bases ideológicas, figurativas y occidentales de la forma en que la historia presenta su materia —así como sus afinidades y diferencias frente a la novela moderna y posmoderna—, White podría ser considerado, según un ilustrativo juego de palabras propuesto por Rabasa, el “último blanco” (39).

³ Estos ensayos llevan por título “El último White” y “Hayden White y las lecturas entrecruzadas (*Austerlitz* y *The Practical Past*)”, respectivamente.

La aproximación de Pappe, por otro lado, parte de una particular observación de la lectura que White hace del *Austerlitz* de Sebald, donde, más allá de extraer y comentar las consecuencias teóricas del ejercicio whiteano, se apropia de algunas de sus pautas y algunos de sus guiños para trazar su propio itinerario de lectura de la obra de Sebald. De esta manera, una sucinta pero esclarecedora exposición sobre las distinciones, introducidas por White, entre el pasado histórico y el pasado práctico, y entre el sujeto literario y el sujeto de la historia, así como un señalamiento de los componentes éticos y poéticos que las atraviesan, acompañan una lectura de *Austerlitz* que la propia Pappe califica como distinta a la de White (69). Sin hacer de lado las propuestas del filósofo de la historia, la autora de este capítulo las encauza a la discusión del papel de la memoria en la obra de Sebald, aspecto que se tocaba en *El pasado práctico*, pero en el que no se abundaba mucho. *Inventando* a Hayden White, Pappe termina por proponer una “poética de la memoria: involuntaria, sorpresiva, indirecta, fragmentaria, huidiza en todo momento” (72). Además, nos muestra este aspecto como pertinente para la discusión sobre los géneros literarios posmodernos relacionados con la historia y para la distinción del tiempo simbólico en el que estos textos orbitan. De este modo, el interés en un mismo texto se disemina, como a menudo sucede en las obras dedicadas a White,⁴ en operaciones distintas en Rabasa y Pappe.

No obstante, el sentido de apropiación de Pappe se asemeja al ejercicio propuesto en el texto de Verónica Tozzi.⁵ Ella también

⁴ Véase, por ejemplo, el conocido volumen editado por Frank Ankersmit, Ewa Domańska y Hans Kellner, *Re-figuring Hayden White* (Stanford: Stanford University Press, 2009), donde la multiplicidad de las aproximaciones reunidas puede apreciarse desde el índice. Como en el caso del libro aquí reseñado (dividido en dos secciones, “Historia y literatura” e “Historia y narrativa”), *Re-figuring Hayden White* se vale de divisiones seccionales (“Philosophy”, “Narrative”, “Discourse” y “Practice”) para encarar las varias aristas del pensamiento whiteano y su amplia posibilidad interpretativa. No está de más remarcar también la semejanza en los títulos de estos dos libros.

⁵ El texto lleva por título “La realidad del pasado en el presente. White, Auerbach y Mead”.

reconoce que su escrito se encuentra atravesado por algunos de los procedimientos y aspectos que ahí mismo aborda; en este caso, sin embargo, no se refiere a la lectura de un texto literario, sino a la asimilación del *método figural*, discutido por Erich Auerbach en *Mimesis* y después apropiado por White en la noción de *realismo figural*. El estudio de los dos conceptos y de su relación le sirve a Tozzi para discutir las observaciones de White y de sus detractores sobre los peligros de una perspectiva constructivista del pasado. En esta discusión, la filósofa considera fundamental distinguir entre una postura inclinada al escepticismo (o realismo representacionalista), como la de Arthur C. Danto, y una pragmatista (realismo perspectivista). Dentro de esta última coloca, como lo ha hecho ya en otros de sus trabajos, a la mancuerna White-Auerbach.⁶ Pero en esta ocasión enfatiza en especial su afinidad con el pensamiento anticartesiano de Mead, propiciada por su profunda relación con Giambattista Vico. Mediante la vinculación de los trabajos de White, Auerbach y Mead, elaborada con un gran detalle en el capítulo, Tozzi distingue una perspectiva donde el pasado ya no es visto como algo inaccesible al conocimiento, sino que es abordado a partir de “problemas en y para un presente, como algo a construir-producir en el trabajo de investigación” (123).

Igualmente interesado en la relación entre Auerbach y White se muestra Alfonso Mendiola, aunque desde un enfoque claramente distinto al de Tozzi. En un texto de precisión destacable,⁷ Mendiola emprende un contraste entre la concepción clásica de la causalidad histórica y aquella derivada del realismo figural propuesta por Auerbach: “Mientras la primera plantea que un evento histórico se explica por un evento anterior, el pasado funciona como explicación causal del presente. En el realismo figural lo que

⁶ Véase, por ejemplo, “A pragmatist view on two accounts of the nature of our ‘connection’ with the past: Hayden White and David Carr thirty years later” (*Rethinking History*, 2018), donde Tozzi dirige su mirada a los trabajos de Hayden White y John Carr a la luz de las indagaciones pragmáticas de John Dewey.

⁷ Se trata del capítulo “El realismo ficcional, entre White y Auerbach”.

hay es una relación retrospectiva, en donde el futuro se reconoce en un pasado. Reconocerse significa, para Auerbach, que el evento posterior se comprende a sí mismo como culminación” (168-169). Este modelo termina por ser adoptado por White en su discusión de las distintas formas en que se configuran los escritos históricos —no sin emplear una selección poética ni sin desplegar una función ética—. De esta manera, si bien la comparación entre Auerbach y White ya había sido abordada por Tozzi, esta es ahora articulada por Mendiola con un fin distinto: enfatizar que para White “el realismo [...] no tiene sentido ontológico” (157) y “la historia no existe independientemente de su narración” (173).

Por su parte, Carlos Mendiola Mejía⁸ se vale también de la vinculación de las propuestas de White con las de otro pensador, si bien, en su caso, esta operación no se realiza tanto para mostrar las apropiaciones teóricas del autor, sino para establecer una analogía que permita dilucidar mejor uno de los conceptos que propuso. En una exposición que la introducción del libro no se equivoca en calificar de precisa y breve, pero notablemente clara, Mendiola Mejía acude al concepto kantiano de organismo para ilustrar la noción whiteana de literatura, derivada de sus reflexiones sobre el cambio en el campo literario. En su disertación Mendiola Mejía atiende a la concepción de dicho campo como algo compuesto de partes diversas y cuyas variaciones no pueden ser entendidas meramente desde la relación de sus elementos, sino que deben observarse desde un principio general de base extraliteraria y, además, como algo cuya explicación no puede partir sino de “una precomprensión que proyecta una relación que permita unir a un pasado y proyectarlo hacia el futuro” (110). A partir de ello, el autor de este capítulo encuentra en la conexión entre tales aspectos del pensamiento whiteano y el juicio teleológico de Kant una analogía fecunda.

⁸ El texto de Mendiola Mejía se titula “La historia de la literatura como juicio teleológico kantiano. Notas sobre ‘El problema del cambio en la historia literaria’ de Hayden White”.

Con una cierta semejanza respecto al proceder emprendido en los capítulos antes referidos, las relaciones entre la obra de White y el pensamiento de Auerbach, Kant y, en especial, Vico son también retomadas por Norma Durán.⁹ No obstante, en su exposición Durán no se enfoca tanto en clarificar un concepto preciso; más bien se concentra en realizar una muy nutrida contextualización del pensamiento del maestro, o, más concretamente, en “pensar históricamente su trabajo” (175). Para ello, se sirve de la descripción de los cambios suscitados en la práctica histórica y en la filosofía de la historia a partir de la segunda mitad del siglo xx, esto bajo el ilustrativo entendido de que “los cambios en las formas de hacer historia traen consigo nuevas ‘filosofías de la historia’” (184). La aparición del giro lingüístico, el estructuralismo, el constructivismo, pero, sobre todo, el retorno de la retórica como desafío al cientificismo reinante en la filosofía de la historia decimonónica, y el surgimiento de la historia de las mentalidades y de la historia de lo imaginario, son expuestos por esta autora como el ambiente donde se desarrolla el pensamiento figurativo y narrativista de White. La contextualización presentada permite dimensionar el muy whiteano interés en “el contenido de la forma” y comprender su concepción del pasado como, según Durán, algo que existe, pero cuya disposición en el discurso histórico depende siempre de una inscripción en una trama escrituralmente mediada.

Una vez presentadas algunas posibles apropiaciones de White, algunas analogías, relaciones y contrastes de su pensamiento respecto a autores que le anteceden, una vez expuesto también el contexto desde el cual mira a la historia y a la historiografía, el libro cierra con dos capítulos que se sirven de la vinculación de las ideas whiteanas con otras propuestas para, esta vez, presentar sus límites y ampliar sus postulados. Si bien en un inicio José Rabasa caracteriza a White como quien “llevó el cuestionamiento

⁹ Su texto se titula “Hayden White. El retorno de la retórica”.

de la historia hasta sus últimas consecuencias” (69), Ricardo Nava Murcia no teme proponer una radicalización de su pensamiento.¹⁰ Para ello parte de la pregunta por lo que White entiende por leer; a partir de esto, expone la contextualización teórica dentro de la cual se asume el propio White: la teoría postsaussureana del signo, que contrasta tanto con las posturas hermenéuticas clásicas como con las recuperaciones de la llamada nueva hermenéutica sostenida por autores como Gadamer y Ricoeur. Este arraigo teórico motiva que White entienda por leer el acto de “explicar el sentido identificando las pautas de códigos por las que la representación está relacionada con la vida social” (214). Y, sin embargo, Nava Murcia considera que este concepto podría empujarse todavía más al contemplar, como lo hace Jacques Derrida, la iterabilidad de la escritura, “la ruptura de todo contexto diseminado de comunicación” (226). Así pues, la consideración de la propuesta de Derrida expande, según Nava Murcia, los límites de la de White.

Finalmente, con un propósito distinto, pero mediante un ejercicio similar, Fernando Betancourt Martínez acude en su texto¹¹ a la teoría de sistemas para mostrar la complementariedad de las propuestas de White relativas a su noción de codificación respecto a ciertos conceptos de la comunicación derivados de la teoría de la información. En su ensayo, como Durán, emprende una cuidadosa contextualización del pensamiento de White, pero introduce como lente iluminadora las distinciones forma/medio y significado/significante. Valiéndose, en particular, de la noción de la observación de la observación (observación de segundo orden), Betancourt describe de manera detallada cómo el de White es un “ejercicio reflexivo que busca mantenerse en los márgenes prescritos y llevar hasta sus últimas consecuencias una descripción de la historiografía” (240), una postura irónica que mostró, en un gesto

10 “¿Qué es leer? Las relaciones entre texto y contexto desde otra idea de la escritura” es el capítulo a cargo de este autor.

11 Se trata del capítulo “La obra de Hayden White: un signo entre la contingencia y la improbabilidad”.

autorreflexivo, los límites y puntos ciegos del ejercicio histórico, desde donde mira. En este sentido, la lectura de Betancourt destaca que en White puede encontrarse “una circularidad productiva que abre el umbral para otras posibilidades”; sus libros, concluye en una aportación notable, “pueden ser vistos como observaciones de observaciones, mismas que aluden recursiva y directamente a la improbabilidad de la comunicación historiográfica” (258).

Que el libro cierre con la mención de la calidad de *umbral* del pensamiento whiteano es, considero, una última respuesta a la provocación establecida desde el título. Un volumen que reúne perspectivas, lecturas, recursos y procedimientos tan heterogéneos termina por ser una invitación a continuar *inventando*, pues el Hayden White que aquí se expone no es, como puede notarse en el recorrido por sus ocho capítulos, un autor monolítico y descifrado, sino uno múltiple y, sobre todo, abierto a nuevas aproximaciones, cuestionamientos, retos, contextualizaciones y radicalizaciones. Es cierto que la reunión de enfoques múltiples en un solo volumen, y la discusión, por ejemplo, de las relaciones del pensamiento whiteano con el pragmatismo, con ciertas regiones de la obra de Kant o con las perspectivas postsassureanas del signo no son algo nuevo; no obstante, la reunión de indagaciones provenientes de varias voces tan destacadas dentro del ámbito latinoamericano de la filosofía y la teoría de la historia es un mérito incuestionable de este volumen. Más allá de, como señala Durán en la introducción, “preguntarse por la vigencia de una obra” y “aceptar que se escribió en un contexto y que ese contexto cambió” (14), *Inventando a Hayden White*, con sus múltiples apreciaciones, aproximaciones y apropiaciones, se constituye como una invitación a seguir leyendo, contrastando, asimilando y cuestionando la obra de este pensador en nuestro presente. ☐



La emergencia del cura pederasta¹



The Emergence of the Pederast Priest

PAMELA LOERA GARCÍA

Departamento de Historia

Universidad Iberoamericana

Ciudad de México

Correo: pamelaloera@hotmail.com

DOI: 10.48102/hyg.vi60.462

Artículo recibido: 5/05/2022

Artículo aceptado: 8/09/2022

Vázquez García, Francisco. *Pater infamis. Genealogía del cura pederasta en España (1880-1912)*. Madrid: Cátedra, 2020.

En mayo de 1981, el profesor André Berten tuvo la oportunidad de entrevistar a Michel Foucault y aprovechó la ocasión para preguntarle sobre su forma de hacer historia, a lo cual el filósofo francés respondió: “Yo diría que hago la historia de las problematizaciones, la historia de la manera en que las cosas constituyen un problema. ¿Cómo y por qué y de qué modo específico la locura constituyó un problema en el mundo moderno?”.² Francisco Vázquez hereda esta visión historiográfica y a través de su

¹ La redacción de esta reseña se ha beneficiado del proyecto de investigación “Improvvisación y contagio emocional. Historia y filosofía de las experiencias emocionales” (PID2019-108988GB-I00), dirigido por Javier Moscoso y financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del gobierno de España. Agradezco al autor Francisco Vázquez haberme proporcionado una copia de este importante trabajo.

² “Entrevista de Michel Foucault con André Berten”, en *Obrar mal decir la verdad. La función de la confesión en la justicia* (México: Siglo XXI, 2016), 260.

libro *Pater infamis. Genealogía del cura pederasta en España (1880-1912)* explica cómo fue posible la construcción de este sujeto y por qué adquirió relevancia social en el ocaso del siglo XIX y los inicios del XX.

Francisco Vázquez, catedrático de filosofía en la Universidad de Cádiz, conjuga como pocos las virtudes del filósofo y del historiador. Una lectura minuciosa de Michel Foucault, Pierre Bourdieu y Georges Canguilhem lo ha posicionado como uno de los mayores estudiosos de la filosofía francesa contemporánea en habla hispana,³ así como le ha proporcionado un marco teórico y metodológico sólido para producir investigaciones históricas únicas. Su carrera como historiador está marcada por una serie de trabajos dedicados a la configuración de la sexualidad en España, la cual incluye las historias de la prostitución, la moral sexual, la homosexualidad, el hermafroditismo y la transexualidad.⁴ *Pater infamis* es resultado de un interés surgido alrededor del año 2011, pero que sólo pudo convertirse en objeto de estudio gracias a la notoriedad reciente de los abusos sexuales cometidos por el clero en territorio español. Desde este punto de vista, es adecuado catalogar al libro como una ontología histórica de la actualidad.

Pater infamis es un texto que entrelaza, a partir de la genealogía foucaultiana, las historias de la sexualidad, el anticlericalismo, la infancia, la medicina, la educación y el celibato, por lo tanto, puede interesar a diferentes lectores y despertar una amplia varie-

³ José Luis Moreno Pestaña y Francisco Vázquez, *Pierre Bordieu y la filosofía* (Barcelona: Montesinos Ensayo, 2006); Francisco Vázquez, *Georges Canguilhem. Vitalismo y ciencias humanas* (Cádiz: Editorial UCA, 2018); Francisco Vázquez, *Cómo hacer cosas con Foucault. Instrucciones de uso* (Madrid: Dado Ediciones, 2021).

⁴ Francisco Vázquez y Andrés Moreno, *Poder y prostitución en Sevilla (siglos XIV-XX)* (Sevilla: Universidad de Sevilla, 1995); Francisco Vázquez y Andrés Moreno, *Sexo y razón* (Madrid: Akal, 1997); Francisco Vázquez y Richard Cleminson, *Los invisibles. Una historia de la homosexualidad masculina en España, 1850-1939* (Granada: Comares, 2011); Francisco Vázquez, Francisco y Richard Cleminson, *Sexo, identidad y hermafroditas en el mundo ibérico* (Madrid: Cátedra, 2018).

dad de interpretaciones. En esta ocasión, mi objetivo es destacar las aportaciones del libro a los estudios históricos del cura pederasta y de la violencia sexual en general. Es importante analizar esta contribución porque, además de ser la primera historia en español dedicada a este periodo, el autor se aleja de las líneas de investigación precedentes y centra su atención en los conceptos, discursos y narrativas que hicieron posible la aparición de este sujeto y su concepción como problema colectivo. Siendo más específica, sostengo que mientras otros investigadores piensan al sacerdote pederasta como una realidad dada, Francisco Vázquez observa las descripciones políticas, científicas y literarias que ayudaron a constituirlo y, a la vez, avalaron el despertar de un problema ligado a las experiencias del pánico y el horror.

El libro comienza como una respuesta a dos teorías sobre el tema ampliamente aceptadas y difundidas. La primera, generada en el campo de las ciencias de la mente, es primordial porque establece los orígenes psíquicos del cura pederasta. Esta interpretación sostiene que estos sujetos llegan a convertirse en abusadores por dos posibles causas: porque son personas afectadas por anomalías neurobiológicas genéticas, o porque desarrollan inclinaciones sexuales desviadas como resultado del celibato obligatorio.⁵ El problema de estas lecturas es que al asumirlas de manera acrítica reducimos la complejidad del problema a las condiciones psiconeurobiológicas, olvidando así el estudio de los escenarios políticos que participan en su emergencia.

La segunda interpretación, generada por las ciencias sociales, sostiene que la presencia del cura abusador ha sido una constante

⁵ H. Ferguson, "The Paedophile Priest: A Deconstruction", *Studies*, núm. 84 (1995); M. Cowburn y L. Dominelli, "Masking Hegemonic Masculinity: Reconstructing the Paedophile as the Dangerous Stranger", *British Journal of Social Work*, núm. 31 (2001); Philip Jenkins, *Paedophiles and Priest: Anatomy of a Contemporary Crisis* (Nueva York: Oxford University Press, 2001); M. Keenan, *Child Sexual Abuse and the Catholic Church: Gender, Power and Organizational Culture* (Nueva York: Oxford University Press, 2012).

en la historia del cristianismo y, en esa medida, es posible rastrear sus crímenes desde tiempos antiguos.⁶ Francisco Vázquez rechaza cualquier existencia a-temporal de este sujeto y suscita una reinterpretación desde las categorías *construcción* y *ruptura*, las cuales muestran que: 1) el cura pederasta es una construcción colectiva reciente (del siglo XIX); y 2) posee rasgos diferentes a los de otros sacerdotes transgresores como el cura pedófilo o el cura solicitante. Estas tesis son cruciales porque plantean una pregunta acuciante para la historia de la violencia sexual: ¿cuál fue el horizonte social, el conjunto de conocimientos y la matriz retórica que ayudaron a forjar esta figura? A través de este cuestionamiento, el autor explicita la historicidad de este objeto de estudio y rebate las observaciones esencialistas a la manera que lo hacen algunos representantes de la epistemología histórica como Ian Hacking o Arnold I. Davidson.

El libro está dividido en siete capítulos que, a su vez, están distribuidos en cuatro partes. Cada una de éstas lleva por título la categoría que sustenta los diferentes análisis. Las categorías son: *genealogía* (cap. 1), *intersecciones* (cap. 2), *biopolítica* (caps. 3 y 4) y *vidas infames* (caps. 5, 6 y 7). El corazón documental lo constituyen 400 notas periodísticas en forma de crónicas, comentarios, folletines, caricaturas y canciones, a la cual se suma literatura higienista de los siglos XIX y XX, y una completa bibliografía en español, francés e inglés.

El capítulo 1 “Ayer y hoy: del cura pederasta al cura pedófilo” constituye el sustento principal del libro. Aquí el autor explica que el fin último de su investigación es comprender el pánico moral generado por el sacerdote pedófilo en la actualidad. Para lograrlo recurre al análisis genealógico, es decir, a la lectura contrastada

⁶ P. Isely, “Child Sexual Abuse and the Catholic Church: An Historical and Contemporary Review”, *Pastoral Psychology*, núm. 45 (1997); T.P. Doyle, A.W.R. Sipe, y P.J. Wall, *Sex, Priest and Secret Codes: The Catholic Church's 2000-Year Paper Trail of Sexual Abuse* (Los Angeles: Volt Press, 2006); Gil José Sáez Martínez, “Aproximación histórica a los abusos sexuales a menores”, *Eguzkilore*, núm. 29 (2015).

entre el cura abusador del pasado y del presente para mostrar las continuidades y diferencias entre ellos. Con este método, el libro exhibe los rasgos comunes entre el *cura pederasta* de la Restauración y el *cura pedófilo* del siglo XXI (entre ellos, el despertar un pánico social), pero también enfatiza sus diferencias (el primero es caracterizado como un *perverso-invertido* transmisor de *vicios infames*, y el segundo es un *abusador* que lesiona el *desarrollo psico-sexual* infantil).

El capítulo 2, “La campaña contra los sacerdotes pederastas como ejemplo de pánico moral”, describe el horizonte político que propició la aparición de este sujeto/problema a finales del siglo XIX. De acuerdo con el autor, “el miedo a los desmanes protagonizados por curas pederastas surgió en la España de la Restauración a partir de una campaña promovida por círculos políticos y periodistas [anticlericales]”.⁷ Estos grupos querían secularizar los sistemas de educación y protección infantil para transmitir a los niños la moderna identidad española, así que trataron de abolir la participación de la Iglesia a través de una campaña de prensa en contra del clero. Estos textos relataban con detalle cómo “los ataques de los curas en seminarios y centros escolares contagiaban el homosexualismo a los niños y deshonoraban a las niñas propagando el afeminamiento de todo el organismo social”.⁸ La estrategia fue exitosa y dio como resultado la aparición del cura pederasta no sólo en España, sino también en países como Francia donde tuvieron lugar las mismas pugnas políticas.

Los capítulos 3 y 4 se ocupan del eje del saber y la verdad, es decir, historizan el sustento científico de las notas de prensa. El capítulo “El cura pederasta como enemigo biológico de la nación” parte de la pregunta: ¿por qué, a los ojos de los anticlericales, los religiosos representaban un peligro? El celibato obligatorio era la razón. El voto de castidad era visto como una afrenta a desarrollo

⁷ Vázquez, *Pater*, 61.

⁸ Vázquez, *Pater*, 85.

biológico y económico de España porque frenaba la reproducción e incitaba el despertar del homosexualismo, acciones que a su vez contaminaban a jóvenes y niños. Esto convirtió a los curas en enemigos de la raza y la nación. En el capítulo 4, “La patologización del celibato en la medicina española”, Francisco Vázquez observa el discurso higienista de los siglos XVIII y XIX y expone el surgimiento de las primeras teorías médicas sobre el tema. Este análisis es una de las grandes aportaciones del libro porque reconstruye el horizonte científico que dio origen a las explicaciones sobre los riesgos psico-sexuales del celibato clerical.

Finalmente, los capítulos 5, 6 y 7 son tres estudios de caso donde se analiza la retórica utilizada en las descripciones de las vidas infames de cuatro curas pederastas. Todas estas notas —señala el autor— siguen un estilo común, muy similar al de las novelas góticas de terror, donde siempre se hacen presentes escenarios sombríos, sacerdotes siniestros, enredos y víctimas inocentes.

Pater infamis es una lectura obligada para cualquier investigador de la violencia sexual ejercida dentro del clero o en cualquier otro campo social. Además de las contribuciones ya mencionadas, el libro explica por qué es un error utilizar nociones contemporáneas como *pedofilia* o *abuso sexual* para describir prácticas eróticas del pasado, reiterando así una vieja lección sobre el anacronismo que, desgraciadamente, muchos no logran aceptar. Asimismo, nos instruye a trabajar sobre la historicidad del cura pederasta a través de un marco teórico que no anula esta condición, sino la preserva.

En cuanto a los problemas, puedo decir que *Pater infamis* es un libro ambicioso con enorme despliegue de teorías e información. También cabe decir que la obra requiere una lectura doble, la primera para atender el cuerpo del texto y la segunda para leer las valiosas notas al pie. Creo que el autor relegó parte del sustento histórico a los márgenes cuando éste debería ser el centro de la narración operando como criterio de verdad.

Estos detalles, sin embargo, no desmerecen la gran calidad de la obra. Muchos historiadores cuestionan la utilidad de los análisis

foucaultianos, pero este libro nos reitera su valor, en especial en campos donde predominan las observaciones ontologistas. Francisco Vázquez, tal vez consciente de este escepticismo, publicó en 2021 el libro *Cómo hacer cosas con Foucault. Instrucciones de uso*, el cual es una derivación de *Pater infamis* enfocada a orientar a los investigadores en el estudio de problemas semejantes, y también advertir sobre sus límites. Sobre este libro vale la pena hablar también en una próxima reseña. 

BIBLIOGRAFÍA

Foucault, Michel. *Obrar mal decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*. México: Siglo XXI, 2016.

Vázquez García, Francisco. *Pater infamis. Genealogía del cura pederasta en España (1880-1912)*. Madrid: Cátedra, 2020.

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

Todo artículo, ensayo, reseña crítica, *in memoriam*, comentario crítico que se proponga a *Historia y Grafía* debe ser original e inédito. El artículo o reseña crítica no debe estar postulado simultáneamente en otras revistas.

La extensión máxima para un artículo será de 13 000 palabras, aproximadamente 35 cuartillas; para una reseña crítica, de 2 000 palabras, de cuatro a cinco cuartillas; para un comentario crítico aproximadamente 4 000 palabras, diez cuartillas. Este cálculo comprenderá el texto, aparato crítico, resúmenes y bibliografía.

Los trabajos se remitirán a través de esta plataforma. **Es importante que los autores completen todos los metadatos requeridos por el sistema: nombre, apellido(s), institución de procedencia, áreas de interés, resumen curricular, palabras clave y resumen del artículo (máx. 150 palabras) en español e inglés.** Los artículos se subirán en archivo procesado en Word

- Tipografía: Bookman Old Style.
- Tamaño: 12 puntos.
- Interlineado: 1.5.
- Citas: 10 puntos a espacio sencillo.

Historia y Grafía publica la modalidad de la reseña crítica. Por “crítica” entendemos que la reseña debe ser un comentario referido al contexto académico y cultural en el que se inscribe la obra. Si en el artículo o reseña crítica aparecen cuadros o gráficas, asegúrese de que estén identificados de manera precisa, que se mencione su fuente y, además de mostrarlos en el Word, presentarlos por separado para el proceso de diagramación.

El texto de la reseña crítica incluirá lo siguiente:

- Una presentación breve del contenido de la obra reseñada.
- La relevancia de la obra reseñada y el porqué de la importancia de elaborar la reseña crítica.
- La importancia del tema y la discusión en la que se inscribe, más el enfoque historiográfico.
- El contexto del libro reseñado, en función de diversos criterios:
 1. En relación con la obra del autor.
 2. En relación con el tema.
 3. En relación con la problemática (conceptual, argumentativa, referencial...).
 4. En términos comparativos.

Los originales deberán incluir la información siguiente:

- Nombre del autor e identificador ORCID.
- Institución de pertenencia. Es importante especificar el departamento o instituto específico.

- País.
- Correo electrónico.
- Resúmenes, en español y en inglés, en los que se destaquen la importancia, los alcances, las aportaciones o los aspectos relevantes del trabajo. Los resúmenes no deben ser mayores de 150 palabras.
- Palabras clave en español e inglés.
- Imágenes o gráficas se subirán en un archivo aparte en formato PNG o JPG, especificando la fuente. La revista sólo publica imágenes en blanco y negro.

SISTEMA DE REFERENCIAS

A partir de la producción de 2022 *Historia y Grafía* utilizará el sistema de citación de acuerdo con el estilo Chicago en notas y referencias. Desde el 15 de junio de 2021 en adelante, los nuevos envíos tendrán que adoptar el estilo Chicago notas-referencias (chicagomanualofstyle.org/home.html).

En la lista de referencias o “Bibliografía” final sólo se incluirá el material citado dividido en dos secciones: Fuentes documentales y Obras publicadas. Si aplica, la sección “Fuentes documentales” es la primera de la bibliografía y la información correspondiente se presenta como en el siguiente ejemplo:

Archivo General de la Nación, *Fondo Temporalidades*.

La sección de obras publicadas es la segunda de la bibliografía y debe ordenarse alfabéticamente iniciando por apellido del autor. Es importante tomar en cuenta que si se citan varias obras de un mismo autor es necesario repetir el nombre de éste en cada una. La nota corta se empleará cuando el texto se refiera a partir de la segunda ocasión; en el caso de fuentes documentales sí se repetirá completa la referencia.

Ejemplos:

• Libros

Libros con un autor

Nota al pie de página	Bibliografía final
Edmundo O’Gorman, <i>Crisis y porvenir de la ciencia histórica</i> (México: UNAM, 1947), 8.	O’Gorman, Edmundo. <i>Crisis y porvenir de la ciencia histórica</i> . México: UNAM, 1947.

Nota corta:

O’Gorman, *Crisis*, 10.

Libros con dos o tres autores

Nota al pie de página	Bibliografía final
Jacques Derrida y Bernard Stiegler, <i>Ecografías de la televisión. Entrevistas filmadas</i> (Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1998), 51.	Derrida, Jaques y Bernard Stiegler. <i>Ecografías de la televisión. Entrevistas filmadas</i> . Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1998.
Si son más de tres autores: Nombre y apellido primer autor <i>et al.</i> , <i>Título...</i> , 51	Si son más de tres autores: En la bibliografía se indican todos los autores.

Libros editados, coordinados o compilados

Nota al pie de página	Bibliografía final
Norma Durán R. A. coord., <i>Estudios culturales. Voces, representaciones y discursos</i> (México: Universidad Autónoma Metropolitana-A, 2017), 23.	Norma Durán R. A., coord. <i>Estudios culturales. Voces, representaciones y discursos</i> . México: Universidad Autónoma Metropolitana-A, 2017.
Más de un coordinador: Nombre primer autor, <i>et al.</i> , <i>Título...</i> , 23.	Más de un coordinador: Se indican todos los autores.

Libros editados en volúmenes

Si sólo se cita uno de los volúmenes

Nota al pie de página	Bibliografía final
José Fernando Ramírez, <i>Obras históricas</i> . José Fernando Ramírez, ed. Ernesto de la Torre Villar, v. 1, <i>Época prehispánica</i> (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Históricas, 2001), 125-127.	Ramírez, José Fernando. <i>Obras históricas</i> . José Fernando Ramírez, edición de Ernesto de la Torre Villar. V. 1, <i>Época prehispánica</i> . México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Históricas, 2001.

Si se cita en su conjunto la obra en varios volúmenes

Nota al pie de página	Bibliografía final
<i>Obras históricas. José Fernando Ramírez</i> , ed. Ernesto de la Torre Villar (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Históricas, 2001-2003).	Ramírez, José Fernando. <i>Obras históricas. José Fernando Ramírez</i> , edición de Ernesto de la Torre Villar. 5 v. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Históricas, 2001-2003.

• Traducciones de libros

Nota al pie de página	Bibliografía final
Hayden White, <i>El texto histórico como artefacto literario</i> , trad. Verónica Tozzi (Barcelona: Paidós, 2003), 36.	White, Hayden. <i>El texto histórico como artefacto literario</i> . Traducción de Verónica Tozzi. Barcelona: Paidós, 2003.
Nota breve: White, <i>El texto histórico</i> , 36.	

• Capítulos en libros

Nota al pie de página	Bibliografía final
Niklas Luhmann, “¿Cómo se pueden observar estructuras latentes?”, trad. Cristóbal Piechocki, en <i>El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo. Homenaje a Heinz von Foerster</i> , compilación de Paul Watzlawick y Peter Krieg (Barcelona: Paidós, 1995), 60-72.	Luhmann, Niklas. “¿Cómo se pueden observar estructuras latentes?”. Traducción de Cristóbal Piechocki. En <i>El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo. Homenaje a Heinz von Foerster</i> , compilación de Paul Watzlawick y Peter Krieg, 60-72. Barcelona: Paidós, 1995.
Nota breve: Luhmann, ¿Cómo se pueden observar estructuras latentes?, 60.	

• Revistas

Artículos en revistas académicas impresas

Nota al pie de página	Bibliografía final
Hayden White, “Respuesta a las cuatro preguntas del profesor Chartier”, <i>Historia y Grafía</i> , núm. 4 (enero-junio 1995): 317	White, Hayden. “Respuesta a las cuatro preguntas del profesor Chartier”. <i>Historia y Grafía</i> , núm. 4 (enero-junio 1995): 317-329.
Nota breve: White, “Respuesta,” 319.	

Artículos en revistas académicas digitales

Nota al pie de página	Bibliografía final
Sergio Zermeno, “De Echeverría a De la Madrid: ¿hacia un régimen burocrático-autoritario?”, <i>Revista Mexicana de Sociología</i> 45, núm. 2 (abril-junio 1983): 473.	Zermeno, Sergio. “De Echeverría a De la Madrid: ¿hacia un régimen burocrático-autoritario?”. <i>Revista Mexicana de Sociología</i> 45, núm. 2 (abril-junio 1983): 473. En: https://doi.org/10.2307/3540258 .
Nota breve: Zermeno, “De Echeverría”, 473.	

• Documentos

Nota al pie de página	Bibliografía final
“Año de 1774. Inventario de los papeles y bienes que se hallaron existentes en la Iglesia, capillas y colegio que fue de Sn. Gregorio de esta ciudad. Fechos de orden del Sr. D. Francisco Xavier Gamboa, del Consejo de su Majestad [...], de que se hizo entrega al Dr. D. Antonio Eugenio Melgarejo”, Archivo General de la Nación, <i>Temporalidades</i> , v. 173, exp. 5.	Sólo se enlistan el Archivo y el Fondo Archivo General de la Nación, <i>Fondo Temporalidades</i> .

• Tesis y tesinas

Nota al pie de página	Bibliografía final
Rafael Antonio Ruiz Torres, “Historia de las bandas militares de música en México: 1767-1920” (tesis de maestría, Universidad Autónoma Metropolitana, 2002), 88-90	Ruiz Torres, Rafael Antonio. “Historia de las bandas militares de música en México: 1767-1920”. Tesis de maestría. Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2002.
Nota breve: Ruiz, “Historia de bandas”, 88-90.	

• Sitios web, blogs y otros materiales disponibles en línea

Comunicaciones en redes sociales (Twitter, Facebook, etc.)

Nota al pie de página	Bibliografía final
Marcelo Ebrard C., La carta enviada por el presidente López Obrador a las autoridades españolas es una propuesta de reconciliación histórica. No se funda en el rencor sino en la verdad. No busca conflicto sino encuentro. Las relaciones entre ambos países se mantendrán cordiales y vigorosas, 27 de marzo de 2019, 11:34 a. m. https://twitter.com/m_ebrard/status/1110943074669219841	NO SE ENLISTAN EN LA BIBLIOLGRAFÍA FINAL.

Blogs

Nota al pie de página	Bibliografía final
Felipe Castro Gutiérrez, “Los abusos de los ‘criados’ del señor virrey”, <i>Peregrinaciones en el pasado. Blog de Felipe Castro Gutiérrez, historiador</i> , 1 de abril de 2020, https://felipecastro.wordpress.com/ .	Castro Gutiérrez, Felipe. “Los abusos de los ‘criados’ del señor virrey”. <i>Peregrinaciones en el pasado. Blog de Felipe Castro Gutiérrez, historiador</i> . 1 de abril de 2020. https://felipecastro.wordpress.com/ .

Para mayor información, consultar el sitio web del Manual de Estilo Chicago:
https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html .

GUIDELINES FOR THE SUBMISSION OF MANUSCRIPTS

Each essay, critical review, *in memoriam*, critical comment that is proposed to *Historia y Grafía* must be an original and unpublished contribution. The article or critical review should not be postulated simultaneously in other journals.

The maximum length for an article will be 13 000 words, approximately 35 pages; for a critical review of 2 000 words, 4 to 5 pages; for a critical comment approximately 4 000 words, ten pages. This calculation will include the text, critical apparatus, abstracts and bibliography.

Works will be sent through this platform. **It's important That the authors complete all the metadata required by the system (name, surname, institution, interests' areas, curriculum abstract, keywords and article abstract (up to 150 words) in spanish and english.**

Article will be submitted in a Word file:

- Typography: Bookman Old Style
- Size: 12 points
- Space: 1.5
- References: 10 pp. / single space

Historia y Grafía publishes the modality of the critical review. By “critical” we understand that the review should be a comment referring to the academic and cultural context in which the work is inscribed. If tables or graphs appear in the critical article or review, make sure that they are accurately identified and that their source is mentioned. The text of the critical review will include the following:

- A brief presentation of the content of the work reviewed.
- The relevance of the work reviewed and why the importance of preparing the critical review.
- The importance of the topic and the discussion in which it is registered, plus the historiographic approach.
- The context of the book reviewed, based on various criteria:
 1. In relation to the author's work.
 2. In relation to the subject.
 3. In relation to the problem (conceptual, argumentative, referential, ...).
 4. In comparative terms.

Original papers must include the following information:

- Name of the author and *ORCID* identifier.
- University or institution to which the author is affiliated.
- Country
- E-mail

- Abstracts, in spanish and english, in which importance, scope, contributions or relevant aspects of the work are highlighted. Abstracts should not be longer than 150 words.
- Key words in spanish and english
- Images and graphics will be submitted in a special PNG or JPG file. Specifying source is required. This magazine only publishes images in black and white.

REFERENCE SYSTEM:

As from 2022 production *Historia y Grafia* will use Chicago Notes and Bibliography System. New submissions from June 15, 2021 has to be adapted to Chicago Manual of Style: chicagomanualofstyle.org/home.html.

Only the cited material will be included in the Reference's list or final "Bibliography", that will be divided into two sections: Documentary sources and Published Works. If applicable, the "Documentary sources" section will be the first in the bibliography and the corresponding information will be presented as in the following example:

Archivo General de la Nación, *Fondo Temporalidades*.

Published Works' section is the second one in bibliography and must be ordered alphabetically, starting with the author's last name. It's important to take into account that if several Works by the same author are cited, it's necessary to repeat the author's name in each work. Shortened notes will be used when the text refers from the second occasion; in the case of documentary sources, the complete reference will be repeated.

Samples:

• Books

One author

Notes	Bibliographies entries
Edmundo O'Gorman, <i>Crisis y porvenir de la ciencia histórica</i> (México: UNAM, 1947), 8.	O'Gorman, Edmundo. <i>Crisis y porvenir de la ciencia histórica</i> . México: UNAM, 1947.

Nota corta:

O'Gorman, *Crisis*, 10.

Books with two or three authors

Notes	Bibliographies entries
Jacques Derrida y Bernard Stiegler, <i>Ecografías de la televisión. Entrevistas filmadas</i> (Buenos Aires:Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1998), 51.	Derrida, Jaques y Bernard Stiegler. <i>Ecografías de la televisión. Entrevistas filmadas</i> . Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1998.
<i>More than three authors:</i> Name y Surname first author <i>et al.</i> , Title...,51	<i>More than three authors:</i> In bibliographies entries all authors are cited.

• Edited books

Notes	Bibliographies entries
Norma Durán R. A., (coord.), <i>Estudios culturales. Voces, representaciones y discursos</i> (México: Universidad Autónoma Metropolitana-A, 2017), 23.	Norma Durán R. A., coord. <i>Estudios culturales. Voces, representaciones y discursos</i> . México: Universidad Autónoma Metropolitana-A, 2017.
<i>More tan one compiler:</i> Name first author, <i>et al.</i> , <i>Title...</i> , 23.	<i>More tan one compiler:</i> Put all authors

• Books edited in volumes

Only one volumen cited

Notes	Bibliographies entries
Ramírez, José Fernando, <i>Obras históricas</i> , ed. Ernesto de la Torre Villar, v. 1, <i>Época prehispánica</i> , (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Históricas, 2001), 125-127.	Ramírez, José Fernando. <i>Obras históricas. José Fernando Ramírez</i> , ed. de Ernesto de la Torre Villar. V. 1, <i>Época prehispánica</i> . México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Históricas, 2001.

The whole work cited

Notes	Bibliographies entries
<i>Obras históricas.</i> José Fernando Ramírez, ed. Ernesto de la Torre Villar (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Históricas, 2001-2003).	Ramírez, José Fernando. <i>Obras históricas.</i> José Fernando Ramírez, ed. de Ernesto de la Torre Villar. 5 v. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Instituto de Investigaciones Históricas, 2001-2003.

• Translated books

Notes	Bibliographies entries
Hayden White, <i>El texto histórico como artefacto literario</i> , trad. Verónica Tozzi (Barcelona: Paidós, 2003), 36.	White, Hayden <i>El texto histórico como artefacto literario</i> . Traducción de Verónica Tozzi. Barcelona: Paidós, 2003.
<i>Shortened note:</i> White, <i>El texto histórico como artefacto literario</i> , 36.	

• Chapters in a book

Notes	Bibliographies entries
Niklas Luhmann, “¿Cómo se pueden observar estructuras latentes?”, trad. Cristóbal Piechocki, en <i>El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo. Homenaje a Heinz von Foerster</i> , compilación de Paul Watzlawick y Peter Krieg (Barcelona: Paidós, 1995), 60-72.	Luhmann, Niklas. “¿Cómo se pueden observar estructuras latentes?”. Traducción de Cristóbal Piechocki. En <i>El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo. Homenaje a Heinz von Foerster</i> , compilación de Paul Watzlawick y Peter Krieg, 60-72. Barcelona: Paidós, 1995.
<i>Shortened note:</i> Luhmann, ¿Cómo se pueden observar estructuras latentes?, 60	

• Review

Article in academic print review

Notes

Hayden White, “Respuesta a las cuatro preguntas del profesor Chartier”, *Historia y Grafía*, núm. 4 (enero-junio 1995): 317

Shortened note:

White, “Respuesta,” 319.

Bibliographies entries

White, Hayden. “Respuesta a las cuatro preguntas del profesor Chartier”. *Historia y Grafía*, n. 4 (enero-junio 1995): 317-329.

Article in digital review

Notes

Sergio Zermeno, “De Echeverría a De la Madrid: ¿hacia un régimen burocrático-autoritario?”, *Revista Mexicana de Sociología* 45, núm. 2 (Abril-Junio 1983): 473.

Shortened note:

Zermeno, “De Echeverría”, 473.

Bibliographies entries

Zermeno, Sergio. “De Echeverría a De la Madrid: ¿hacia un régimen burocrático-autoritario?”. *Revista Mexicana de Sociología* 45, núm. 2 (Abril-Junio 1983): 473. <https://doi.org/10.2307/3540258>

• Documents

Notes

“Año de 1774. Inventario de los papeles y bienes que se hallaron existentes en la Iglesia, capillas y Colegio que fue de Sn. Gregorio de esta ciudad. Fechos de orden del Sr. D. Francisco Xavier Gamboa, del Consejo de su Majestad [...], de que se hizo entrega al Dr. D. Antonio Eugenio Melgarejo”, Archivo General de la Nación, *Temporalidades*, v. 173, exp. 5.

Bibliographies entries

Sólo se enlista el Archivo y el Fondo Archivo General de la Nación, *Fondo Temporalidades*.

• **Thesis or dissertaton**

Notes	Bibliographies entries
Rafael Antonio Ruiz Torres, “Historia de las bandas militares de música en México: 1767-1920” (tesis de maestría, Universidad Autónoma Metropolitana, 2002),88-90	Ruiz Torres, Rafael Antonio. “Historia de las bandas militares de música en México: 1767-1920”. Tesis de maestría. Universidad Autónoma Metropolitana, México, 2002.
<i>Shortened note:</i>	
Ruiz, “Historia de bandas”, 88-90	

• **Web sites, blogs and other material on line**

Communications in social networks (Twitter, Facebook, etc.)

Notes	Bibliographies entries
Marcelo Ebrard C., La carta enviada por el Presidente López Obrador a las autoridades españolas es una propuesta de reconciliación histórica. No se funda en el rencor sino en la verdad. No busca conflicto sino encuentro. Las relaciones entre ambos países se mantendrán cordiales y vigorosas 27 de marzo de 2019, 11:34 a.m. https://twitter.com/m_ebrard/status/1110943074669219841	NOT INCLUDED IN BIBLIOGRAPHY ENTEY.

Blogs

Notes	Bibliographies entries
Felipe Castro Gutiérrez, “Los abusos de los “criados” del señor virrey”, <i>Pe-regrinaciones en el pasado. Blog de Felipe Castro Gutiérrez, historiador</i> , 1 de abril de 2020, https://felipecastro.wordpress.com/	Castro Gutiérrez, Felipe. “Los abusos de los “criados” del señor virrey”. <i>Pe-regrinaciones en el pasado. Blog de Felipe Castro Gutiérrez, historiador</i> . 1 de abril de 2020. https://felipecastro.wordpress.com/

For further informations consult the Chicago manual of style website:
https://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide/citation-guide-1.html

