

OTOÑO
2018

25

REVISTA DE LA ACADEMIA

ISSN 0717-1846 (impreso)
ISSN 0719-6318 (en línea)

INSTITUTO DE HUMANIDADES - UNIVERSIDAD ACADEMIA DE HUMANISMO CRISTIANO

PRESENTACIÓN DEL DOSSIER

Diálogos entre la historiografía y otros saberes en el mundo contemporáneo

Francisca Durán, Pedro Huerta, Juan Radic (editores)

DOSSIER

La hermenéutica de Gadamer como fundamento teórico-filosófico de la historia conceptual en Reinhart Koselleck

David Petit

Del monumento al instante cualquiera. Apuntes sobre la relación de la historiografía y lo moviente en el Siglo XX

Francisca Alarcón

Cazadores de huellas indiciales del estar siendo (abierto). El caso de las economías amalgamadas de Karl Polanyi

Pedro Huerta

Historia y memoria: debates y tensiones en el Siglo XXI

Romané Landaeta

La repartición de los afectos. Escenas de consenso y disenso en el Chile de la transición

Cynthia Pamela Shuffer

Normalización filosófica: entre filosofía y cultura

Aldo Ahumada



**UNIVERSIDAD
ACADEMIA**
DE HUMANISMO CRISTIANO

INSTITUTO DE
HUMANIDADES



Director

José Fernando García
Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile

Comité Editorial

Dra. Graciela Batallán, Universidad de Buenos Aires, Argentina
Lic. José Bengoa, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile
Dr. Marcial Godoy-Anatívia, New York University, Estados Unidos
Dr. Jorge Larraín, Universidad Alberto Hurtado, Chile
Dra. Berengère Marques-Pereira, Universidad Libre de Bruselas, Bélgica
Dr. José Luis Martínez, Universidad de Chile, Chile
Dr. Danilo Martuccelli, Université Paris Descartes, IUF, CERLIS-CNRS., Francia
Dra. Chantal Mouffe, Universidad de Westminster, Reino Unido
Dra. Nancy Nicholls, Universidad Católica de Chile, Chile
Dr. Tom Saldam, Universidad Libre de Amsterdam, Países Bajos
Dr. Carlos Ruiz Schneider, Universidad de Chile, Chile
Dr. Patrice Vermeren, Universidad de París 8, Francia

Consejo de Redacción

Dr. Marcos Aguirre, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile
Dra. Kathya Araujo, Universidad de Santiago, Chile
Lic. Martín Figueroa, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile
Dr. Pablo Cottet, Universidad de Chile, Chile
Dr. Raúl González, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile
Dra. Cristina Hurtado, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile
Dr. Gastón Molina, Universidad Central, Chile
Lic. Juan Ormeño, Universidad Diego Portales, Chile
Lic. Hugo Osorio, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile
Dra. Patricia Poblete, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile
Dr. Cristián Parker, Universidad de Santiago, Chile
Dra. Cecilia Sánchez, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile
Mag. Pablo Solari, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile

Revista de la Academia

Revista de la Academia es la revista del Instituto de Humanidades de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Recoge resultados originales de investigación y de crítica en el ámbito de las distintas disciplinas y orientaciones de la filosofía, las ciencias sociales y las humanidades.

Revista de la Academia aparece dos veces al año, los meses mayo y noviembre. Quienes quieran publicar en ella deben enviar sus trabajos a través del soporte *Open Journal System (OJS)*, para lo cual es necesario registrarse en el mismo. Toda comunicación posterior se llevará a cabo a través de dicho soporte.

El envío de un trabajo a Revista de la Academia implica el compromiso por parte del autor o autores de que éste no ha sido publicado ni está en vía de ser publicado. Se informará de la decisión acerca de las colaboraciones en un plazo no superior a cuatro meses.

Revista de la Academia Volumen 25/Otoño 2018/ISSN 0719-6318
Universidad Academia de Humanismo Cristiano
Condell 343, Providencia, Santiago de Chile
Dirigir toda correspondencia a: jgarcias@docentes.academia.cl

PRESENTACIÓN: DIALOGOS ENTRE LA HISTORIOGRAFÍA Y OTROS SABERES EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO

Francisca Durán, Pedro Huerta, Juan Radic (editores)



Asumiendo que el diálogo con las humanidades, las ciencias sociales y las artes es inherente al conocimiento histórico y al ejercicio historiográfico, el Número 25 de la Revista de la Academia reúne un dossier con seis artículos cuyo aporte es la reflexión en torno a la relación entre teoría, historia e historiografía y la relación con otros saberes desde la complejidad y desafíos que constituye la y de nuestra propia contemporaneidad. La fugacidad de los acontecimientos y la dispersión de los fenómenos socioculturales y políticos que marcan al tiempo presente, han trastocado las propias nociones de espacio y tiempo convirtiéndose en un auténtico reto para su conocimiento y problematización.

El propósito que motivó este número fue revisitar una antigua discusión -y tensión- en el campo de la historia, la cual se vincula al carácter difuso de las fronteras que delimitan a la disciplina histórica. Podemos decir que, desde la conformación de las disciplinas y ciencias modernas, la historia se ha situado en un terreno fronterizo que, a momentos, se ha desplazado a definiciones de método más rígidas y, en otros, se han interpelado precisamente las premisas que contienen dichos criterios, desdibujando, de esta manera, la noción de una disciplina con límites claros y fijos. El carácter inquieto de la historia ha conducido, parafraseando a la historiadora francesa Arlette Farge, a crear nuevos “lugares para la historia” y campos de lo posible. Ciertamente el diálogo y trabajo conjunto con otros saberes ha colaborado en la emergencia de una multiplicidad de caminos que se ofrecen a las/los historiadoras/es.

La historiografía constantemente interpelada por esa condición intersticial, entre la temporalidad de un pasado que intenta ser revelado y la producción de su escritura desde el presente, es una dialéctica sin resolver y propia del oficio del historiador/a. Como efecto de esa condición, la historiografía siempre ha

buscado abrir los horizontes de interpretación y comprensión en diálogo con los saberes de las humanidades y las ciencias sociales. En esa línea argumental se inscriben las contribuciones de este dossier.

Las y los autoras/es constituyen un grupo diverso de investigadoras/es que fueron convocados a reflexionar acerca de las formas -teóricas y prácticas- en que se aproximan a sus problemas de estudio, y los modos en que dialogan o entran en tensión con otros saberes del conocimiento. Las y los autoras/es en su mayoría han sido formados en el campo de la historia, sin embargo, sus artículos expresan una búsqueda más allá de lo estrictamente disciplinar, generando cruces con la filosofía, los estudios de la memoria, los estudios de la imagen, el campo de los afectos, entre otros, así como instalan una reflexión acuciosa de las nociones de interdisciplinariedad y transdisciplinariedad.

En el artículo *La hermenéutica de Gadamer como fundamento teórico-filosófico de la historia conceptual en Reinhart Koselleck* de David Petit, se destaca las aportaciones del filósofo alemán Hans-Georg Gadamer en relación a la perspectiva de la historia conceptual propuesta por Reinhart Koselleck. De este análisis, se desprenden, a nuestro juicio, tres cuestiones significativas ligadas al conocimiento histórico. La primera es que no se puede hacer historia sin teoría; segundo, que la historia es siempre un dialogo permanente con el saber “humano” general; y tercero, que la historia es al final del día una “hermenéutica”, en tanto condición ontológica de la historicidad del ser en el lenguaje. Una hermenéutica (la historiografía) en tanto se mueve en la esfera del lenguaje y de la comprensión de sentido, que como bien lo evidencia el autor “no es solo un saber teórico, sino que se convierte en una praxis”.

A partir de las contribuciones de Petit, podemos conjeturar que el trabajo historiográfico, en tanto hermenéutica, funge los horizontes de sentido que se canalizan por medio del lenguaje. Lenguaje que es revelado para el/la historiador/a en una experiencia de mundo previo que es la condición de las fuentes, las que se instalan en nuestra propia condición ontológica de ser histórico. Esta es una de las principales aportaciones de Petit en relación a Gadamer, al señalar el camino de la dinámica de la comprensión histórica radicada en la condición ontológica del ser histórico como lenguaje y de la historia como fusión de horizontes de experiencias de vida, que se reactualizan constantemente en el círculo hermenéutico que se genera a partir de la labor historiográfica.

El artículo de Francisca Alarcón titulado *Del Monumento al instante cualquiera: Apuntes sobre la relación entre Historiografía y lo moviente en el s. XX*, se despliega un tema complejo relacionado a la capacidad de la historiografía para aprehender las nuevas formas de comunicación simultáneas. Esto implicaría romper las convenciones metodológicas y narrativas del oficio historiográfico, instalando en el/la historiador/a una preocupación por los flujos más que por los objetos concretos, es decir, una historia como devenir y heterogeneidad que se opone al modelo de lo idéntico, constante o simétrico, desde donde la historiografía pueda superar las letras como vehículo comunicativo instalándose en el terreno de la imagen-movimiento, transformando a la historiografía en una ciencia *nómada* en lenguaje de Deleuze citado por Alarcón.

Dentro de esta misma inquietud, se encuentra el artículo de Pedro Huerta *Cazadores de huellas indiciales del estar siendo (abierto). El caso de las economías amalgamadas de Karl Polanyi*. En una etapa de configuración de una caja de herramientas a partir de autores llamados por Huerta como “Cazadores de huellas indiciales”, pues intentaron aprehender el acontecer de lo “social” en la perspectiva del movimiento y del continuo “arte de hacer”, en palabras de Michel de Certeau citado por Huerta. Para el autor esto se relaciona con una cuestión más general que se conecta con el desarrollo de la “transdisciplinariedad”, es decir, una práctica científica nómada que se ubica en “*medio de*” o “*más allá de*” las disciplinas, no como una superación sino como una constatación del acontecer que nos hace ser cada vez menos disciplinarios.

Preocupada por las formas, contenidos y estrategias metodológicas con que la historiografía afronta la dificultad que plantean para su oficio los pasados difíciles que marcaron la historia reciente de América Latina, Romané Landaeta en *Historia y memoria: debates y tensiones en el siglo XXI*, se aproxima a las reflexiones, problemáticas y desafíos que vislumbra la Historia del Tiempo Presente, de manera de identificar las formas en que las sociedades latinoamericanas han afrontado las herencias de los pasados autoritarios pero, por sobre todo, rastrear las reflexiones posibles que discurren en el quehacer historiográfico acerca de cómo abordar estos “pasados vivos” –como los conceptualiza Perotin Dumon—, con toda la complejidad que conllevan. Con este objetivo, la autora nos introduce en los debates y propuestas que esta vertiente del saber historiográfico ha venido realizando en las últimas décadas.

En este contexto, Landaeta deja entrever que la labor del historiador/a y su disposición para dialogar con otras disciplinas se torna fundamental para ampliar la mirada acerca de las realidades sociales a las que nos convoca el mundo actual. Sosteniéndose en un diálogo permanente con la filosofía para reflexionar acerca del modo de entender la temporalidad —el tiempo histórico— y de otros saberes como la sociología, la antropología y la psicología, entre otros, nos invita a aproximarnos desde una mirada diversa a comprender cómo se han ido desplegando las disputas por las memorias, los forzados olvidos y los sentidos sociales dado al pasado reciente, por los distintos grupos que conforman a las sociedades latinoamericanas. Es necesario entonces —señala Landaeta— un enfoque polisémico para afrontar las dificultades que representan los pasados construidos desde la subjetividad de la memoria o desde el horizonte de expectativas que vislumbra la representación que las y los sujetos realizan desde sus propias experiencias; se requiere, en definitiva, de soportes teóricos heterodoxos —eclécticos— donde la filosofía, las ciencias sociales y las humanidades, en general, asumen un papel fundamental en este repensar metodológico del oficio del historiador/a.

En esa misma dirección, discurre el artículo *La repartición de los afectos. Escenas de consenso y disenso en el Chile de la transición* de Cynthia Shuffer. Situado en el Chile de la transición, la autora se interroga acerca de los modos en que el poder posdictatorial —continuador del modelo establecido en dictadura— buscó establecer un orden político y cultural específico que sirviera para reconfigurar el entramado social de la naciente democracia a través de lo que denomina la “repartición de los afectos”. Para ello, señala, el Estado se abasteció de un conjunto de elementos materiales e inmateriales que organizaron las prácticas de la vida social, instaurando un sentimiento de pertenencia en la comunidad, materializada en “una memoria colectiva unívoca y un conjunto de valores y normas compartidas por los sujetos”, de manera de, a través de esta estructura de sentidos, organizar las prácticas y los sentidos de pertenencias de los ciudadanos. Estos artefactos, que la autora establece como constructos emocionales materializados en la idea de consenso y moderación, permitieron urdir un “peligroso dispositivo” que alineó conductas, prácticas y afectos que trazaron un modo hegemónico de memoria sobre el pasado reciente del país, relacionada especialmente al conflictivo papel jugado por las FF.AA. en la sistemática violación de Derechos Humanos. Este auténtico modo de control, concluye, ha venido a ser cuestionado sólo en los últimos años, con la emergencia de nuevas generaciones que han logrado visibilizar el disentimiento hacia esos afectos e imaginarios impuestos por la transición.

Po último, Aldo Ahumada en *Normalización Filosófica: entre filosofía y cultura*, indaga acerca de los límites y fronteras que la filosofía latinoamericana fue trazando, desde los albores del siglo XX, en su constitución como disciplina “profesional e independiente”. En ese orden, nos invita a analizar el pensamiento y obra de Francisco Romero –y su concepto de normalización—, para observar el modo en que se fueron fijando y estableciendo progresivamente los modos y términos específicos de lo que fue o debía ser la filosofía –una auténtica conciencia filosófica, reseña el autor—, insertando a la disciplina como saber en el campo más amplio de la cultura latinoamericana, sus imaginarios y representaciones, siendo éstas fundamentales para la constitución de un auténtico quehacer filosófico que caracteriza a la disciplina y la distingue de otros saberes.

LA HERMENÉUTICA DE GADAMER COMO FUNDAMENTO TEÓRICO-FILOSÓFICO DE LA HISTORIA CONCEPTUAL EN REINHART KOSELLECK

David Petit¹

Todo comprender es interpretar, y toda interpretación se desarrolla en el medio de un lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete. (Gadamer, 1999: 467)

Resumen/Abstract

En el presente artículo examinamos la propuesta teórico-filosófica de H. G. Gadamer a partir de sus postulados acerca de la hermenéutica. Esto, para estudiar su teoría del conocimiento histórico como una de las bases principales de la metodología de la Escuela de los conceptos fundamentales de Reinhart Koselleck, pudiendo así mostrar en este primer análisis la importancia y significación de los aportes gadamerianos para este método y el respectivo abordaje de la historia. Partiremos de las razones que presenta el propio Gadamer para entender su teoría de la experiencia hermenéutica y lo que significa ésta. Se desarrollará luego las implicaciones que esto tenga con el lenguaje y los conceptos. Y por último, señalaremos su aporte para la construcción del método de la historia conceptual.

Palabras clave: hermenéutica, círculo hermenéutico, lenguaje, historia de los conceptos, horizonte de expectativas, *estar ahí*.

THE HERMENEUTICS OF GADAMER AS A THEORETICAL-PHILOSOPHICAL BASIS OF CONCEPTUAL HISTORY IN REINHART KOSELLECK

In the present article we examine the theoretical-philosophical offer of H. G. Gadamer from his postulates brings over of the hermeneutic. This, to study his theory of the historical knowledge as one of the principal bases of the methodology of the School of Reinhart Koselleck's fundamental concepts. This being able show, in first analysis the importance and significance of the gadamerians contributions for this method and their boarding of the history. We will depart from the reasons that the own Gadamer presents to understand his theory of the hermeneutic experience and what this one means. One will develop then the implications that this has with the language and the concepts. Finally, we will indicate his contribution for the construction of the method of the conceptual history.

Keywords: hermeneutics, hermeneutic circle, language, history of the concepts, horizon of expectations, being there/being here.

¹ Venezolano, Pontificia Universidad Católica de Chile. E-mail: dlpetit@uc.cl

Introducción



La problemática de la comprensión y la afirmación de la necesidad de una “revinculación del sentido y la verdad”, forman parte de los motivos centrales permanentes en el pensamiento de Gadamer (1999), los cuales examina en *Verdad y Método*. Para él, en el contexto en el cual desarrolla su pensamiento y ~~esta~~, debía darse un nuevo sentido al estudio de las ciencias, más allá de las ciencias naturales, a las que él llama “ciencias del espíritu” a partir de los postulados de Dilthey (Gadamer, 1999). Y es aquí, en este proceso particular y distinto al método de las ciencias exactas, donde en la interpretación del pensador/historiador subyace una encomienda mucho más fina y sutil, en la que obra la reflexión y propuesta de Gadamer. Aunque él mismo no quiera hablar de un método, aparecen una serie de recursos que obligan al historiador atento e interesado a prestar sumo cuidado a su tarea hermenéutica, orientada a mostrar consistentemente los *sentidos* de experiencias en las cuales desea hallar esa “desocultación” por medio de la “sinceridad del lenguaje” (Gadamer, 1998). En esta trama y búsqueda de la verdad, es donde nuestro estudio toma importancia para poder rastrear y mostrar sus fundamentos, los que conducen a una postura mucho más metodológica y práctica como la de Koselleck.

Fundamentos de la hermenéutica en Gadamer

Sobre lo fenomenológico, ontológico, epistemológico y metodológico

El problema del método en las “ciencias del espíritu”, como le llama Gadamer, es a lo que se avoca en su teorización partiendo de una diferenciación frente a las ciencias puras y exactas como frente al pensamiento científico moderno que intenta verse como objetivo y neutral en su afán de un conocimiento puro y donde solo a través de ese tipo de ciencia se pueda alcanzar la verdad. Gadamer defenderá otro tipo de conocimiento, entendido como parte de la propia existencia, que forma parte del conocimiento en sí, ya que el lenguaje es el elemento central de la interpretación y la comprensión. La verdad histórica (que es la que nos interesa aquí), se puede obtener por medio de esa comprensión/interpretación (verdad hermeneútica) en lo que él llama una *fusión de horizontes*. Elemento este, que ya observaremos.

Partiendo de lo anterior, dicho contraste con las ciencias que pretenden ser “exactas”, nos lleva a fijarnos en el término de “Ciencias del espíritu”. Este término esto se toma de la traducción de la *Lógica* de J. S. Mill, que intenta esbozar en un apéndice a su obra las posibilidades de aplicar la lógica de la inducción a

la “moral sciences” (Gadamer, 1999: 31). Para este autor aquí también tiene validez el método inductivo que subyace a toda ciencia empírica. Desea darle un carácter práctico a su análisis más allá de sólo deliberar epistemológicamente. Su objetivo es crear una propuesta y mostrarnos un nuevo tipo de método en estas ciencias, que para él tienen un problema básico de principio por la falta de un método. Gadamer se refiere a esto en los siguientes términos: “El verdadero problema que plantean las ciencias del espíritu al pensamiento es que su esencia no queda correctamente aprehendida si se las mide según el patrón del conocimiento progresivo de las leyes. La experiencia del mundo sociohistórico no se eleva a ciencia por el procedimiento inductivo de las ciencias naturales.” (Gadamer, 1998: 32).

Y este problema es el que trata Gadamer, al intentar abordar y justificar la conciencia histórica tomando como referencia no a los principios de las ciencias naturales, sino a los de su maestro Heidegger, que en la noción de *Dasein*, expresa un sentido de forma y define la comprensión como modo de ser del *estar ahí* y que es donde adquiere significado la facticidad humana, por su proyección constante entre pasado, presente y futuro. Aquí adquiere importancia su remisión a la propia temporalidad (*zeitlichkeit*) como estructura fundamental o el ser mismo del *Dasein* (Berciano, 1992). Elemento central para nuestro trabajo porque nos lleva a la temática heideggeriana del círculo hermenéutico que explica agudamente Gadamer en su tentativa de demostrar la conciencia histórica por la expresión de la comprensión de la tradición histórica acorde a la estructura existencial heideggeriana del *estar ahí*. En ese círculo se observan tres fases: una primera, fenomenológica, donde se establece el vínculo entre prejuicio, tradición y autoridad. Otra, de interpretación ontológica de esa secuencia a partir de la conciencia de la historia de los efectos. Y la última, donde se extraen las consecuencias epistemológicas desde un punto de vista metacrítico sobre los prejuicios (Becherini, 2014). Explicaremos esto a continuación, retomando primero las ideas principales de Gadamer en *Verdad y Método*.

Síntesis de Gadamer e ideas principales de su obra

Como vimos, en los siglos anteriores inmediatos a su tiempo, había una clara distinción y preponderancia de unas ciencias sobre otras. Unas, que de forma inductiva y utilizando el método científico conllevaban a resultados que nos daban una verdad exacta. Y otras que, sencillamente, no podían tener estos resultados para los seguidores de las primeras. Si esto es así, ¿cuál es, entonces, ese método y a partir de qué elementos debemos comenzar para entenderlos? A estas interrogantes, Gadamer responde y propone una

serie de conceptos básicos, empezando por el de *formación (bildung)* (Gadamer, 1999: 38); donde aparecen una serie de conceptos históricos que surgen con Herder y con Hegel que nos muestran como las palabras y los conceptos son vitales “pues el ser del espíritu está esencialmente unido a la idea de la formación” (Gadamer, 1999: 41), entendida como ascenso a la generalidad de la tarea humana (autoconciencia verdaderamente libre). Enseguida, el de *sentido común (sensus communis)*, recurriendo a Vico, como el sentido que funda la comunidad, lo verosímil o la idea de verdad innata en el propio ser. A continuación, la capacidad de juicio el *gusto* (sensorial). La capacidad de juicio estético (subjetivación de la estética en Kant) es fundamental, por la generalidad que representa y por la abstracción metodológica que se cruza entre la distinción entre naturaleza y arte. Así nos señala que “la justificación trascendental de la capacidad de juicio estética fundó la autonomía de la conciencia estética, de la que también debería derivar su legitimación la conciencia histórica” (Gadamer, 1999: 74).

A partir de Kant y su concepción del juicio estético, el carácter autónomo o individual nos hace pensar que las ciencias del espíritu poseían una insuficiencia heredada de siglos anteriores al apoyarse en el método de las ciencias naturales. Debíamos, pues, hacer una nueva autointerpretación donde lo *bello* y el *arte* tenían un concepto en sí mismo y una interpretación y comprensión propias. Si esto es así, también la historia y lo referente a ella debían tenerlo. Lo que representa un cambio, si se quiere radical, del conocimiento histórico, que es lo que nos interesa, una concepción totalmente distinta a lo que existía previamente en la manera de interpretar los textos. Aquí, lo exegético nace de la propia interacción continua y diferente entre el texto y el intérprete. Entre lo pasado y el presente y su referencia hacia un futuro que se mueve ineludiblemente con cada lectura de lo acaecido previamente. Cada lector posee una disquisición distinta y coherente con su propio tiempo, con sus propias tradiciones e idiosincrasia, con su propia historia, con problemas e intereses diversos. Así, la hermenéutica no es solo un saber teórico, sino que se convierte en una praxis, en una aplicación y a ello se debe a que el mismo interprete no puede separarse a sí mismo de lo que *es*, desentenderse de su misma situación, está implicado en la acción múltiple entre lo que lee e intenta descifrar, entre lo que entiende y la forma como lo entiende, entre sus preconcepciones y concepciones a partir de lo que aprehende. La hermenéutica funge como un relación que debe tener en cuenta al intérprete y aquello que lo condiciona, desde la misma conciencia que desde ellos se da, y donde se produce esa interpretación y comprensión de sí mismos y de sus juicios o apropiaciones (Becherini, 2005). Como una especie de ida al pasado para ver el presente y proyectarse hacia el futuro.

¿Y cómo es esto factible? La respuesta, indudablemente la halla Gadamer en Heidegger. En *Ser y Tiempo*, Heidegger afirma que lo que hace posible la apropiación es el *sentido*, al que define como: “horizonte del proyecto, estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo” (citado por de la Maza, 2005). El sentido, entonces, es aquello que nos da una base para poder comprender algo en tanto que algo, aquello hacia lo que se proyecta la existencia humana y desde lo cual es posible comprender a los otros. Esto es, como señala de la Maza, que lo que está dado previamente en cuanto a lo que se comprende, se da de tres formas: lo que se interpreta se posee ya de antemano, recortado o perfilado de una cierta manera y acompañado de una cierta conceptualización.

Si la interpretación se mueve dentro de lo ya comprendido y se nutre de ello, entonces se mueve en un círculo. Pero no se trata de un círculo vicioso, sino de un círculo hermenéutico. Es decir, no es un círculo que haya que eliminar del saber, como aspiran a hacerlo algunos historiógrafos positivistas, sino un círculo en el que hay que entrar de manera adecuada (de la Maza, 2005: 122-138) Esta manera *adecuada* de comprensión, representa, a su vez, un modo de *ser* del *Dasein*, de *existir* y *estar* en el mundo. Y solamente por medio de las palabras, del lenguaje es que esto puede llevarse a cabo. El *ser* se encuentra en su condición histórica en el lenguaje.

Por ello es que Gadamer en *Verdad y Método*, en la parte correspondiente a *Hermeneútica e Historicismo*, señala que la hermeneútica nace como justificación teórica independiente para el conocimiento de las ciencias históricas (Gadamer, 1999: 599). Una idea basada en este círculo de comprensión es la que tomará relevancia en discípulos como Koselleck para la efectiva aplicación de estos postulados sobre la historia.

De forma sugestiva Gadamer coloca a un autor de ejemplo (Emilio Betti) para comenzar su disquisición. Betti, en su *Teoría general de la Interpretación*, decía que él busca un término medio entre el elemento objetivo y subjetivo de toda comprensión. Formula todo un *canon* de principios hermenéuticos en cuya cúspide está la autonomía de sentido del texto, conforme a la cual, se trata de ganar del texto mismo su sentido, esto es, la intención del autor. Pero destaca con el mismo énfasis el principio de la actualidad del comprender, de la adaptación de éste al objeto, esto es, se da cuenta de que la vinculación del intérprete a su propia posición es un momento integrante de la verdad hermenéutica (Gadamer, 1999: 605). El problema con Betti es que continúa con la idea que la comprensión es “reconocer y reconstruir el sentido” de forma objetiva que para Gadamer es un error. Y lo es porque parece no solo no darse cuenta de la presencia del lector, sino que este está afectado por pre-juicios (por las

pre-concepciones y la formación señalada anteriormente). Ejemplo de ello, y es lo importante para destacar aquí porque contiene una síntesis de su propuesta, en una discusión con Betti explica lo que él desea con su posición:

En el fondo yo no estoy proponiendo un método, sino describiendo lo que hay. Y que las cosas son como las he descrito, esto creo no podía seriamente ponerse, en cuestión. Usted mismo por ejemplo cuando lee una investigación clásica de Mommsen, se da cuenta enseguida de cuándo tuvo que haber sido escrita. Ni siquiera un maestro del método histórico está en condiciones de librarse por completo de los prejuicios de su tiempo, de su entorno social de su posición nacional, etc. ¿Ha de ser esto necesariamente una deficiencia? Y aunque lo fuera, creo que filosóficamente es un deber pensar por qué esta deficiencia no deja de estar presente cada vez que se hace algo. En otras palabras, sólo considero científico reconocer lo que hay, no partir de lo que debería ser o de lo que querría ser. En este sentido intento pensar más allá del concepto de método de la ciencia moderna (que desde luego conserva su razón relativa), y pensar por principio de una manera general lo que ocurre siempre. (Gadamer, 1998: 606-607).

Tal vez, lo paradójico de Gadamer es que insiste en que la teoría filosófica de la hermenéutica no es una metodología. Por ello: “El término ‘hermenéutica’ remite a la tarea del intérprete o traductor, que interpreta y comunica algo que resulta incomprensible porque está dicho en una lengua extraña, aunque sea en la lengua de los dioses, hecha de señales y signos” (Gadamer, 1998: 635). Es ese lenguaje y los prejuicios y tradición lo que trata de ensalzar frente a posturas como la de Betti, una especie de norma o reglas básicas que se deberían seguir en la lectura. Aunque ésta, puede verse aún más perturbada por los propios espacios temporales. Dónde “esta tarea puede complicarse cuando se hace consciente la distancia histórica entre texto e intérprete” (Gadamer, 1998).

Así las cosas, dentro de lo que llama *Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica*, denotamos que toma de Heidegger su noción de *círculo hermenéutico*, al que le aporta el problema de los prejuicios. De Heidegger se nutre de la preestructura de la comprensión, porque le interesa que una vez liberado ya de las “inhibiciones ontológicas del concepto científico de la verdad, la hermenéutica puede hacer justicia a la historicidad de la comprensión” (Gadamer, 1998: 332-333). Es decir, una verdad dentro del proceso efectivo de dicha comprensión histórica. La autocomprensión tradicional de la hermenéutica reposaba sobre su carácter de preceptiva. Que no es más, en Heidegger, que: “toda interpretación correcta tiene que protegerse contra la arbitrariedad de las ocurrencias y contra la limitación de los hábitos imperceptibles del pensar, y orientar su mirada a la *cosa misma*” (Gadamer, 1998). Debe ser esta la tarea primera, constante y última nos recalca. Consiste, pues, en tener presente que:

Frente a todo texto nuestra tarea es no introducir directa y artificialmente nuestros propios hábitos lingüísticos –o en el caso de las lenguas extranjeras aquél que se nos haya hecho familiar a través de autores o de un ejercicio más o menos cotidiano. Por el contrario, reconocemos como tarea nuestra el ganar la

comprensión del texto sólo desde el hábito lingüístico de su tiempo o de su autor. Naturalmente, el problema es cómo puede satisfacerse esta exigencia general. Concretamente en el ámbito de la teoría del significado hay que contar como factor de resistencia con el carácter inconsciente de los propios hábitos lingüísticos. ¿Cómo es posible hacerse cargo de las diferencias entre el uso lingüístico acostumbrado y el del texto? (Gadamer, 1998: 334).

Contestamos esta interrogante, mediante cuatro reglas básicas que extraemos a partir de sus propias premisas:

- 1) *Preconcepción y presuposición.* Tener cuidado y siempre presente que estamos expuestos a una preconcepción de ideas cuando leemos un texto. Nuestras propias expectativas y usos del lenguaje afectan la comprensión (opiniones lingüísticas y opiniones de contenido). Como del mismo modo nuestra formación, tradiciones, cultura y *episteme* (o forma de *ver* el mundo) denotan lo que somos
- 2) *Existencia natural de opiniones previas.* Conforme a nuestra propia formación, tradición y prejuicios, es normal que esto se presente a la hora de estudiar un texto cualquiera, mucho más de carácter histórico.
- 3) *Respeto por las opiniones del texto.* Conforme a lo anterior, también debemos tener en cuenta que para comprender un texto, debemos estar dispuestos a dejarnos decir algo por este mismo texto. Se debe tener una “conciencia formada hermenéuticamente” receptiva con la propia alteridad del texto (Gadamer, 1998: 335).
- 4) *Autorreflexión y autocomprensión de la interacción de opiniones.* Lo que significa que debemos reconocer que no hay neutralidad en dicha comprensión, sino que, tanto las opiniones del texto como las nuestras interactúan de forma constante por la propia naturalidad ya expuesta en el apartado dos. Es, simplemente, una especie de confrontación entre opiniones.

Aparte de estas reglas que hemos extraído, Gadamer pone otros elementos importantes para poder entender su propuesta, y de donde la historia conceptual tomará su plataforma teórico-metodológica.

Estas son:

- a) **Rehabilitación de autoridad y tradición:** Este es el punto del que parte el problema hermenéutico. Hay que rehabilitar el concepto mismo de pre-juicio porque hay pre-juicios legítimos. Como comentamos, es enteramente natural estar influidos por ellos. Dependen de nuestra formación, historia, tradición y cultura, expresiones idiomáticas y cognitivas.
- b) **Regla hermenéutica:** o la *regla de oro*, comprender el todo desde lo individual y lo individual desde el todo. La hermenéutica se aplica a la existencia en su totalidad. La comprensión es el modo de *ser* de la

existencia del *Dasein*. El ser humano, en cuanto sujeto de la existencia o existencia auténtica, se da completamente en la comprensión hermenéutica. Y esta se canaliza por medio del lenguaje.

c) El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica: el problema de la traducción y su interpretación. Y es en el lenguaje donde se realiza la comprensión misma del *ser*. “La forma de realización de la comprensión es la interpretación” (Gadamer, 1998: 467). Ella se da en un lenguaje que está escrito (textos escritos), y que nos lleva a *pensar históricamente*. El autor asume que: “interpretar significa justamente aportar los propios conceptos previos con el fin de que la referencia del texto se haga realmente lenguaje para nosotros” (Gadamer, 1998). Aquí, el proceso hermenéutico dependerá de la obtención del horizonte de la interpretación. El cual se da en la misma comprensión como un proceso único. Así, por medio del texto se obtiene la palabra. Y es aquí donde la interpretación debe dar con el lenguaje correcto porque toda interpretación está obligada a someterse a la situación hermenéutica a la cual pertenece (Gadamer, 1998). En esta disertación, Gadamer se pregunta acerca de la *conceptualidad* de la comprensión (como manera de realizarse la propia experiencia hermenéutica), diciendo que es la tarea más difícil para el autor. Y esto, porque el exégeta no sabe que en su interpretación se trae consigo a sí mismo, con sus propios conceptos (elemento que ya vimos antes). La formulación lingüística, se mantiene tan inseparable a la opinión del intérprete que no se le vuelve objetiva en ningún caso. Por eso es entendible que este aspecto de la realización hermenéutica quede completamente desatendido por el lector. La comprensión lleva consigo, siempre, un momento de aplicación y por ello “un constante y progresivo desarrollo y formación de los conceptos” (Gadamer, 1998: 484). Conceptos estos, que son cardinales para el proceso de interpretación/comprensión. Los mismos se hallan en un proceso efectual de simultaneidad de horizontes.

La anterior cuestión había sido un problema para el historicismo (que descarta su propia historicidad). Gadamer apela a uno que sí lo haga y le llama historia efectual. Una suerte de conciencia de situación y horizonte históricos dentro del proceso de una comprensión efectual (Vergara, 2008). Donde la experiencia y la comprensión se demuestran en el plano lingüístico por medio del lenguaje y en el marco de su propia historicidad. Así lo señala Vergara Henríquez parafraseando a Gadamer:

El hombre realiza la experiencia de mundo desde la comprensión, pues no es un modo o aspecto meramente gnoseológico, sino un constitutivo ontológico del ser del hombre, pues rebasa la radical finitud del comprender, toda fundamentación última como asimismo toda pretensión de irrefutabilidad absoluta, siendo el comprender pura posibilidad de ser como rasgo ontológico de un ser que es puro proyecto de ser en lo “histórico” (...). El comprender supone estar siempre pendiente del hacer de la historia y de la tradición que determinan al sujeto en el

aquí y el ahora y que provoca la apertura hacia el diálogo que es la mecánica de la comprensión (Vergara, 2008).

El *estar ahí* se encuentra, pues, en una dialéctica constante. El lenguaje es el canal que nos sirve para la comprensión de esa experiencia del mundo, y al mismo tiempo, nos vemos *allí* de manera ontológica al hallarnos *siendo*. Es un proceso simultáneo y donde se da una *simultaneidad de lo simultáneo* como observa Koselleck en su método histórico-conceptual. Esto último no es más que un proceso de comprensión que se da en cada momento en que nos enfrentamos a un texto (en nuestro caso a un texto o trabajo histórico).

Estamos *aquí* y *allá*. En el pasado y en el presente, pero con expectativas de un futuro inminente y un presente que es también un pasado inmediato, por cuanto nuestro proceso de comprensión al verse influenciado por las reglas que ya mencionamos, se ha visto liberado de aquellos grilletes del historicismo criticado por Gadamer, el que nos hacía creer que podíamos reconstruir el pasado desde el mismo presente cuando leemos y analizamos, como si esto fuera posible y nuestro propio *tiempo*, tradiciones y carga sociopolítica y cultural no actuara de alguna forma para dicho proceso de comprensión. Y esto se da en cada ocasión, en cada carácter lingüístico de entender, en cada momento cuando el *ser del hombre* de relaciona y descubre su *ser histórico*.

Esto, nos lleva al “problema hermenéutico de la aplicación”, desde la propia experiencia del hombre que no es más que su propia conciencia de su finitud (Gadamer, 1999: 433). Una experiencia que está estructurada lingüísticamente. Esto es, como lenguaje. Ontológicamente, la estructura lingüística forma parte inherente de la propia experiencia del existir humano. *Somos* y *estamos* desde y gracias al lenguaje. Por medio de él es que nos reconocemos, como observamos nuestra existencia. El conocimiento mismo se da a través de éste. La realidad se constituye en esta experiencia y existimos, per se, dentro de nuestro propio proceso de comprensión.

Noción de *horizonte* en la hermeneútica de Gadamer

En síntesis, primero, para el correcto abordaje de este punto tan crucial en Gadamer y luego poder entender a su discípulo Koselleck, debemos deducir que aquello que está escrito al leerlo, lo veremos cómo una reunión de “contextos” y “situaciones” tanto anteriores como presentes. Ambas se funden en un mismo momento a través del proceso lingüístico. La interpretación y comprensión se hace en la historia y desde

la historia. Por nuestra propia condición ontológica de *ser histórico*. No es, como ya hemos dicho, un regreso al pasado ni solo narrar el contexto histórico de un hecho o acontecimiento X o Y. La intención es más una comprensión de aquel tiempo desde el *hoy*. Desde el presente por un interés en un futuro inmediato o próximo. Al tratar de entender la historia lo hacemos por unos motivos. Muchos de ellos son de carácter didáctico o meramente racionales. Nos ocupa un saber que nos aleja por instantes de nuestra vida presente para reconstruir un pasado (posiblemente) pero donde no podemos alejarnos de nuestro presente. Al mismo tiempo, interactuamos con nuestras propias ideas y concepciones, las cuales no podemos dejar de lado. No podemos desprendernos de la forma como miramos elementos sociales, políticos, económicos, etc. Y al mirar atrás desde el presente, en ese mismo proceso miramos al futuro. Queremos entender por qué nuestro presente es así y tal vez más, deseamos entender o visualizar cuando menos si el futuro puede verse influenciado por aquel pasado y este presente en el que estamos. Somos, así, ese *Dasein* histórico que se halla permanentemente en esos tres estadios temporales, cognitivos y ontológicos.

Por ello, para Gadamer el saber histórico parece significar el reconocimiento del carácter histórico y contingente del propio intérprete. Más allá que sólo el texto. No es solo un ejercicio textual o contextual. Es una amalgama de horizontes que se fusionan constantemente. Dicha fusión de horizontes, entendiendo como *horizonte* al contexto histórico-cultural (con todo lo que esto puede representar o sugerir) dentro del cual tiene sentido nuestra existencia, es donde nos *hallamos* como sujetos históricos. Y en la cual también se *mueven* nuestras vidas. Así, nosotros nos movemos gracias a esos procesos que intentamos comprender. La contingencia es lo que nos hace *ser* lo que *somos*. Al comprender esto nos comprendemos históricamente. Gadamer lo considera a manera de una pluralidad porque se da en tres momentos (pasado-presente-futuro). Y como hemos dicho comienza desde esa tentativa de captar, interpretar y comprender el pasado desde el presente con miras al futuro, y por ende se fusionan en un *horizonte común*.

Vergara Henríquez lo señala de forma magnífica de esta forma:

La comprensión no es algo que pasa inadvertido para la misma cosa comprendida, sino algo que afecta a ésta: la modifica, le dona una nueva posibilidad de ser, un nuevo sentido para su existencia. De tal forma, la mirada hermenéutica desde el círculo previo-prejuicios enriquece el planteamiento heideggeriano a través del concepto de historia efectual –cierta relación de circularidad entre el pasado y el presente: el presente es a la vez, efecto y causa del pasado, y viceversa–, remitiéndonos con él a la apropiación semiótica del sentido presente que ejerce la historia a través del proceso de la comprensión del sentido sobre lo pasado y engendra el sentido de futuro para alejarse de un subjetivismo moderno de corte cartesiano, y apostar por un círculo comprensivo como destino envolvente

(Vergara, 2008).

Este círculo, entonces, nos remite a que cada texto, debe ser entendido de forma adecuada, es decir, de acuerdo con las presunciones que él mismo mantiene, y ser comprendido en cada momento y en cada situación específica de una manera nueva y distinta. Como dice Gadamer: “comprender es siempre también aplicar” (Gadamer, 1999: 380). Y este aplicar no es más que esa fusión de horizontes que al ser simultáneos (porque están presentes en un mismo momento de comprensión), se da asimismo en cada momento de interpretación por el lector. Así, puede ser el mismo texto y el mismo intérprete, pero cada instante y en cada *fusión* habrá una comprensión y *estar ahí* distinto, único e inigualable. Aquí descansa, desde nuestro entender, la riqueza e importancia de la propuesta de Gadamer.

Lenguaje y conceptos en Gadamer.

Como parte final y para enlazar con el método de la historia conceptual de Koselleck, queremos solamente apuntar con mayor especificidad lo que Gadamer resalta de la importancia del lenguaje y los conceptos de su propuesta, vinculados con el giro hermenéutico y la fusión de horizontes que hemos tratado hasta ahora. Señalamos ya que el *estar ahí* heideggeriano que toma prestado el autor de forma experiencial se halla contenido en la propia historicidad del intérprete, que va al pasado y recobra a partir de este procedimiento y transformación de la comprensión su *sentido histórico*. Esto lo hace desde un presente del cual no se puede desentender y de un futuro que se verá ligado a lo anterior innegablemente. Así,

(...) el lenguaje no es ni el objeto ni el sujeto de la experiencia hermenéutica, sino más bien el lugar, el medium donde se conectan y conjugan el hombre y el mundo o, en otros términos, donde se da la apertura del ser humano a la verdad y al sentido de las cosas y de los otros. En este sentido, el lenguaje no es un medium vacío en el que se encuentre lo uno o lo otro, sino la suma de todo lo que puede encontrarse con nosotros. Es decir, este vivir en el lenguaje significa, para Gadamer, moverse en el lenguaje sobre algo y en el lenguaje encontrarse con alguien (Monteagudo, 2009).

Si aceptamos esto, el lenguaje es donde se halla la comprensión misma. Para el historiador, es encontrarse con su verdad histórica, la que quiere aprehender o la que desea mostrar. Es encontrarse con su pasado al mismo tiempo desde su presente y proyectándose al futuro. Es su *estar ahí*. De nuevo, esta concepción ontológica nos lleva a puntualizar que la comprensión solo se da de forma lingüística, que es donde el *mundo* se representa en el sujeto y este, a su vez, se representa en el mundo.

Al respecto, nuevamente Vergara Henríquez nos ilustra diciendo que:

Para Gadamer, entonces, la comprensión, es la interpretación lingüística de los fenómenos que experimentamos en la vida entendida ésta como fuente de sentido y descubre que la hermenéutica es una experiencia más amplia que la conciencia del sujeto, es decir, la experiencia de ser en el tiempo, de que el tiempo es el ser y como tal, es la manera en que la vida humana revela al ser que le comprende, pues somos seres de sentido “arrojados” a un mundo en el que co-participamos en su conformación y transformación: la conciencia así es conciencia en el aparecer de sentido. Este ser como tiempo que es la comprensión, es la condición ontológica de la existencia humana, pues antes que la conciencia tenga contenido –o autocomprendernos– ya estamos en la comprensión por situarnos al interior de la historia. (Vergara, 2008).

La síntesis del propio Gadamer no puede ser otra: “El ser que puede ser comprendido es lenguaje” (de la Maza, 2005). Pero dentro el lenguaje existen palabras que no necesariamente se ajustan a este proceso de interpretación/compreensión. Elemento trascendental a la hora de historiar. Así indica al final de su artículo de la Maza: “Dado que las palabras no pueden dar adecuada cuenta de todo lo que se comprende cuando algo se comprende y de todo lo que se dice cuando algo se dice, ellas siempre se quedan cortas y llaman a seguir buscando más palabras que permitan desarrollar la comprensión, es decir, interpretar, y finalmente hacer filosofía.” (de la Maza, 2005).

Esas palabras que necesitamos para poder avanzar más en el proceso de comprensión, a nuestro juicio, son los conceptos. Tema central en Gadamer aunque solo lo mencione detalladamente en su trabajo *La historia del concepto y el lenguaje de la filosofía* de 1970, contenido en el segundo volumen de *Verdad y Método* (Wiehl, 2005). Es muy claro cuando sentencia que “Y si es cierto que la filosofía no posee ningún objeto propio con el que medirse y al que ajustarse con sus recursos de concepto y lenguaje, ¿no significa eso que el objeto de la filosofía es el concepto mismo? El concepto, en el sentido que solemos atribuirle, es el verdadero ser.”(Gadamer, 1998: 81).

Expresa, con esto, el valor que tiene para él el *concepto*. Lo diferencia de las palabras, le da el carácter de unicidad (dentro de la misma filosofía), de infinitud implícita, y posee una función de significado legítimo y su propio sentido ontológico (Gadamer, 1998: 84). Además de una tarea vital para la filosofía y la propia comprensión por medio del lenguaje. Al mismo tiempo denota nuestro propio examen y conocimiento del lenguaje mismo al observar los cambios (o fracturas) y diferencias existentes entre las palabras y conceptos, a lo interno de ellos mismos. In extenso así lo ve Gadamer:

Por eso no se puede considerar una carencia conceptual el que la palabra filosófica guarde relación con la vida del lenguaje y connote el uso lingüístico vivo incluso en el empleo de los términos consagrados. En esta vida lingüística permanente que preside la formación de conceptos nace la tarea de la historia del

concepto. No se trata sólo de ilustrar históricamente algunos conceptos, sino de renovar el vigor del pensamiento que se manifiesta en los puntos de fractura del lenguaje filosófico que delatan el esfuerzo del concepto. Esas «fracturas» en las que se quiebra en cierto modo la relación entre palabra y concepto, y los vocablos cotidianos se reconvierten artificialmente en nuevos términos conceptuales, constituyen la auténtica legitimación de la historia del concepto como filosofía. Pues lo que ahí aflora es la filosofía tácita que existe en las palabras y conceptos del lenguaje cotidiano y del lenguaje de la ciencia. Su utilización al margen de toda acuñación expresa de conceptos es la vía de una acreditación de conceptos filosóficos en la cual la palabra «adecuación» adquiere un sentido nuevo, filosófico –no la adecuación a un dato de experiencia, como en las ciencias empíricas, sino a la experiencia global que representa nuestra orientación lingüística en el mundo. La aportación de la historia del concepto consiste en liberar la expresión filosófica de la rigidez escolástica y recuperarla para la virtualidad del discurso. Todo esto significa desandar el camino desde la palabra conceptual a la palabra del lenguaje y rehacer el camino desde la palabra del lenguaje a la palabra conceptual (Gadamer, 1998: 92-93).

Dicha rigidez y fracturas o cambios, son los que tomará Koselleck para fundamentar en buena medida su metodología.

Principios de Gadamer como base teórico-histórica de Reinhart Koselleck

Como hemos señalado, Koselleck va a asirse de elementos centrales de su maestro para la construcción de su propuesta metodológica. Aquí solo indicaremos la importancia de esto y cómo hay una similitud interesante en la historia efectual que postula Gadamer. No en vano, este último, fue coeditor del Archivo para la historia del concepto fundada por Erich Rothacker, así como dirigió una Comisión por los años 50 para la investigación histórico-conceptual de la *Deutsche Forschungsgemeinschaft*. Lo que indica que tuvo interés en esta área. No la desarrolló realmente, y sería uno de sus discípulos quien lo haría. En especial, Koselleck aporta su noción de *Histórica* (Koselleck y Gadamer, 1997), como “una teoría que aclare las condiciones de posibilidad de toda historia”, y que está “compuesta por un conjunto de categorías metahistóricas, las cuales están cargadas de fuertes connotaciones antropológicas con herencia heideggeriana” (Blanco, 2012). En esta *Histórica*, que va más allá de la propia historia por cuanto es por medio de ella que se va a estudiar esta última, estos *existenciales* (Heidegger) coadyuvarán a delinear la estructura temporal de dichas historias y constan de: *precursar la muerte/poder matar* (la historia humana está inevitablemente ligada a la muerte y violencia), *amigo/enemigo* (lucha existencial o agonal siempre presente), *interior/exterior* (condición espacial e identitaria en las comunidades humanas o del ser-en-el-mundo), *estar arrojado/generatividad* (el estar allí y la finitud de la existencia), *amo/esclavo* (asimetría humana y relaciones de poder, fuerza y legitimidad). Para Koselleck esta *Histórica*:

(...) *aprehende las condiciones de una posible historia, remite a procesos a largo plazo que no están contenidos en ningún texto como tal, sino que más bien provocan textos. Remite a conflictos insolubles, fracturas, discontinuidades, modos elementales de comportamiento que se pueden bloquear, y nombrarlos (benennen) lingüísticamente representa ya una forma de racionalización, precisamente cuando los estados de cosas enunciados o aludidos o incluso los evocados lingüísticamente son del todo irracionales.* (Koselleck y Gadamer, 1997: 50).

Este estudio fue emprendido por Koselleck con la aspiración de crear una convergencia entre la historia social y la historia conceptual. Estos esfuerzos se observan en su conocido trabajo *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (Koselleck, 1993). Es desde este momento donde los conceptos tomarán un papel central, ya que estos los verá como registros de la realidad y como factores de cambio de la propia realidad. Es en los conceptos donde se establece tanto el horizonte de la experiencia posible como los límites de ésta. Como señala Cal Montoya:

Por eso la Historia de los Conceptos puede suministrar conocimientos que no se pueden extraer del análisis de la propia situación fáctica. Con cada concepto se establecen determinados horizontes, pero también límites para la teoría posible y para la experiencia pensable. Por eso la Historia de los Conceptos puede proporcionar conceptos que desde el análisis objetivo no se tomarían en consideración (Cal Montoya, 2004).

Se hallan, en una constelación de estratos temporales u horizontes, como vimos con Gadamer. Es esa la situación fáctica que él desea mostrar de una serie de conceptos aún más significativos, que tienen una relevancia mayor. Él los llama *conceptos fundamentales*. Así los define:

Por conceptos históricos fundamentales no hay que entender las expresiones específicas de las ciencias de la historia descritas en manuales y teorías metodológicas [Methodenlehren]. Más bien se trata de conceptos-guía del movimiento histórico [geschichtliche Bewegung], el cual, en el transcurso del tiempo, constituye el objeto de la investigación histórica. (Koselleck, 2009: 94).

Estos conceptos adquieren esta condición *fundamental* en la justificación de Koselleck en su propuesta de la existencia de un *período bisagra (sattelzeit)*, que es un espacio temporal o época ubicada entre 1750 y 1850. En esta, el autor detecta un conjunto de transformaciones fundamentales en el léxico político y social europeo. Para Koselleck, en este período hay una mayor *movilización*, significación y resignificación de los conceptos político-sociales², los cuales comienzan a mostrar una ruptura entre espacio de experiencia y horizontes de expectativas, con la consecuencia de que pierden contenido vivencial y se futurizan, es decir, se vuelven conceptos de expectativas (Blanco, 2012).

Es, principalmente, en esta *teoría de los tiempos históricos* como la llama Blanco (2012), donde se observa

² Conceptos tales como: orden, libertad, república, democracia, igualdad, pueblo, estado, etc.

fuertemente la influencia filosófica, ontológica y epistemológica de Gadamer en Koselleck. Esta temporalización es la que toma de los principios de la historia efectual en torno a donde se presenta el círculo hermenéutico y la fusión de horizontes propiamente dichos. Aquí es donde es posible historiar los conceptos. Su estructura es sumamente sencilla, a saber, que dentro de un concepto hay una *semántica* y *pragmática* (estructura de dimensión temporal) y tres elementos fundamentales: estructura de repetición, novedad y generatividad (Koselleck, 2003). Mientras la *semántica* representa lo relativo a los significados ya establecidos y consolidados con los que habitual y generalmente se asocia un concepto, la *pragmática* nos habla del uso particular del concepto en cada caso único. En cuanto a los elementos, la *repetición* no son más que aquellos dispositivos lingüísticos que hacen posible la relativa estabilidad semántica de un concepto. La *novedad* se observa cuando los acontecimientos tanto lingüísticos como no lingüísticos puedan dar lugar también a estructuras novedosas en la medida en que se vuelvan repetibles, como puede ser una nueva acepción de un concepto. La *generatividad* da cuenta de las diferencias en experiencias y expectativas que se producen entre una generación y otra. Cada generación desarrolla un modo de hablar y comprender particular, una jerga particular, costumbres, un conjunto de experiencias sobre el mundo y de expectativas sobre lo que debería ser la sociedad y la vida individual en ella. Es decir, la generación/aparición de nuevos conceptos. Estos tres elementos constituyen, pues, un estrato temporal (Blanco, 2012).

Un estrato temporal, también está integrado por una dimensión sincrónica y una dimensión diacrónica. Esto lo asegura Koselleck para permitirse observar distintos tiempos dentro de un concepto, ya que, por ejemplo, una estructura de repetición puede durar más o menos que una generación estos son: duración, cambio y unicidad. Estas aparecen a lo interno y externo de un concepto. Como hemos dicho son la representación de una sociedad, de un mundo donde estamos y en donde participamos por medio del lenguaje. Se dan de forma simultánea y en distintas dimensiones temporales, tales como: pasado-presente, presente-futuro, presente-presente, presente-pasado, pasado-pasado, futuro-pasado, presente-futuro, pasado-futuro y futuro-futuro. En esta parte es donde Koselleck hablará de *duración* entre la dimensión presente-pasado y futuro-presente. Con *cambio* se referirá a la relación entre la dimensión pasado-pasado. Y con *unicidad* entiende la sucesión de cada presente pensable con los pasados y futuros cambiantes (Blanco, 2012). Este último, es el de mayor magnitud y utilidad desde nuestro modo de ver, porque es donde se puede observar en el sujeto histórico la simultaneidad de lo simultáneo al hallarse en un mismo momento afectado por varias dimensiones temporales, tanto del texto como de los contextos (el de la obra

y el del lector) en su espacio de comprensión. Así, el *estar ahí* se entenderá desde un pasado visto desde un presente con pretensiones o intereses de futuro.

Consideraciones Finales

Hemos intentado delinear, tan sólo, cómo los aportes de Gadamer han sido esenciales desde su teoría de la historia para hacerlos prácticos en uno de sus seguidores (Koselleck). Traslada los mismos fundamentos filosóficos del *Dasein* de Heidegger a través de sus ideas al plano hermenéutico, y, de aquí *bebe* la historia conceptual.

El *estar ahí* como estudiamos se halla en el lenguaje mismo. Es el medio para poder comprender nuestro mundo y comprendernos como sujetos históricos que somos. Esta comprensión es un proceso al cual podemos acceder mediante una serie de dispositivos lingüísticos claros más allá de las palabras: por medio de los conceptos. Ellos se ven también afectados por su propio tiempo y el tiempo de quién los examina. Se hallan, pues, en un círculo hermenéutico de interpretación y comprensión constantes. Donde el pensador/historiador o historiador/pensador atento, se encuentra del mismo modo dentro de una serie de horizontes fusionados. Hay por tanto un sentido experiencial en constante movimiento como asimismo están las expectativas del *saber* histórico y ontológico del propio sujeto. Y según Gadamer sólo nos reconocemos de nuestro propio mundo y lo podemos entender si prestamos atención a estas nociones que él expone. De allí Koselleck extrae parte importante de sus bases filosóficas, teóricas y metodológicas para tratar de hacer práctico, por medio de un método, lo que su maestro dijo que no era sino sólo una descripción de lo que “ocurría siempre”.

Por último, el historiador que atiende a estas consideraciones se dará cuenta que dichos aportes son significativos y están siempre presentes a la hora de proceder en nuestra ciencia. Estamos imbuidos y afectados ciertamente por unas pre-concepciones y unos pre-juicios que son parte de nuestra formación personal y profesional. Ya de forma política, ideológica o social. Queremos, en ocasiones, ver el pasado desde nuestra configuración de lo que *debería* ser y no siempre desde *como es* en sí. Discriminamos tal o cual tiempo sin darnos cuenta. Lo calificamos como “bueno” o “malo” y hasta no lo valoramos o desvaloramos sin comprender que ello también nos ha formado de alguna manera. Para bien o para mal. Juzgamos a otro historiador porque es de una tendencia ideológica distinta a la nuestra o porque escribe en el diario “X” y no en el que a nosotros nos agrada (por ejemplo). Y esto lo destacamos porque este tipo

de ideas y si se quiere *métodos* de la historia nos servirán para un mejor y mayor abordaje de una ciencia que parece en estos tiempos tecnológicos tan avanzados un poco mermada y desatendida desde la propia sociedad, pero que no obstante tiene tanto por dar y mostrar en el campo académico en particular y humano en general.

Referencias bibliográficas

Becherini Analía (2014), “La vertiente hermenéutica: la filosofía de Gadamer y la síntesis de explicar y comprender de Ricoeur”, *Revista Especialista en Periodismo y Comunicación*, 1: 42, 15-28.

Berciano Modesto (1992), “¿Qué es realmente el “Dasein” en la filosofía de Heidegger?”, *Thémata. Revista de Filosofía*, 10, 435-450.

Blanco José (2012), “La historia de los conceptos de Reinhart Koselleck: conceptos fundamentales, Sattelzeit, temporalidad e histórica”, *Politeia*, 35: 49, 1-33.

Cal José (2004), “La Historia conceptual como filosofía política. Breve reseña desde la historiografía de la filosofía, *Intuición. Revista de Filosofía*, 1: 2, 101-123.

Gadamer Hans-Georg (1999), *Verdad y Método. Tomo I*, Salamanca: Ediciones Sígueme.

Gadamer Hans-Georg (1998), *Verdad y Método. Tomo II*, Salamanca: Ediciones Sígueme.

Koselleck Reinhart y Gadamer Hans-Georg (1997), *Historia y hermenéutica*, España: Paidós.

Koselleck Reinhart (1993), *Futuro Pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, España: Paidós.

_____ (2009) “Introducción al Diccionario histórico de conceptos político-sociales básicos en lengua alemana”, *Anthropos*, 223, 333-358.

_____ (2001) *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*, Barcelona: Paidós.

De la Maza Luis (2005), “Fundamentos de la filosofía hermenéutica: Heidegger y Gadamer”, *Teología y Vida*, 46, 122-138.

Monteagudo Cecilia (2009), “Gadamer y la aplicación de su ontología del lenguaje al “fenómeno del Babel contemporáneo”, *Acta fenomenológica latinoamericana” Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*, 3, 247-260.

Vergara Fernando (2008), “Gadamer y la “Comprensión Efectual”: Diálogo y Tradición en El Horizonte de la Koiné Contemporánea”, *Revista UNIVERSUM*, 23: 2, 184-200.

Vigo Alejandro (2002), “Hans-Georg Gadamer y la Filosofía Hermenéutica: La Comprensión como ideal y tarea”, *Estudios Públicos*, 87, 235-249.

Wiehl Reiner (2005), “Arte del Concepto e Historia del Concepto en la Hermenéutica Filosófica de Hans-Georg Gadamer”, *Éndoxa, Series Filosóficas*, 1: 20, 63-85.

DEL MONUMENTO AL INSTANTE CUALQUIERA: APUNTES SOBRE LA RELACIÓN ENTRE HISTORIOGRAFÍA Y LO MOVIENTE EN EL SIGLO XX

Francisca Alarcón¹

Resumen/Abstract

Situados en la brecha entre la crisis contemporánea del humanismo y el nacimiento de un mundo post-alfabético, analizamos el auge de lo moviente en el siglo XX y la posición de la historiografía frente a este cambio de paradigma. ¿Hasta qué punto el contexto del surgimiento de la historiografía profesional determinó su capacidad de aprehender las nuevas formas de comunicación simultánea, propias de las tecnologías de la información y signo de nuestro presente? Reconstituyendo la genealogía de la historiografía contemporánea y diagnosticando nuestro presente en sus propios términos mediante la comprensión de lo moviente, buscamos salir del solipsismo en el que nuestra disciplina ha quedado.

Palabras clave: historiografía, imagen-movimiento, ciencia estatal, ciencia nómada, post-humanismo.

OF THE MONUMENT TO THE ANYTHING INSTANT: NOTES ON THE RELATIONSHIP BETWEEN HISTORIOGRAPHY AND THE MOVEMENT IN THE 20TH CENTURY

Placed between the contemporary crisis of humanism and the birth of a post-alphabetical world, we analyse the boom of movement on twentieth century and the position of historiography in front of that paradigm shift. Up to what point the birth context of professional history determined its capacity to apprehend the new ways of simultaneous communication, proper of the TICS and sign of our present? Rebuilding the genealogy of contemporary historiography and diagnosing our present in its own terms through the understanding of movement, we search for an exit to the solipsism in wich our discipline has been.

Keywords: historiography, image-movement, state science, nomad science, post-humanism.

¹ Chilena., Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Universidad de Buenos Aires.
Email: franciscanevenkaalarcon@gmail.com



La desintegración escritura-vida cotidiana y el auge de lo moviente

Un todo es mecánico si sus elementos están unidos solamente en el espacio y en el tiempo mediante una relación externa, y no están impregnados de la unidad interior del sentido

Mijail Bajtin

Un cuadro que conmueve, una película que transporta, una inolvidable carta de amor, la receta de cocina favorita, el libro que cambió nuestras perspectivas. El sentido de cualquier vivencia está vinculado con la relación dada entre sus partes y su apertura con el todo circundante; con su capacidad de constituirse en sí misma y a la vez ser consciente de su vínculo con el mundo. Cualquier aparato desintegrado es inútil en su función dentro de la vida cotidiana.

Hoy por hoy la vida misma no se vuelca sobre la lectura como lo hizo antaño. Digamos que la escritura se ha desvinculado de la vida cotidiana, desplazándose hacia el costado de la cultura menor y dando paso a nuevos medios de comunicación e información que han modificado, no sólo nuestro modo de expresarnos, sino también nuestros modos de percibir, en un movimiento recíproco entre comunicación, percepción y régimen de historicidad. ¿Por qué la dimensión literaria de la comunicación ha perdido su fuerza en la sociedad actual?

Para el filósofo Peter Sloterdijk hoy la literatura sólo tiene un carácter marginal y se ha constituido como una subcultura que no representa a la mayoría, sino más bien a una minoría ilustrada y nostálgica de antiguos modos, ligados a márgenes que hoy están en cuestión, como los de los estados nacionales y las fronteras mismas. Ambos han ido cayendo a medida que se asienta la moderna sociedad de masas, consolidada con hitos como la llegada de la radio en 1918, la televisión en 1945 y la actual revolución de redes, que han dejado atrás la sociedad humanista, construyendo nuevas bases post-literarias y post-humanísticas.

Esta nueva situación que se aleja de la concepción tradicional del estado y sus fundamentos a su vez configura un nuevo paradigma que responde a nuestras modificaciones comunicativas y perceptuales. En palabras de Peter Sloterdijk:

Si esta época parece hoy irremisiblemente periclitada, no es porque seres humanos de un humor decadente no se sientan ya inclinados a seguir cumpliendo su tarea literaria nacional; la época del Humanismo nacional-burgués llegó a su fin porque el arte de escribir cartas inspiradoras de amor a una nación de amigos, aun cuando adquirió un carácter profesional, no fue ya suficiente para anudar un vínculo telecomunicativo entre los habitantes de la moderna sociedad de masas. Por el establecimiento mediático de la cultura de masas en el Primer Mundo en 1918 con la radio, y tras 1945 con la televisión, y aún más por medio de las revoluciones de redes actuales, la coexistencia de las personas en las sociedades del presente se ha vuelto a establecer sobre nuevas bases. Y no hay que hacer un gran esfuerzo para ver que estas bases son decididamente post-literarias, post-epistolográficas y, consecuentemente, post humanísticas. (Sloterdijk 2006: 27-28),

El rol jugado por las letras como vínculo comunicativo, antes ligado a los binomios cultura-ignorancia o conciencia-inconciencia, que le asignaban un papel fundamental en la educación y el humanismo, han reducido su grado de importancia en el mundo actual, donde dualidades como poder/mover cobran mayor protagonismo.² Hoy ser parte de una sociedad alfabetizada no implica necesariamente leer y escribir como prácticas recurrentes. Así mismo no saber leer ni escribir no afecta de igual manera a un individuo de la sociedad contemporánea como afectó a quienes pertenecieron a sociedades pasadas que hicieron de la trascendentalidad y la escritura su premisa, en contraste con nuestra fugacidad y virtualidad.

¿Llegó alguna vez a ser socialmente transversal la comunicación literaria? ¿Dejó al fin de ser un elemento de poder, de selección social? Esa pregunta escapa ya a nuestras prácticas de comunicación cotidianas, aunque sigue presente en la preconfiguración de los nuevos formatos que nos rigen, pues la programación de las tecnologías de la información aún es plasmada por la ciencia sobre papel. La exclusión del público de ese código no puede sino generarnos suspicacia, como también lo hace el reforzamiento de la bifurcación entre el mundo material y el virtual que, al poner un velo sobre sus prácticas concretas,

² “Con la realización de un progreso de tipo dromocrático, la humanidad va a dejar de ser diversa; para llegar a un estado de hecho tenderá a escindirse únicamente en pueblos con expectativas a los que les está permitido tener la esperanza de acceder al porvenir, al futuro, ya que la velocidad que capitalizan les da acceso a lo posible, o sea, al proyecto, a la decisión, al infinito; la velocidad es la esperanza de Occidente (...) Así, la lógica asociada del saber/poder es eliminada en provecho del poder/mover, vale decir, del examen de las tendencias, de los flujos.” (Virilio 2006: 51).

propaga una ignorancia general sobre sus alcances reales, creando la ilusión de dos esferas independientes entre sí y una negación de las repercusiones de una sobre otra.

El lugar preponderante de la telecomunicación en la sociedad contemporánea la vuelve un objeto crucial para la historiografía, que atenta a retratar críticamente nuestros modos de vida individuales y colectivos, no debiera omitir modificaciones atingentes al mundo en su conjunto, o sea, a los de nuestra percepción como elementos vivos o moléculas conformantes de este sistema abierto y siempre en devenir, que parece haber traspasado un nuevo hito en la línea imaginaria de tiempo que nos ordena.

La crisis de la izquierda (...) no es sino un epifenómeno de una crisis mucho más profunda: la crisis de la transmisión cultural en el pasaje de las generaciones alfabético-críticas a las generaciones post-alfabéticas, configuracionales y simultáneas. La dificultad de la transmisión cultural no consiste en la dificultad de transmitir contenidos ideológicos o políticos, sino en la dificultad de poner en comunicación mentes que funcionan según formas diferentes, incompatibles.” (Berardi 2010: 25).

El papel de la telecomunicación en el asentamiento de la modernidad es innegable y comenzó a esbozarse a principios del siglo XX cuando el nuevo paradigma de reproducción industrial en el arte –proceso paralelo al desarrollo de la fotografía, antecedente del cine y de la cultura audiovisual– cristalizó en los modos de producción de nuestros actuales regímenes de signos. Este proceso parece ser causa y consecuencia de un quiebre mayor que le siguió.

El proceso de la tecnificación en la reproducción del arte es crucial a la hora de entender la bifurcación entre la concepción tradicional de éste y su nueva dimensión moderna –que permite esta reproducción y a la vez elimina su particularidad–, encarnando un proceso más amplio que se instaló en la sociedad completa, sujeta desde entonces a una *producción* de subjetividades, y con esto al paso de la categoría social de masa a la de público³, signo del tránsito de la sociedad disciplinaria a la sociedad de control (Deleuze 1999: 277).

Sobre su magnitud y dualidad, en palabras de Benjamin;

³ “Ahora bien, desde fines del siglo XIX, se gestan nuevas tecnologías de poder que no se parecen ni a las disciplinas ni al biopoder (...) (Gabriel) Tarde explica que el “grupo social del futuro” no es ni la masa, ni la clase, ni la población, sino el “público” (...) “El público es una masa dispersa donde la influencia de los espíritus de unos sobre otros se convierte en una acción a distancia.” (Lazzarato, 2010: 92).

Ambos procesos conducen a una fuerte conmoción de lo transmitido, a una conmoción de la tradición, que es el reverso de la actual crisis y de la renovación de la humanidad. Están además en estrecha relación con los movimientos de masas de nuestros días. Su agente más poderoso es el cine. La importancia social de éste no es imaginable incluso en su forma más positiva, y precisamente en ella, sin este otro lado suyo destructivo, catártico: la liquidación del valor de la tradición en la herencia cultural. (Benjamin, 1989: 2)

¿Cómo logra el cine tal conmoción? Según Gilles Deleuze una época no preexiste a los enunciados que la expresan; “Si el objeto cambia profundamente de estatuto, el sujeto también” (Deleuze, 2008: 31). Roger Chartier a su vez afirma “Los recursos que los discursos pueden poner en acción, los lugares de su ejercicio, las reglas que los contienen, están histórica y socialmente diferenciados” (Chartier, 2015: 8)
¿Qué conmoción imbrica el nacimiento del cine?

El desmoronamiento del aura que Benjamin relaciona con la reproducción de la obra de arte es a la vez el fin de su singularidad, que es sustituida por la repetición en igual medida que la trascendencia lo es por la inmanencia. De esta manera se erige el tipo de comunicación perfecto para una sociedad capitalista, la reducción de la multiplicidad a un binarismo útil para operar en un mundo sin fronteras precisas. El proceso de expansión de las telecomunicaciones ha contribuido de manera determinante al fin de ese humanismo nacional-burgués del que habla Sloterdijk, ligado sobre todo a una forma diferente de vivir el tiempo, o su *velocidad*.

El actual proceso se inserta en la genealogía de la oleada modernizadora surgida entre los siglos XIX y XX, cuando todas las áreas de la vida se vieron remecidas por una serie de avances tecnológicos, entre los que contamos al avión y el cinematógrafo; lo moviente cobraba protagonismo. Es Edgar Morin quien liga ambos inventos en su rol de liquidadores del sistema de percepción clásico, sujeto a viejas concepciones del movimiento; “Este ojo de laboratorio, desnudo de todo fantasma, se había podido perfeccionar por responder a una necesidad de laboratorio: la descomposición del movimiento.” (Morin, 2001: 14)

Esa “necesidad de laboratorio” atravesó el pasado siglo hasta volverse en el presente una descomposición general, inclusive del tiempo, en una sinfonía dada entre formas de comunicación, percepción y vida.

Dentro de grandes espacios históricos de tiempo, se modifican, junto con

toda la existencia de las colectividades humanas, el modo y manera de su percepción sensorial. Dichos modo y manera en que esa percepción se organiza, el medio en el que acontecen, están condicionados no solo natural, sino también históricamente. El tiempo de la Invasión de los Bárbaros, en el cual curtieron la industria artística del Bajo Imperio y el Génesis de Viena; trajo consigo además de un arte distinto del antiguo una percepción también distinta. (Benjamin, 1989: 14)

El asentamiento de la actual sociedad de masas, ejemplificada aquí con el cambio de paradigma en la comunicación y el arte, que pasó en grandes rasgos de ser privado a transindividual⁴, necesariamente ha cambiado nuestra manera de percibir y de vivir marcando así los ritmos de la cultura a la cual hoy pertenecemos, muy distante del siglo XIX que Eric Hobsbawm caracterizó como “la época del humo y el vapor”. (Hobsbawm, 2012: 371).

El énfasis técnico que siguió a la Revolución Industrial fue sucedido por el énfasis científico, que se cristalizó en avances como la creación de “los colorantes, los explosivos y la fotografía” (Hobsbawm, 2012: 371). Este nuevo enfoque encontró una de sus cimas en la Teoría de la Relatividad formulada por Albert Einstein en 1905, que cristalizó la modificación del sustrato sobre el cual se construyó hasta entonces el conocimiento científico, guiado por la búsqueda de cierto objetivismo garantizado por la existencia de un tiempo matemático –newtoniano– esencialmente homogeneizante.

En ese contexto clave para la ciencia, el filósofo Henri Bergson (1859-1941) formuló su teoría sobre el movimiento, recogida casi un siglo más tarde por el filósofo Gilles Deleuze (1925-1995) quien la vinculó en la década de los '80 al cine o imagen-movimiento: “En 1896, Bergson escribía *Materia y Memoria*: era el diagnóstico de una crisis de la psicología. Resultaba ya imposible oponer el movimiento, como realidad física en el mundo exterior, a la imagen como realidad psíquica en la conciencia.” (Deleuze, 2013: 15)

Lo que Bergson entraba a cuestionar, como la punta de un halo que atravesaría el Siglo XX, era la disociación extremal entre idealismo y materialismo⁵, que habría acarreado un largo malentendido sobre

⁴ La contemplación simultánea de cuadros por parte de un gran público, tal y como se generaliza en el siglo XIX, es un síntoma temprano de la crisis de la pintura, que en modo alguno desató solamente la fotografía, sino que con relativa independencia de ésta fue provocada por la pretensión por parte de la obra de arte de llegar a las masas. (Benjamin, *Ibíd.*)

⁵ “En una palabra, consideramos la materia antes de la disociación que el idealismo y el realismo han operado entre su existencia y su apariencia.” (Bergson 2013: 26).

el carácter del tiempo, al que él denomina *duración*. La clave de su estudio es la aprehensión del movimiento.

En Bergson, las imágenes estáticas son cuestionadas en su rol dominante dentro de la ciencia experimental como muestras para el estudio de la vida y sus fenómenos, pues estos son siempre móviles, y el movimiento nunca es la suma de momentos detenidos sino el acto mismo de recorrer –“lo erróneo está siempre en reconstruir el movimiento con instantes o posiciones.” Esta simple afirmación –la primera ley de Bergson– extrapolada a otras áreas del conocimiento, refleja el fin del uso de instantes privilegiados, propios de la antigua ciencia, y el cambio de paradigma hacia un enfoque capaz de aprehender momentos equidistantes o instantes cualquiera.

Este cambio formó parte de lo que a modo global trascendió como “crisis de monumentos”, un cuestionamiento transversal a lo privilegiado y a la herencia de la cultura humanista greco-romana.

Todo el arte griego se establecerá en función de momentos privilegiados. La tragedia griega es exactamente como el extremum de un movimiento. Es lo que los griegos llamaban, tanto para el movimiento físico como para el movimiento del alma, el acmé, el punto tal que no hay más alto: antes de ese punto se sube, después se baja. Ese punto extremal va a ser precisamente un momento privilegiado (Deleuze, 2013: 31).

El viejo paradigma era dejado atrás en pos de la búsqueda del movimiento *real* basado en instantes equidistantes, premisa ya recogida por la nueva ciencia exacta; “La gran idea de la geometría de Descartes es que una figura remite a un trayecto, trayecto que debe ser determinable en cualquier instante de la trayectoria. Aparece plenamente la idea del instante cualquiera.” (Deleuze, 2013: 31).

Para Bergson, –en palabras de Deleuze– lo que caracteriza a la Nueva Ciencia no es la búsqueda de retratar el movimiento (también perseguida por los antiguos), sino su forma particular de *retratar al tiempo como variable independiente*, que no es otra cosa que “relacionar el movimiento a un instante cualquiera” (Deleuze, 2013: 35) una nueva forma de entender el *tiempo*.

Esta importancia dada al movimiento como signo del cambio de paradigma moderno lo llevó a ocupar un lugar fundamental en la creación de nueva maquinaria y formas de expresión a principios del siglo XX. Los medios de transporte y de comunicación fueron los avances centrados en esta preponderancia del movimiento y la cámara cinematográfica fue la encargada de enlazar ambas genealogías de maquinaria,

transformándose así en la gran comunicadora; “Se podría concebir una serie de medios de traslación (tren, automóvil, avión...) y paralelamente de medios de expresión (gráfica, fotografía, cine): la cámara aparecería entonces como un intercambiador, o más bien como un equivalente generalizado de los movimientos de traslación.” (Deleuze, 2013: 18).

Las tesis del movimiento de Bergson plantearon en el ámbito de la filosofía de las imágenes⁶ una problemática que se venía dando en todas las áreas del conocimiento, en un proceso de mutua configuración social que dejaba atrás el paradigma decimonónico de la comprensión de la realidad a partir de lo monumental.

Devenires de la historiografía contemporánea.

Del historicismo a la Nueva historia

La crisis de fundamentos de la antigua ciencia estalló cerca del cambio de siglo, pero sus raíces se secaban tiempo atrás. Idealismo, Materialismo y Positivismo, corrientes surgidas en distintas coordenadas durante el siglo XIX, ocuparon roles cruciales en este proceso que repercutió de manera directa en las Humanidades y la Historiografía, cambiando sus fundamentos.

El Historicismo, surgido en la misma Alemania alicaída en donde surgió el marxismo desde una crítica al idealismo hegeliano, cobrará fuerza como modelo histórico y constituirá la base sobre la cual se erigirá la Historia como disciplina profesional, trayendo consigo el cambio hacia un paradigma científico. Sus rasgos se definieron en el contexto del asentamiento del Estado Nación moderno, acentuado por el hecho de que Alemania, como el resto de Europa del Este, se encontraba desde el prisma de la evolución mecanicista en un franco atraso con respecto del lado Occidental.

Estos motivos influyeron en la Revolución Historiográfica, liderada por Leopold von Ranke (1795-1886) desde la Universidad de Berlín, que no fue desde abajo –como en Europa Occidental–, sino desde arriba, y no rompió las estructuras precedentes, sino más bien las fortaleció:

⁶ Bergson, –interpretado por Deleuze–, no considera a la fotografía un antecedente directo del cine pues su principal característica es el movimiento en sí; “¿Por qué todo eso no tiene nada que ver con el cine? Es que se trate de algo que han dibujado o de algo real, se trate de los -los tomo en orden- cuerpos de sombras, de un dibujo, de una imagen o una foto, no cambia estrictamente nada: habrán hecho una síntesis del movimiento a partir de una secuencia de forma, de un orden de posicionamiento. Tendrán imágenes animadas, perfecto, sí. Pero nada que ver ni de cerca ni de lejos con el cine. No es ese el asunto del cine.” (Deleuze 2009: 34).

Estas reformas, que algunas veces han sido descritas como una revolución desde arriba, sentaron las bases para unas condiciones modernas en lo económico, legal y social, similares a las efectuadas por la Revolución Francesa, pero que eran implementadas en un marco que mantenía bastante de la antigua estructura monárquica, burocrática, militar y aristocrática.” (Iggers 1993: 50).

El Historicismo, que perduró hasta entrado el siglo XX, siguió una trama opuesta a la sugerida por los avances técnicos-modernos que las nuevas ciencias tomaron como base, sosteniéndose aún sobre los rígidos pilares del idealismo hegeliano.

Aunque Ranke reemplazaba el enfoque filosófico de Hegel en que los estados políticos existentes, en la medida en que eran el resultado del desarrollo histórico, constituían “energías morales” o “pensamientos divinos”. De esta manera, Ranke tomaba una posición cercana a la de Edmund Burke, al argumentar que cualquier desafío a las instituciones sociales y políticas establecidas por vías revolucionarias o reformas profundas constituían una violación del espíritu histórico.” (Iggers 1993: 53).

Más allá del conservadurismo de Ranke, el subyacente esencialismo hegeliano constituyó también la fórmula marxista, delimitando necesariamente el desarrollo de quien se apoyará en ésta. Según Maurizio Lazzarato (2010):

Como en Hegel, la realidad no es lo que es, sino lo que deviene. La realidad es movimiento, tendencia, evolución. Pero la aprehensión de la realidad como proceso sólo permite descubrir la esencia del fenómeno realizándola. De esta manera, los devenires, las tendencias, los procesos, no abren a la indeterminación de la actualización de las relaciones, sino a su movimiento ininterrumpido hacia la totalidad (las relaciones de producción), hacia la realización de la esencia (la necesidad del desarrollo de la relación de capital, de allí a la de la clase y de allí a la de la revolución). El marxismo integra así otra condición de la política moderna. Para abarcar el conocimiento de lo real en su globalidad y para poder actuar en el nivel de la totalidad, hace falta un sujeto universal. (31).

El Marxismo, dentro del cambio de siglo repercutió de manera directa en la Historiografía, marcando un hito en su periodización. Para Carlos Aguirre Rojas, es éste el punto que da inicio al siglo XX historiográfico, en un trayecto iniciado en 1848 y que continúa hasta el día de hoy, denotando la permanencia de cierto binarismo (2004: 10). La condición alemana en la que se gestó el historicismo es considerada fundamental a la hora de entender el camino que el conocimiento historiográfico siguió a

partir de ese punto. La noción de una “impotencia histórica” constituye el cimiento mismo de la Historia profesional como ciencia Estatal:

Marx mostró muy bien, en sus obras posteriores, por qué esta prodigiosa conciencia ideológica era propia de Alemania y no de Francia o Inglaterra: por la doble razón del retardo histórico de Alemania (retardo económico y político) y del estado de las clases sociales que corresponde a ese retardo. (...) Esta “fatalidad” dominará, por lo demás, toda la historia alemana del siglo XIX, y aún mucho más allá a través de sus consecuencias lejanas. Esta situación, cuyo origen se remonta a la Guerra de los Campesinos, ha tenido por resultado hacer de Alemania, a la vez, el objeto y el espectador de la historia real que ocurre fuera de ella. (...) Esta impotencia es la que obligó a los intelectuales alemanes a “reflexionar sobre lo que los otros han hecho” y a reflexionar sobre ello en las condiciones mismas de su impotencia: bajo las formas de la esperanza, de la nostalgia y de la idealización propias a las aspiraciones de su medio social, la pequeña burguesía de funcionarios, profesores, escritores, etc; y a partir de los objetos inmediatos de su propia servidumbre: en particular la religión. (Althusser, 1969: 61).

El historicismo entró en crisis en el cambio de siglo debido a su notable discordancia con la tendencia del resto de las ciencias. “Había terminado la edad de oro de los grandes teóricos y filósofos de la historia, como Hegel, Comte o Marx. Los viejos paradigmas científicos decimonónicos fueron cayendo progresivamente en desuso, poniendo de manifiesto la radical oposición entre los métodos de las ciencias sociales y las ciencias experimentales.” (Aurell, 2008: 10). Si bien los paradigmas decimonónicos fueron en teoría descartados tras esta crisis, no fueron del todo superados, quedando incorporados en el desarrollo de las ciencias del siglo siguiente en resabios de objetivismo y de un dualismo teleológico.

Como punto de partida, la historiografía se enfrentó críticamente con las tres grandes tradiciones intelectuales decimonónicas que tanto habían influido en la historia: el historismus germánico, el positivismo y el marxismo. Cada una de estas tres tradiciones, personificadas por Ranke (1795-1886), Comte (1798-1857) y Marx (1818-1883), se irían proyectando, a lo largo del siglo siguiente, en la hermenéutica, la sociología durkheimiana y weberiana y el materialismo histórico.” (Aurell, 2008: 26).

La respuesta al quiebre representado en la crisis del historicismo llegó desde otras disciplinas, como la recién nacida sociología, que liderada por Emile Durkheim (1858-1917) influyó directamente en el surgimiento de la Nueva Historia, cuestionando desde la base su falta de carácter científico; “Emile

Durkheim negó a la historia el rango de una ciencia dado que esta se encargaba de lo particular y por lo tanto no buscaba acuñar juicios generales susceptibles de validación empírica, que constituirían el eje central del pensamiento y los procedimientos científicos.” (Iggers, 1993: 65)

La relectura de la Historia mediante la incorporación de las críticas hechas por las nuevas ciencias fue propulsada también desde otra área del conocimiento; la economía, que mediante François Simiand (1873-1935) –influido a su vez por Durkheim– dio pie al artículo que sería más tarde el programa en el que se basaría la escuela de los *Annales* para dar luz a la Nueva Historia.

Su programa fue propuesto mucho antes del nacimiento formal de los Annales por el sociólogo Francois Simiand en un artículo publicado en 1903 con el título “Método histórico y ciencia social”: en él se trata de mostrar la identidad de objeto (los hechos sociales) y de método que debe permitir alinear la práctica de los historiadores con la de los sociólogos, economistas o geógrafos dentro de una ciencia social unificada sobre el modelo de la sociología. Es el programa que volvemos a encontrar en el origen de los Annales en 1929.” (Le Goff, 1988, p. 31).

Francois Simiand basa su artículo “Método Histórico y Ciencia Social” (1903) en la crítica a la confusión en torno al concepto de subjetividad en la ciencia histórica y en la ciencia en general –a tono con la pérdida del objetivismo monumental– argumentando el carácter subjetivo de toda construcción humana, que no debe sin embargo ser impedimento para el desarrollo científico, garantizado por la frecuencia:

¿Qué son, para la ciencia positiva actual verdaderamente consciente de su carácter, estos individuos humanos en los que se quiere apoyar el fenómeno social sino abstracciones? ¿El individuo orgánico es algo más que una reunión de elementos orgánicos múltiples?, ¿y esta susodicha realidad independiente acaso no existe más que por nuestro espíritu y nuestra abstracción?, ¿abstracción común y usual o abstracción científica? ¿Y estas células, en su medio, existen en sí mismas aparte de los elementos que las componen? ¿o sólo existen por esa operación de nuestro espíritu que es la abstracción? Siempre llegamos, al fin, a estos datos sensibles que son relativos a nosotros y en parte subjetivos. El fenómeno social, admitámoslo, es una abstracción: pero no lo es más –ni tampoco menos– que el fenómeno orgánico, que el fenómeno químico o físico. (170).

La respuesta que Simiand propuso frente a esta crisis del objetivismo fue el paso del estudio del individuo al de lo social o transindividual, pues solo en lo regular se encontraría lo real y se consideraría el carácter sistémico de la sociedad. Esto guardaba además un cuestionamiento al sesgo de las fuentes tradicionales

debido a la inherente subjetividad de la creación humana, que obviamente desbordaba la letra escrita y el documento oficial. Ambos puntos están presentes en la crítica final de su artículo en la que sintetiza su postura en la identificación de los tres ídolos de la historiografía tradicional: el ídolo político, el ídolo individual y el ídolo cronológico.⁷

El objeto de la Nueva Historia nace directamente de la crítica de Simiand, pues se enfoca no ya en particularidades, sino en la Historia “Total”. En palabras de Lucien Febvre (1878-1956), formador de los *Annales*; “Ya no hay más historia económica y social. Hay historia total, en su unidad. La historia que es social es total, por definición.” (Le Goff, 1988, p. 38). La búsqueda de lo “regular” planteada por Simiand, junto a la consideración de nuevos documentos para la realización de esta tarea, fue uno de los principales hitos que planteó la Escuela de los *Annales*. Una multiplicidad de documentos no limitados por su temporalidad o soporte, pasaron a ser considerados fuentes de primer orden. El campo de las realidades cotidianas, la versión humana de los instantes equidistantes de la nueva ciencia, estaba ahora abierto.

La Historiografía y lo moviente: hacia una ciencia nómada

La nueva Historia Social, con “lo total” por objetivo, se volcó sobre nuevos testimonios, entre los que destacó el uso de imágenes. Este tipo de testimonio ha generado gran interés entre los historiadores modernos y los seguidores de la escuela francesa hasta el día de hoy. “Visto y no visto: el uso de la imagen como documento histórico”, del británico Peter Burke, editado el año 2001, es una muestra de ello. En éste afirma que, aun siendo las imágenes utilizadas desde el cambio de siglo, aportando a la revolución que significó la historia “desde abajo”, centrada en la vida cotidiana y en las experiencias de la gente sencilla, esto no se concretó ni profundizó realmente hasta la década de los ’80 (Burke, 2001: 15) –tan solo hace 30 años–, mismo período en el que el Deleuze desarrolló su teoría sobre la imagen-movimiento.

⁷ Resumidos por la escuela de los *Annales* en palabras de Jacques Le Goff: “1. L’ idole politique”, c’est-à-dire l’étude dominante, ou au moins la préoccupation perpétuelle de l’histoire politique, des faits politiques, des guerres, etc..., qui arrive à donner à ces événements une importance exagérée

2. “L’idole individuelle” ou l’habitude invétérée de concevoir l’histoire comme une histoire des individus et non comme une étude des faits, habitude qui entraîne encore communément à ordonner les recherches et les travaux autour d’un homme, et non pas autour d’une institution, d’un phénomène social, d’une relation à établir

3. “L’idole chronologique”, c’est-à-dire ‘habitude de se perdre dans des études d’origine, dans des investigations de diversités particulières, au lieu d’étudier et de comprendre d’abord le type normal, en le cherchant et le déterminant dans la société et à l’époque où il se rencontró.” (Le Goff, 1988: 51).

La imagen-movimiento en su vertiente cinematográfica ha sido también considerada como testimonio por la Nueva Historia, principalmente por Marc Ferró, quien figura en los dos principales diccionarios de Nueva Historia con apéndices sobre cine. En *La Nueva Historia*, abre la sección Imagen remarcando el conflicto no resuelto de la historiografía con respecto a la aprehensión de la imagen:

Aunque ha llegado tarde al razonamiento del historiador, la imagen desempeña en él una función que puede compararse a la del neurótico en el orden médico. En vez de remitir a los conceptos y categorías que el orden histórico se ha construido, la imagen remite también a otras imágenes: ella formula así un tipo autónomo de discurso. En este sentido, sea fotografía o película, reportaje o ficción, la imagen pone en entredicho al mismo tiempo el dispositivo y el contenido del discurso histórico. (Le Goff 1988: 299)

Ferró denuncia la exclusión de las imágenes móviles del estudio histórico no por su falta de peso como signo social, sino por la incapacidad de la disciplina de hacerse cargo de su carácter “autónomo”, denotando un alta “burocratización metodológica” que choca con el carácter múltiple de la imagen-movimiento; “Las fuentes que utiliza el historiador consagrado forman, en esta fecha, un *corpus* tan cuidadosamente jerarquizado como la sociedad a la que destina la obra. Como esta sociedad, los documentos se dividen en categorías, en las que se distinguen sin esfuerzo a privilegiados, marginados, villanos, “Lumpen”. (Ferró en Le Goff, 1980: 243)

Dentro de las multiplicidades que convoca la imagen-movimiento, destaca su carácter inherentemente ficcional –asegurado por el montaje–, que podemos vincular al actual régimen de “posverdad”, radicalización de un germen surgido con el neorrealismo italiano, tras la II Guerra Mundial. Para Ferró la importancia de la ficción es la del *reflejo* del acaecer. La representación de lo virtual, permitida por los nuevos soportes tecnológicos, se enmarcó en un proceso en que los lazos humanos con el mundo “real” se vieron sacudidos por grandes periodos bélicos, cristalizando un cuestionamiento del vínculo entre la acción del hombre y el devenir; “¿La hipótesis? Que el film, imagen o no de la realidad, documento o ficción, intriga auténtica o mera invención, es Historia. ¿El postulado? Que aquello que no ha sucedido, las creencias, las intenciones, lo imaginario del hombre, tiene tanto valor de Historia como la misma Historia.” (Ferró, 1980: 26). Recordemos que cada voluntad de poder construye su propio cuerpo. Desde el régimen contemporáneo de posverdad, cabe preguntarse si cruzar el umbral de lo ficcional es en definitivo abandonar la historiografía o simplemente abrir sus márgenes a la experimentación de lo acontecimental, con todas las implicancias que esto conlleva.

Si se enfoca la acción como creación y efectuación de mundos, la distinción jerárquica entre hacer y decir, entre producción material e ideología, entre sujeto y objeto, entre la cosa y el signo, no es operatoria.(...) la creación y la efectuación de mundos no son entonces reducibles a la concepción y a la producción de cosas materiales, ya que conciernen primeramente al sentir, y sin embargo tampoco son ya asimilables a la elaboración y la difusión de una “ideología”, ya que las modificaciones de las maneras de sentir no nos ocultan el mundo “real”, sino que lo constituyen.”(Lazzarato, 2010, p. 59).

Actualmente, tanto dentro de la historiografía –pensamos en François Hartog– como fuera de ella –en el filósofo Manuel Cruz (2014)–, se critica al vínculo que liga Historia y Estado y a la inherente jerarquización que encierra esa unión. Más allá de esto, Roger Chartier apunta al carácter decididamente “anti-acontecimiento” de la historia de los *Annales*⁸ y su escuela, marcando quizás la apertura de un nuevo ciclo en la historiografía. ¿Cómo comprender la sociedad moderna omitiendo sus propias formas de percepción y comunicación, cuando “la única realidad a la que debería aspirar la historia es la sociedad misma?” (Chartier, 2015: 31) La interdisciplinareidad parece ser la vía de aprehensión de un mundo-móvil, en el que la rigidez ha perdido sentido. En un presente de fronteras móviles y ritmos cambiantes, los monumentos ligados al binomio Estado-Nación han sido desplazados por una nueva forma de hacer, ya no mecánica, sino maquina, y cercana a lo que Deleuze llama “Ciencia Nómada” o Excéntrica.⁹

El desafío de la capacidad de diagnóstico actual queda entonces abierto a la experimentación. Historiadores como el norteamericano Robert Rosenstone desafían a la disciplina no sólo a modificar las fuentes sobre las cuales trabajan, sino también sus propias formas de expresión, pues “Los filmes son un símbolo inquietante de un mundo posliterario. En este espíritu, los historiadores harían bien en tomar la

⁸ “Una articulación es pensable, entonces, entre la singularidad aleatoria de las emergencias, tal como la designa la “historia efectiva” y las regularidades que gobiernan las series temporales, discursivas o no, que son el objeto mismo del trabajo empírico de los historiadores. De ahí, la doble constatación –paradójica respecto de la caracterización ingenuamente anti-acontecimiento de la historia de los *Annales*- que asocia la serie y el acontecimiento y que separa a este último de toda referencia a una filosofía del sujeto”. (Chartier 2015: 24).

⁹ Las características de una ciencia excéntrica de este tipo sería las siguientes. 1) su modelo sería sobre todo hidráulico, en lugar de ser una teoría de los sólidos que considera los fluidos como un caso particular; en efecto, el atomismo antiguo es inseparable de los flujos, el flujo es la propia realidad o la consistencia. 2) Es un modelo de devenir y de heterogeneidad, que se opone al modelo estable, eterno, idéntico, constante. Es toda una “paradoja” convertir el devenir en un modelo (...) Esta ciencia arquimediana, o esta concepción de la ciencia, está esencialmente unida a la máquina de guerra: los problemata son la propia máquina de guerra, y son inseparables de los planos inclinados, de los pasos al límite, de los torbellinos y proyecciones. Diríase que la máquina de guerra se proyecta en un saber abstracto, formalmente diferente del que refuerza al aparato de Estado. Diríase que toda una ciencia nómada se desarrolla excéntricamente, y que es muy diferente de las ciencias reales o imperiales. Es más, esa ciencia nómada no deja de ser “bloqueada”, inhibida o prohibida por las exigencias y las condiciones de la ciencia de Estado.”

cámara y hacer historia con ella, en el entendido de que las convenciones metodológicas y narrativas no están escritas sobre piedra.” (2013: I).

Referencias Bibliográficas

Aguirre Rojas, Carlos (2004) *La Historiografía en el Siglo XX*, Madrid, Ed. Montesinos.

Althusser, Louis, (1969) *La Revolución Teórica de Marx*. México, Siglo. XXI.

Aurell, Jaume (2008) *Tendencias historiográficas del Siglo XX*, Santiago de Chile, Ed. Globo.

Benjamin, Walter (1989) *La obra de arte en la época de su reproductividad técnica, Discursos Interrumpidos I*, Buenos Aires, Taurus.

Berardi, Franco (2010) *Generación Post-Alfa*, Buenos Aires, Editorial. Tinta Limón.

Bergson, Henri (2013) *Materia y Memoria*, Buenos Aires, Editorial Cactus.

Burke, Peter (2001) *Visto y no visto*, Barcelona, Editorial Crítica.

Chartier, Roger (2015) *Escribir las prácticas*, Buenos Aires, Editorial Manantial.

Cruz, Manuel (2014) *Adiós, Historia, adiós*, Buenos Aires, FCE.

Deleuze, Gilles; Guattari, Félix, (2015) *Mil Mesetas*, Madrid, Editorial Pre-textos.

Deleuze, Gilles (2009) *Cine I*, Buenos Aires Editorial Cactus.

_____ (1999) *Conversaciones*, Madrid, Editorial Pre-textos.

_____ (2008), *El pliegue Leibniz y el Barroco*, Buenos Aires, Paidós.

_____ (2013) *La Imagen-movimiento*, Buenos Aires Paidós.

_____ (2013)., *La Imagen-tiempo*, Buenos Aires, Paidós.

Ferró, Marc (1980) *Cine e Historia*, São Paulo, Editorial. Gustavo Gili.

Hobsbawm, Eric (2012) *La era de la Revolución*, Barcelona, Ed. Crítica.

Iggers, Georg (1993) *La Historiografía del siglo XX*, Santiago de Chile, FCE.

Lazzarato, Maurizio (2010) *Políticas del Acontecimiento*, Buenos Aires. Editorial. Tinta Limón.

Le Goff, Jacques (1988) *La Nueva Historia*, Bilbao, Editorial. Mensajero.

Le Goff, Jacques, (1980) Nora, Pierre, *Hacer la Historia*, Barcelona, Editorial Laia.

Le Goff (1988) *La Nouvelle Histoire*, París, Editorial Complexe.

Morin, Edgar (2001) *El Cine o el Hombre Imaginario*, Barcelona, Paidós.

Rosenstone, Robert (2013) *Cine y Visualidad: historización de la imagen contemporánea*, Santiago de Chile, Editorial Finis Terrae.

Sloterdijk, Peter (2006) *Normas para el parque humano*, Madrid, Editorial Siruela.

Virilio, Paul, (2006) *Velocidad y Política*, Buenos Aires, Editorial La Marca.

CAZADORES DE HUELLAS INDICIALES DEL ESTAR SIENDO (ABIERTO). EL CASO DE LAS ECONOMÍAS AMALGAMADAS DE KARL POLANYI

Pedro Huerta¹

Resumen/Abstract

El presente ensayo, constituye una aproximación de lectura a un autor específico, el cual presenta un conjunto de paralelismo con otros cazadores indiciarios (autores) que pensaron la “sociedad” en la perspectiva de los fragmentos, los detalles infinitesimales y las asociaciones. Es un estudio de caso/autor del cual se desprenden una serie de dimensiones a explorar en conexión con pensadores como Simmel, Elias, Tarde, Certeau y Deleuze. En definitiva una tentativa de lectura a cazadores de huellas indiciarias de un proyecto mayor, que se conecta con el desarrollo de un *utillaje mental*² para pensar el desarrollo de la transdisciplinariedad en ciencias sociales.

Palabras clave: transdisciplinariedad, artes de hacer, huellas indiciarias, economía sustantiva, dispositivos socioculturales, cazadores indiciarios.

HUNTERS OF INDIRECT FOOTPRINTS OF BEING (OPEN). THE CASE OF KARL POLANYI'S AMALGAMATED ECONOMIES

The present essay constitutes a reading approach to a specific author, which presents a set of parallelism with other indicial hunters (authors) who thought about "society" in the perspective of fragments, infinitesimal details and associations. It is a case study / author from which emerge a series of dimensions to be explored in connection with thinkers such as Simmel, Elias, Tarde, Certeau and Deleuze. In short, an attempt to read to hunters of indigenous traces of a larger project, which is connected with the development of a mental tool to think about the development of transdisciplinary in social sciences.

Keywords: transdisciplinarity, arts of doing, fingerprinting, substantive economy, socio-cultural devices, fingerprinting hunte.

*Dios está en lo particular
(Aby Warburg)*

El cazador habría sido el primero en “contar una fábula” porque era el único en condiciones de leer, en las huellas mudas (sino imperceptibles) dejadas por la presa, una serie coherentes de acontecimientos (Carlo Ginzburg, 2004)

¹ Chileno, Universidad Academia de Humanismo Cristiano. E-mail: phuerta@academia.cl

² En Historia de las Mentalidades se utiliza el termino *de utillaje mental* para referirse a un vocabulario, lugares comunes, cuadros lógicos, etc.

Introducción



Durante milenios el hombre fue cazador. En el curso de las persecuciones innumerables aprendió a reconstruir las formas y los movimientos de las presas invisibles partiendo de huellas en el fango, ramas rotas, bolas de estiércol, mechones de pelos, plumas enredadas, olores estancados. Aprendió a husmear, clasificar huellas infinitesimales como hilos de baba. Aprendió a realizar complejas con rapidez fulmínea, en la espera del bosque o en un claro lleno de traicioneras amenazas (Ginzburg, 2004). En las páginas que siguen intentaré mostrar cómo el economista Karl Polanyi se ha transformado en un cazador de aspectos marginales, a veces pasados por alto en la teoría económica convencional. La perspectiva de Polanyi posee cierto grado de concordancia con las prácticas del acontecer contemporáneo de lo que Bruno Latour ha llamado “la sociología de las asociaciones”, de los ensamblajes, las interconexiones, los entrecruces, en el marco de la pluralidad de los modos del estar siendo en la relación con otros. Adquiere también sintonía con una serie de autores que hemos denominado metafóricamente como cazadores de huellas indiciarias del fenómeno del estar siendo de la socialidad, pero también en este caso de estudio de las prácticas que llamamos económicas, en tanto campo de la producción, la distribución y el consumo.

Si bien vamos a partir con el estudio de caso de un autor específico que es Karl Polanyi, dejaremos planteado en la parte final de este trabajo, que lo anterior constituye un punto de partida en la exploración de autores que presentan una serie de paralelismos inscritos en el plano de la “socialidad”, en su modo relacional e interdependiente, que es preciso abarcar en sus rendimientos para el estudio de ésta y de las prácticas económicas, y de su conexión más amplia con la política en su sentido crítico-emancipatorio.

La metáfora del cazador de las huellas indiciarias intenta mostrar a Karl Polanyi como un cazador de lo imperceptible, de lo no visto, de lo pasado por alto, o considerado muchas veces como trivial o poco relevante para las economías dominantes, cuestión que permite expandir la mirada a nuevas maneras de entender aspectos antes no significados y que se tornan fundamentales para la comprensión de los fenómenos de las economías contemporáneas y de las sociologías de las asociaciones o ensamblajes (Latour, 2008). Esto abre también la posibilidad de pensar lo “social” en una serie de autores que presentan

similitud con los planteamientos de Polanyi, pero desde la dimensión de la socialidad o del *socius* (Simmel, Elias, Tarde, De Certeau, Deleuze).

He tomado los adjetivos de *lo abierto* y *lo cerrado* del crítico literario brasileño Santiago Silviano, desarrollado en su artículo “Interpretando interpretaciones de América Latina” (Santiago 2012). En principio, lo que quiero destacar de Santiago Silviano es su lectura del “entre” o al medio “de” disciplinas que se entrecruzan y que encuentran salida en una hermenéutica posestructuralista del *laberinto de la soledad* del escritor mexicano Octavio Paz. Los adjetivos de lo abierto y lo cerrado en Octavio Paz, en la lectura de Silviano, se encuentran a lo menos en dos cadenas de significación. La primera es la que abre el tema de género, que se sustenta en la visión del autor sobre el hombre y la mujer mexicana, y la rebaja de la última a la condición de chingada (un ser abierto), valorando al primero en su condición de patriarca (ser cerrado). La segunda cadena de significación donde aparece los adjetivos de abierto y cerrado se encuentra en los proyectos liberales y católicos en América Latina que representan lo cerrado. Lo abierto sería lo que *no puede ser clausurado* en una definición unívoca, simétrica y homogénea, una especie de entre o para el caso de nuestro planteamiento una anomalía, un elemento inclasificable o aun no clasificado en la teoría convencional de las prácticas “económico-sociales”.

Un caso de estudio.

Las economías como un estar siendo (abierto) meta-utilitarista en Karl Polanyi³

Lo “social” en un sentido abierto no universal, también hace alusión a lo económico⁴, como también a otras esferas de las socialidades, un concepto de realidad total en su proceso de acontecer, relacional e interdependiente. Por necesidad o comodidad técnica los científicos sociales terminaron parcelando en la búsqueda de lo que Max Weber denominó tipos ideales, simplificación de realidad para construir categorías a propósito de cuestiones significativas.

³ El concepto de metautilitarismo de la economía social y solidaria lo utiliza el teórico brasileño Luiz Inacio Gaiger “para desmentir la tesis de la racionalidad única o de la existencia de un modelo intrínsecamente superior. Sus prácticas atestan la multiplicidad, las constantes composiciones entre fundamentos y modos de actuar, indisociables de las cosas y de las animas, como decía Mauss.” (Gaiger 2017).

⁴ A partir de Polanyi entendemos lo económico como el proceso/acontecer/movimiento institucionalizado de interacción entre el hombre y el medio, dándole a esta interacción, de manera continuada, los medios materiales de satisfacer sus necesidades. (Polanyi 1983).

Esto ha sido parte de la especialización disciplinaria y la modernización de las ciencias sociales en general, que a partir de la década del 50 del siglo XX fueron interpeladas por esa necesidad política denominada “desarrollo”. En ese marco intelectual la *economía* convencional fue cada vez más asimilada por un tipo de economía que Polanyi denominó economía formal.

Los supuestos que están a la base de estas teorizaciones de economía formal, son la búsqueda de la riqueza como norte de todas las prácticas económicas, lo que consolida la elaboración de un concepto de economía que da cuenta de las necesidades lucrativas y las maneras de impulsar esta finalidad. A partir de las premisas anteriores, aparece el análisis formal de la economía. *El homo oeconomicus* constató la insuficiencia de medios (la escasez) y actuó racionalmente maximizando, economizando y aumentando los medios para satisfacer esos fines ilimitados. Este enunciado fundó dos premisas básicas en la economía moderna el *ahorro y la productividad*. La acción económica moderna en este enfoque convencional, en la lógica de la acción racional, fue aplicada a todos los medios y fines que abarca la casi infinita variedad de intereses humanos.

Bajo los supuestos de este enfoque, el hombre económico actúa *per se*, maximizando y racionalizando, ya que se encuentra sometido a la escasez. Ello otorga a las prácticas económicas un carácter generalizable y estático, dado que en todas las circunstancias el *homo oeconomicus* actuaría en consonancia al principio de la maximización, buscando la mayor rentabilidad dentro de sus posibilidades. En el marco de estos supuestos ¿es posible comprender a las comunidades pastoriles de Cerdeña y a muchas otras? Ellas organizaban periódicamente fiestas colectivas en las que despilfarraban gran parte de su excedente, a expensas de su capacidad de ahorrar e invertir, vale decir de su acción maximizadora.

Si nos guiamos por el modelo convencional formal de la economía, donde el hombre en todas sus circunstancias actúa maximizando y racionalizando, dicho comportamiento económico sería aplicable a todas las expresiones del devenir social. Estas premisas establecen un análisis universal-estático de las prácticas económicas, a partir de un método deductivo y general.

En contraposición, Polanyi planteó un punto de vista diferente de lo “económico” o las “economías”, que parte inductivamente de las prácticas económicas, donde lo económico es posible en su desenvolvimiento contingente amalgamado o incrustado en las dimensiones de la vida social de las interacciones e

interdependencias, cuestión irrelevante para la teoría convencional de la economía. De Polanyi se desprende una crítica a la teoría económica convencional unívoca. A partir de las categorizaciones abstractas y universales, desprovistas de comprobación en las prácticas efectivas, se generalizó un cierto universal de economía en la sociedad –de la dinámica del acontecer de la economía–, en la perspectiva de lo simétrico y lo universal, con categorías cerradas o estancadas,

En este sentido, se evidencia una crítica a posiciones que el autor denomina empiristas-abstractas, (cerradas) construidas, sobre la base de categorías de análisis vacías, en términos de su contenido práctico (acontecer) y antropológico (cultural). En este plano su principal crítica es a la obra de Talcott Parsons que suponía al mercado como la institución económica prototípica y a la lógica de la acción racional de los intercambios mercantiles como la base de una teoría universal de las acciones humanas. (Lo universal=lo cerrado).

Para los efectos de ampliar los márgenes analíticos de la economía, en la lógica de la pluralidad y las prácticas, Polanyi, propone una definición que le permitiese abarcar una variedad de formas posibles de economía (una visión plural), partiendo de la idea de que no existe “*la economía*”, desprovista de cualquier prejuicio, en cuanto a cuáles formas eran posibles y cuáles no, ya que lo importante es remitirse a su comportamiento práctico, es decir, a su funcionamiento en el acontecer de lo que llamamos economía.

A tal definición de las economías en su sentido plural la denominó como *real o substantiva*, una visión de la economía entendida, no solo como pretensión de economización racional universal *a priori*, sino como las múltiples formas que adquiere la búsqueda del sustento del hombre en sociedad, cuyo funcionamiento es posibilitado por los dispositivos culturales y sociales, desde donde se instituye lo económico en el acontecer de las prácticas sociales.

En esta perspectiva, el estudio de la economía, debía ser comprendido en las prácticas específicas que adquiere el estar siendo de lo económico, en las interdependencias sociales, y en perspectiva de su estructuración (historia). Estas acciones o prácticas relacionales efectivas y cotidianas expresan la substancia de las categorías elaboradas en el modo de análisis polanyiano de la economía como acontecer más allá del utilitarismo.

El despliegue de la economía como acontecer/proceso/movimiento.

El punto de vista analítico de Karl Polanyi se sustenta en la definición *real o sustantiva* de la economía, que surge del proceso de institucionalización de la interacción e interdependencias entre el hombre y el medio natural y social, que dota a estas interacciones de manera continuada de los medios materiales para satisfacer sus necesidades (Polanyi 1976: 159). A partir de esta definición, Polanyi elabora un punto de vista analítico que entiende la economía como *proceso/acontecer y movimiento*, en el cual son instituidas las prácticas que llamamos económicas. La institucionalización de estos procesos/prácticas económicas se manifiesta en los movimientos de transacción y disposición en el modo en que estas prácticas se instituyen en la socialidad.

Respecto del concepto de “*proceso*”, que puede ser leído como acontecer/movimiento de prácticas económicas que se dan en “cambios de localización o bien cambios de apropiación o bien ambos” (Polanyi 1976:159), expresadas en el acontecer de las prácticas económicas, se pueden manifestar a lo menos en dos tipos de movimientos/acontecimiento. Por una parte, en el de localización que incluye la producción y el transporte para “el cual el traslado espacial del objeto es igualmente esencial” (Ibíd.). A su vez, el movimiento de apropiación “designa generalmente la circulación de bienes como su administración” (Ibíd.). En el primer caso, el *movimiento de apropiación* es el resultado de una *transacción*; en el segundo de *disposición socio-cultural para el hacer*.

Por *transacción*, Polanyi entiende “un movimiento de apropiación que ocurre entre manos” (Ibíd.), el término *mano* se utiliza en el autor para denominar los cargos y los organismos públicos, así como las personas o firmas privadas, siendo la diferencia entre ellas una cuestión de organización interna. Por *disposición*, entiende las fuerzas de la costumbre o de la ley a las cuales se le atribuye efectos concretos de apropiación.

(...) Las actividades sociales en la medida que forman parte del proceso, pueden denominarse económicas; las instituciones se denominan así en la medida en que contienen una concentración de tales actividades: todos los componentes que forman parte del proceso pueden considerarse elementos económicos. (Polanyi 1976:160).

La idea anterior es decidora en dos planos, primero, fundar un punto de vista de análisis económico más allá del mero reduccionismo economicista, y segundo, el rol que juegan las relaciones e interacciones

socioculturales en el acontecer de las prácticas económicas, entendidas como construcciones y disposiciones sociales donde lo económico adquiere validez y consistencia. Éstas se manifiestan en disposiciones culturales y socialidades que dan unidad y estabilidad al proceso económico en el tiempo y espacio, es decir, en la manera que los procesos entendidos como movimientos económicos de “apropiación” y “disposición” son instituidos. El modo de institucionalización del proceso económico, entonces, se produce a partir de dos categorías que el autor expone con bastante claridad en el siguiente párrafo:

(...) La institucionalización del proceso económico dota al proceso de unidad y estabilidad crea una estructura con una función determinada en la sociedad; traslada el lugar del proceso en la sociedad añadiendo de este modo significación a su historia; centra el interés en los valores, los motivos y la política. Unidad y estabilidad, estructura y función, historia y política deletrean de forma operacional el contenido de nuestra afirmación de que el sistema económico humano es un proceso institucionalizado. (Polanyi 1976:161).

Siguiendo el punto de vista polanyiano, la puesta en práctica de la institucionalización de las actividades económicas, entendidas como procesos de *movimiento de transacción y disposición*, se generan a partir de la *unidad*, en tanto estructuración de estos procesos en el tiempo (historia) y *estabilidad*, como la función de estas prácticas en la contingencia. La política sería el momento de estabilidad o de cierre de las prácticas económicas, también denominada *modo de hacer*, cuya función es la de motor o de engranaje, donde no se descarta la innovación y el cambio, que es también expresión del equilibrio de las fuerzas en lucha en las socialidades. A partir de ello, se desprende que para Polanyi las prácticas económicas de los individuos están incrustadas y amalgamadas en instituciones culturales, en los modos de hacer. En el arte de hacer esto o aquello, para ponerlo en la perspectiva de Michel de Certeau (1996).

El punto analítico de Polanyi, nos permite ir más allá de una simple apendización de lo social, lo político y lo cultural en el proceso económico, en tanto lo económico es un hecho intersticial de las artes de hacer (Certeau) en sus movimientos contingentes que terminan instituyendo los modos de hacer de la economía en las culturas y la socialidad, al decir de Polanyi:

(...) La economía humana, pues, esta incrustada y enredada en instituciones económicas y no económicas. La inclusión de lo no económico es vital. Pues la religión o el gobierno pueden ser tan importantes para la estructura y el funcionamiento de la economía como las instituciones monetarias o la

disponibilidad de herramientas y maquinas que aligeran el trabajo de la mano de obra. (Polanyi 1976:161).

Las Artes de hacer (Certeau). Reciprocidad, redistribución e intercambio.

La perspectiva de la economía como acontecer y movimiento se funda en el estudio de las practicas económicas como un estar siendo no estático, es decir, como movimientos que dan paso a las diversas formas en las cuales se instituye lo económico en las socialidades y modos de hacer a lo largo del tiempo. Polanyi establece que la configuración de economías empíricas se produce por medio de la interdependencia y recurrencia, es decir, en la combinación de “*formas de integración*”, las que se presentan coetáneamente, en diferentes niveles y sectores de la economía que, a lo largo del devenir de la historia humana, se manifiestan sin imposición de una forma de integración por sobre otras.

Empíricamente encontramos que las principales pautas son la reciprocidad, la redistribución y el intercambio. La reciprocidad denota movimientos entre puntos correlativos de agrupamiento simétricos; la redistribución designa movimientos de apropiación hacia un centro y luego hacia el exterior; el intercambio hace referencia aquí a movimientos y viceversa en un sentido y en el contrario que tiene lugar como entre manos en el sistema de mercado. (Polanyi 1976:162).

Siguiendo el esquema analítico de Polanyi, las formas de integración no son agregados de comportamiento interpersonales ni individuales, más bien, sus posibilidades dependen de determinados dispositivos instituyentes como las organizaciones asimétricas centralizadas que operan en las prácticas de redistribución, o los sistemas de organización simétricos que posibilitan las prácticas de reciprocidad. De manera que las posibilidades de desarrollo de estas formas de hacer dependen, en esencia, de apoyos institucionales concretos:

(...) En la esfera económica es tan frecuente que el comportamiento interpersonal no tenga los esperados efectos en ausencia de unas concretas precondiciones institucionalizadas. Solo en un medio ambiente simétricamente organizado producirá el comportamiento reciproco instituciones económicas de cierta importancia; solo donde se ha creado centros distribuidores pueden producir los actos individuales de compartir una economía redistributiva; y solo en presencia de un sistema de formación de precios por el mercado tendrán como consecuencia los actos individuales de intercambio unos precios fluctuantes que integren la economía. En otros casos tales trueques resultarán ineficaces y, por tanto, tenderán a no producirse. Caso de que, no obstante, ocurra, de forma azarosa, se despertara una violenta reacción emocional, como contra los

actos indecentes o los actos de traición, puesto que el comportamiento comercial no es un comportamiento emocionalmente indiferente y, por lo tanto, la opinión no lo tolera fuera de los canales aprobados” (Polanyi 1976:163).

Reciprocidad, redistribución e intercambio son formas modélicas de las artes del hacer en las que se expresa lo instituyente de la economía en la sociedad, ya que estas operaciones económicas suceden y están sucediendo en la interdependencia y la recurrencia de los movimientos económicos en los modos de sociabilidad. Estas formas, se instituyen a partir de los conceptos de unidad y estabilidad, es decir, estructuras de prácticas económicas que se expresan a lo largo del tiempo (unidad) y acciones recurrentes exitosas que decantan en la estabilidad del sistema (estabilidad), que, como lo menciona Polanyi, contienen las expresiones de violencia emocional. La institucionalización de estas formas de integración económica, que se pueden dar coetáneamente, se expresan en una doble dimensión analítica, una de carácter histórico, que se desarrolla en el modo como se estructuran las actividades económicas en el largo plazo, y otra de carácter político que se manifiesta en la función contingente de determinadas prácticas económicas en las interacciones sociales, como acciones que posibilitan la estabilidad de un cierto orden social.

La reciprocidad como forma de integración o como arte de hacer, supone relaciones sociales simétricas entre individuos, de manera que para su institucionalización económica necesita de prácticas, operaciones o modos de empleo facilitadores de organización simétrica, cuyo ejemplo más conocido son los sistemas simétricos de parentesco o filiación. Cabe señalar, que estas artes del hacer lo económico se dan en diferentes niveles y sectores de la actividad económica, además están amalgamadas con las otras formas de integración. En una unidad económica de tipo doméstica o familiar, por ejemplo, se pueden dar formas de *reciprocidad* y redistribución paralelamente, lo que las diferenciará serán las pautas institucionales facilitadoras de las mismas que le darán la esencia a su operatoria. Para el caso de la redistribución, la asimetría, y para el caso de la *reciprocidad* la simetría. Sin estas operaciones o modos de empleo facilitadores, estas prácticas no se podrían anclar en el proceso económico concreto.

La reciprocidad como forma de integración gana fuerza en su capacidad de utilizar tanto la redistribución como intercambio a manera de métodos subordinados. La reciprocidad puede conseguirse gracias a compartir una carga de trabajo de acuerdo a determinadas formas de redistribución, como cuando se cogen las cosas por turno. De manera similar, la reciprocidad se consigue a veces mediante intercambios de determinadas equivalencias en beneficio del asociado que esta escaso de alguna clase de necesidades (una

institución fundamental de las sociedades orientales antiguas). En las economías sin mercado estas dos formas de integración- la reciprocidad y la redistribución-suelen de hecho presentarse juntas” (Polanyi 1976:164).

Por otra parte, la *redistribución* se puede expresar de la siguiente manera:

“La redistribución se consigue dentro de un grupo, en la medida en que la asignación de los bienes se reúna en una mano y tenga lugar en virtud de la costumbre, la ley o una decisión central ad hoc. A veces esto significa una reunión física, acompañada de almacenamiento y redistribución, y otras veces la reunión no es física, sino simplemente apropiativa, es decir, el derecho a disponer de la localización física de los bienes. La redistribución se presenta por muchas razones, en todos los niveles de la civilización, desde la tribu cazadora primitiva hasta los grandes sistemas de almacenamiento de Egipto, Sumeria, Babilonia y Perú. En los grandes países, la diferencia de tierra y clima pueden hacer necesaria la redistribución; en otros casos se debe la relevancia a lo relativo al tiempo como ocurre entre la recolección y el consumo. En el caso de la caza, cualquier otro método de distribución conduce a la desintegración de la horda o banda, puesto que en este caso solo la “división del trabajo” puede asegurar los resultados; la redistribución del poder de compra puede ser valiosa en sí misma, es decir, para los propósitos que exigen los ideales sociales de los modernos estados de bienestar. El principio sigue siendo el mismo: reunir y redistribuir desde un centro” (Polanyi 1976:165).

Cabe señalar que la *redistribución* no es una cualidad específica de grandes unidades económicas, tanto comunitarias como societales; también ésta puede darse en unidades de menor tamaño como las unidades domésticas o familiares. Al respecto, Polanyi cita los ejemplos de la “Kraal de África central, la familia patriarcal hebrea, la hacienda griega de la época de Aristóteles, la familia romana, el feudo medieval o la típica gran familia campesina anterior a la comercialización general de los cereales. El principio sigue siendo el mismo: reunir y redistribuir desde un centro” (Polanyi 1976:165).

Con respecto al *intercambio*, Polanyi va más allá de una perspectiva que asocie intercambio a mercado autoregulado, en otras palabras, el intercambio. Si bien, se da esencialmente en el ámbito del mercado, este no es una institución genérica y adquiere especificidades en sus contextos de realización; es también, en la lógica de este cazador de lo indiciario, una construcción cultural. Este economista plantea que el intercambio de mercado formadores de precios, es uno entre otras formas de intercambio, en tanto se puede dar intercambios a precios fijos en mercados administrados, donde el intercambio no revestiría formaciones de precios. Al respecto, Polanyi distingue tres maneras que adquiere el intercambio en las sociedades:

El movimiento meramente locacional de cambio de lugar entre manos (intercambio operacional); los movimientos aproximativos de intercambio con un índice fijo (intercambio decisional) o con un índice contractual (intercambio integrador) En la medida que se trata del intercambio fijo, el sistema está integrado por factores que fijan ese índice, no mediante el mecanismo de mercado. Incluso los mercados formadores de precios solo son integradores si están vinculados en un sistema que tiende a extender el efecto de los precios a otros mercados distintos de los directamente afectados” (Polanyi, 1976:165).

Estos tres artes de hacer, en el sentido de los modos de empleo de operatorias económicas desarrolladas en las prácticas, que se han ido instituyendo en los principios de la *reciprocidad, redistribución e intercambio*, no constituyen etapas del desarrollo económico y social, como tampoco implican un orden temporal progresivo, como se suele interpretarse superficialmente. Estas formas o modos de hacer la economía, pueden manifestarse paralelamente y en diferentes estadios temporales, en tanto, unas pueden ser más preponderantes en determinados periodos que otras. Estos modos de hacer de la economía no constituyen, a su vez, un análisis de tendencia estructural, ni un modelo de etapas de desarrollo; más bien, son formas singulares en las que se instituye las economías en su sentido plural en las artes del hacer, las cuales han presentado cierta recurrencia e interdependencia en el acontecer de las prácticas económicas a través de su estabilidad en el tiempo. Por tanto, no deben ser entendidas como categorías estáticas, tampoco como tendencias generales universalizables, sino como modos de integración, artes de hacer, operatorias, procedimientos, maneras de hacer de las economías en tanto dinámicas socio-culturales

El modo de abordar la economía en Polanyi es un modelo opuesto al materialismo histórico, concebido como etapas de desarrollo insostenible en términos históricos. El modo polanyiano es un tipo de análisis económico inductivo, empirista, teórico y crítico, sustentado en la historia y la antropología económica, del cual se desprende un análisis de la pluralidad económica cuyos rendimientos son sustanciales para pensar los espacios intersticiales de los entres y de las nuevas expresiones de la economía que apuntan en buena medida “a defender o explorar la idea de que el fomento de las prácticas y unidades económicas de tipo cooperativo, asociativo, comunitario, solidario, debiesen ser comprendidos como el corazón central en la constitución de una “economía social” (Gonzalez 2016:7) y de una sociología de los ensamblajes (Latour,2008).

Una variante a explorar. Algunos cazadores indiciarios de las socialidades.

Existe una serie de autores (cazadores indiciarios) que pensaron en las operaciones multiformes y fragmentarias de lo “social” y que al igual que Polanyi se contraponían a la idea de las grandes interpretaciones de lo social, la sociedad o la economía y que se inscribe en la tradición que Bruno Latour (2008) ha denominado como “sociología de las asociaciones”. En contraposición a ello expusieron lecturas sobre lo social en su sentido abierto, desde la perspectiva de los pequeños fragmentos, el rescate de la singularidad en oposición a las generalizaciones, una sociología muchas veces *outsider* del sistema universitario, a veces olvidada, donde se incluyó al individuo en tanto interacción, el rechazo a la explicación basada en los grandes hombres “reemplazándolas por las pequeñas ideas de los pequeños hombres, pequeñas invenciones” (Tarde 2011). Son los planteamientos de algunos de estos cazadores de lo indiciario que rescato a modo de cierre del presente ensayo y que encuentran sintonía con los planteamientos del autor antes analizado (Karl Polanyi). Un primer autor a relevar en este sentido es Norbert Elias (1994) quien, de cierto modo, es un intelectual global, por sus contribuciones a lo que podríamos llamar el campo de lo “social”, lo “histórico”, pero también lo “cultural” y lo “político” desde la perspectiva de sus estudios “psicogénéticos y sociogénéticos”, donde se correlacionan estructura psíquica, estructura social y poder. Para Elias el proceso de la civilización es el resultado de redes de relaciones que se producen en la correlación de los cambios estructurales (centralización del poder político), los cambios en la estructura social (cambio en los modos de convivencia) y los cambios en la estructura psíquica (coacciones y autocontrol de los impulsos que operan en el plano de las emociones como el pudor o el asco).

Para Elias el proceso de la civilización, si bien no es un proceso determinado por ninguna prescripción o planificación racional, sigue un cierto orden dado por el entrecruce de las dimensiones del poder, la convivencia y los individuos en sus interdependencias. Para Elias el orden civilizatorio no depende de una conciencia funcional al proceso, como tampoco de un inconsciente que constriñe la interpretación de la realidad social, *depende de las redes de interrelaciones e interdependencia que modelan la configuración del cambio social. Lo psíquico y lo social son dos aspectos de dicha transformación.* Un punto de vista analítico similar sobre la interpretación de la historia nos ofrece Polanyi al analizar el mito liberal de una conspiración desarrollada por terratenientes, fabricantes y sindicalistas que habrían hecho sucumbir al libre mercado, que en la lógica de los liberales es un mecanismo natural y espontáneo mientras

que la tendencia colectivista sería un efecto concertado. Polanyi plantea lo contrario al proponerse esclarecer que no existió ninguna conspiración por parte de intereses clasista para acabar con el libre mercado. Con lo cual critica la filosofía política de Marx y el interés clasista como eje del cambio social al igual que la filosofía política liberal que sostenía que el proteccionismo era el resultado de una acción seccional o concertada (Polanyi,2003).

Ambos obstruían una visión global de la sociedad de mercado y de la función del proteccionismo en tal sociedad. Para Polanyi son más importantes las necesidades de la “sociedad” a nivel global que la acción concertada de un sector de esta. En definitiva, si existen las condiciones estructurales de necesidad social pueden resultar las demandas de corte seccional e impulsar el cambio social, de otra forma este no se podría producir. Así, pues, los meros intereses clasistas para Polanyi no pueden ofrecer una explicación satisfactoria de ningún proceso social a largo plazo. Para Polanyi los intereses de clase se refieren principalmente a factores de necesidad social como calidad de vida, seguridad, posición o estatus, precisamente por ello, sectores de la “sociedad” se oponían al mercado autorregulado, porque este amenazaba los intereses sociales y no materiales. Este proteccionismo frente al libre mercado se producía por el daño letal causado a las instituciones donde está incorporada la existencia de los individuos. La causa de la degradación no es la explotación económica, como suele suponerse, sino la degradación del ambiente cultural de las víctimas. Es decir, el proteccionismo es una reacción contra una catástrofe social que es la instalación premeditada del libre mercado como mecanismo de regulación de la “sociedad”. Un mecanismo de autoconservación que surge de forma natural por las condiciones de degradación de su medio social y cultural, producido por el mecanismo antinatural del mercado (Polanyi, 2003).

En esta misma lógica de cazadores indiciarios que pusieron el acento en lo antes no visto, relevo el punto de vista de Gabriel Tarde. Es un autor revalorizado contemporáneamente por autores como Deleuze, Latour y Lazaratto. Tonkonof (2011) señala que existiría una convergencia entre la microfísica del poder foucaultiano y la perspectiva de una microsociología de Tarde, aunque Foucault no lo haya referenciado. Esta convergencia se debe al uso del modo disciplinario del ejercicio del poder en Foucault y una microsociología propuesta por Tarde, preocupada por una multiplicidad de procesos, con frecuencia menores de origen diferente, de localización diseminada, que coinciden se repiten o se imitan, se apoyan unos sobre otros, se distinguen según su dominio de aplicación, entran en convergencia y dibujan poco a poco el diseño de un método general. En este sentido las disciplinas serían una anatomía política del

detalle, hallazgos tecnológicos diversos que, combinándose, entrando en redes flexibles, difundiéndose a lo largo de la multiplicidad del cuerpo social, llegan a formar una sociedad disciplinaria. Para Tarde todo incluyendo los individuos es una sociedad.

La propuesta de la microsociología de Tarde (2011) rechaza el recurso explicativo a factores impersonales o a las ideas de los grandes hombres, remplazándolo por las pequeñas ideas de los pequeños hombres, las pequeñas invenciones y las corrientes imitativas. Uno de los objetivos de esta perspectiva sociológica es criticar la idea de sociedad como un ente abstracto exterior a las dinámicas del acontecimiento, de la imitación, la invención y la oposición. Por ello es que remplaza la noción de sociedad por la de asociación o ensamblajes (Tonkonoff, 2011). La perspectiva de Tarde cuestiona la división entre cultura y naturaleza en relación a la comprensión de la interacción humana, también la distinción entre lo micro y lo macro para responder a la pregunta de cómo la sociedad es generada. Autores como Lazaretto consideran a la Tarde como un creador de una ontología del acontecimiento y de la multiplicidad, imprescindibles para la producción de nuevas formas de pensamiento sobre la “sociedad”.

Como hemos podido ver en todos estos autores cazadores de lo indiciario de lo abierto, del estar siendo (indicios) existen ciertos paralelismos que es necesario explorar. Pero a modo tentativo podríamos señalar que en cada uno de ellos existe un enfoque que ve los fenómenos en la lógica del cazador indiciario que da cuenta de los detalles infinitesimales, los mechones de pelo, las huellas en el fango, es decir, los indicios, los detalles o anomalías pasadas por alto por la teoría convencional económica o social. Existe en estos autores una pretensión de rastrear lo abierto, lo que está en continua actuación y recreación, en las operatorias, los procedimientos, los modos de hacer o artes de hacer, los modos de empleo. El punto de vista de estos cazadores de lo indiciario, pensadores de los bordes de las disciplinas, establece la posibilidad “apreciar los entres o articulaciones” que acercan o entrelazan lo que anteriormente tenía delimitaciones rígidas. Permite pensar la transdisciplinariedad y conectar a esta con principios muchos más amplios, desde los cuales poder pensar una política emancipatoria, esbozando una serie de conceptos como posibilidad de interrogación, que conecta con las prácticas “económico-sociales” de tipo libertario, solidario o democratizador, buscando ligar de otras formas la relación de la economía con la socialidad.

Este es un punto a seguir explorando.....

Referencias bibliográficas

Certeau Michel (2000), *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, México, Universidad. Iberoamericana.

Elias Norbert (1994), *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México, Fondo de Cultura Económica.

Gaiger Inacio (2017), “El sentido metautilitarista de la Economía Social y Solidaria”, en Raúl González (editor) *Ensayos sobre economía cooperativa, solidaria y autogestionaria” (hacia una economía plural)*. (en edición).

González Raúl (2016), “La perspectiva y el debate sobre una economía cooperativa, solidaria y autogestionaria como centro de la economía social”, Santiago, *Revista de la Academia* N° 21.

Godelier Maurice (1976), *Antropología y economía*, Editorial Anagrama, Barcelona.

Latour Bruno (2008), *Reensamblar lo Social. Una introducción de la teoría del actor-red*. Buenos Aires, Manantial.

Polanyi Karl (2003), *La Gran transformación*, Ciudad de México. Fondo de Cultura Económica,

Polanyi K., Alier J., M., Pearson H. W., Arensberger C. M., & NICOLÁS A. (1976), *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, Barcelona, Editorial Labor. E.P.

Tarde Gabriel (2011). *Creencias, deseos, sociedades*. Buenos Aires, Cactus.

Santiago Silviano (2012), “Interpretando interpretaciones de América Latina”, en *Una literatura de los Trópicos. Ensayos de Silviano Santiago*, Santiago de Chile, Ediciones Escaparate.

HISTORIA Y MEMORIA: DEBATES Y TENSIONES EN EL SIGLO XXI¹

Romane Landaeta²

Resumen/*Abstract*

El texto analiza la relación entre historia y memoria desde diferentes horizontes de reflexión teórica. Examina los debates teóricos que ofrece la historia del tiempo presente, así como los desafíos metodológicos que propone. Explora las complejidades que comporta el estudio de la memoria histórica, los usos y tipologías. A su vez, indaga en el reverso de la memoria, esto es, el olvido. La reflexión se plantea desde América Latina en diálogo con Europa, considerando para ello los pasados difíciles, vinculados a las violencias cometidas por los Estados en uno y otro continente en el pasado siglo.

Palabras claves: memoria histórica, olvido, acontecimiento, recuerdo, violencia política.

HISTORY AND MEMORY: DEBATES AND TENSIONS IN THE 21 ST CENTURY

The text analyses the relationship between history and memory from different horizons of theoretical reflection. It examines the theoretical debates offered by the history of the present time as well as the methodological challenges it proposes. Explore the complexities involved in the study of historical memory, uses and typologies. In turn, it investigates the reverse of memory, that is, oblivion. The reflection arises from Latin America in dialogue with Europe, considering for it the difficult pasts, linked to the violence committed by the States in one and another continent in the past century.

Keywords: historical memory, oblivion, event, remembrance, political violence



Introducción

El nuevo siglo fue recibido en latinoamericana en gran parte de sus países bajo gobiernos constitucionales, algunos con democracias más profundas, y teniendo la convicción de haber dejado atrás un pasado que había marcado en la memoria reciente las huellas de la violencia política. En efecto, a fines del siglo XX las consignas de *Nunca Más*, a propósito de las dictaduras militares que asolaron la región debido a la Doctrina de Seguridad Interior, que primó como política exterior de Estados Unidos en América Latina, dejó como consecuencia cientos de víctimas, debido a asesinatos, desaparecimientos,

¹ Mis agradecimientos para Josefina Cuesta Bustillo por sus comentarios y sugerencias y a Juan Ignacio Radic Vega por la invitación para colaborar en este Dossier.

² Boliviana, Universidad Simón Bolívar. E-mail: manelandaeta@gmail.com

tortura sistemática y apresamientos, todos al margen de la ley. Fue durante los procesos de transición política a la democracia donde se crearon comisiones orientadas a la investigación de la verdad, debido a la demanda social de justicia, exigida por las víctimas y sus familiares, lo que impulsó a los gobiernos de la región a afrontar con diferentes medidas y énfasis las herencias de las dictaduras militares, sobre todo en materia de derechos humanos.

En ese contexto, el artículo pretende abordar las reflexiones y debates frente a los complejos pasados del presente latinoamericano, tomando como elementos centrales los debates teóricos y metodológicos referidos a la historia del tiempo presente, memoria y olvido. El interés de examinar estas cuestiones tiene relación con identificar las formas en que las sociedades latinoamericanas han afrontado las herencias de los pasados autoritarios de cara al siglo XXI.

Historia del Tiempo Presente, un estado de la cuestión

En diversas regiones del mundo las experiencias traumáticas que dejaron las violencias políticas producto de dictaduras militares y gobiernos autoritarios, que se advierten sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX, dejaron un pasado cercano complejo, sobre todo por las devastadoras consecuencias en materia de derechos humanos y el desarraigo que significó la narración de la experiencia de violencia infringida para las víctimas y sobrevivientes.

Los hechos ocurridos llevan a replantear la metodología con que nos acercamos a estos problemas. Es en medio de estas complejidades que desde nuestro oficio se observa un profundo debate orientado a tratar los temas vinculados a los pasados recientes. Si bien el Instituto de Historia del Tiempo Presente (IHTP)³, lleva más de tres décadas de investigación, todavía se observa cierta incomodidad al abordar estas proximidades temporales, más aun, si contienen hechos de violencia política, observando que “la corporación de los historiadores, con sus reglas, sus cánones y sus métodos de trabajo, permanecía fiel a las enseñanzas de los maestros del siglo anterior” (Bédarida 1998: 19). Por ello la creación en 1978 del IHTP marcó un precedente en la forma de hacer historia: “Se trataba, a la vez, de incitar a la investigación histórica francesa a enfrentarse a lo muy contemporáneo y de afirmar la legitimidad científica de este fragmento o rama del pasado, demostrando a ciertos miembros de la profesión, más o menos escépticos, que el reto era realmente hacer historia y no periodismo” (Bédarida 1998: 20).

³ El Centro Nacional de Investigación Científica fundó en Paris en 1978 el Instituto de Historia del Tiempo Presente. Véase <http://www.ihtp.cnrs.fr/>.

En este sentido se interrogaba Julio Aróstegui, “¿cómo podría? y, en consecuencia, ¿cómo debería el historiador acercarse a las realidades sociales presentes?” (Aróstegui 1998: 31). Esta es una de las cuestiones que comporta mayor dificultad ya que ¿cómo definimos el presente, desde la óptica del tiempo histórico? Entre otros historiadores, François Bédarida insistía en la necesidad de precisar estos temas, puesto que “(...) en sentido estricto no se puede hacer historia del presente, porque basta con hablar de ello para que se esté ya en el pasado. Es obligado, pues, alargar este dato instantáneo del presente que se escurre bajo nuestra mirada a fin de darle sentido y contenido” (Bédarida 1998: 21). Bédarida propone una definición del presente como, “el lugar de la temporalidad extendida que contiene la memoria de las cosas pasadas y la expectativa de las cosas por venir: ‘el presente del pasado es la memoria; el presente del presente es la visión; el presente del futuro es la expectativa’” (Bédarida 1998: 21). En esta línea el historiador alemán Reinhart Koselleck identifica la reflexión sobre el presente como: “el intercambio entre el espacio de experiencia y el horizonte de espera que se lleva a cabo en el horizonte vivo de una cultura. Dicho presente no puede reducirse a un punto en la línea del tiempo, a un mero corte entre un antes y un después. Sólo puede definirse de ese modo un instante cualquiera, no el presente vivo.” (Ricoeur 1999: 22).

En consecuencia, el problema del movimiento pendular del presente no es en estricto rigor la demarcación que puede existir hacia atrás, sino que la dificultad está hacia adelante, ya que las fronteras son difusas, siendo más bien un terreno movedizo. Por esta razón Bédarida insiste en llamar al tiempo presente como “el tiempo de la experiencia vivida” (Bédarida 1998: 21). En ello concuerda también la historiadora Anne Pérotin-Dumon, al indicar que “es poner el acento en la relación de contemporaneidad que la proximidad del pasado introduce entre el historiador o la historiadora y su objeto: es ‘historizar la experiencia propia’, se escribe ‘la historia del mundo en que vivimos’” (Pérotin-Dumon 2007: 17). Asimismo, otro de los nudos que se observan es cuando se analiza la noción de acontecimiento, y que para América Latina cobra tanto sentido, más aún si pensamos en los pasados cercanos. Como señala Michel Trebitsch, “Feliz o trágico, colectivo o individual, público o privado, un acontecimiento es, pues, lo que se distingue de la trama normal de los trabajos y los días” (Trebitsch 1998: 30). Y es que el acontecimiento adquiere relevancia superando el enfoque de la escuela historicista de finales del siglo XIX, que concebía al hecho histórico como un dato, reduciendo el trabajo histórico a criticar los documentos y a darles un orden secuencial que identificaba la causa y el efecto.

A partir de los años 1970-1980, la puesta de nuevo en cuestión de los grandes sistemas explicativos y de las modelizaciones duras ha favorecido, entre otros 'retornos', el 'retorno del acontecimiento', pero un acontecimiento de naturaleza distinta al de la historia 'acontecimental' descalificado por la larga duración braudelina, después de que unas primeras iniciativas manifestasen precisamente la tentativa de reconciliar estructuras y acontecimientos. (Trebitsch 1998: 32).

En este aspecto, es importante lo que señala Koselleck, “los acontecimientos no pueden ser más que narrados y las estructuras descritas” (Trebitsch: 1998; 32). Argumenta que la cronología natural constituye el ‘horizonte de sentido’ del acontecimiento: “Es preciso mínimamente un antes y un después para constituir la unidad de sentido que hace de cada cosa que sucede un acontecimiento” (Trebitsch 1998: 32). Considera que las estructuras son fenómenos anclados en la temporalidad que necesitan determinaciones funcionales, identificando en ellas discontinuidades, y donde el acontecimiento se puede entender como “una estructura diacrónica, con secuencias y escenarios susceptibles de ser tipologizados y comparados: no es la singularidad el carácter repetitivo eventual lo que caracteriza un acontecimiento, sino el valor y el espesor de sus enunciados estructurales posibles” (Trebitsch 1998: 33).

Otra de las consideraciones posibles, es la que elabora Paul Ricoeur, quién en su reflexión sobre el acontecimiento, expone que “para la hermenéutica, entre el tiempo cósmico y el tiempo íntimo de la experiencia se desprende un ‘tercer tiempo’, el tiempo narrado por el historiador, el único que fundamenta el acontecer histórico” (Trebitsch 1998: 32-33). Ubica en una situación de suma importancia el oficio de historiadoras e historiadores, destaca la validez del acontecimiento histórico, e integra la convergencia conceptual de diferentes escuelas históricas; en especial de la escuela positivista e historicista, la primera que consideraba al acontecimiento histórico como puramente descriptivo, y la segunda que coloca el acento en el sentido globalizante. Paul Ricoeur se refiere a “un acontecimiento sobre significativo que no existe en estado bruto, sino que es siempre el resultado de una narración, de un discurso, de una representación, de una construcción narrativa constitutiva de una identidad fundamentadora” (Trebitsch 1998: 33). Argumenta que desde esta óptica se desplazan las diferencias entre memoria e historia, ya que el eje articulador sería tanto la narración como los testigos e historiadores, que otorgan coherencia al acontecimiento. En este sentido Trebitsch enfatiza que la experiencia temporal en Ricoeur no existe en tanto que es contada, narrada: “(...) el acontecimiento es deconstruido y reconstruido por la operación histórica. Con él no es la psicología la que retorna sino el análisis de los personajes, de los roles, de los ‘actantes’, no es la historia política la que regresa sino el

análisis del poder, de la decisión, del conflicto, no regresa la singularidad, sino la introducción, por ejemplo, en torno a la noción de crisis, de la probabilidad, la complejidad” (Trebitsch 1998: 33). Además, señala que la contribución tanto de la semántica de la historia como de la hermenéutica, han reabierto a su juicio un acercamiento ‘estructural’ al acontecimiento, y también ‘una historia social de los acontecimientos históricos’.

De acuerdo a Trebitsch esta situación se produce al manejar el desplazamiento desde las estructuras o del relato al análisis de la acción, puesto que encuentra “el refuerzo de la sociología de la acción, que propone una aproximación constructivista según la cual el acontecimiento aparece como producto de un juego de interacciones entre una pluralidad de actores y agentes” (Trebitsch 1998: 33). Siguiendo este argumento las/os historiadoras/es se enfrentarían a dos cuestiones; De un lado, aquello que coloca el énfasis en la acción cuestionando las relaciones entre pasado, presente y futuro. Trebitsch señala que pertinente considerar la propuesta de Bernard Lepetit, quien introduce un modelo temporal en que el presente de la acción es el tiempo de la historia, y donde el rol del historiador es analizar el proceso histórico como un presente en deslizamiento. De otro, se encuentra la idea desarrollada por Carlo Ginzburg y Georges Duby “el acontecimiento no es conocido más que por sus huellas” (Trebitsch 1998: 34). Dicho de otra forma, esa es la propuesta también de Koselleck cuando se refiere al espacio de experiencia, donde la función del/a historiador/a sería como ha escrito Pierre Nora, “analizar no los acontecimientos mismos sino su construcción en el tiempo, no el pasado sino su reutilización” (Trebitsch 1998: 34).

Estas cuestiones cobran vital importancia a propósito de las fechas ‘in-felices’ y las conmemoraciones que cada año se realizan en diversas regiones del mundo, y donde América Latina no es la excepción. En ellas es posible apreciar una preocupación social que se advierte tanto por la cercanía de los hechos como por la narración de memoria que las sociedades realizan. En ambas resulta esclarecedor incluir en el análisis el campo de análisis de lo generacional ya que existen pasados que exceden el propio acontecimiento –y no por casualidad– se inscriben en narraciones y pasados que de alguna manera se tornan emblemáticos. “El presente histórico está constituido por aquellas generaciones de se solapan sucesivamente generando una cadena de transmisión de acontecimientos que son reconocidos como ‘su’ pasado aun cuando no todos los hayan experimentado directamente” (Mudrovic: 1998-2000).

Sin duda una de las características de la Historia del Tiempo Presente, es que es una “historia viva no historia reciente, ni inmediata, por mucho que tenga estas características o connotaciones. Por mucho que se acerca a nuestro propio tiempo” (Bédarida: 1998:34). En consecuencia, el estudio de los pasados recientes recibe diversas formas de enunciación, lo que da cuenta de que aquello que se observa, analiza y preocupa tiene que ver con ese tiempo del que somos coetáneos, identificándolo como sinónimo de: “Tiempo de lo contingente, de lo incierto, del cambio de época, de la ruptura histórica; pero también es tiempo de la perplejidad y del asombro. Esta dimensión temporal es pensada por la mayoría de los historiadores con parámetros móviles a la hora de delimitar una historia del presente y se produce en la simultaneidad entre historia vivida e historia contada” (Iuorno: 2010; 40)⁴.

Al parecer esto es lo que genera mayor preocupación al momento de historizar los pasados recientes, ya que, si bien aprovecha el interés de estudio que suscita el siglo XX sobre todo a partir de la segunda mitad, quienes investigan estos temas enfatizan que ésta no comienza en 1945, sino que tiene un acento más bien dinámico. Señalan la necesidad de considerar las cuestiones referidas a la noción de tiempo histórico, y la importancia de la relación pasado-presente. En definitiva, la Historia del Tiempo Presente tiene una connotación más profunda en cuanto a su campo investigativo, esto es porque trata ‘nuestro tiempo’, como lo denomina Aróstegui, insistiendo en que es “un intento de historiar la experiencia propia, como lo fue la historia contemporánea hace algo más de siglo y medio. [...] El tiempo presente obliga a inevitables reacomodaciones y ampliaciones del también tradicional oficio del historiador. Es decir, tiene claras implicaciones metodológicas” (Bédarida 1998: 36).

La historiadora Graciela Iuorno, plantea que tanto la renovación teórica y metodológica de la disciplina, luego de la anunciada crisis de paradigmas, se puede rastrear en los congresos académicos de *Historia a Debate*, ya que, según su apreciación, “(...) estos encuentros posibilitaron la cristalización de un movimiento académico en red que tuvo su origen en 1993. Una década después, en el 2003, el referente y coordinador de la red *Historia a Debate HaD* –el historiador gallego Carlos Barros– acuña el concepto de *Historia Inmediata*, a partir de los aportes realizados a la red por el historiador ecuatoriano Juan Paz y Miño” (Iuorno 2010: 41). Agrega que la elección del nombre *Historia a Debate HaD*, se debe a que originalmente lo que se pretendía, era examinar desde la propia academia y en forma colectiva, lo que

⁴ La historiadora agrega que “el primer Congreso Internacional de Historiografía *Historia a Debate* celebrado en Santiago de Compostela (Galicia, España) dio el puntapié a una serie de encuentros entre profesionales de la historia que desafiaron a la historia profesional, a sus teorías, métodos y prácticas” (Iuorno 2010: 41).

“le sucedía inmediatamente, coetáneamente a los historiadores que intercambiaban sus pareceres”. Ya en el 2004, en el III Congreso Internacional de Historia a Debate “lo inmediato –la nueva especialidad– ocupó por primera vez un lugar importante en las discusiones, con enriquecedoras aportaciones historiográficas sobre tema” (Iuorno 2010: 41). Lo que expone Iuorno da cuenta de las formas de entender nuestro presente, donde la cultura es un elemento de análisis clave. “el estudio de la historia presente implica considerar el factor de cambio cultural y político, habida cuenta que es la historia de la cultura de nuestro tiempo” (Iuorno 2010: 42).

Siguiendo esta argumentación y vinculado a la metodología, otro problema tiene relación con “la complejidad de evaluar y discriminar cuáles son los hechos verdaderamente históricos cuando nosotros formamos parte de ese mismo proceso, y más aún, cuando los efectos de esos hechos aún son imperceptibles por ser procesos inacabados” (Iuorno 2010: 42). De suma importancia es lo que se refiere a las fuentes y archivos. Al acercarnos a las problemáticas y debates en torno a la Historia del Tiempo Presente, coincidimos en que una de las principales objeciones después de la “noción de ‘distanciamiento’ (*recul*), que parecía como el signo y garantía indispensable de la objetividad” (Bédarida 1998: 23), según expone el historiador François Bédarida, es el relacionado con las fuentes: “El problema de la accesibilidad a los documentos es esencial. Como es sabido, la tendencia general hoy en la mayor parte de los países es hacia el recorte de los plazos de apertura de los fondos recientes de archivos públicos” (Bédarida 1998: 24).

Estas problemáticas nos llevan a un desafío mayor, por cuanto asistimos a una abundancia de fuentes. Sin duda, éste es un importante tema, que toca directamente a aquellos países que luego de tener regímenes dictatoriales, se ven enfrentados al debate sobre la apertura de los archivos. En este aspecto, la región de América Latina es muy importante, ya que a propósito de las llamadas comisiones de verdad las organizaciones no gubernamentales de derechos humanos, generaron gran cantidad de documentación cuya información sobre sus pasados represivos ha sido de gran relevancia para el juzgamiento de casos de violación de derechos humanos. Las experiencias de “Argentina (1984) y Chile (1990) establecieron oficialmente comisiones que emitieron informes sobre la represión. En Bolivia (1982-1983), Uruguay (1985) y Paraguay (1992) la tarea recayó en comisiones parlamentarias” (Barahona 2002: 32).

Las reflexiones que planteamos en este texto, tienen una problemática fundamental, y es que la historia del tiempo presente debe analizar e interpretar un tiempo del cual no conoce ni el resultado concreto ni el final (Aróstegui:1998). Es desde estas interrogantes donde instalamos nuestras preocupaciones mayores, por ello, la necesidad de indagar en los debates asociados a la Historia del Tiempo Presente, prestando especial atención a las tensiones sobre cómo historizar aquellos pasados recientes que tienen como característica la violencia de estado. En esta perspectiva coincidimos en que “La historización del presente equivale, de otra parte, a una historización del desarrollo. (...) [Que] significa un abandono de la idea de que los procesos en curso no pueden ser historiados de acuerdo con la vieja convención de que sólo aquellas realidades sociales de las que existe una perspectiva temporal que permite captarlas en sus detalles y consecuencias finales pueden ser objetos de la Historia” (Aróstegui: 1998; 42).

En este aspecto es interesante reflexionar cómo las sociedades latinoamericanas en general y chilena en particular han elaborado narraciones de memoria histórica sobre esos pasados recientes durante las transiciones políticas a la democracia, observando el posicionamiento que la comunidad civil adquiere frente a estos asuntos (De Mussy y Yavar 2008; Figueroa y Vicuña 2008). Estas consideraciones tienen como telón de fondo el hacer frente a pasados que encuentran sus puntos nodales, como denomina Julio Aróstegui a las herencias dejadas por las dictaduras, referidos a los legados dictatoriales que se observan en los ámbitos políticos, económicos, sociales y culturales vinculados a las violaciones de derechos humanos y que constituyen temas pendientes en la región. Sin duda hacerse cargo de pasados que tienen las características señaladas no es una tarea fácil, sin embargo, “por mucho que el pasado no determine totalmente el presente, sin aquel, este permanece ininteligible” (Bloch 2002: 150-151), de ahí la importancia de realizar un trabajo de memoria. Como expone Graciela Iuorno “la historia controvertida y de controversias actuales se asienta en una historia plural con conciencia de que existen diversos relatos posibles y plausibles de las mismas acciones y los mismos acontecimientos” (Iuorno 2010: 43).

Precisamente, son estas problemáticas las que plantean retos a la historia, incorporando nuevas metodologías de trabajo impulsando un continuo diálogo con otros campos del conocimiento en un análisis interdisciplinario que amplía el conocimiento de estos complejos pasados. “(...) la historia de lo ‘presente’ es una historia en buena parte distinta de las ya conocidas, pero también es claro que es ‘historia’ y no otra cosa, aunque sus relaciones con otras investigaciones sociales deban ser más estrechas todavía que en otros sectores historiográficos. Hacer del presente una historia plena, historizar

el presente, requiere repensar la historiografía con rigor, lejos de convencionalismos” (Aróstegui 1998: 41).

Es importante que desde nuestro oficio nos hagamos cargos del estudio de problemáticas referidos al pasado cercano, y que dejemos a otros especialistas. Si bien existen riesgos es una tarea que deben realizar también los historiados, siguiendo a Eric Hobsbawm se puede argumentar desde categorías históricas, aunque se trate de procesos que están abiertos, lo que no quiere decir que no se pueda analizar el presente, por ejemplo, reconociendo el alcance de determinados acontecimientos que pueden llegar a ser claves desde el análisis histórico (Hobsbawm 1998: 230). En este aspecto, Gabriel Salazar insta a los nuevos historiadores a preocuparse de su tiempo, subrayando que: “La mayoría de los historiadores tradicionalistas desconocen, de hecho, el rango histórico del presente, al punto de que niegan la calidad de ‘historiador’ a los investigadores que se aventuran en él, a los que llaman, algo despectivamente, ‘sociólogos’” (Salazar: 2007;104). Asimismo, Josefina Cuesta, invita a ampliar el campo de estudio: “El impacto de los medios de comunicación en la sociedad de masas de esta segunda mitad de siglo XX y la ampliación de la Historia hasta nuestros días ha llevado a periodistas e historiadores a confluir sobre un mismo campo de trabajo: el tiempo en el que viven. Un terreno propio y habitual para el profesional de las comunicaciones y, hasta hace poco, menos transitado por el especialista de la Historia” (Cuesta 1998: 131).

Estas preocupaciones desde y hacia nuestro quehacer disciplinario traspasan las geografías, observando las similitudes y diferencias que se pueden advertir al analizar sociedades que han tenido dictaduras militares, como señala Alexandra Barahona, “(...) una de las cuestiones políticas y éticas más importantes con que se enfrentan las sociedades durante la transición de un gobierno autoritario o totalitario a otro democrático es cómo hacer frente al legado de un pasado represivo. Éste es a menudo el problema con un mayor potencial para desestabilizar el proceso de transición” (Barahona: 2002; 29). En algunos casos, la necesidad de consensos y acuerdos de la sociedad en su conjunto presenta grandes paradojas. En el caso de Chile, el golpe de Estado, si bien tuvo objetivos definidos desde el principio, no es menos cierto que éstos se fueron complejizando en el transcurso de los años que duró la dictadura militar (1973-1990). Para llevar a cabo sus acciones requirió la instalación de instrumentos simbólicos y materiales, que permitieron concretar las acciones de impunidad que el propio estado amparó. Temas que están vinculados a sociedades que tienen un pasado traumático, han sido abordados con diferentes énfasis desde la filosofía por Hannah Arendt respecto a las ‘herramientas’ necesarias para ejecutar la

violencia (Arendt: 1969). Y con otros énfasis Michel De Certeau, cuyas reflexiones implican aquello que es posible de ‘nombrar’ (De Certeau: 1999). Desde la sociología con las investigaciones de Elizabeth Jelin, y sus reflexiones sobre ‘los trabajos de memoria, fechas in-felices, las marcas y emprendedores de memoria’ (Jelin 2002; Jelin, Da Silva 2002; Jelin, Langland 2003; Jelin y Longoni 2005), que sumados a la investigación histórica como la de Pierre Nora, que es fundamental para la comprensión de los lugares de memoria, entendiéndolos no sólo como aquello tangible, sino como un repositorio de lo inmaterial y simbólico (Nora 1992: 19). Son elementos claves que otorgan un panorama de reflexión teórico-metodológico que identifica la matriz conceptual desde la que es posible desplazar el análisis respecto a este tipo de pasados.

Relaciones entre memoria y olvido

Las formas del olvido

Es posible advertir una mayor profusión de investigaciones vinculadas al estudio de la memoria, puesto que es en el pasado siglo donde alcanza mayor visibilidad, debido a la impronta de las revoluciones y guerras. Siglo definido como corto y vertiginoso (Hobsbawn 1994), cuya característica fundamental es la catástrofe humana, representada por la violencia. De ahí que el concepto de memoria, tenga una mayor asociación con las situaciones traumáticas, ya que la impronta vivida ha sido mayoritariamente de guerras, genocidios, dictaduras, destrucción masiva del medioambiente, etc., y no es que antes no haya ocurrido (Todorov 2005 28-29), sino que al examinar la historia del tiempo presente, debemos considerar que cualquier argumentación “a favor o en contra de su utilidad para la historiografía ha de tener no sólo la memoria traumática, sino también la memoria y la historiografía normativa” (Spiegel 2002: 56), ya que no asistimos a una ruptura con el pasado, sino una aceleración de los procesos históricos. Es en esta línea que seguimos a Elizabeth Jelin, quien expone que trabajar sobre la memoria no sería una inquietud aislada de un contexto político y cultural específico, sino más bien, que aún cuando intentemos reflexiones de carácter general, tendemos a hacerlo desde un lugar particular, en nuestro caso, de “la preocupación por las huellas de las dictaduras que gobernaron en el Cono Sur de América Latina entre los años sesenta y la década de los ochenta, y lo elaborado en los procesos postdictatoriales en los años noventa” (Jelin 2002: 4).

Es evidente que la memoria y los recuerdos construyen el pasado, adquiriendo la forma de segmentos o capas que se depositan en nuestro imaginario tornándose dinámicos, puesto que no recordamos de la

misma manera, de ahí tal vez que aquello que retenemos de las experiencias vividas y narradas tiendan a variar, porque se tiñen de las prácticas acuñadas a lo largo de nuestra vida, re-significando episodios que antes posiblemente no tenían mayor trascendencia y, por el contrario, silenciando otros. Esta representación adquiere mayor connotación con el acto de habla, puesto que es “en el lenguaje, el destino de todos los términos que realmente tienen vida” (Bloch: 1996; 53). Y, si quisiéramos darles consistencia a estos enunciados, baste sólo indicar a los sobrevivientes de los campos de concentración en Europa y las víctimas de tortura y prisión política, para los casos de América Latina. Si como hemos enunciado la tragedia se ha hecho evidente en el pasado siglo, sobre todo por la proximidad del relato y la impronta de su narrativa, es en este escenario, un paisaje de la historia, parafraseando a John Lewis Gaddis (Lewis 2004), donde la memoria como objeto de la historia y por tanto fuente, se ha materializado por excelencia. De allí que nos interese analizar cómo ha sido leída, examinando la significación que adquiere para la comprensión de las proximidades históricas.

Por otra parte, es importante considerar que el olvido es el reverso indiscutible de la memoria. Historiográficamente ha sido abordado de forma tangencial, sobre todo a través del tratamiento de los archivos cuando se les ha interrogado con nuevas preguntas que, si bien dan cuenta de la inclusión de una mayor gama de categorías de análisis, permiten a la vez diagnosticar las ausencias, vacíos y huecos existentes sobre los pasados. Si bien existen diferentes formas de olvidos, ponemos el acento en los olvidos colectivos, que está compuesto de olvidos individuales. Si bien se ha investigado ampliamente este tema, es importante al menos mencionar el trabajo de Paul Ricoeur, quien desarrolla un importante análisis de los tipos de olvido en su libro *La memoria, la historia y el olvido* (Ricoeur 2003).

Entre las investigaciones –ya clásicas– que instalaron sospechas frente a aquellas fisuras u omisiones que presentaba la historiografía clásica, destacamos el trabajo de Arlette Farge. Sus publicaciones abordan una temporalidad que, si bien se aparta de nuestras preocupaciones, esto es, la sociedad francesa del siglo XVIII, logra situar la contemporaneidad de los hechos a través de ciertas tensiones que dan cuenta de la dinámica histórica. Farge identifica las identidades de los márgenes, visibilizando en los archivos judiciales a las mujeres en los espacios públicos (Farge 2008: 2010). Desde otras áreas del conocimiento, se han desarrollado importantes reflexiones vinculadas al olvido, diagnosticando sus matices y resistencias, las que van desde aquellos que se instalan de forma institucional, y que considera dentro de sus espacios de acción sólo aquellos vinculados a la *polis*, cuyas categorías se encuentren

ligadas a la conformación del Estado-Nación, hasta la idea de comunidades imaginadas de Benedict Anderson (Anderson 2006). Precisamente existe la construcción de una memoria oficial, en que se evidencian olvidos, silencios y huecos institucionalizados en pos de una ‘memoria patria’ como lo denominaba Steve Stern (Stern: 2000).

Entre los valiosos estudios que abordan estas problemáticas se sitúan aquellos que prestan atención –a propósito de las catástrofes humanas cometidas sobre todo en el siglo XX– a las temáticas vinculadas a las violencias de estado, siendo el caso más emblemático el Holocausto judío. Considerando estas premisas, podemos indagar en algunas reflexiones que consideramos fundamentales para analizar ese ‘reverso’ de la memoria, y que constituye una parte fundamental la reflexión histórica, puesto que tras las preguntas sobre qué recordamos y cómo recordamos, están las interrogantes sobre qué olvidamos, cómo olvidamos y por qué olvidamos, y más aún, de qué deberíamos acordarnos y qué o quiénes pueden autorizar a olvidar. “Estrictamente, los pueblos y grupos sólo pueden olvidar el presente, no el pasado. En otros términos, los individuos que componen el grupo pueden olvidar acontecimientos que se produjeron durante su propia existencia; no podrían olvidar un pasado que ha sido anterior a ellos (...) un pueblo jamás puede ‘olvidar’ lo que antes no recibió” (Yerushalmi 1998).

Cuando se dice que un pueblo ‘recuerda’, en el fondo lo que se está planteando es que un tipo de pasado fue transmitido de manera activa a las generaciones contemporáneas, a través de lo que Yosef H. Yerushalmi ha denominado ‘canales y receptáculos de la memoria’ y que Pierre Nora identifica como ‘los lugares de memoria’, que es resignificado otorgándole un sentido propio. Quienes realizan este trabajo de memoria, Elizabeth Jelin los denomina ‘emprendedores de memoria’. “Lo que llamamos olvido en el sentido colectivo aparece cuando ciertos grupos humanos no logran –voluntaria o pasivamente, por rechazo, indiferencia, indolencia, o bien a causa de una catástrofe histórica que interrumpió el curso de los días y las cosas– transmitir a la posteridad lo que aprendieron del pasado” (Yerushalmi 1998: 18). Yerushalmi señala que un pueblo ‘olvida’ cuando la generación poseedora del pasado no lo transmite a la siguiente, o cuando ésta rechaza lo que recibió o cesa de transmitirlo. En consecuencia: “La experiencia humana incorpora vivencias propias, pero también las de otros que le han sido transmitidas. El pasado, entonces, puede condensarse o expandirse, según cómo esas experiencias pasadas sean incorporadas” (Jelin 2002: 13).

Esta es una cuestión de una gran complejidad, porque de lo que se trata es de indagar en aquellas grietas, fracturas y huellas dejadas por la memoria. Elizabeth Jelin observa tres ejes de análisis, el primero el que se refiere a quién es el que rememora y olvida. El segundo a los contenidos, es decir, a qué se recuerda y qué se olvida. Y un tercer eje referido al cómo y cuándo se recuerda y olvida. En este aspecto Jelin advierte que esta última pregunta, surge debido a la ansiedad y angustia que genera la posibilidad del olvido. Señala que, tanto en el plano individual como social, las preocupaciones frente al olvido son similares. Subraya que, en el mundo occidental contemporáneo, el olvido es temido, ya que su presencia amenaza la identidad. Si bien tanto las capacidades de recordar y olvidar son singulares, no es menos cierto que no ocurren en individuos aislados, sino insertos en redes de relaciones sociales, en grupos, instituciones y culturas.

El olvido adquiere mayor relevancia cuando trata de aquello que genera rupturas frente a la vida cotidiana, o lo que algunos han llamado ‘memoria habitual’, generando las ‘memorias narrativas’. Puesto que lo de que se trata no es mirar la memoria y el olvido desde perspectivas puramente cuantitativas, es decir, cuánto y qué se recuerda o se olvida, sino de comprender los cómo y cuándo, relacionándolos con elementos individuales de quién recuerda como con aquellos que son parte de una sociedad y que representan un tiempo histórico determinado, y que en palabras de Ricoeur corresponde a “la memoria como presente del pasado” (Ricoeur: 1999; 16). En el caso latinoamericano, corresponden a acontecimientos traumáticos los que conllevan grietas en la capacidad narrativa, generando huecos en la memoria, que corresponden a aquello inasequible que impide dar un sentido al acontecimiento pasado, aquello que imposibilita incorporarlo narrativamente, pero que a su vez coexiste con “su presencia persistente y su manifestación en síntomas, lo que indica la presencia de lo traumático. En este nivel, el olvido no es ausencia o vacío. Es la presencia de esa ausencia, la representación de algo que estaba y ya no está, borrada, silenciada o negada” (Ricoeur 1999: 28). En este tipo de narraciones de memoria, es posible encontrar las “heridas de la memoria, más que las memorias heridas” (Ricoeur 1999: 28).

Paul Ricoeur identifica dos niveles respecto al olvido. “En el nivel más profundo, éste se refiere a la memoria como inscripción, retención o conservación del recuerdo. En el nivel manifiesto, se refiere a la memoria como función de la evocación o de la rememoración” (Ricoeur: 1999; 53). El primer olvido, profundo e inexorable, se podría llamar también ‘definitivo’, y que “responde a la borrada de hechos y procesos del pasado, producidos en el propio devenir histórico”. En este aspecto Elizabeth Jelin, indica

que existen aquellos pasados que parecían olvidados de forma definitiva, pero que emergen cobrando vigencia debido a cambios en los marcos culturales y sociales que impulsan a revisar y dar nuevo sentido a huellas y restos, a los que no se les había dado significado durante décadas o siglos. “Las borraduras y olvidos pueden también ser producto de una voluntad o política de olvido y silencio por parte de actores que elaboran estrategias para ocultar y destruir pruebas y rastros, impidiendo así recuperaciones de memorias en el futuro –recordemos la célebre frase de Himmler en el juicio de Núremberg, cuando declaró que la ‘solución final’ fue una “página gloriosa de nuestra historia, que no ha sido jamás escrita, y que jamás lo será.” En casos así, hay un acto político voluntario de destrucción de pruebas y huellas, con el fin de promover olvidos selectivos a partir de la eliminación de pruebas documentales” (Jelin 2002: 29).

Este es un tema de gran alcance ya que toda política de conservación y de memoria, al seleccionar huellas para preservar, conservar o rememorar, tiene implícita una voluntad de olvido. Varios son los autores que nos recuerdan la responsabilidad de los historiadores e investigadores, cuando eligen qué contar, qué representar o qué escribir en un relato. De lo anterior, podemos deducir que lo que efectivamente deja el pasado son ‘huellas’ ya sea simbólicas, materiales, psíquicas, todas las que necesitan ser evocadas y ubicadas en un marco que les otorgue sentido.

El segundo tipo de olvido que señala Ricoeur, es aquel “que no consiste en la pérdida de las huellas o en la destrucción o disolución de los restos del pasado, sino en la aparición de impedimentos para acceder a nuestros recuerdos” (Ricoeur: 1999; 105). El problema que subyace no es la falta de huellas sobre ese pasado, sino más bien, los dispositivos de represión instalados desde diversos escenarios que evitan llegar a ellas, impidiendo la elaboración de esas memorias. Lo contrario sería lo que Andreas Huyssen denomina como “obsesión de la memoria”.

Ricoeur identifica un tercer tipo de olvido, que denomina ‘evasivo’, y que corresponde al que se esquiva para evitar el sufrimiento en un intento de no recordar aquello que puede herir. Este “se da especialmente en períodos históricos posteriores a grandes catástrofes sociales, masacres y genocidios, que generan entre quienes han sufrido la voluntad de no querer saber, de evadirse de los recuerdos para poder seguir viviendo” (Semprún 1997). También se puede transformar en un olvido ‘activo’, situación que tiene lugar sobre todo en “el plano de la historia y de las grandes catástrofes históricas, en épocas de grandes pérdidas o de grandes masacres, como sucedió en Europa, por ejemplo, en tiempos de la *Shoah*”

(Ricoeur 1999: 105). Ahora bien, en este aspecto, lo contrario a este tipo de olvido es el silencio, existiendo silencios impuestos por temor a la represión de diversos tipos de regímenes de corte dictatorial. “Los silencios durante la España franquista, la Unión Soviética stalinista o las dictaduras latinoamericanas se quebraron con el cambio de régimen. En estos casos, sobreviven recuerdos dolorosos que ‘esperan el momento propicio para ser expresados’” (Pollak 1989: 5).

Los silencios adquieren relevancia cuando se indaga en situaciones traumáticas, todas las que producen en las personas el quiebre de la ‘memoria habitual’, que mencionábamos en páginas anteriores. Específicamente, en situaciones de violencia de Estado, son fundamentales los estudios realizados sobre el Holocausto, y los sobrevivientes de la *Shoah*. Michael Pollak ha investigado las experiencias humanas frente a situaciones límite, que tienen como resultado identidades quebradas, fragmentadas, heridas, transformando las miradas y posibilidades de comprensión de fenómenos desgarradores (Pollak 2006). Aquí se observa también la decisión de guardar silencio, de no querer narrar ni transmitir nada, de esconder, almacenar los vestigios y rastros en zonas recónditas del olvido, para cuidar a los otros, como una forma de no querer transmitir sufrimientos. Esta es una de las características que observamos al analizar los testimonios publicados de sobrevivientes en comisiones de verdad en América Latina. No obstante “hay otra lógica en el silencio. Para relatar sufrimientos, es necesario encontrar el otro lado la voluntad de escuchar” (Jelin 2002: 31).

Un cuarto tipo de olvido es el olvido liberador, que libera de la carga del pasado para así poder mirar al futuro. Siguiendo a Ricoeur, Jelin explicita que, “es el olvido ‘necesario’ en la vida individual. Para las comunidades y grupos, el origen de este planteamiento está en Nietzsche, al condenar la fiebre histórica y al reclamar un olvido que permita vivir, que permita ver las cosas sin la carga pesada de la historia” (Jelin 2002: 32). En este nivel del análisis, nos encontramos con el problema de los abusos de la memoria que se pueden presentar al mismo tiempo que los olvidos. Ricoeur sugiere que estas cuestiones se deben impedir a través adecuadas políticas de gestión del pasado. Problemática que está relacionada con lo expuesto por Andreas Huyssen y que se refiere a la fiebre memorialista, la que, según su análisis, “sirvió para inventar nacionales en Europa, para legitimar Estados-nación imperiales y para brindar cohesión cultural a las sociedades en pleno conflicto tras la revolución industrial y la expansión colonial” (Huyssen 2002).

Usos y tipologías de memorias

Las investigaciones en torno a los usos y alcances del concepto de memoria, han sido abundantes, encontrándose entre las fundacionales, las realizadas por Maurice Halbwachs⁵, discípulo de Émile Durkheim, que muere en uno de los tantos campos de concentración de la primera mitad del pasado siglo. Halbwachs “funda con *Les cadres sociaux de la mémoire*, (...) la sociología de la memoria” (Carreras 2005: 18). En este estudio elabora una diferenciación entre la memoria individual y memoria colectiva, entendiendo a ésta última como una acción de reconstrucción que realiza el conjunto humano con las motivaciones afectivas y racionales que el grupo comparte en el presente. Desde esta perspectiva, la función de la memoria es que “no revive el pasado, sino que lo reconstruye” (Halbwachs 2004a: 203), entendiéndola como “(...) una corriente continua de pensamiento, de una continuidad tal que no tiene nada de artificial, porque ella no retiene nada del pasado que no esté viviente o sea capaz de vivir en la conciencia del grupo que la mantiene” (Halbwachs 2004b: 54). Explica que nuestros recuerdos tienen cierta sintonía con la historia de la que somos parte y que además están relacionados con recuerdos comunes adscritos al grupo, por tanto, tienen una relación de alteridad. Siguiendo a Marie-Claire, Lavabre, observa que el análisis de Halbwachs se puede articular en tres tesis.

[primero] El pasado no se conserva, sino que es reconstruido a partir del presente. [Segundo] Después, dado que el individuo aislado es una ficción, la memoria del pasado no es posible sino en razón de los marcos sociales de la memoria, o a la inversa, la memoria individual no es real sino en tanto que participe de la memoria colectiva. [Tercero] Por último, existe una función social de la memoria. El pasado, mitificado, es utilizado para justificar las presentaciones sociales del presente. En otros términos, la memoria es efecto del presente, como lo es del pasado.” (Lavabre 2006; 46).

Las condiciones mediante las cuales recordamos se inscriben en fronteras comunes “que condicionan la memoria de los individuos, a través de procesos de intercomunicación, de dominio y a través del mismo lenguaje” (Carreras 2005: 19). O, como señalaba, Marc Bloch, “no olvidar que cuando se habla de memoria colectiva se está hablando, en definitiva, de hechos de comunicación entre individuos” (Lavabre 2006: 47). Es interesante reflexionar sobre los procesos de socialización de los recuerdos, por ejemplo, en la educación, donde se intenta re-presentar cierto pasado y silenciar otros. Halbwachs señala que el recuerdo puede ser caracterizado como un proceso de reconstrucción imaginativa, en el que se integran imágenes específicas formuladas en el presente, en particulares contextos identificados con el

⁵ Halbwachs, M., en 1944 fue detenido junto a su hijo por la Gestapo, para luego ser enviado a *Buchenwald* donde murió en 1945.

pasado. “Las imágenes recordadas no son evocaciones de un pasado real sino re-presentaciones de él. Y la forma que esta representación adquiere, depende del contexto social que la re-significa” (Mudrovic 2005: 116). Para Halbwachs, el recuerdo no se conserva, se reconstruye a partir del presente, insistiendo en que:

Las exigencias presentes de la sociedad reglan la posibilidad de acordarse o no de un acontecimiento, al mismo tiempo que imponen la deformación del pasado. La memoria se inscribe en una materialidad, un espacio y lugares específicos donde se reconocen los grupos activos en la sociedad. Desde este punto de vista, la memoria es necesariamente plural, multiforme y se inscribe en la multiplicidad de tiempos sociales y espacios diferenciados de los cuales se apropian los grupos.
(Lavabre 2006: 9).

Tema no menos complejo, por cuanto advertimos un entramado epistémico puesto que se considera al recuerdo como huella o vestigio del pasado. En esta línea Peter Burke señala que “Fue Marc Bloch quién señaló los peligros de tomar términos de la psicología individual y simplemente añadirles el adjetivo “colectivo” (...). Pese a esta crítica, Bloch adoptó la expresión *mémoire collective* y analizó las costumbres campesinas en estos términos interdisciplinarios, observando, por ejemplo, la importancia de los abuelos en la transmisión de las tradiciones (...)” (Burke 2006: 67). Marie-Clarie Lavabre, analiza el planteamiento de Halbwachs señalando que “el finalismo y antropofornismo de sus fórmulas, lo invitaba a reflexionar acerca de los mecanismos concretos que autorizan la memoria colectiva, las modalidades necesarias para la transmisión del pasado, la relación de los individuos con el grupo y las consecuencias «prácticas y políticas» de la existencia de la memoria colectiva” (Lavabre 2006: 10).

La investigación fundacional de Pierre Nora, al que hacen referencia gran parte de los trabajos sobre la memoria histórica, sigue la huella de Maurice Halbwachs, ya que examina la relación entre la memoria y su marco espacial, presentando desde esta perspectiva una visión de la construcción histórica, específicamente centrado en la historia de Francia. Sin embargo, antes de la publicación de *Les lieux de mémoire*, Pierre Nora elaboró en un artículo de la colección *La Nueva Historia*, dirigida por Jacques Le Goff, una excelente definición del concepto de memoria, artículo que según Marie-Claire Lavabre abre el “momento-memoria” (Lavabre 2006: 39), ya que anuncia el proyecto posterior, de ‘los lugares de memoria’, no sin antes exponer las complejidades del propio término: “Hablar de memoria colectiva plantea el mismo tipo de dificultades y pone en juego similares problemas que hace treinta años la

palabra ‘mentalidades’. La expresión es por demás vaga y ambigua, pero su utilización estratégica puede ser fecunda para la renovación historiográfica” (Lavabre 2006: 40)⁶.

En ese pionero texto, Nora elaboró una conceptualización preliminar sobre estos temas, argumentando que: “En una primera aproximación, la memoria colectiva es el recuerdo o conjunto de recuerdos, conscientes o no, de una experiencia vivida y/o mitificada por una colectividad viviente, de cuya identidad el pasado forma parte integrante” (Lavabre 2006: 40). Enfatizó la necesidad de tomar a la memoria como objetivo de estudio de la historia, esto es que, “el análisis de las memorias colectivas puede y debe transformarse en la punta de lanza de una historia que se defina como contemporánea” (Lavabre 2006: 40). Siguiendo esta argumentación, Marie- Claire Lavabre señala que “este ‘divorcio liberador y decisivo’ entre historia y memoria permite definir la memoria como algo diferente de la historia, y la historia misma como algo diferente de la memoria” (Lavabre 2006: 40). Y esta es una de las grandes cuestiones que más tarde generará innumerables debates y reflexiones, entre las más profundas se encuentran las de Josefina Cuesta y Julio Aróstegui.

La contribución al estudio de la memoria histórica de Halbwachs y Nora, “ponen de relieve que la memoria individual no es sino una instancia social de recordar” (Mudrovic 2005: 115). Insistiendo Nora en que la memoria colectiva es “lo que queda del pasado en lo vivido de los grupos, o eso que los grupos hacen del pasado” (Le Goff 1991: 178), enfatiza además que “la memoria es un problema histórico reciente, nuestro problema” (Cuesta 1993: 41). En ello también coinciden Aróstegui y Cuesta, manifestando no sólo la relación dinámica entre historia y memoria, sino también las dificultades que comportan estos temas de los cuales muchas veces somos coetáneos. Por ello destacamos la utilidad del concepto para el análisis histórico, ya que permite examinar las múltiples formas en que el pasado se registra y recuerda. Y que en palabras de Nora podemos centrar nuestras preocupaciones, “no en el recuerdo, sino en la economía general y la administración del pasado en el presente” (Lavabre 2006: 41). En este aspecto Lavabre explica que lo que la memoria histórica designa no es lo vivido, ni la experiencia, ni los recuerdos, ya que esto puede ser lo propio de la memoria colectiva, sino más bien, el proceso por el cual los conflictos y los intereses del presente operan sobre la historia. Plantea además que se denominará memoria histórica a los usos del pasado y de la historia, tal como se la apropian grupos sociales, partidos, iglesias, naciones o Estados.

⁶ La autora hace referencia al texto de Nora, P. “Mémorie collective”, en Le Goff, J. (dir.) (1978). *La nouvelle histoire. Les encyclopédies du savoir moderne*, Paris, RETZ.

Estas preocupaciones se suman a la de otros analistas, quienes insisten en elaborar mayores precisiones cuando se aborda como un todo la ‘memoria colectiva’, puesto que, de un lado, reflejan las complejas equivalencias entre memoria individual y colectiva, y de otro, resulta innegable la influencia que ejerce sobre las personas, la sociedad y cultura a la que pertenecen. Desde la filosofía, Ricoeur, propuso encontrar un lugar común entre memoria individual y colectiva, argumentando que los sitios de proximidad podían emanar de otras veredas vinculadas sobre todo a qué se recuerda, cómo se recuerda y quién o quiénes recuerdan. Argumenta que la memoria personal se caracteriza por tres rasgos, el primero a que es radicalmente singular, el segundo está relacionado con el vínculo original de la conciencia con el pasado, el que reside en la memoria y, por último, a que “se encuentra vinculada a la sensación de orientarse a lo largo del tiempo, del pasado al futuro” (Ricoeur 1999: 17). Siguiendo esta línea de reflexión, seríamos el reflejo de nuestro pasado, en que el presente es la manifestación de aquello que ha sucedido. En este aspecto, es importante lo planteado por Koselleck, sobre la ‘conciencia histórica’, a la que atribuye la imagen de huellas sedimentadas, en las que se instalan nuestros deseos, miedos y proyectos. En consecuencia “sólo existiría el espacio de experiencia cuando éste se opone a un horizonte de espera” (Ricoeur 1999: 22). Desde esta perspectiva, lo que entendemos por ‘tiempo histórico’ es aquel “intercambio entre el espacio de experiencia y el horizonte de espera que se lleve a cabo en el presente vivo de una cultura” (Ricoeur 1999: 22).

Josefina Cuesta señala que las diferentes tipologías de memoria “nos ponen en la pista de la existencia de una multiplicidad de memorias en una sociedad dada (...). Concentración de memorias que plantea desafíos metodológicos, puesto que “La memoria se puebla de ‘estructuras interactivas’ a las que se denomina ‘esquemas’. Estos esquemas se abstraen de la experiencia de forma que constituyen modelos del mundo exterior, que sirven a su vez ‘para procesar’ toda nueva información. La memoria no es, pues, una reproducción del mundo exterior, sino un aparato para reinterpretarlo” (Cuesta 1993: 45). En este sentido, Julio Aróstegui argumenta que la memoria *no* se limita a la posibilidad de recordar y de traer ‘al presente el pasado’, sino que también tiene la capacidad de seleccionar. Problemática que no es ajena a la de las relaciones entre la memoria y el poder, como lo señala Josefina Cuesta. Asimismo, Paul Ricoeur comienza su estudio sobre la fenomenología de la memoria con dos preguntas “¿de qué hay recuerdo?, ¿de quién es la memoria” (Ricoeur 1999: 19). Interrogantes que ingresan a lo que Elizabeth Jelin denomina como ‘disputas por la memoria’. Pero aún más, porque también tiene relación con los

usos de las memorias, los silencios y olvidos. “El silencio y el olvido tienen ‘usos’, que ejercen un papel en el mantenimiento de las vivencias y ocupan un lugar de relevante importancia en la reproducción social y en la plasmación del discurso histórico” (Aróstegui 2004: 159). En esta misma línea, Nora propone estudiar la memoria como “un lugar de encrucijada entre las políticas públicas, cultura y tradición que consolidan un espacio de y para la memoria y para la transmisión del recuerdo” (Cuesta 1998: 209).

Como lo han planteado la mayoría de los autores citados ‘vivimos el tiempo de la memoria’, junto al ‘tiempo del testigo’, que junto a las interrogantes ¿por qué y para qué recordar?, emergen como la matriz para analizar las últimas décadas del siglo XX, donde la impronta de los *Nunca Más*, es uno de los anhelos en que coinciden las sociedades del siglo XXI. “Uno de los fenómenos culturales y políticos más sorprendentes de los últimos años es el surgimiento de la memoria como una preocupación central de la cultura y de la política de las sociedades occidentales” (Aróstegui 2004: 161). Julio Aróstegui, explica estas preocupaciones, referidas a la memoria histórica, las que, de acuerdo a su análisis, se vienen masificando sobre todo a partir de 1990, y que, desde diversos escenarios tanto del quehacer político como cultural, se observa un reclamo de grupos sociales por preservar la memoria, en especial aquello que se refiere a “la memoria del dolor, de las guerras, de las injusticias, la represión y los genocidios” (Aróstegui 2004: 161). Estas inquietudes se extienden también hacia la forma en cómo se aborda la problemática del estudio de la memoria, donde a su juicio se observa por un lado una cierta saturación de memoria, y por otro, la necesidad de convertirla en un objeto historiográfico, cuya característica también es la de ser definidora de pautas culturales (Aróstegui 2004: 161).

Respecto a la clasificación de los tipos de memoria, Josefina Cuesta explica que “La clasificación inicial de M. Halbwachs ha sido completada, en muchos casos, con experiencias posteriores de historiadores como R. Frank, M.C. Lavabre, G. Namer o H. Rousso, entre otros” (Aróstegui 2004: 42). La historiadora señala que son mucho más operativo los conceptos de “memoria individual, memoria colectiva, memoria oficial, memoria pública, memoria popular, memoria culta, y memoria social o difusa. Algunas obras introducirán algún otro como memoria común, memoria manipulada, borrada o recobrada” (Aróstegui 2004: 42). Examina los diferentes tipos de memoria y propone tres grandes diferenciaciones para el estudio de la memoria. La primera es la ‘memoria social’, que se puede entender como “el conjunto de nociones o saber vago que reposa en el entorno y en el medio social. Como la

individual, se caracteriza por su escasa definición y conceptualización” (Aróstegui 2004: 43) que, según estas directrices, “se sitúa fuera de los grupos y de sus respectivas memorias y, aunque actúa como marco, origen y consecuencias de éstas, no propicia ninguna homogeneidad de grupo” (Aróstegui 2004: 43). La segunda es la ‘memoria popular’, que, de acuerdo a su análisis, tiene como elemento común con la memoria social su carácter interindividual, por lo tanto, no pertenece a un grupo establecido, y en consecuencia no es ‘colectiva’. Además, señala que este tipo de memoria se distingue “por su carácter más concreto y definido, y que, a través de ella, se transmitirían y organizarían los ritmos de trabajo, las costumbres y tradiciones, y ciertos hábitos sociales” (Aróstegui 2004: 44). En contraposición a este tipo de memoria está la ‘memoria culta’, también denominada como ‘memoria especializada’, se trata de aquella memoria que es “recogida y transmitida por los historiadores, cuya acción sería, de ordinario, desmitificadora y deletérea. Aunque no por ello deja de ejercer su influjo en la memoria colectiva, en la que provoca una cierta adaptación” (Cuesta 1998: 44). Le sigue una ‘memoria oficial’, que se identifica como “de las instancias del Estado –o de organismos oficiales- [que] intenta la glorificación, mitificación o, en otros casos, la ocultación para elaborar, propagar y mantener una identidad y una memoria ‘nacionales’” (Cuesta 1998: 44). Las tipologías de memorias que identifica Josefina Cuesta dan cuenta de su complejidad, pero también de los elementos comunes que tienen, así como de su finitud debido al carácter selectivo. “Se formula en el lenguaje y a través de los esquemas mentales de cada época y grupo, (...). Es selectiva en la medida en que nunca es total ni omnicompreensiva, y aquí radica su delimitación respecto a los hechos y su importancia” (Cuesta 1998: 45)⁷. Otra característica de la memoria es que es acumulativa, puesto que “cada experiencia humana se organiza en el eje de temporalidad y de la sucesión, lo que permite hablar de sedimentación y de una multiplicidad de memorias en reestructuración constante” (Cuesta 1998: 45). Afirmación que descansa en los análisis propuestos por Koselleck, referidos al horizonte de espera. Observamos, por tanto, que la diversidad que caracteriza a las memorias es compleja, hecho del que dan cuenta muchos de los autores ya citados, por cuanto “plantea notables problemas epistemológicos y metodológicos a la hora del análisis de la memoria y de la estructuración, articulación y jerarquización de todas ellas, en un momento dado. Problemática que no es ajena a las de las relaciones entre la memoria y el poder” (Cuesta 1998: 45).

Lo expuesto da cuenta de la complejidad que tiene el estudio de las memorias. Aróstegui señala que según la función y el uso de la memoria se puede considerar como “factor de concienciación histórico-

⁷ La historiadora indica que, “una historia de la memoria lleva aparejada, inseparablemente unida, una historia del olvido”.

social y cultural, [ya que] que existen decisivas diferencias entre las memorias sociales justamente en relación con la experiencia” (Cuesta 1998: 46), elaborando también una diferenciación sobre los tipos de memoria:

Existe una memoria directa, llamada también, a veces, espontánea, frente a otra adquirida o transmitida, o, lo que es lo mismo, una memoria ligada a la experiencia vital, propia y directa, del individuo o el grupo, la memoria viva, y otra que es producto de la transmisión de otras memorias, de la memoria de los predecesores, la memoria heredada. Hay, en fin, una memoria institucional (...), cuyos contenidos son clave para la práctica y la reproducción social. (Cuesta 1998: 46).

Estos cruces de memorias resultan fundamentales para el análisis de la memoria histórica. Las formas de dividir los diferentes tipos de memorias, dan cuenta de la dificultad metodológica que mencionábamos antes, pero también exponen un interés por objetivarla y de esta forma historizarla. Josefina Cuesta, explica que una de las características de la memoria como concepto es su ‘plasticidad’, reconoce la diversidad que ofrece en lo que se ha llamado “géneros de memorias” (Cuesta 1998: 210), observando que

La sociología de la memoria ha alcanzado un notable conocimiento de la memoria familiar mediante la aplicación de las más diversas variables de análisis: los tipos de memorias y sus lógicas organizativas, la finalidad que sostienen y la jerarquización que se origina entre ellas en el interior de la propia familia, su extensión temporal en el pasado, sus actitudes respecto a éste y los soportes en los que se apoyan, más las diferencias de género y edad, la diversidad del medio social y de actividad profesional de sus miembros. (Cuesta 1998: 210).

Explica, además, que la historiografía ha centrado su análisis de la memoria histórica en “tres grandes conjuntos: clase, pueblo y nación” (Cuesta 1998: 210), insistiendo en lo inabordable que resulta abarcar en un todo la memoria de una sociedad. Por ello tal vez la pertinencia metodológica de situar en compartimentos de ‘libre tránsito’ las diferentes memorias con el objetivo de que sean fácilmente aplicables para analizar los procesos históricos. La historiadora argumenta que tanto la expansión de las fuentes como la emergencia de identidades antes ignoradas, ha permitido la irrupción de nuevas preguntas y enfoques que dotan de mayores posibilidades el estudio de las memorias.

La vigencia de los planteamientos teóricos y metodológicos de los autores analizados en este texto, plantean la necesidad de reflexionar sobre los elementos nodales que dotan de contenido a la historia del

tiempo presente, donde las memorias tienen un rol clave dentro del análisis histórico, cuestión que permite pensar y analizar las presencias y sentidos del pasado. Jelin señala tres ejes fundamentales: “Primero, entender las memorias como procesos subjetivos, anclados en experiencias y en marcas simbólicas y materiales. Segundo, reconocer, a las memorias como objeto de disputas, conflictos y luchas, lo cual apunta a prestar atención al rol activo y productor de sentido de los participantes en esas luchas, enmarcados en relaciones de poder. Tercero, “historizar” las memorias, o sea, reconocer que existen cambios históricos en el sentido del pasado, así como en el lugar asignado a las memorias en diferentes sociedades, climas culturales, espacio de luchas políticas e ideológicas” (Jelin 2002: 2).

En la publicación de la colección denominada *Memorias de la Represión*⁸, el primer volumen titulado *Los trabajos de la memoria*, explora los alcances de los usos de las memorias. Elizabeth Jelin, su autora explica que “referirse entonces a que la memoria implica un ‘trabajo’ que es incorporarla al quehacer que genera y transforma el mundo social” (Jelin 2002: 14). La contribución de este texto es fundamental ya que analiza las complejidades de la memoria dentro de una situación traumática, incorporando tiempo y espacio en clave latinoamericana, en un contexto de violencia política ocurrida durante las dictaduras militares. Incorpora los análisis teóricos venidos de Europa, pero analizando América Latina. Expone una tipología de memorias siguiendo a teóricos como Norbert Elias y Marcel Mauss. “La vida cotidiana está constituida fundamentalmente por rutinas, comportamientos habituales, no reflexivos, aprendidos y repetidos. El pasado del aprendizaje y el presente de la memoria se convierten en hábito y tradición. No hay nada ‘memorable’ en el ejercicio cotidiano de estas memorias” (Jelin 2002: 26). A este tipo de comportamientos aprendidos los denomina ‘memoria habitual’. Argumenta que las rupturas de esas rutinas esperadas involucran al sujeto de manera diferente, que compiten afectos y sentimientos que pueden llevar no sólo a una reflexión sino también a la búsqueda de sentido.

(...) es este compromiso afectivo lo que transforma esos momentos y los hace «memorables». La memoria es otra, se transforma. El acontecimiento o el momento, cobra entonces una vigencia asociada a emociones y afectos, que impulsan la búsqueda de sentido. El acontecimiento recordado o «memorable» será expresado en forma de narrativa convirtiéndose en la manera en que el sujeto construye

⁸ “La colección de libros *Memorias de la Represión* es el resultado de un programa desarrollado por el Panel Regional de América Latina (RAP) del *Social Science Research Council*, con el propósito de promover la investigación y la formación de investigadores sobre las memorias de la represión política en el Cono Sur. Bajo la dirección de Elizabeth Jelin y Carlos Iván Degregori, y con fondos proporcionados por las fundaciones Ford, Rockefeller y Hewlett, el programa apoyó a cerca de 60 investigadores jóvenes de Argentina, Brasil, Chile, Paraguay, Perú, Uruguay y los Estados Unidos. El programa fue diseñado para encarar tres cuestiones diferentes, aunque relacionadas entre sí”. Recuperado de https://www.sigloxxieditores.com/libro/los-trabajos-de-la-memoria_16595/

sentido del pasado, una memoria que se expresa en un relato comunicable (...). (Jelin 2002: 27).

Esta es una ‘memoria narrativa’, y para Jelin se observan dos elementos centrales, primero, puesto que el pasado cobra sentido en su conexión con el presente en el acto de recordar, pero también en el acto de olvidar. Segundo, en que la pregunta por el pasado es un proceso subjetivo. Por tanto “el acto de recordar presupone tener una experiencia pasada que se activa en el presente, por un deseo o sufrimiento, unidos a veces a la intención de comunicarla” (Jelin 2002: 27). Señala que son estas memorias las que le interesan por cuanto dentro de ellas “están las que pueden encontrar o construir los sentidos del pasado y las «heridas de la memoria» más que las «memorias heridas», que tantas dificultades tienen en constituir su sentido y armar su narrativa” (Jelin 2002: 29).

En este análisis coincide Steve Stern, que investiga la historia de América Latina, cuyas reflexiones las ha centrado en el análisis de lo que denomina ‘memoria emblemática’. En un profuso estudio para el caso de Chile y la dictadura cívico-militar (1973-1990) elabora una conceptualización y teorización sobre la memoria emblemática, indicando que se debe conceptualizar cuáles son sus ‘nudos’, entendiendo por éstos a los grupos humanos, hechos, fechas y sitios o restos físicos, que convocan diferentes tipos de memorias y también de olvidos. “(...) la historia de la memoria y el olvido colectivo es un proceso de deseo y de lucha para construir las memorias emblemáticas, culturalmente y políticamente influyentes y hasta hegemónicas. Es una lucha para crear ciertos tipos de puentes entre la experiencia y el recuerdo personal y suelto, por un lado, y la experiencia y el recuerdo emblemático colectivamente significativo por otro lado” (Stern: 2000; 13). Explica que la ‘memoria emblemática’, no es sólo algo concreto y sustantivo de un solo contenido; más bien es una especie de marco, una forma de organizar las memorias y sus sentidos. Para su explicación toma como ejemplo el golpe de Estado en Chile del 11 de septiembre de 1973, que como acontecimiento marca la historia de este país, analiza las memorias que se generan frente a este hecho. Subraya que la memoria emblemática es, por tanto, un marco y no un contenido concreto, que también crea una forma de organizar el sentido de los recuerdos, de la contra-memoria y el debate.

Da un sentido interpretativo y un criterio de selección a las memorias personales, vividas y medio sueltas, pero no es una sola memoria, homogénea y sustantiva. Los contenidos específicos y los matices no son idénticos ni de una persona a otra, ni de un momento histórico a otro. La memoria emblemática es una gran carpa en que hay un “show” que va incorporando y dando sentido y organizando varias memorias, articulándolas al sentido mayor. Este sentido mayor va definiendo cuáles

son las memorias sueltas que hay que recordar, dándoles la bienvenida a la carpa y su show, y cuáles son las cosas en cuyo caso mejor es olvidarlas o empujarlas hacia los márgenes (Stern 2000: 14).

En el estudio citado examinó durante varios años “las principales memorias emblemáticas que han ido construyendo los chilenos a partir de 1973, cuando trataron de definir cómo recordar el significado del Once y cómo recordar la dimensión más controvertida del gobierno militar: la violencia política masiva que se ejercía desde el Estado” (Stern 2000: 15).

Identificó cuatro memorias emblemáticas principales sobre los temas del golpe de Estado en Chile y la violación de derechos humanos: La memoria como salvación, como ruptura lacerante y no resuelta, como prueba de la consecuencia ética y democrática y, por último, la memoria como el olvido o caja cerrada, que a juicio del Stern, se trataría “de un olvido lleno y cargado de memoria. [Y que] define lo útil del olvido y define las cosas que más vale olvidar. Define, también, los peligros y los conflictos insuperables que hay que recordar” (Stern: 2000; 17). Al mismo tiempo, indica que, al tratar estos temas referidos a las memorias emblemáticas, es preciso tener ciertas precauciones con el fin de evitar caer en algunos errores de orden conceptual, insistiendo en que los procedimientos a través de los cuáles se fraguan las memorias son complejos.

En la misma línea Pedro Milos analiza también para el caso de Chile, la memoria y sus significados, entendiéndola como práctica social que elabora recuerdos a partir de vivencias individuales o colectivas. Examina las diversas memorias que rodean un acontecimiento capital. Advierte, como lo expone también Elizabeth Jelin, que existen memorias en conflicto, que coexisten con políticas que inducen el olvido. Milos elabora una sistematización conceptual sobre la memoria, donde identifica aquellas que ubican a la memoria como

(...) la expresión de realidades sociales y culturales determinadas, hasta aquellas que la conciben como representaciones culturales de orden simbólico, se trata en general de conceptualizaciones que ponen el acento en la memoria como significación. Significaciones que son muy diversas y que comprometen distintas dimensiones: lo individual y lo colectivo, lo objetivo y lo subjetivo, lo pasado y lo presente, lo explícito y lo implícito. (Milos 2000; 39).

Lo interesante es constatar que la gran mayoría de las especificaciones sobre los diversos tipos de memoria, vertebran de una u otra manera los postulados propuestos por Maurice Halbwachs sobre la memoria, puesto que “enfatisa en los aspectos sociales de su producción y, por tanto, de su recuperación y de su interpretación” (Milos 2000: 48). Reconoce además el peso de la realidad social en la gestación

de la memoria, hecho que permite la existencia de múltiples memorias, cuestión en la que coinciden gran parte de los autores consultados.

Enzo Traverso subraya que las sociedades recuerdan de manera intensa o de manera suave, indica que “hay memorias fuertes y memorias débiles. Donde el Holocausto, pasó a ser de una memoria débil a una memoria fuerte” (Figuroa, Iñigo 2010: 20). Los historiadores Carlos Figuroa y Nicolás Iñigo, señalan en el caso de las violaciones de derechos humanos en el Cono Sur de América, que “son parte de una ‘memoria fuerte’. Mientras que el más grande genocidio en el continente americano, el que se observó en Guatemala, es parte de una ‘memoria débil’” (Figuroa, Iñigo 2010: 20)⁹. Argumentan que esto se debe a que ese tipo de memoria traumática tiene más presencia en la sociedad civil de Argentina, Chile y Uruguay, que en la de la sociedad guatemalteca. Estos autores, agregan además que “si fuera cierto, que la Historia Reciente es hija del dolor, y si esto se expresara en que, en el Cono Sur, sean las dictaduras militares y terroristas ‘el punto de ruptura que ha promovido los estudios del pasado cercano’, la ausencia de esta memoria o su expresión como ‘memoria débil’, explicaría el tema de la historia reciente en Guatemala” (Figuroa, Iñigo 2010: 20-21). En este sentido, señalan que la ‘memoria de la infamia’ – como ellos la denominan– puede observar omisiones debido a la autocensura que la expone como una ‘memoria mutilada’. Identifican la necesidad de una ‘Historia Reciente’, que rescate del olvido la ‘memoria de la infamia’, sino también las otras memorias, ya que son fuente para el estudio de estas sociedades.

Reflexiones posibles

Las disputas sobre el pasado reciente en sociedades que han experimentado la violencia política es un tema pendiente, en el que confluyen las voces de las víctimas que claman justicia, y muy a menudo el silencio de los que antes mantuvieron el poder. Entre unos y otros existe un abismo inconmensurable, la violencia de estado que se aplicó en gran parte de Latinoamérica, los miles de víctimas, detenidos, torturados, ejecutados políticos y desaparecidos, es el panorama con el que se recibe el nuevo siglo, donde Chile no es una excepción. Tema aparte resultan los pactos y consensos a los cuales se accedió y la forma en que se fueron aceptando los elementos esgrimidos en constituciones creadas durante las

⁹ Ambos historiadores argumentan que, “Pese a las 45 mil desapariciones forzadas y 150 mil ejecuciones extrajudiciales que se observaron en dicho país entre 1960 y 1996 (ODHA, 1998; CEH, 1999), no es el caso guatemalteco el que surge como ejemplo de dictaduras militares y terroristas cuando se habla del tema en ámbitos académicos y mediáticos. Tampoco es Ríos Montt, sino que son Pinochet y Videla los paradigmas más mencionados en lo que se refiere a dictadores genocidas.”

dictaduras; para el caso de Chile, la Constitución de 1980, que estableció el ideario del dictador y la forma cómo se transitaría a una democracia tutelada.

Es aquí donde tanto las palabras como las preguntas frente al pasado traumático toman consistencia. Desde la historia del tiempo presente, nos interrogamos sobre un pasado, como señala Julio Aróstegui, “del que se es contemporáneo y que vive en los recuerdos de la gente, y que se pretende abordarlo como historiador pese a su proximidad.” Ese es el desafío mayor. Para ello hemos tomado como eje de análisis, las relaciones entre historia y memoria. Fundamentales son los trabajos realizados desde la sociología por Maurice Halbwachs, y los múltiples debates en torno a su concepto de memoria colectiva. Desde la historia, la emblemática obra de Pierre Nora, sobre los lugares de memoria resulta clave. En la metáfora elaborada por el historiador, caben gran cantidad de elementos, tales como fechas, lugares, textos, sitios, instituciones, todos los cuales respaldan una memoria mayor, entendida para unos como nacional y para otros como pertenecientes a grupos que han experimentado un pasado común.

En las investigaciones realizadas en América Latina sus contribuciones han sido fundamentales, ampliando la base conceptual, e incorporando en sus análisis las disputas por las memorias y los sentidos sociales del pasado reciente, identificándolas en territorios determinados que, junto a las fechas de conmemoración, monumentos, y archivos de la represión, otorgan múltiples posibilidades investigativas. Son estas huellas las se intentan seguir en este tipo de investigaciones, en este aspecto los trabajos de Elizabeth Jelin, Elizabeth Lira, y Anne Pérotin-Dumon, resultan fundamentales en el estudio de estos temas.

La re-escritura de la historia es una tarea pendiente, sobre todo para las nuevas generaciones de historiadoras e historiadores. Debemos ingresar a los archivos, indagar en aquellas fisuras, en las fracturas que se tiñen de olvido, reflexionando sobre las formas en que se instalan en las actuales democracias. Indagar parafraseando a Benedetti en aquel olvido que está lleno de memoria.

Referencias bibliográficas

Anderson B. (2006), *Comunidades imaginadas*. Madrid, España, F.C. E.

Arendt H. (1969), *Sobre la Violencia*. Madrid, Alianza Editorial.

Aróstegui J. (1998). “Tiempo contemporáneo y tiempo presente. Una reconsideración necesaria”. En Díaz Barrado, M. (coord.), *Historia del tiempo presente. Teoría y Metodología. Seminario de Historia del Tiempo Presente*. Extremadura, España: Instituto de Ciencias de la Educación, Universidad de Extremadura.

_____ (2004) *La historia vivida*. Madrid, Marcial Pons.

Barahona A., Aguilar P., González C. (ed.), (2002). *Las políticas hacia el pasado. Juicios, depuraciones, perdón y olvido en las nuevas democracias*. Madrid, Istmo.

Bédarida F. (1998), “Definición, método y práctica de la Historia del tiempo presente”. En *Cuadernos de Historia Contemporánea*, Nº 20. Madrid, UCM.

Bloch, M. (2002). *La extraña derrota*. Barcelona, Crítica.

_____ (1996). *Apología para la historia o el oficio del historiador*. Madrid, F. C. E.

Bourdieu P. (1988), *La distinción criterios y bases sociales del gusto*. Madrid, Taurus.

Burke P. (2006), *Formas de Historia Cultural*. Madrid, Alianza Editorial.

Cabrera M. A., Mc Mahon M. (coord.), *La situación de la Historia: Ensayos de Historiografía*. La Laguna, España: Universidad de la Laguna.

Carreras Ares J. J. (2005), “¿Por qué hablamos de memoria cuando queremos decir Historia?” en Sabio A., Forcadell C. (coord.). *Las Escalas del pasado: IV Congreso de Historia Local de Aragón*. Barbastro, Instituto de Estudios Altoaragonés/ UNED.

Cuesta J. (1993), *Historia del presente*, Madrid, Eudema Historia.

Cuesta Bustillo, J. (1998), “Historia del presente y periodismo” en Díaz Barrado M. P., *Historia del Tiempo Presente. Teoría y Metodología*. Extremadura, Universidad de Extremadura.

_____ (1998), “Memoria e historia. Un estado de la cuestión”. En *Revista Ayer* nº 32. Madrid, España; Marcial Pons.

De Certeau M. (1999), *La escritura de la Historia*. México, Universidad Iberoamericana.

De Mussy L. y Yávar A. (2008), *Seminario. Transiciones políticas Comparadas: España y Chile. Temas, fuentes y Metodología, Cuadernos de trabajo*, Santiago, Universidad Finis Terrae-UMCE.

Farge A. (2008), *Efusión y tormento. Relato de los cuerpos*. Madrid, Katz.

Farge A. (2010), *Lugares para la Historia*. Santiago, Chile, Universidad Diego Portales.

Figueroa M. y Vicuña M. (coord.) (2008). *El Chile del bicentenario*, Santiago, Ediciones UDP.

Figueroa I. C., Iñigo C. N. (2010) “Reflexiones para una definición de Historia Reciente”, en López M., Figueroa C. y Rajland, B. (ed.), *Temas y procesos de la Historia Reciente de América Latina*, Santiago, Arcis- CLACSO, 2010.

Halbwachs M. (1994), *Historia del siglo XX*. Barcelona, Crítica.

_____ (1998), *Sobre la historia*. Barcelona, Crítica.

_____ (2004a), *Los Marcos Sociales de la Memoria*. Barcelona, Anthropos.

_____ (2004b), *La Memoria Colectiva*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.

Huyssen A. (2002), *En busca del futuro perdido: Cultura y memoria en tiempos de globalización*. Madrid, F. C. E.

Iuorno G. (2010). “A propósito de la Historia reciente: ¿Es la interdisciplinaridad un desafío epistémico para la Historia y las Ciencias Sociales?” en López M. Figueroa C. y Rajland B. (ed.). *Temas y procesos de la Historia Reciente de América Latina*. Santiago, Chile, Arcis-CLACSO.

Jelin E. (2002), *Los trabajos de la memoria, Colección Memorias de Represión*, Madrid, Siglo XXI Editores.

_____ (2002) (comp.), *Las conmemoraciones: Las disputas en las fechas “in-felices”*, Madrid, Siglo XXI Editores.

Jelin E. y Da Silva L. (comps.) (2002), *Los archivos de la Represión: Documentos, memoria y verdad*. Madrid Siglo XXI Editores.

Jelin E. y Langland V. (comps.) (2003), *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*. Madrid, Siglo XXI Editores.

Jelin E. y Longoni A. (comps.) (2005), *Escrituras, Imágenes y escenarios ante la represión*. Madrid, Siglo XXI Editores.

Lavabre M.C. (2006), “Sociología de la memoria y acontecimientos traumáticos”, en Aróstegui J., Godicheau F. (eds.). *Guerra Civil. Mito y memoria*. Madrid, Marcial Pons, Casa de Velásquez.

_____ (2007), “Maurice Halbwachs y la sociología de la memoria”, en Pérotin-Dumon, A. (dir.), *Historizar el pasado vivo en América Latina*. Santiago, Chile; UAH. Recuperado de http://etica.uahurtado.cl/historizarelpasadovivo/es_contenido.php. 2007

Le Goff J. (1991), *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona, Paidós.

Lewis G. J. (2004), *El paisaje de la Historia: cómo los historiadores representan el pasado*. Barcelona, Anagrama.

Mauss M. (1991), *Sociología y antropología*. Madrid, Tecnos.

Milos P. (2000), “La memoria y sus significados”. en Garcés M. et. al. (comps.) *Memoria para un nuevo siglo. Chile, miradas a la segunda mitad del siglo XX*. Santiago, Chile, LOM.

Mudrovic M. I. (1998-2000), “Algunas consideraciones epistemológicas para una "Historia del Presente”, en *Hispania Nova, Revista de Historia Contemporánea* N° 1. Madrid. Recuperado de <http://hispanianova.rediris.es/general/articulo/013/art013.htm>

_____ (2005), *Historia, narración y memoria: Los debates actuales en filosofía de la historia*. Madrid, AKAL.

Nora P. (1992), “La aventura de *Les lieux de mémoire*”, en J. Cuesta (Ed.) *Memoria e Historia, Ayer* N° 32. Madrid, Marcial Pons.

Pérotin-Dumon A. (2007), “Liminar. Verdad y memoria: escribir la historia de nuestro tiempo”, en Pérotin-Dumon, A. (dir.), *Historizar el pasado vivo en América Latina*. Santiago, Chile: UAH. Recuperado de http://etica.uahurtado.cl/historizarelpasadovivo/es_contenido.php

Pollak M. (1989), “Memória, esquecimento, silêncio”, en *Estudios históricos* vol. 2, N° 3, Río de Janeiro.

_____ (2006), *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límite*. La Plata, Ediciones al Margen.

Ricoeur P. (1999), *La lectura del tiempo pasado: Memoria y olvido*. Madrid, Arrecife-UAM.

_____ (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid, Trotta.

Salazar G. (2007), “Historiografía chilena siglo XXI: transformación, responsabilidad, proyección”. en De Mussy L. (Ed.). *Balance Historiográfico Chileno. El orden del discurso y el giro crítico actual*. Santiago, Chile, Ediciones Finis Terrae.

Semprún J. (1997), *La escritura o la vida*. Barcelona, España; Tusquets.

Sierra B. (2000), “¿Cómo está representada la experiencia de la memoria en psicología cognitiva de la memoria?” en *Revista Anthropos*, N° 189-190, Barcelona, Anthropos.

Spiegel G. (2002), “*Memoria e Historia: Tiempo litúrgico y Tiempo histórico*”, en Cabrera M. A., Mc Mahon M. (coord.). *La situación de la Historia: Ensayos de Historiografía*. La Laguna, Universidad de la Laguna.

Stern S. (2000), “De la memoria suelta a la memoria emblemática: hacia el recordar y el olvidar como procesos históricos (Chile, 1973-1998)”, en Garcés M., et. al. (comps.), *Memoria para un nuevo siglo. Chile, miradas a la segunda mitad del siglo XX*. Santiago, Chile, LOM.

Todorov T. (2005), *Los abusos de la memoria*. Barcelona, Paidós.

Trebitsch M. (1998), “El acontecimiento, clave para el análisis del tiempo presente”, en *Cuadernos de Historia Contemporánea*, N° 20. Madrid, UCM.

Yerushalmi Y. H. (1998). “Reflexiones sobre el olvido”, en Yerushalmi Y. (et. al.), *Usos del Olvido*. Buenos Aires, Nueva Visión.



LA REPARTICIÓN DE LOS AFECTOS. ESCENAS DE CONSENSO Y DISENSO EN EL CHILE DE LA TRANSICIÓN

Cynthia Shuffer¹

Resumen/*Abstract*

El propósito del presente texto será analizar algunos acontecimientos claves del retorno a la democracia en Chile, particularmente el acto inaugural del gobierno de Patricio Aylwin llamado “Así me gusta Chile”, realizado en el Estadio Nacional el año 1990. Intentaremos evidenciar el rol del estado en la repartición de los afectos –su institución y distribución– con el fin de reconstruir el entramado social nacional durante la transición a la democracia. Además, revisaremos algunos episodios posteriores, principalmente las movilizaciones estudiantiles del 2011, buscando problematizar las escenas impuestas de reconciliación y encuentro social y su proyección en los espacios actuales de participación y descontento.

Palabras claves: Transición, democracia, afectividad, representaciones políticas, imágenes.

THE PARTITION OF THE EFFECTS. SCENES OF CONSENSUS AND DISSENTS IN THE CHILE OF THE TRANSITION

The aim of this paper is to analyse some key events in Chile's return to democracy. In particular, it will look at the inaugural event of Patricio Aylwin's administration, called “Así me Gusta Chile” [I like Chile's this way], that took place in the National Stadium in 1990. I set out to reveal the role of the state in allocating affections – their creating and distributing it – in order to reconstruct the national social tissue during the Chilean transition to democracy. Moreover, I will explore some late episodes –mainly the student demonstrations in 2011– with the purpose of problematizing the imposed images of reconciliation and citizen encounter, and their projection onto current spaces of participation and discontent.

Keywords: transition, democracy, affection, representations in Politics, images

¹ Chilena, Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago (IDEA-USACH). E-mail: cynthia.shuffer@usach.cl



A modo de introducción

Las transformaciones políticas y sociales en los escenarios de la transición chilena provocaron una serie de modificaciones en la forma de sentir de las personas. La realidad, compuesta de complejas relaciones entre lo institucional, lo político y las formas de participación, fue convirtiéndose en un espacio en disputa entre quienes quisieron imponer una hegemonía neoliberal y aquellos que se enfrentaron a dichas formas de convivencia, en un país recientemente articulado luego de un largo periodo de abusos y silencio. El poder ejercido por la clase dominante, primero para el levantamiento y luego para la continuidad del modelo, busca, entre otras cosas, reconfigurar el entramado social con el fin de instaurar un sentimiento de pertenencia en la comunidad: esto quiere decir, una memoria colectiva unívoca y un conjunto de valores y normas compartidas por los sujetos que habitan un mismo periodo histórico-político. Sin embargo, la realidad entendida como “infinitud de fragmentos” (Lechner 1988: 13) desborda todo intento de ordenamiento, otorgando un valor particular a la pertenencia. Entenderemos aquí este concepto como la relación entre las condiciones y formas de vida de un pueblo dentro de este patrón democrático conflictivo, el cual distribuye maneras de sentir –imaginario político-afectivo– frente a sucesos determinados.

Siguiendo esta idea, podemos decir que “todo orden social pretende ser una totalidad” (Tapia 2006: 85) y para esto requiere contener en sí mismo una estructura de sentidos que permita organizar las prácticas de la vida social. Según Tapia, dichas totalidades nunca son completas, ni mucho menos perfectas, pues implican lógicas de subordinación y marginación de otras formas de organización y comprensión del quehacer social. El acontecer histórico de una sociedad se encuentra sometido a los filtros de una institucionalidad, la que se encarga de regular el espacio de acción de sus participantes. La transición en Chile –que luego se extenderá en lo que se ha denominado postdictadura– se caracterizó por llevar adelante estrictas reglas de convivencia. La política de los consensos, las conveniencias legales para comprender los crímenes y el avance cuidadosamente milimétrico hacia un tipo de democracia (Otano, 2006:9) fueron instituyendo una política indolora, una transición sin ruptura.

Fue así como los tiempos políticos del proyecto democrático chileno establecieron escenarios específicos con el fin de ir reconstruyendo el tejido afectivo de los ciudadanos, quienes debían apresurarse por encontrar un lugar al cual pertenecer. A la luz de este análisis, resulta relevante definir

esta idea pues guarda relación con los procesos que buscan imponer una nueva normatividad mediante lógicas propias de la democratización. Desde una perspectiva afectiva, el impacto inmediato de este proyecto recae en la propia experiencia enfrentada al quiebre del modelo opresor anterior, esto quiere decir, un tipo de “dimensión subjetiva de la política” (Lechner 1988: 13), que explora y abre experiencias nuevas, atravesada por deseos y miedos, que nos permite examinar, desde una mirada política, el estado de las cosas.

El recorrido propuesto para este análisis se traza a partir de un guion que pretende articular imágenes diversas, sin omitir la dimensión afectiva que nos proponen. Si bien, como mencionamos anteriormente, todo ordenamiento podría considerarse arbitrario o ilusorio, mediante la reconstrucción de cada contexto, asociado a estos escenarios políticos, podemos generar vínculos, expresiones simbólicas y políticas, para pensar un nuevo orden dispuesto al cambio, una transformación de las maneras de percibir el modelo administrado.

1990: La puesta en orden de los afectos

El primer momento, podríamos decir inaugural, de este proceso de transición fue el Acto de Retorno a la Democracia “Así me gusta Chile”, organizado por el gobierno electo y un grupo de publicistas a cargo de la campaña del “No”, celebrado en el Estadio Nacional el 12 de marzo de 1990 en presencia de setenta mil personas (Otano, 2006:131). Este primer encuentro popular se convirtió en el sello simbólico de un nuevo comienzo, conectado al pasado en la medida de lo posible, animado por superar ciertos antagonismos en pos de una “patria, libre buena y justa” (Ortega y Moreno, 2002:231).

Para visualizar con mayor amplitud el “renacimiento democrático” (Otano 9) resulta necesario analizar algunos antecedentes previos a dicho acto. En la concentración realizada en el Hotel San Francisco el 14 de diciembre de 1989, el mandatario recientemente elegido, Patricio Aylwin, ofrece un primer discurso una vez oficializado su triunfo. La primera frase enunciada inaugura el proyecto de reconciliación y encuentro propuesto por el gobierno entrante: “Hoy día el pueblo de Chile ha tomado otra vez en sus manos su destino futuro” (Délano, 1989). La figura de *tomar el futuro en sus manos* da un giro al tono de la época, convocando a los ciudadanos a conectarse nuevamente con un presente posible, tocarlo con cierta propiedad, y dar comienzo al proceso colectivo de reconstrucción nacional. Por otro lado, la responsabilidad por definir un *nosotros* o *pueblo de Chile* recae en quienes participan del *ahora*, tiempo

ineludiblemente conflictivo, pues resulta necesario establecer balances entre los efectos de la dictadura, las ausencias y experiencias de quienes sufrieron abusos y el quiebre institucional de un Estado que buscaba reencontrarse con su representatividad.



14 de Diciembre de 1989 - Archivo Memoria Chilena - Fotografías Luis Navarro

El día de las elecciones presidenciales, la multitud se agolpaba en las calles de Santiago y de todo Chile. El centro de la capital se convirtió en el escenario de una fiesta improvisada, “una noche de abrazos estrechos y eufóricos” (Délano, 1989), plagada de gritos nerviosos que demostraron el sentir de quienes aún no creían lo que estaba sucediendo. Esta épica de una ciudadanía, sobrecogida por un sentimiento de esperanza, se opuso a la angustia y el miedo que gobernó durante diecisiete años y avanzó hacia la Alameda, desafiando la prohibición del régimen militar de manifestarse y la petición de quedarse en sus casas. Las jornadas de protesta nacional durante los 80, el *no* emblemático de 1988 y el trazo en la papeleta presidencial de 1989 estuvieron movilizadores por el deseo de abandonar la pesadilla sofocante de la dictadura, un comienzo con manos vacías, dirá Bloch, en la búsqueda de algo que no se tiene y se requiere (Bloch, 1977:15). En ese sentido, el presente se desplegaba como un tiempo inédito, donde la posibilidad de disentir se hacía palpable.

Sin embargo, el dispositivo de la memoria oficial de la transición buscó conducir y apaciguar los afectos relacionados con el recuerdo, obliterando las luchas por el sentido y las interpretaciones de un pasado en discordia (Richard, 2010:17). El mecanismo político para la integración forzada de una comunidad dañada funcionó de la siguiente manera: por un lado, el gobierno fue dictando las normas necesarias para administrar vínculos con la historia reciente, proyectando una línea directa entre esta experiencia y un tipo de ciudadano modelo, y por otro, el encuentro de las personas con esa construcción da inicio a un proceso de negociación ante la propuesta. Este procedimiento es lo que hemos llamado repartición de los afectos—siguiendo los planteamientos de Rancière—, la evidencia de una existencia común y el

recorte ideológico que delimita los lugares para la participación. En resumen, significa instituir un acuerdo para luego distribuirlo, totalizando el sentir de las personas.

Dicha repartición estuvo acompañada por imágenes –discursos publicitarios e ideológicos– destinadas a intensificar cierta estructuración afectiva por sobre otras. El proceso de “ciudadanización” (Tapia, 2006:87) realizado en el marco de “Así me gusta Chile” abre las puertas a un tipo de reconocimiento de los derechos civiles correspondientes a las clases oprimidas durante la dictadura, ofreciendo en el acto un referente representacional parcial, equívoco y desmedido. La inclusión sin participación política ofrece un tipo de espejismo utópico, señalado por Bloch como “la esperanza fraudulenta” o “*Corruptio optimi pessima*”, aquella corrupción de los acuerdos debido a la prevalencia de los *buenos* intereses. La “utopía del buen orden” (Lechner, 1988:16) en contraposición con la señalada anteriormente, delimita un espacio conflictivo, objeto de muy distintas interpretaciones. Si bien, “toda política instituye, ratifica o modifica determinadas orientaciones del quehacer social” (Lechner, 1988:17), resulta necesario destinar tiempo para pensar esquemas representativos –imaginarios y afectivos– nuevos. Esto significa hacer frente a los buenos intereses para redefinir colectivamente lo posible, lo visible y lo sensible, instaurando un marco interpretativo distinto.

La frase que da inicio al acto, “Chile ha vuelto después de años de desencuentro al camino de la libertad y de la democracia”², contiene en sí misma una densidad retórica eufemística significativa: ¿qué oculta la palabra desencuentro y qué límites tiene la libertad y la democracia? Este enunciado y la dinámica institucional que conlleva dejan fuera de campo la experiencia social, cotidiana o personal, invisibilizando todo tipo de desacuerdo en las formas de percibir estos términos y en la reconfiguración de la libertad como espacio para el encuentro.

El borde afectivo de los símbolos: La bandera del Estadio Nacional

El retorno a la democracia originó un distanciamiento de las narrativas autoritarias de representación para reinventar una identidad nacional que permitiera recomponer el lazo social de la comunidad chilena. Sin embargo, esta distancia conlleva una particular relación con las imágenes del pasado, debido a una doble diferenciación: no se trata solamente del distanciamiento de la dictadura sino también del

2 Registro audiovisual. Yo amo los 90 Primer capítulo “Chile a las puertas del cambio”. Producción de Canal 13. <https://www.youtube.com/watch?v=hLqDziOG5ag> Revisada el 22 de mayo de 2015.

trauma. Los grupos de poder –élites y dirigentes– seleccionaron un conjunto de símbolos en función de sus proyectos políticos, logrando instalar una homogeneidad afectiva mediante un disciplinamiento político. En ese sentido, el nuevo estado democrático neoliberal administra y renueva periódicamente las formas de pertenecer, “reduciendo lo social a un simple medio” (Tapia, 2006:20). Lo mismo sucede con el modelamiento de los afectos cuando se instala el consenso como la única posibilidad ante la disputa, logrando imponer ciertos acuerdos sobre la dictadura, convirtiéndose rápidamente en el “fundamento normativo para dotar de sentido a los procedimientos institucionales” (Lechner, 1988:38) de la transición. De acuerdo con esto, el reconocimiento de las luchas del pasado, el lugar de las personas en este presente conflictivo, la moderación de la justicia, etc. se encontrarían atravesados por un tipo de acuerdo sin debate, estableciendo particulares filtros de significación de acuerdo a las voluntades políticas. Esto, sin duda, restringe el acceso a otros marcos interpretativos, condicionando la experiencia único medio posible para su existencia.

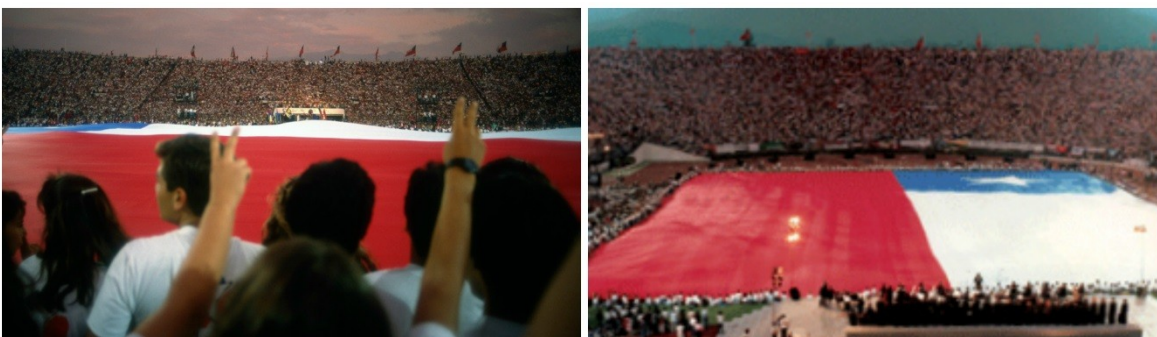


12 de marzo de 1990 - Archivo Memoria Chilena - Fotografías Luis Navarro

El acto “Así me gusta Chile” dio lugar a una concentración masiva en el Estadio Nacional con motivo de celebrar el retorno a la democracia. El programa de discursos y testimonios, tanto de familiares de detenidos desaparecidos como de figuras de la cultura proscritas durante la dictadura, estuvo acompañado por el despliegue de una enorme bandera que cubrió la cancha principal del estadio. La larga preparación del evento estuvo mediada por minuciosas negociaciones entre quienes participaron: por un lado, el gobierno pretendía enarbolar una ceremonia de los abrazos, una conveniente liturgia del perdón, y, por otro lado, “la Comisión de Derechos Humanos buscaba levantar un acto de reparación en el lugar más evidente de represión del régimen militar” (Otano, 2006:130). La fiesta inaugura lo lógica del promedio, una especie de sinopsis de los procedimientos que pondrían orden a los afectos, lugar donde se gestó la fórmula de verdad y justicia en la medida de lo posible.

Dicha ceremonia se inaugura con la llegada del presidente, acompañado de su esposa Leonor, quienes cruzan la cancha de fútbol en dirección a la tribuna. El paso, musicalizado por el himno “Libertad” de Nabucco de Verdi, destapó, como una caja de pandora, toda la emotividad que hasta entonces fue vivida a puertas cerradas. Siguiendo sus pasos, entran a escena cientos de jóvenes vestidos con poleras blancas y toda una serie de expresiones culturales propias del territorio chileno. Una nueva subjetividad se fundaba a partir de este momento, configurando la experiencia que da cabida a renovados modos del sentir (Rancière, 2009:5). El sentido común recreado y repartido por el gobierno es dado a quienes pueden ser parte del relato nacional, es decir, funciona como un sistema de formas *a priori* que determinan lo visible y lo invisible de este proceso de reconstrucción social e histórica.

Un rastro controlado de visibilidad fue la presencia de quince mujeres vestidas de blanco y negro, familiares de detenidos desaparecidos, quienes bailaron la “Cueca sola”, testimonio de dolor y esperanza, mientras que por los parlantes se emitía la siguiente frase: “Pero en esta fiesta de la democracia, no estamos todos, faltan muchos, los que aquí, en este estadio, sufrieron sin razón. La democracia de hoy nace también de los rostros ausentes para siempre”³. Una pequeña porción de nombres aparecía en el tablero del estadio mientras que cientos de personas levantaban sus pañuelos blancos, intentando desde las graderías acompañar el baile de estas mujeres. Este breve acto simbólico administra un modelo de interpretación de lo allí sucedido. Si bien, por un lado, se presenta como un gesto para la comprensión del dolor, por otro anuncia el agotamiento del conflicto, como si el acto de nombrar corrigiera la verdad y se cerrara la posibilidad de abrir un debate público sobre el genocidio cometido en la dictadura cívico-militar, sus causas y consecuencias.



12 de marzo de 1990 - Archivo Memoria Chilena

³ Registro audiovisual. Yo amo los 90 Primer capítulo “Chile a las puertas del cambio”. Producción de Canal 13. <https://www.youtube.com/watch?v=hLqDziOG5ag> Revisada el 22 de mayo de 2015.

Sin duda, el punto culmine de este “sicodrama colectivo” (Otano, 2006:131) fue el despliegue de una enorme bandera en manos de jóvenes, previo al discurso de Aylwin. La materialidad simbólica del ícono da pie a la reconstrucción del lazo y permite –momentáneamente– *tocar el futuro de Chile con las manos*. La necesidad por reparar o reinventar el pasado imprimen en la comunidad una imagen de esperanza, forjando una nueva representación de la identidad nacional. Sin embargo, el símbolo de la unión también es el símbolo del punto final puesto que su monumentalidad silencia todo tipo de diferencias y desacuerdos posibles. En ese sentido, las líneas de visibilidad del orden transicional, manifestadas en el uso de la bandera como veladura, forjan un sentimiento de arraigo, distanciándose de aquellos espacios conflictivos capaces de fisurar este nuevo libreto político e ideológico.

El orden para sentir o “las maneras de hacer que intervienen en las maneras de ser” (Rancière, 2009:11), quedan de manifiesto posteriormente en el discurso realizado por el Presidente electo: “Es hermosa y múltiple la tarea que tenemos por delante, en la convivencia entre los chilenos, cualesquiera que sean sus creencias, ideas, actividades o condición social. Sean civiles o militares” (Ortega y Moreno, 2002:227). En ese momento, las personas que poblaban las graderías del estadio se ven envueltas en un torbellino emotivo. La mención a los militares hizo estallar una estampida de silbidos en desaprobación de lo mencionado por Aylwin. El Presidente no da su brazo a torcer y prosigue enérgicamente, echando mano a su autoridad moral y reafirmando el objetivo de llevar a cabo su forma de reconciliación: “Sí señores, sí compatriotas, civiles o militares, Chile es uno solo” [...]. Las culpas de personas no pueden comprometer a todos, tenemos que ser capaces de reconstruir la unidad de la familia chilena [...]. Chile vuelve a la democracia y vuelve sin violencia, sin sangre, sin odio, vuelve por los caminos de la paz. En que no volvamos jamás a convertirnos unos chilenos en enemigos de otros chilenos” (ídem.). De un momento a otro, los espectadores de este primer llamado al orden de su representante comienzan a aplaudir vigorosamente sus palabras, desatando un ambiente de aprobación y conformidad con lo enunciado.

El sentido epopéyico de la restauración de la democracia vino acompañado de “líneas discontinuas, roturas y torceduras de una memoria no plena” (Richard, 2010:19), experiencias disgregadas y desarticuladas por el estado (Tapia, 2006:86), que posteriormente se abrirán paso, con más propiedad – *futuro en las manos*– para detonar el bloque representacional de una historia homogénea y de sus protagonistas. Por entonces solo quedaba recuperar el país para que, como dice la canción del cierre del

acto, Chile sea “nuevamente Chile”. La última frase emitidas por el Presidente en su discurso fue: “Las futuras generaciones juzgarán nuestra conducta” (Ortega y Moreno, 2002:231). Y efectivamente eso fue así. La sentencia propuesta por el mismo gobierno fue un adelanto al cuestionamiento sobre el reparto de los afectos futuros, marcos de subjetivación política distanciados de la voz y del cuerpo de las nuevas generaciones que ponen en duda el proyecto democrático del país.

Manos vacías y manos llenas: la comunidad de lo alcanzado

Como hemos visto, la transición chilena se propuso neutralizar la fuerza social y política ligada críticamente al pasado dictatorial, desactivando sus recuerdos y visiones sobre la violencia llevada por los militares. El mecanismo para poner en marcha el modelo fue la imposición del consenso como forma de convivencia y el discurso de la unidad nacional. El peligroso dispositivo del consenso permitió alinear las conductas y los afectos de las personas “en torno a las disposiciones oficiales de moderación y resignación” (Richard, 2010:31). Esto trajo consigo la eliminación del uso público de algunas palabras, ejercicio nada nuevo pues la dictadura hizo lo suyo con algunas otras. La rabia e indignación fueron palabras –y emociones– que sonaban a muy bajo volumen a principios de los 90. La mentada democracia, sostenida en una “ficción de una comunidad ideal” (Rancière, 2010:31), se habría encargado de sustituir el *demos* por una suerte de sujeto despojado del motor más sensible en la lucha por sus derechos políticos: sus afectos.

Si bien, los gobiernos posteriores perpetuaron esta forma de negociación, distanciando a la comunidad de sus maneras de reconocerse parte, con el tiempo la exclusión sistemática de otras formas de realidad posibilitó modos de resistencia frente a este orden afectivo y político. La diversidad de experiencias fueron el resultado de un posicionamiento desde el quiebre, y como tal, a partir del disenso. Un sujeto que ya no se define por su participación en la elección de sus representantes, dirá Rancière (2010), sino por su relación diferencial respecto al orden que se le asigna en una comunidad dada. Esto quiere decir, una plena conciencia del lugar que se tiene en la esfera pública. Sin embargo, es necesario no confundir recuperar con ocupar. El concepto de recuperación le otorga una significación política al espacio ganado –luchado– y jamás otorgado –cedido.

Con el paso de los años, el “monopolio político” (Tapia, 2006:88) representativo chileno comenzó a desmoronarse, evidenciando sus filiaciones con ciertos grupos de poder enriquecidos durante los 80.

Paulatinamente, se fue corriendo el velo que invisibilizaba la violencia estructural, la pervivencia de la institucionalidad gestada en dictadura y la gran desigualdad provocada por el modelo económico. Esta “vieja sociedad en decadencia” (Bloch, 1977: 3) fue mostrando sus fisuras a partir del desmantelamiento del fenómeno de la crisis: “del fenómeno soportado, pero no entendido; del fenómeno lamentado, pero no transformado” (Ibíd.). De acuerdo con esto, el horizonte de un presente posible y tangible se produce en la medida en que las personas –colectivos y organizaciones– comprenden que sus derechos políticos también corresponden a aquellas instancias de asociación y libre expresión, posibilitando “oportunidades formales de participación en la vida política” (Tapia, 2006:90). En ese sentido, entendemos el disenso como el arrebató del poder, como la desclasificación a través de la cual un grupo se desprende de la multiplicidad anónima marcando su inscripción en ese movimiento de partición-participación, como única posibilidad de existencia de la democracia.

En Chile, el primer punto de inflexión, que corre el velo de esta pretendida unidad, fue la captura de Pinochet en 1998. Por entonces, la prolongada presencia del ex-dictador –primero como Comandante en Jefe del Ejército y luego como Senador Vitalicio– caló hondo en la subjetividad de los chilenos. Su llegada al parlamento estuvo acompañada por diversas manifestaciones de quienes no estaban de acuerdo con que ocupara un escaño en el lugar más representativo del sistema democrático. Sin embargo, el quiebre final ocurre algunos meses después cuando Pinochet es arrestado en Londres. Las personas “sacudidas por el fanatismo o remecidos por la indignación” (Richard, 2010:55) ocuparon el espacio público e hicieron escuchar su voz desde distintos lugares del mundo. Este hecho revive inmediatamente el malestar que hacia fines de la década de los 90 parecía dormido. Los cuerpos desbordados salieron a las calles provocando el estallido de aquello latente durante años: el odio hacia el otro, distinto y rival. El consenso social, devenido en indiferencia, se quiebra en este nuevo escenario, provocando el desmantelamiento del guion democrático chileno.

Las manifestaciones patrióticas de fervor militarista se impusieron frente a quienes reclamaban justicia. Esto se ve reflejado en las acciones tomadas por el gobierno para traer a Pinochet al país, las cuales consiguen hacerlo luego de quinientos días de arresto y varias negociaciones diplomáticas que alegaban razones humanitarias para su extradición. La realización de un acto de bienvenida produjo enormes malestares debido a que terminó siendo un regreso triunfal. Pinochet de pie, camina por la losa del aeropuerto mientras que cientos de personas lo aplauden fervorosamente. La llegada, supuestamente

sobria, del ex-dictador se convierte en un gran acto de provocación al país. Se trató de un regreso impune, entendido por fuera de todos los marcos de interpretación señalados anteriormente, relevando nuevamente los estrictos márgenes de la dictadura. Fue así como la historia pendiente colisionó contra quienes vendieron este modelo “amnésico y analgésico de transición” (Otano, 2006:465).

El entristecimiento irradiado desde el poder a través de la esperanza y la amenaza (Fundación Espai en Blanc, 2008), de alguna manera, debilita la voluntad de transformación. Sin embargo, solo la resistencia de los movimientos sociales puede lograr destituir paulatinamente este armazón político, convocando nuevas formas de sobrevivencia y lucha.



El movimiento estudiantil irrumpe en el escenario social y político con la fuerza de años de descontento y desigualdad, siendo uno de los más importantes desde el retorno a la democracia. La motivación de quienes participaban de este acontecimiento surge desde el profundo lugar del desacuerdo, desde el cambio en la percepción del modelo económico responsable de la privatización de la educación. La represión observada en las marchas despierta un sentimiento de impotencia y frustración que activa al movimiento social. Fue así como surgieron una serie de manifestaciones pacíficas y festivas que fueron incorporando otro sustrato a las marchas estudiantiles. La ocupación de los espacios físicos tuvo un giro hacia una ocupación simbólica con alto contenido político. Un ejemplo de esto fue la recuperación de la bandera para resignificarla desde su ocupación en las calles, instalando la consigna “Educación Pública, Gratuita y de Calidad” como marco para diversas manifestaciones sociales. La presencia visual –y material– del símbolo inevitablemente nos recuerda aquella primera bandera de regreso a la democracia que representaba el fin de un modelo opresor, sin embargo, la bandera de los estudiantes nos interroga

sobre las herencias de la dictadura, las que fueron administradas por los siguientes gobiernos democráticos.

En ese sentido, el símbolo cuestiona y relativiza la perspectiva totalizante de la identidad mediada por una repartición de los afectos, cuestionando la norma y desarmando la sutura convenida años antes. La insubordinación –de las personas y los símbolos– presume un tipo de desobediencia que denuncia la violencia estructural del Estado, quebrando su totalidad. Resulta interesante la idea de subsuelo político, presentada por Tapia, como aquel conjunto de prácticas y discursos políticos capaz de contener “crítica, desdén, ironía, sabotaje, parodia, [...] formas de solidaridad y comunicación” (Tapia, 2006:97). La posición del subsuelo es siempre actual, pues “se trata de un regreso al presente para redescubrir nuestra contemporaneidad; reinscribir nuestra comunidad humana e histórica; tocar el futuro por el lado de acá” (Bhabha, 2002: 23). El poder creador de la desobediencia logra politizar cada esfera de la vida cotidiana, afirmando un tipo de convivencia consciente de su rol como agente de cambio. En ese sentido, *tomar el futuro en las manos* significa posicionarse desde el presente conflictivo y en crisis, con el fin de palparlo y hacerlo propio, para liberarse de la “esquizofrenia de lo democrático” y abrir un horizonte de derechos y prácticas legítimas de participación.

Conclusión

La pregunta realizada por Lechner hace algunos años ¿No podría ser el desencanto (en este sentido) una situación fértil para la democracia? (Lechner, 1988:18) resulta relevante y significativa. Ante esto el autor señala que “a menudo se analizan la dinámica institucional, la estrategia de los actores y los condicionamientos económicos sin considerar debidamente la experiencia diaria de la gente, sus miedos y sus deseos (Lechner,1988:9). El desencanto posicionado en la cotidianidad cuestiona la repartición de los afectos como *orden para pertenecer*, mostrando un anverso y un reverso. Por un lado, se presenta como medio de control afectivo, pero por otro, abre la posibilidad a otros mundos y marcos para la acción, formando un contrapoder capaz de resistir a la propuesta política estatal. Siguiendo con esto último, resulta necesario tener nociones sobre lo que se lucha, lejos de las convenciones sobre victoria y derrota. El espacio abierto al disenso, innegable desde el 2011 en adelante, propone otras estrategias ante la facticidad que se nos impone y, de cierta manera, establece una lucha por lo político.

El Colectivo Situaciones –en su texto “Politizar la tristeza” (Fundación Espai en Blanc, 2008:306)– delimita claramente márgenes para una nueva interpretación de lo social, constituyendo un horizonte de búsqueda en el presente: se propone i) conquistar una mayor soberanía para la vida diaria, ii) comprender la memoria política como medio para desarticular las fórmulas del pasado y recuperar nuestras posibilidades, iii) entender los procesos más allá de la derrota, estableciendo un tiempo continuo y permanente de lucha, iv) no renunciar a darse tiempos, palabras y formas propias para evitar ser conquistados, v) elaborar un espacio público no estatal para no quedar atrapados en los procedimientos de normalización y, finalmente, vi) repensar lo colectivo como un lugar situado en el mundo, como formas vivas de elaboración. De esta manera, el pensamiento político tiene como fundamento hacer visible lo colectivo, relacionando y reconstruyendo contextos con el fin de compartir –más que repartir– sentidos y sentires en la construcción del presente, y así, conseguir una transformación de nuestras formas simbólicas y afectivas de convivencia y lucha.

Referencias bibliográficas

Bhabha Homi (2002), *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial.

Bloc, Ernest (1977), *El principio de esperanza. Tomo I*, Madrid, Biblioteca Filosófica Aguilar.

Délano Manuel (1989), “¡Les ganamos con un lápiz!” *Diario El País*. 16 de diciembre de 1989. Web Disponible en: http://elpais.com/diario/1989/12/16/internacional/629766006_850215.html (Revisado el 7 de abril de 2018)

Fundación Espai en Blanc (coord.) (2008), *Luchas autónomas en los años setenta*, Madrid, Traficantes de sueños.

Lechner Norbert (1988), *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, Santiago de Chile, FLACSO.

Nancy Jean-Luc (2013), *Archivada. Del sintiente y del sentido*, Buenos Aires, Quadrata.

Rancière Jacques (2010), *En los bordes de lo político*, Buenos Aires, La Cebra.

(2009), *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Santiago de Chile, LOM.

Otano Rafael (2006), *Nuevo crónica de la transición*, Santiago de Chile, LOM.

Tapia Luis (2006), *Política salvaje*, La Paz, Muela del Diablo Editores.

Richard, Nelly (2010), *Crítica a la memoria (1990-2010)*, Santiago de Chile, Ediciones Universidad Diego Portales.

Eugenio Ortega R., Carolina Moreno B. (compiladores) (2002), *¿La Concertación desconcertada?: Reflexiones sobre su historia y su futuro*, Santiago de Chile, LOM.

Yo amo los 90 Primer capítulo "Chile a las puertas del cambio", Producción de Canal 13. Web. Disponible en: <http://www.13.cl/programa/yo-amo-los-90/videos/chile-a-las-puertas-del-cambio> (Revisada el 22 de mayo de 2015)

NORMALIZACIÓN FILOSÓFICA: ENTRE FILOSOFÍA Y CULTURA¹

Aldo Ahumada Infante²

Resumen/Abstract

Este documento tiene dos propósitos. Primero, analiza lo que Francisco Romero (1891-1962) llamó la normalización de la filosofía –un concepto que explica el proceso de instalación de los estudios filosóficos como una disciplina independiente en América Latina– y sus diferentes interpretaciones posteriores que, en términos generales, dividimos aquí en dos corrientes: la normalización como cierre y como reafirmación disciplinaria. Luego, usamos la categoría Romeriana para identificar qué elementos de la cultura demostrarían que la filosofía se convirtió en una más entre las expresiones culturales en los países de América Latina (un rasgo distintivo de la normalización). Para ello, hemos seleccionado las ideas y conceptualizaciones que circulaban entre los filósofos chilenos de la época (primera mitad del siglo XX), que posiblemente también se hayan reflejado en otras expresiones artísticas y disciplinarias desarrolladas en el país.

Palabras clave: Francisco Romero, normalización filosófica, eurocentrismo, Latinoamérica, Chile.

PHILOSOPHICAL NORMALIZATION: BETWEEN PHILOSOPHY AND CULTURE

This paper has two purposes. First, it analyzes what Francisco Romero (1891-1962) called the normalization of philosophy – a concept that accounts for the process of installation of philosophical studies as an independent discipline in Latin America- and its different subsequent interpretations, which, in general terms, we divided here in two currents: normalization as closure and as disciplinary reaffirmation. Then, we use the Romerian category to identify what elements in culture would demonstrate that philosophy became one more among the cultural expressions in Latin American countries (a distinctive trait of normalization). To do this we have selected the ideas and conceptualizations that were circulating among Chilean philosophers at the time (first half of the 20th century), which were possibly also reflected in other artistic and disciplinary expressions developed in the country.

Keywords: Francisco Romero, philosophical normalization, Eurocentrism, Latin America, Chile.

¹ Este trabajo está basado en mi tesis: "Ideas de América Latina y de Chile en el período de "fundación" y "normalización" de la filosofía en Chile: el caso de Enrique Molina Garmendia" (2017), tesis para optar al grado de Magister. en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile.

² Universidad Central de Chile. E-mail: ahumadainfante@gmail.com

Introducción



Para dar inicio a nuestro trabajo, es preciso adelantar que para hablar de *normalización* filosófica se hace imperativo agregar la noción de *fundadores* de la filosofía a la reflexión, pues este es el concepto que utiliza Francisco Romero (1891-1962) para agrupar a los distintos pensadores latinoamericanos que ~~comenzaron en el~~ XX una labor que, por un lado intensifica el diálogo entre filósofos de distintos países del continente y, por el otro, da inicio a los estudios filosóficos como disciplina profesional e independiente, lo cual –veremos– se identificará con la utilización de un particular "marco regulatorio" que nos dará la posibilidad de poder discernir qué podrá ser filosofía y qué operaciones reflexivas se alejan de esta etiqueta.

Además, advertiremos que hablar de *normalidad* y de *fundadores* (de la filosofía) es tomar una ínfima parte de lo elaborado por Francisco Romero. Y sería muy injusto comenzar este trabajo sin dejar esto establecido desde ya. De hecho, una de las importantes preocupaciones de nuestro autor fue el estudio sobre el hombre, el que puede ser revisado en diferentes trabajos de los cuales destaca *Filosofía de la Persona* (1944) y *Teoría del hombre* (1952). Además, Francisco Romero abordó temáticas referentes al conocimiento de la filosofía contemporánea de su tiempo, donde –además del interés por la filosofía europea– destaca la preocupación por el desarrollo de la filosofía en "las tres Américas, como lo muestran sus trabajos, artículos y epistolario" (Jalif de Bertranou, 2012: 139). En relación a ello, destacan obras sobre la historia de la filosofía moderna, filosofía de la cultura entre otros trabajos de variada índole filosófica. Estos estudios han quedado, lamentablemente, poco estudiados según refleja la mayoría de los trabajos elaborados por distintos pensadores latinoamericanos, frente al análisis de los conceptos de *normalidad* y *fundadores*. Esta situación no parece repetirse en otras latitudes, donde se revisa y estudia la obra de Romero desde una óptica más amplia; el caso de Estados Unidos es el más emblemático³. No obstante a lo recién mencionado, creemos importante el esfuerzo de realizar una relectura a los conceptos en cuestión. La tarea no es ociosa, responde a una interrogante que abarca una pregunta mayor referida a

³ En referencia, es interesante el dossier sobre el epistolario de F. Romero de la revista *Cuyo*, Anuario de Filosofía argentina y americana, v.29, 2012., donde destacan para nuestro propósito los trabajos de Florencia Ferreira de Cassone, "Voces en diálogo: Francisco Romero y los Filósofos norteamericanos"; y el de Clara A. Jalif de Bertranou ya citado.

la normalización de los estudios filosóficos en Chile, la cual, por motivos de espacio, sólo será posible insinuarla en las palabras finales⁴.

De todas formas, podemos ir adelantando que por *normalidad* filosófica se alude al proceso de profesionalización y mayor difusión de los estudios filosóficos en América Latina, lo cual habría ocurrido en la primera mitad del siglo XX, y habría traído consigo una suerte de 'clausura' en el pensamiento debido a la práctica y aprendizaje del filosofar europeo y norteamericano en menor medida. Más que el mero hecho de aprender una cierta "técnica" o "método" de filosofar, lo que se critica son las fijaciones y límites que se le ponen a la filosofía, dejándola así condicionada a la no aceptación de otras formas reflexivas que también podrían definirse como pensamiento filosófico. Varias de estas formas se vincularían a un cierto tipo de reflexión que estaría, según se plantea, anclado al sentir y pensar de buena parte de los grupos humanos que habitan esta parte del mundo. Parte de los intelectuales ligados las denominadas filosofías de la liberación de la década de los 70' serían parte protagónica de esta interpretación del proceso normalizador.

Si bien hay varios elementos rescatables de esta interpretación de la *normalización*, consideramos que hay otras lecturas de este proceso que, unidas a ciertos planteamientos de esta posición más bien crítica, logran ampliar el campo de percepción y el diagnóstico de esta supuesta "clausura" que forzaría, entre otras cosas, a priorizar lo foráneo a lo nuestro.

La lectura que proponemos, en cambio, tiene más que ver con el proceso de inserción de la disciplina filosófica en el campo cultural latinoamericano, que un trabajo exhaustivamente exegético sobre los conceptos de *fundación* y *normalización* de la filosofía⁵. Vista así las cosas, creemos que a tal diagnóstico de "clausura" que autores como Matías Silva (2009), José Santos-Herceg (2010; 2017), algunos "filósofos de la liberación" entre otros, habría que adherirle, creemos, más de un matiz.

Siguiendo una apreciación de Stefan Vrsalovic (2018) que, a su vez, es desprendida en parte de Horacio Cerutti, consideramos que a través de las distintas lecturas que han realizado autores posteriores a Romero,

⁴ Para un análisis más extenso ver los capítulos 1 y 3 de mi tesis.

⁵ Para estos fines, resulta útil el trabajo de Stefan Vrsalovic Muñoz (2018) "Entre dos interpretaciones de la normalización de la filosofía: ¿apertura o cierre de la filosofía latinoamericana?" (ver bibliografía), el cual analiza ambos conceptos con notable lucidez.

tanto la *normalidad* filosófica como la categoría de *fundadores* de la filosofía en América Latina han logrado tomar prácticamente vida propia: alejándose algunas veces de las intenciones con las que el propio Romero las utilizaba, otras intentando cumplir con los alcances y límites que aquellos conceptos tendrían. Esto nos demuestra que estamos frente a conceptualizaciones nada de unívocas –especialmente cuando se habla de *normalidad*–, lo que podríamos interpretar como signo de ambigüedad; pero también podemos identificar el potencial de su uso. Aquellos conceptos han sido comentados, utilizados y reflexionados por diversos pensadores latinoamericanos, con distintas sensibilidades y posturas. A continuación, expondremos algunos antecedentes del autor, para luego ir avanzando en el análisis de las interpretaciones y usos que se les han dado a estas categorías.

Antecedentes básicos del autor

Francisco Romero nace en Sevilla en 1891; llega aún niño a Argentina en 1904, lugar donde hará toda su carrera intelectual hasta su muerte en 1962 en la ciudad de Buenos Aires. A la edad de dieciocho años comienza la carrera militar. Uno de sus profesores en aquel entonces fue J. Alfredo Ferreira, el cual ha sido denominado por Enrique Dussel como "el jefe del positivismo comtiano en Argentina" (1970: 81). Siguiendo con Dussel, nos dirá que este encuentro que establece Romero con el positivismo le "permitirá [...] conocer desde su juventud la posición filosófica que criticará en su edad adulta" (1970: 18). En 1931 nuestro autor abandona la vida militar para dedicarse en exclusiva a la investigación filosófica y al dictamen de cátedras. No obstante, Francisco Romero desde 1915 –según Dussel– comienza su caminar filosófico, inicio que tuvo carácter más bien asistemático y autodidacta. En la misma época comienza a estudiar el alemán, lengua que termina dominando como lector, no así a la hora de hablarlo (Dussel, 1970). En 1923 tiene uno de sus encuentros más importantes, y el que, en definitiva, marca su carrera como intelectual: el encuentro con Alejandro Korn. Korn, de hecho, es quien incentiva a Romero a abandonar la carrera militar. En Dussel lo vemos con estas palabras:

En 1930 convenció Korn a Romero de admitir a renunciar a la carrera militar para reemplazarlo como profesor de metafísica en la Facultad de Humanidades de La Plata. Desde 1928 estaba ya en la Facultad de Filosofía de Buenos Aires y un año después en La Plata. Pero sólo desde el 30 era profesor titular interino y comenzaba así su carrera de profesor universitario, abandonando su oficio de oficial de ingenieros en 1931. (Dussel, 1970: 82).

De las cátedras impartidas por Francisco Romero en las universidades argentinas, una de las más destacadas será la que lleva el nombre de su maestro: la Cátedra Alejandro Korn. Aquella cátedra tenía un muy importante objetivo: hacer, de cierta forma, visible un pensar filosófico que, por ejemplo, en Chile – y me arriesgo a asegurarlo– no aparece en los planes y programas de cátedra de ninguna de las universidades existentes en la época. En palabras de Juan Carlos Torchia:

Paralelamente a su labor personal (creativa, de enseñanza y de difusión) Romero realizó una tarea de promoción de la filosofía latinoamericana y de acercamiento y vinculación de jóvenes estudiosos. Utilizó para ello la Cátedra Alejandro Korn del Colegio de Estudios Superiores de Buenos Aires. Con este objeto, procuraba reunir y difundir información sobre instituciones y personas dedicadas a la filosofía en América Latina. (2009: 868).

Para los fines de este trabajo, repararemos en lo que Torchia denomina "la obra paralela" que realiza Romero, es decir, su interés por la historia, conocimiento y difusión del pensamiento filosófico latinoamericano. Nos interesa este punto porque los conceptos que hemos mencionado anteriormente, Romero los elabora precisamente para dicho propósito.

La realización y, podemos decir, misión de la cátedra Alejandro Korn, responde a un panorama que Romero no ve con ojos muy positivos. Según su diagnóstico, la filosofía en América Latina carece de diálogo consigo misma; los primeros intelectuales que elaboran reflexiones filosóficas de manera "profesional", disciplinar, los denominados "fundadores", lo hacen de manera aislada y en su mayoría de forma poco sistemática; idea, únicamente en este sentido, similar a la que Humberto Giannini realizara en 1978⁶, sólo que Romero lo hace unos cuarenta años antes aproximadamente.

Para revertir tal situación, Francisco Romero con ahínco realizó importantes conexiones con diversos intelectuales del panorama filosófico latinoamericano⁷, entre ellos contamos, por ejemplo, al chileno Enrique Molina Garmendía. Dicho sea de paso, creemos que la comunicación epistolar realizada por Romero y por varios otros de su tiempo como Molina y José Vasconcelos, tuvo a nuestro juicio el suficiente éxito para que palabras como: "Hay una condición previa para que se produzca una auténtica y continua reflexión en Latinoamérica y esta es que América empiece a hablar consigo misma y llegue a reconocerse" (Giannini, 1978: 32), queden algo extemporáneas para el año en que ellas son escritas. No

⁶ Giannini, Humberto (1978). "Experiencia y Filosofía (a propósito de la filosofía en Latinoamérica)", en *Revista de Filosofía*, 16 (1-2): 25-32.

⁷ Ver *Cuyo*, Anuario de Filosofía Argentina y Americana, v. 29, 2012.

por mero capricho un filósofo de la categoría de Francisco Miró Quesada denomina a Romero el "forjador" del diálogo filosófico en América Latina, el cual lo identifica como un "movimiento colectivo":

Lo colectivo es producto de un dinamismo objetivo-espiritual, de una dirección interna de la historia. Pero se realiza a través de personas individuales, de personalidades simbólicas. La energía del viento mueve el mar entero pero el oleaje se reparte en aisladas crestas de espuma. En el caso de la filosofía latinoamericana Francisco Romero destaca en primer término, es la cresta más elevada. (Miró Quesada, 1974: 121).

Como hemos visto, Francisco Romero es figura representativa del pensamiento filosófico en nuestra América, sería solamente una curiosa excepción el no incluir a este pensador argentino en una historia de la filosofía de esta parte del planeta. Más aún, si se trata de la filosofía que reafirma el contexto y el sujeto del filosofar latinoamericano. A continuación, desarrollaremos los conceptos romerianos en cuestión.

Fundadores y Normalización de la Filosofía

Para Romero, los denominados "fundadores" de la filosofía latinoamericana tienen nombre y apellido: Antonio Caso en México, Alejandro Deustua en Perú, el argentino Alejandro Korn, Enrique José Varona en Cuba, el uruguayo Carlos Vaz Ferreira y el chileno Enrique Molina. Los pensadores nombrados son los que inician un proceso que Francisco Romero denominará *normalización*, el cual percibirá mayores frutos en pensadores de generaciones posteriores. Estos pensadores nacen bajo el positivismo, corriente de pensamiento que, producto de la difusión y de la profundidad con que se recogieron ciertos "dogmas" de él, llegó a ser prácticamente un *ethos* en la América Latina de la segunda mitad del siglo XIX. Además, estos intelectuales son los que "transitan" de un pensamiento positivista a uno antipositivista que busca abrir el campo reflexivo a temáticas poco válidas en el Siglo XIX, el estudio de la intuición bergsoniana es ejemplo claro de esta búsqueda.

En síntesis, la historia podría resumirse del siguiente modo: positivismo, fundadores y luego normalización. Los fundadores serían los que "echan las bases para que se produzca la esperada y ansiada 'normalización' filosófica" (Cerutti, 1986: 87). Todo lo dicho anteriormente, Francisco Romero lo describe bajo los términos que siguen:

Los fundadores de la filosofía latinoamericana, los hombres que filosofan por su cuenta y con resuelta consagración, pertenecen, salvo casos aislados, a la etapa positivista y al subsiguiente impulso antipositivista. Tras esta reacción contra el Positivismo, el interés filosófico se amplía, gana en hondura y continuidad y, podría decirse, se normaliza, acortando sucesivamente la distancia respecto a los países de vida filosófica intensa, en un afán por repensar los grandes temas de la actual problemática que se va consolidando, sin que hasta ahora haya logrado la autonomía. (Romero 1952: 11; énfasis añadido).

Los fundadores en términos simples son los pensadores que, lentamente, comienzan a abrir la filosofía al campo de la cultura. Son los hombres que paulatinamente comienzan a salir de un estado de aislamiento, de incomunicación entre sus pares a nivel continental. Uno de los rasgos de esta serie de maestros eminentes ha sido el aislamiento. Salvo una que otra excepción, estaban acostumbrados a la soledad, y hasta podría decirse que contaban con ella por adelantado: ni los desanimó ni se rebelaron contra ella (Romero, 1951: 148-149).

Romero identifica este problema y realiza una especie de diagnóstico histórico en el pensamiento latinoamericano, aquel diagnóstico fue el despertar que tuvo la filosofía en la América Latina a inicios del siglo XX, despertar que, como hemos visto, va en sincronía con la disminución de la concepción positivista en los filósofos nuestros.

Su capacidad y energía, la magnitud del esfuerzo que debieron cumplir no necesitan ser ponderados: maestros de sí mismos, nada han debido sino a su propio esfuerzo, y se aplicaron a una tarea que ni tuvo el estímulo del auxilio magistral ni se vio incitada por una consideración o respeto general hacia este género de estudios. A veces ejercieron influjo en pequeños núcleos; a la larga el resultado de su magisterio ha sido grande, mayor probablemente de lo que ellos mismos esperaban (Romero, 1951: 148).

Esto no quiere decir en absoluto que en este período hubo un distanciamiento radical al positivismo, sino más bien es un alejamiento que deja ciertos vestigios, más en algunos menos en otros; en Molina, por ejemplo, tenemos vestigios que no desaparecerán del todo ya que el positivismo estatuyó un rigor que tiene la suficiente importancia para ser reconocido como influencia a la hora de hacer filosofía. Sobre los fundadores, Romero nos dirá lo siguiente:

En los combates contra el Positivismo se aumenta este grupo con pensadores ilustres, que vienen a completar el equipo de los que merecen ser llamados los fundadores, es decir, aquellos que, por la capacidad especulativa, la autenticidad de la vocación y la autoridad moral (esto último tan importante en cualquier tentativa de ensanchamiento espiritual), echan las bases del pensamiento filosófico iberoamericano, que hoy se desenvuelve en gran parte bajo su advocación y reconociendo su influencia directa o indirecta, por obra del estímulo, el ejemplo, el magisterio o el aporte doctrinal. (1952: 13; cursivas añadidas).

En otras palabras, Romero denomina "fundadores" a los primeros filósofos que, de una u otra forma, diseminan la conciencia filosófica en el campo cultural latinoamericano. Nada fácil, pues por circunstancias propias de su época el tiempo dedicado a la labor filosófica estuvo compartido con otros quehaceres. Sobre esto, Carlos Ossandón indica que el mérito de los fundadores, "consiste precisamente en haber sentado las bases, en un medio difícil y no preparado para ello, de un trabajo filosófico regular y con perspectiva de originalidad" (1984: 73). Tienen la gracia entonces de instalar esta disciplina en el campo cultural de sus respectivos países. En palabras del argentino, nuestros filósofos de inicios del XX:

Filosofaron e hicieron además muchas otras cosas, y por lo general con energía y clarividencia; contribuyeron de varios modos al progreso espiritual de sus patrias, y su aporte fue así más efectivo y oportuno que si se hubieran apartado en una reclusión que en su caso fuera egoísmo. El examen de sus escritos pone de manifiesto la seriedad de una información obtenida con ingente sacrificio y empeño, la hondura de una meditación que no tiene que envidiar en calidad a la de las más famosas inteligencias de otras culturas (Romero 1951: 154).

Una característica que no podemos dejar pasar sobre los *fundadores* nos la indica Guillermo Silva; para él, "la importancia mayor de este nuevo grupo radica más bien en haber hecho una amplia difusión de la filosofía, no en haber generado escuelas filosóficas que continuaran sus propios puntos de vista" (Silva Martínez, 2009: 268). Es decir, es el grupo que instala y, a su vez, dibuja ciertos prístinos límites para poder identificar de qué hablamos cuando hablamos de filosofía.

Como hemos visto, a inicios del siglo XX la filosofía se estaría haciendo cada vez más sistemática, rigurosa e independiente. Así, la labor se distancia del trabajo de otras expresiones como la historia y la pedagogía. En palabras de Raúl Fonet-Betancourt:

Para Romero, pues, los "fundadores" fundan tradición filosófica desde la soledad de su personal vocación filosófica; y es por ello que su acto

fundador marca una radical inflexión en la vida intelectual de América Latina, a saber, la aparición de la filosofía como una función de la cultura. Lo que significa que, en la cultura iberoamericana, que "había preferido hasta ahora los estudios de índole literaria e histórica", suena la hora de la reflexión filosófica pasándose así a una nueva etapa de madurez intelectual (2000: 120).

Este nuevo renacer de la filosofía de carácter más especulativo, para validarse ante otras disciplinas, y con ello abrirse espacio, habría entrado en un cierto "proceso de purificación" consistente en el cada vez mayor empleo de métodos y regulaciones propias de las escuelas de pensamiento filosófico europeo (también de EE.UU. entre otros países excepcionales). A este proceso, Francisco Romero lo denomina *normalización* de la filosofía.

La *normalidad* filosófica es una categoría que tiene ciertas complicaciones a la hora de abordarla. Las interpretaciones que existen, como hemos mencionado, no son para nada unívocas. Sin embargo, creemos posible separar las aguas al menos en dos principales corrientes. Existen, a grandes rasgos, aquellos pensadores que encuentran en la normalidad filosófica un proceso de ahondamiento en la reflexión, la que incluye el aprendizaje de una "técnica" que debe internalizarse para así elaborar filosofía, no diremos verdadera, pero sí ceñida a ciertas normativas que indicarían estar frente a una filosofía universal abstracta producida en América Latina. Estos pensadores, de los cuales destacaremos a Risieri Frondizi, verían la filosofía como una reflexión de problemáticas transversales, es decir, "la filosofía sería una ciencia (sea de conceptos o de la realidad) y, como tal, los principios e inferencias a los que llega, intentan ser universalmente válidos" (Gracia; Jaksic, 1983: 16). Tal como la física o la biología, la filosofía es o debiese ser una: ¿se podrá hablar de la biología africana o europea? O bien ¿se podrá encontrar una física auténticamente latinoamericana? La respuesta más lógica sería que no hay tal diferenciación porque la biología es una disciplina *global*. Continuando con esta vertiente, podríamos indicar que la filosofía en esta parte del planeta, gracias a la *normalización* filosófica, tuvo la posibilidad de entrar en el "concierto universal de la filosofía", ya que ella nos brindaría el rigor necesario para ser parte y no estar ajenos, al menos no tanto, al desarrollo y *progreso* disciplinar.

Por otro lado, están los que sospechan de este proceso de *normalización*. Este grupo de pensadores, de variada índole y temporalidad, tendrán sus reparos y distancias a la hora de aproximarse a este concepto explicativo de nuestra historia de la filosofía. Tal *normalización* estaría más bien vinculada a un proceso de "encubrimiento" y copia, ¿copia a qué? ¿a quién?: la respuesta puede pasar por pueril obviedad, pero a

la vez es innegable. Se copian los modos del pensar europeo y según el modelo que ellos dicten será el modelo válido, sin posibilidad de salirse de ese cauce por existir el temor de producir filosofía de segunda mano, o bien simple ensayística con diversos grados de inteligencia de elaboración. Desde esta normalización "crecerá así la comprensión para el esfuerzo serio, la estima para el aporte válido; disminuirá el aprecio hacia la improvisación brillante, hacia cualquier conato de suscitar la sorpresa o el deslumbramiento." (Romero, 1951:150). En fin, "la categoría de normalidad permite [permitiría] distinguir entre la filosofía y los híbridos que no merecen llevar ese nombre" (Santos-Herceg, 2010: 112). Así las cosas, la normalidad filosófica sería una "clausura" para el pensamiento filosófico en nuestra América. Aprender las formas del filosofar tal como se realizan en los países productores de conocimiento "serio", vendría a ser un nuevo ajuste de tuercas del pensar eurocentrado. En otras palabras, la normalización filosófica no sería una categoría "simplemente descriptiva, pues lleva consigo una clara intención reguladora, normativa." (Santos-Herceg, 2017: 340). Como hemos podido apreciar, desde esta óptica la *normalización* poco habría contribuido a un pensamiento de carácter más propio, pues el bosque de voces europeas dificultaría el desarrollo de un pensamiento filosófico emanado de la propia experiencia circundante.

Ni una ni otra de las posturas es fácil de invalidar, al fin de cuentas ambas están dando cuentas del mismo proceso, sólo que unos no ven de manera tan negativo este proceso; y otros consideran que tiene consecuencias poco felices, pues con la *normalización* se habría instalado una concepción lo suficientemente estrecha de filosofía como para obstruirle el paso a otras experiencias reflexivas.

No obstante, consideramos que tanto la labor de los denominados *fundadores*, como el proceso de *normalización*, responden a un período de apertura a nuevas inspiraciones filosóficas; las que cargaron con sus respectivas cruces de las cuales, quizá de cuántas, nos hemos liberado para tomar prestadas otras tantas. Con todo y así, hemos considerado a este período histórico como un nuevo *recomienzo* de la filosofía. Lo que planteamos no tiene gran novedad, Leopoldo Zea y Arturo Andrés Roig, entre otros, lo han tomado de similar forma. Pero agregamos que con estas nuevas formas y métodos de pensar la filosofía que germinaban a inicios del siglo XX, también se abren nuevas formas de "interrogarnos", de vernos y asimilarnos.

Este *recomienzo* trae consigo, además, ciertas ideas de América Latina que a veces pasan desapercibidas producto de la casi obsesiva misión de remarcarnos los nuevos límites que adquiere la disciplina filosófica en este período; y no se repara en cómo se van "filtrando" los imaginarios e ideas que se tienen de América Latina (y de los países que la conforman), y que están circulando en otras expresiones culturales del período; las cuales, además, y es lo que consideramos importante, también son tomadas como objeto de reflexión filosófica. Consideramos que esta forma de leer la *normalización*, como una disciplina que además de adquirir ciertas lógicas de cómo operar reflexivamente dentro de lo que se denomina filosofía, también adquiere ciertos "imaginarios operantes"⁸, al decir de Bernardo Subercaseaux (2011), que circulan en las distintas sociedades de América Latina.

Tomando específicamente el caso de Chile, que es el que nos consta, consideramos que debe intensificarse la investigación sobre las ideas de Chile y América Latina que circulaban en el período. Los filósofos chilenos de inicios del XX, al parecer, sí sociabilizaban sus opiniones sobre la realidad chilena y latinoamericana, al menos más de lo que se estima. Hemos detectado un cierto vacío en este campo de estudio ya que, pese a que suele decirse que estos pensadores poco se interesaban por los temas "propios", al ir a las fuentes, libros y revistas de la época, se tiene la impresión que ese parecer debe ser matizado debido a que las fuentes nos estarían mostrando otra historia.

Normalidad como 'recomienzo'

Habiendo anunciado las dos posiciones en las que suelen dividirse las lecturas sobre la *normalidad* filosófica, y siguiendo la concepción de Arturo Andrés Roig sobre el pensamiento latinoamericano, sostendremos que la *normalización* responde a un *recomienzo* del pensar filosófico en el continente. Vista las cosas desde esta perspectiva, creemos que la polaridad clausura/consolidación identificada en la mayoría de las lecturas realizadas a la conceptualización romeriana, puede ser matizada y así abrir otras lecturas.

Antes de aventurarnos, creemos que es necesario desarrollar esto de los "recomienzos". Como señalábamos anteriormente, la búsqueda de nuevas categorías que respondan a otras formas de pensar la realidad, diversas al positivismo, realizada por los filósofos de inicios del siglo XX, sumado a la mayor

⁸ Cuando hablamos de 'pensamiento operante', nos referimos a un imaginario, una cierta noción (imagen) de algo que puede ser comprobado desde distintos ámbitos del espectro cultural de una sociedad, país, etc.

comunicación y, por lo mismo, circulación de las ideas entre los pensadores latinoamericanos, nos hace pensar que estas nuevas búsquedas responden, también, a otras formas de leer e interpretar la propia realidad americana. Es decir, podemos identificar un *recomienzo* en las maneras de cómo pensarnos, un esfuerzo con todos sus errores y logros.

Para adentrarnos en los "recomienzos" del pensar latinoamericano que estipula Roig, primero debemos revisar lo que el mendocino denomina los *modos de objetivación* que realizaría un sujeto a la hora de pensarse, a la hora de autorreconocerse y de autoafirmarse como tal. No hay que olvidar que esos *modos de objetivación* "son, por cierto, históricos y no siempre se ha logrado, a través de ellos, una afirmación de subjetividad plena" (Roig, 2002: 109). Al ser históricos estos procesos son cambiantes; Roig nos dice que aquellos esfuerzos por reafirmarse como sujeto es un derrotero tedioso con pocos resultados exitosos, en sus palabras: "Más aun, diríamos que esa afirmación ha sido y es altamente defectiva, a tal extremo que nos vemos obligados a exponer nuestro pensamiento como sucesivos "comienzos" y "recomienzos", como una búsqueda de "huellas", o como una serie de 'emergencias'" (2002: 109).

Como vimos, el inicio del siglo XX nos brinda una nueva forma de reafirmación del sujeto que filosofa. El creciente distanciamiento a un modo del pensar, nos abre inevitablemente a otras preguntas. Recordemos que el pensamiento de corte positivista suele estar caracterizado por dejarle poco espacio a la especulación filosófica, enfatiza la búsqueda de certezas y es más bien reactivo a la apertura de preguntas; por lo mismo, al aventurarse al estudio de sensibilidades filosóficas nuevas, nuevas serán también las formas de interrogarnos. Por dar un ejemplo elocuente: la libertad. Según nos dice Arturo Andrés Roig: Nuestros "fundadores" hablaron todos ellos sin excepción de "libertad" y su filosofía podría ser caracterizada para todo el continente como una "teoría de la libertad". Korn, Deústua, Caso, pusieron la libertad como categoría básica de su pensamiento (Roig, 1988: 365).

Si bien no desconocemos la opinión de que esta libertad expresada por los *fundadores* se basaría en un pensamiento cada vez más academicista y eurocentrado, el cual estaría más pendiente de su uso en el pensamiento europeo de avanzada que del uso que se le podría dar en las circunstancias y experiencia histórica propia de nuestra América, creemos ver un *recomienzo* del pensar.

En síntesis, a inicios del XX se logra identificar un sujeto latinoamericano que, por más que se suela reafirmar negativamente, realiza un 'nosotros' (sea cual sea) y busca ciertas salidas a la condición social,

económica y del saber que se discierne del continente. Por último, este *recomienzo* en el pensamiento tiene vínculos con todo el proceso de reestructuración que viven los países latinoamericanos en términos políticos e históricos. Sobre los comienzos, Roig nos dirá: "Cada etapa es un volver a empezar, por cierto, en un nivel que es el propio de esa etapa. Esta idea, eliminado el marco de la necesidad expresada en la relación "potencia-acto" que signa todo el proceso y en una prioridad del segundo, aun cuando no desarrollado, sobre la primera, es a nuestro juicio rescatable". (Roig, 2008: 136).

En relación a esto, una cita que ayuda a explicar y aclarar los "comienzos y recomienzos" es la que nos brinda Vilma Figueroa Casas. Ella nos dice que:

Los conceptos de «comienzos» y «recomienzos» de forma dialéctica responden en su teoría [la de Roig] a la búsqueda, a través de la historia de las ideas de los orígenes del pensamiento latinoamericano, de ahí que el comienzo sea de forma local, regional o continental, corresponden al pasado, al presente o al futuro, mientras que el recomienzo está relacionado con la renovación constante de las categorías, las influencias y los modelos metodológicos para enfrentar desde la historia de las ideas los comienzos de nuestra historia. (Figueroa Casas, 2000: 141).

Al renovarse tanto las metodologías como las categorías, estos comienzos y recomienzos corresponden a un sistema abierto. Así, se irán dando nuevos contenidos a conceptos ya utilizados. El tener en vista tales conceptos de Roig sirve para tener siempre presente que, tal como las formas de alienación y dominación se van rearticulando, las formas y mecanismos para enfrentarlas también deben ir variando. De esta forma, podemos afirmar que la historia de las ideas que propone Arturo Andrés Roig, con sus comienzos y recomienzos, busca a *su modo* el mismo objetivo que los teóricos de la *modernidad/colonialidad*: dar a conocer los diversos mecanismos que utiliza la colonialidad para prolongarse en el tiempo.

Normalidad filosófica, entre la clausura y la consolidación disciplinar

Retomando ciertas ideas, la *normalidad* filosófica nos daría ciertas claves para poder determinar, con juicio disciplinar, a qué escritura podríamos darle la venia de ser filosófica y cuál juzgar categóricamente de escritura ensayística, literatura, sociología, etc. En concatenación a lo anterior, con la *normalidad*, además, podríamos identificar a quién podríamos llamar filósofo. Este concepto serviría como guía, como modelo, nos daría ciertas facilidades de carácter más bien pedagógico para poder esquematizar la historia de la filosofía latinoamericana. En otras palabras, la "rayada de cancha" que elabora Romero al llenar de significado la *normalidad* como concepto analítico, articularía lo que hemos de entender hoy por hoy como filosofía académica y profesional, la cual sería un quehacer del pensamiento centrado en el análisis

especulativo; en palabras de Romero: "Los hombres de esta etapa segunda hacen, en diferente medida, vida filosófica, es decir, ponen los intereses especulativos en la zona central de su espíritu" (1957: 13). Se debe agregar a esto la cada vez más amplia difusión de la filosofía a través de variadas instancias:

De este modo se van dando las condiciones externas favorables para una producción intensa y continuada, con la conciencia de participar en un trabajo solidario y conexo. La filosofía deja de ser vista como propensión arbitraria, caprichosa, y se aprovechan vocaciones, puesto que para profesarla con asiduidad no es ya indispensable el temple excepcional de los varones de la tanda anterior. En pocas palabras, se inicia una etapa de normalidad filosófica (Romero, 1951: 149-150).

En breve, la normalidad tendrá dos principales aristas: la expansión de la filosofía a través de la cultura mediante libros, conferencias y cursos, es decir "marca el ingreso de la preocupación filosófica en el común cauce cultural" (Romero, 1951: 149), y la profesionalización y colectivización de la filosofía, es decir, la salida del aislamiento de los pensadores para darle la paulatina bienvenida al diálogo entre pares, tanto a nivel de país como latinoamericano. Sobre este último punto Romero nos dirá lo siguiente: "Uno de los signos más promisorio es la voluntad de agrupación y de mutuo conocimiento entre quienes se consagran a la faena filosófica por profesión o vocación. Van surgiendo núcleos o sociedades en varios países, que reúnen a muchos, si no a todos los que en ellos trabajan en filosofía." (1951: 151).

El diálogo que Francisco Romero realiza de forma sistemática con distintos pensadores del continente, lo consideramos como una de las más importantes contribuciones de este pensador para que "América comience a hablar consigo misma". Aquello se enmarcaría dentro de lo que Francisco Miró Quesada (1974) reconoce como el *proyecto latinoamericano de filosofar*. Desde este proyecto como base del pensar filosófico *normalizado* es que daremos pie a nuestra concepción de las categorías romerianas.

Partamos de una cita de Romero que será útil para seguir gravitando en torno a su percepción sobre la filosofía en América Latina de la primera mitad del siglo XX:

Veamos lo que entendemos por "normalidad filosófica" en este caso. Ante todo, el ejercicio de la filosofía como función ordinaria de la cultura, al lado de las otras ocupaciones de la inteligencia. No ya como la meditación o creación de unos pocos entendimientos conscientes de la indiferencia circundante; tampoco, por lo mismo, como la actividad exclusiva de unos cuantos hombres dotados de una vocación capaz de mantenerse firme a

pesar de todo. Como cualquier oficio teórico, la filosofía permite y aun requiere el aporte de mentes no extraordinarias: basta el indispensable sentido para estos problemas, la seriedad, la información, la disciplina. (1951: 150).

Normalidad como algo aceptado y naturalizado, es decir, la filosofía no es algo extraño, ajeno a la cultura; la filosofía *es* con la cultura, es parte “Normal, porque la filosofía se convertía en una actividad 'normal', habitual, aceptada comúnmente, dentro de las actividades culturales” (Cerutti, 2009: 92). Entonces: “La normalización no solo tenía que ver, entonces, con la apropiación de la tradición filosófica universal (occidentalización), o con la instalación de un oficio entre otros (institucionalización) sino que, además, en el contexto latinoamericano, implicaba una toma de conciencia sobre el valor del filosofar en la *conformación cultural* de los pueblos.” (Betancur, 2015: 146).

La reflexión filosófica de inicios del XX será entonces signo de avance cultural. Los pensadores anteriores a este nuevo "estado de la cultura", es decir los del siglo XIX, eran semillas dispersas que aún no estaban a tiempo de dar frutos en abundancia; Romero respecto a esto nos dirá lo siguiente: “En tiempos distantes se ha filosofado sin duda en la América de habla española y portuguesa, pero sin que ello atestigüese un interés notable por la intensidad ni por la extensión. O se filosofa en función de la cátedra, por exigencia de planes de estudio, o el interés personal era tan solitario que constituía rareza y quedaba sin eco efectivo.” (1951: 148).

Como bien lo dice Horacio Cerutti, "de la docencia va pasando a la autonomía en la reflexión personal" (1986: 90). Con el crecimiento de la reflexión personal, viene la sistematización, la profesionalización y lentamente se "marca el ingreso de la preocupación filosófica en el común cauce cultural" (Romero, 1951: 149). Precisamente los llamados *fundadores* son los que comienzan a cimentar las bases de este proceso, ellos son los que brindan el clima filosófico idóneo: "los 'fundadores' viven esa contradicción, ese 'reparto entre la teoría y la vida', hasta que se va creando el ambiente académico y los filósofos pueden profesionalizarse." (Cerutti, 1986: 93).

Esta profesionalización es la parte que nos interesará ahora, ya que ella nos dará las bases para ver "qué es lo que constituye rigor, paciencia, fundamentación, calidad filológica, y qué es improvisación, guitarreo, charla de café, manipulación práctica de la filosofía (Cerutti, 2009: 97). De esta profesionalización es que se va a asumir una especie de punto cero, un inicio de la filosofía en América

Latina. Por ejemplo, Leopoldo Zea nos dirá que con esta generación que se distancia del positivismo se dará inicio a una nueva época en la historia de la filosofía en América Latina, es decir, la época de la historia contemporánea de nuestro pensamiento (Zea, 1976). Para algunos autores, este inicio vendría de la mano con una cierta clausura del pensamiento, como ya lo hemos anunciado, cuestión que ahora lo analizaremos.

La *normalidad* como clausura del pensamiento, se debe leer como un pensamiento enajenado, alienado, que imita y no rebasaría las formas del cómo se filosofa en Europa. En palabras de José Santos-Herceg, "la idea de una "normalidad" es esencialmente cerrada y, por lo tanto, excluyente de todo otro tipo de filosofía que no sea la del tipo europeo-occidental." (2017: 341). Desde esta óptica, la normalidad estaría ligada a un saber esclavo, un saber que ahondó en la ceguera, que no brinda caminos de salida a nuestra situación de sometimiento epistemológico. Para ello queremos dar la visión de dos pensadores que han sido parte de la(s) filosofía(s) de la liberación: Osvaldo Ardiles y Mario Casalla. Nos basamos en ellos por dos motivos esenciales. Por una parte, no han sido representantes muy visitados a la hora de revisar la producción elaborada por los pensadores que en la década de los setenta, bajo el nombre de filosofía(s) de la liberación, elaboraron un pensar crítico frente a las corrientes filosóficas europeas de moda; por otra, ambos han reflexionado de manera similar la conceptualización de *normalidad* filosófica, es decir, la consideran como un pensamiento y/o momento histórico que impulsa el pensar en los universales abstractos como tal, sin reparar en su evidente visión eurocentrada que impediría un pensar con rasgos de autenticidad .

Desde esta visión, Romero nos estaría impulsando a seguir –desde la arista de la filosofía– hacia una profundización de la "*deformación planificada* que han incorporado como 'cultura'" (Casalla, 1973: 38) las elites intelectuales latinoamericanas. La normalización sería una nueva clausura, y quizá la definitiva, hacia un pensar innovador. Causa de esto vendría a ser la importancia que se le da al comprender e imitar el cómo se hace filosofía en los países que en la década de los setenta los denominaban metropolitanos. Con respecto a esto Mario Casalla nos dirá lo siguiente:

Es así que, esta "reducción academicista" supone una comprensión desarrollista de la labor filosófica. Europa habría fijado el modelo y los cánones del filosofar -de todo auténtico filosofar posible- al cual nosotros, los "primitivos" latinoamericanos, nos iríamos acercando más o menos gradualmente. El ideal de alcanzar la "normalidad filosófica" predicado por Francisco Romero sería el inicio en esta dirección. Pero, como el

ingreso en dicha vía sería el ingreso "en la Filosofía sin más", se desprende, en consecuencia, la negación de cualquier particularidad geográfica o espiritual posible y el problema de un "filosofar latinoamericano" (en sentido estricto) queda desvirtuado y reducido al terreno de la anécdota o del folklore (Casalla 1973: 40).

En términos similares, Osvaldo Ardiles nos planteará que la *normalización* filosófica será ese quehacer reflexivo que por fin comienza a adquirir la técnica necesaria para crear pensamiento filosófico sin más. Vistas las cosas de este modo, en América Latina los pensadores deben seguir la onda de un pensar siempre novedoso, que dicho sea de paso siempre está afuera de nuestras fronteras. Hay que primero aprender y luego comenzar a filosofar. En palabras de Romero: "La naciente filosofía tiene que ir mucho a la escuela todavía; y aun se le debe incitar a que prolongue la escolaridad, porque todas las precocidades -y más la de la inteligencia- son peligrosas, y en los casos menos graves se resuelven en lamentables pérdidas de tiempo (Romero 1951: 153).

La filosofía en la América de habla hispana debe ir a la escuela, debe aprender cómo se piensa. En el fondo, Romero nos estaría diciendo que en Europa se piensa de un modo que se puede denominar –sin problemas– filosofía, mientras que acá aún se debe depurar el pensamiento, permitir un proceso de decantación, ya que el pensamiento filosófico latinoamericano es de baja ley; respecto a este proceso Osvaldo Ardiles, en una escritura que a mi juicio es de muy grata lectura, nos va a decir las siguientes palabras:

Manejábamos sus idiomas, emulábamos sus cátedras, utilizábamos su bibliografía, investigábamos sus fuentes con adecuado aparato erudito, nos apoyábamos en las diversas variantes de su "visión de mundo" (axiología, fenomenología existencial y ontológica, materialismo dialéctico, historicismo diltheyano u orteguiano, etc.), importábamos sus problemas y copiábamos sus soluciones. Con un poquito de suerte, podríamos lograr que nuestro disfraz fuese perfecto y pasar por distinguidos ciudadanos del mundo (del mundo metropolitano, claro está). Si hasta el acento vernáculo habíamos perdido. ¿Cómo podía ser de otro modo, si nos habíamos educado en francés, inglés o alemán; si los catálogos de las librerías y editoriales de París, Frankfurt o Londres casi no poseían secretos para nuestros curiosos espíritus? ¿Acaso no es eso cultura; no consiste en eso hacer filosofía? ¿Qué más podían exigirnos para darnos carta de ciudadanía en la prestigiosa "República metropolitana de Filosofía y Humanidades"? (1973: 20).

Lo que Ardiles nos comenta en la cita que acabamos de ver, es precisamente ese "ir a la escuela" del que nos habla Romero. Ahora, claramente vemos que tanto Casalla como Ardiles no verían con buenos ojos

el proceso normalizador. Quizá el que se haya expandido el saber filosófico a través de nuestras culturas no sea el reparo, y hasta afirmaríamos que aquel proceso sí estaría valorado por estos pensadores, pero la forma del cómo se busca hacer filosofía es lo que se pone en cuestionamiento. Puesto que el ir a la escuela, como nos lo dice Romero, equivale a importar las ideas para reflexionar sobre ellas, y desde ellas –si es que hay cabida para ello–, poder reflexionar la realidad latinoamericana que distaría bastante de la situación social y cultural de donde nacerían estas filosofías. Este ir a la escuela era parte de esa "deformación planificada" de la que nos hablaba Casalla (1973). En Ardiles esto mismo se verá reflejado en las palabras que leemos a continuación:

Hacer filosofía, en esta "tierra extraña" y semibárbara, consistía en repetir continua y esforzadamente los tópicos de la dominación. Cuando la moda europea (diríamos, parafraseando a Sartre) gritaba: ¡"Positivismo"!, aquí se repetía jubilosamente: "...ismo". Cuando la voz de orden metropolitana imponía: "¡Tomismo!", aquí se contestaba sumisamente: "...ismo". Cuando las ondas hertzianas y el celuloide transmitían: "¡Existencialismo!", nuestros receptores captaban sordamente: "...ismo." (Casalla 1973: 24).

Repetir y pensar desde lo repetido; caminar en caminos ya cimentados y delimitados por otros; creer y convencernos de que una filosofía auténtica era la que se producía en un lugar del cual no éramos parte; había que imitar ese pensar, esa técnica y por eso mismo es que los denominados *fundadores* de la filosofía en América tenían tal importancia, pues, desde ese momento es que la filosofía en América al fin ya adquiriría algo más de seriedad. Filosofía sin más, universal y abstracta; respecto a esto Cerutti nos diría: "La noción de normalización filosófica perdió de vista que la filosofía es más academia que profesión y oscureció las connotaciones políticas del trabajo académico, como si profesionalizar significara privatizar." (Cerutti 2000: 116).

Estimo que Horacio Cerutti en esto tiene mucha razón, puesto que academia no es lo mismo –necesariamente– que profesionalización, y más aún que esa suerte de profesionalización no debiese por qué dejar de lado los aspectos políticos que "contaminarían" la labor filosófica. Sin embargo, no hay que perder de vista que la reflexión filosófica realizada por los distintos pensadores de nuestra América del período, sí compartían ciertas ideas e imaginarios sobre la región que estaban circulaban en la cultura, los cuáles efectivamente eran tomados como objeto de reflexión. Quizá no mayoritario, pero no estaban ausentes.

Retomando, tanto Ardiles como Casalla buscarán un pensamiento en situación, contextualizado, es decir, nacido de las entrañas mismas de la cultura de nuestros pueblos: única gestora de un filosofar de matiz propio. Desde esta perspectiva, la filosofía sí debiese ir a la escuela, es verdad, pero no a tomar las mismas asignaturas que Romero nos dice que este pensar debiese tomar. Aquí la mira estaría apuntando hacia otro lugar, es más, el lugar hacia a donde apuntaría una reflexión filosófica propia de nuestra América, obligaría a quien quisiera ver en –y pensar desde– ella, tener que darle la espalda a la tradición occidental/europea, al menos por el tiempo necesario para poder –y esta reflexión la recojo de Walter Mignolo (2003)– no solo cambiar el contenido de la conversación, sino también los términos de la conversación. Para esto, tanto Ardiles como Casalla buscarán una filosofía que denominan "pensamiento universal concreto o situado". Cito a Mario Casalla:

De este ejercicio de lo universal-situado hablamos propiamente, cuando utilizamos la expresión filosofía latinoamericana. En consecuencia, ella no es ni la variante geográfica de un pensamiento universal sin más, ni el agregado del "color local" a aquel supuesto modelo, ni la aplicación del modelo de filosofar eurocéntrico a temas específicamente argentinos o americanos. Muy por el contrario, trátase de la gestación de un horizonte ontológico (que nace de nuestra propia situacionalidad histórica y cultural), desde el cual podemos reconocernos profundamente como pueblo (como comunidad de cultura) y, al mismo tiempo, participar creativamente (y no bajo la forma pasiva de la dependencia) del inexcusable diálogo planetario de las culturas. (Casalla 1986: 26-27).

Desde otro ángulo del pensador en situación, Osvaldo Ardiles nos dice:

Por lo tanto, todo lo que haga, lo realizará en y desde una situación histórica concreta que le imprimirá sus peculiares características. Y esto vale sobre todo para la filosofía. Originada en una situación concreta, cuando es genuina, asume desde dentro todos sus problemas e inquietudes, da cuenta de ellos comprometiéndose a fondo en la respuesta. Desde esta perspectiva, es lícito hablar de la posibilidad de una filosofía "americana" con proyección universal. En realidad, nunca ha existido una filosofía "universal". Lo que se ha dado históricamente ha sido una filosofía griega, romana, europea, etc., con atisbos de universalidad. (Ardiles 1973: 11).

Aquellos pensadores latinoamericanos que captaron en el proceso normalizador una lógica opresora, la cual, según su visión, iniciaba un proceso de clausura en el pensamiento, fueron parte de los que "le dieron vida propia" a la *normalización*, más allá, creemos, de las mismas proposiciones de Francisco Romero dentro del contexto en que estas reflexiones fueron hechas. De todas formas, creo que no es criticable intentar sacarle partido al uso de un concepto, sea para criticarlo o para reafirmarlo. Después de todo, la propuesta de lectura que sugerimos también es parte de eso.

Otra lectura sobre el proceso de *normalización*, o bien del período en cuestión, será la que busca identificar una profundización en el saber filosófico. Desde aquí, el filosofar que se asoma a inicios del XX en América Latina, adquirirá un carácter más propio de su quehacer disciplinar, y con ello, una conciencia más clara a la hora de entender a qué se le debe denominar filosofía. Aquí el pensamiento no se vuelve a lo que se le podría denominar "pueblo" en los pensadores adscritos a las filosofías de la liberación de la década del 70, más bien la filosofía, podríamos decir, tendría un corte más academicista y a la vez más apegado a la "norma". Esto no quiere decir necesariamente que lo que se quiera hacer es un pensar eurocentrado, tampoco que la filosofía no se pueda crear en situaciones como la latinoamericana, ni siquiera que sólo se preocupe de un quehacer celosamente inmanentista. Sólo se espera que la labor filosófica sea una forma reflexiva particular que logre diferenciarse del quehacer de otras disciplinas.

Para los efectos de explicar este modo de ver el proceso de *normalización*, revisaremos las apreciaciones que hiciera el filósofo argentino Risieri Frondizi (1988)⁹, quien, sin mencionar directamente la instalación de la filosofía disciplinar a inicios del XX como *normalización filosófica*, nos da una perspectiva de este desarrollo como la instalación de una filosofía que logra independizarse como disciplina. Para él, este impulso estuvo dado por el pensamiento positivista que los denominados *fundadores* fueron abandonando a medida que sus búsquedas reflexivas fueron transitando hacia otras sensibilidades.

Respecto a la filosofía latinoamericana, este autor nos dirá que no hay por qué hacer vanos esfuerzos en buscar ciertos modos de pensamiento y temáticas que, al ya estar avanzadas, no debiésemos por qué sobrescribir en ellas. No hay por qué volver a descubrir la rueda si ya hace años está siendo parte de las labores de las distintas culturas (Frondizi, 1988). Aquí la filosofía no tiene un lugar de residencia, al menos permanente, ni mucho menos la filosofía tiene esa evidente forma europea que impide la reflexión propia. La filosofía es universal, filosofía sin más.

En los términos de (y gracias a) la *normalidad* filosófica, la filosofía en América Latina tendría la condición y posibilidad histórica de emprender vuelo autónomo. Es decir, la filosofía a la vez que se "institucionaliza"(y normaliza), se despegará cada vez más de otras corrientes de pensamiento y posicionamientos que, al estar apegadas a la ella, la harían perder el carácter tan propio que la

⁹ Las reflexiones utilizadas son originalmente de 1948.

caracterizaría. Una de las depuraciones más evidentes que la filosofía habría comenzado a hacer en esta situación de *normalización*, sería la separación entre filosofía y política. Respecto a esta separación de la filosofía de otros quehaceres del pensar humano, Frondizi nos dirá lo siguiente: “De nuevo habrá que separar la actividad filosófica de otras actividades espirituales que la acompañan si queremos evitar otra clase de equívocos. Del principio general de la unidad del espíritu humano y de la cultura se ha querido derivar la imposibilidad de distinguir la filosofía de las preocupaciones estéticas, políticas, sociales, etc.” (1988: 212-213).

Estas preocupaciones por la precisa delimitación de la filosofía, se deben a la peculiaridad de nuestra historia. Frondizi nos dice que la labor filosófica que realizaron los hombres en Hispanoamérica, siempre fue acompañada de otras preocupaciones, nunca hubo pensamiento filosófico "puro"; es decir, la filosofía nunca se desarrolló "como preocupación propia o aislada sino en íntima relación con actividades y preocupaciones literarias, políticas y docentes (Frondizi, 1988: 213). Esto ha provocado que la filosofía siempre haya estado en condición de sierva de otras disciplinas e inquietudes. No obstante, Frondizi es muy claro en señalar que su percepción de la filosofía no es una totalmente abstraída de todo acontecer sociopolítico. Cito al pensador argentino: “No se crea que estamos reduciendo la filosofía a su magro sentido académico o a la labor estrictamente sistemática. Lejos de nuestro ánimo el intento de reservar el término "filosofía" para una actividad estrecha y alejada de toda preocupación vital, o negarle tal carácter a la faena problemática y de búsqueda.” (1988: 214).

Luego de advertirnos que la filosofía no es ese tal altar del pensamiento inmaculado, en donde no hay cabida para las preocupaciones prosaicas, Frondizi nos brinda su concepción de qué es lo que entiende por reflexión filosófica:

Será filosófica aquella meditación que, por su tema, su alcance y su sentido se mueva dentro de lo que se entiende tradicionalmente por filosofía, para usar una expresión un tanto general pero que se ajusta a lo que queremos significar sin arrojarnos a la complicada y discutible determinación de la esencia de la filosofía. En otras palabras, habrá filosofía cuando se medite en función de lo filosófico y no se ponga tal actividad al servicio de intereses y preocupaciones políticas, literarias, etc. (Frondizi, 1988: 214).

La filosofía para Frondizi será muy similar al modelo que se inicia con la *normalización* que estipula Romero, es decir, un tipo de reflexión desde el cual se pueden dar ciertas soluciones y formas de pensar la realidad, pero que en sí –y esto ya no es de Romero sino Frondizi– no es una bandera de lucha ni está

al servicio de algo; a la vez, Frondizi no quiere dar a entender que la filosofía sea una inmanencia epistemológica que solo tenga la capacidad de reflexionar desde y para sus propios intereses. Nos parece que desde sus propias palabras quedar mejor explicitado este punto:

No se crea que estamos haciendo la apología de una filosofía encerrada dentro de sí misma, de una filosofía académica que teme contaminarse en su contacto con la vida. Nada de eso; creemos que la filosofía es, fundamentalmente, filosofía de la vida, de la experiencia humana. Pero la vida y la experiencia humana constituyen el objeto de la meditación, y no fijan límites, imponen dirección o dan normas a la meditación. Una cosa es que la vida constituya la realidad que estudia la filosofía –su objeto de meditación– y otra muy distinta que se pretenda que la filosofía esté al servicio de intereses vitales inmediatos. (1988: 219).

Así, la filosofía latinoamericana será la filosofía tal como se conoce en la cultura occidental, pero desde los pensadores que habitan esta parte del mundo. Según nos parece, es válido aprender un cierto modo de reflexión, sin embargo, una visión así al parecer no repara del todo en las condiciones de cómo se ha impuesto este ejercicio del saber, cómo es que se adquiere, bajo qué términos es adquirido y, también, qué modos reflexivos invalida y aparta de su campo. *Normalizar* en otras palabras también es naturalizar, y el problema de naturalizar es que se dejan de ver cosas, mecanismo, normas y formas que terminan, al decir de Cerutti (2000), subrepticamente operando.

Palabras Finales: La normalización y el caso de Chile de inicios del XX

Al darle importancia en este trabajo al proceso de la instalación de la filosofía en la cultura del continente, lo que podríamos identificar con la parte menos revisada de la definición que le diera Francisco Romero al concepto de *normalización*, queremos revisar, como hemos anunciado, algunas escuetas apreciaciones sobre la idea de Chile y América Latina que circulaban en la cultura de dicho país.

Para comenzar, definiremos lo que Bernardo Subercaseaux entiende por imaginario: “El concepto de imaginario implica un conjunto más o menos coherente o articulado de representaciones. El imaginario es histórico y datado, puesto que en cada época o, más bien, en cada escenificación de tiempo histórico, las sociedades constituyen representaciones para referirse o conferir algún sentido a lo real” (Subercaseaux: 275).

Una de las representaciones más repetitivas que tendremos sobre Chile en los filósofos de dicho país, en este período, será la idea de Chile como un país excepcional en la región. Idea que, como han indicado

ciertos estudiosos, toma fuerza luego del triunfo chileno en la guerra de expansión territorial, tanto al sur como al norte, que realiza el país. La expansión hacia el norte, con la que Bolivia pierde su acceso al mar y Perú pierde otro tanto, fue la que dio mayor cuerpo a la idea de una raza chilena superior.¹⁰

En relación a esto, cuando Miguel Da Costa Leiva hace referencia al Chile de Enrique Molina, principalmente al que se expresa en el libro *Lo que ha sido el vivir* –para ese entonces inédito–, muestra el siguiente contexto de época que consideramos muy útil:

En ella se expresa cómo el chileno de ese entonces tenía la ilusión de creer que este país era el primer pueblo de América Hispana en cuanto a prosperidad, calidad de raza, progreso de sus instituciones políticas y sociales. Se pensaba que los demás países de la América morena no soportaban una comparación positiva con Chile, a cada uno de ellos se les encontraban defectos que sobrevaloraban la calidad del hombre chileno. En ese parangón no se salvaba ni Estado Unidos ni la gran mayoría de los países europeos. Existía la creencia general que, de Europa, sólo Francia, Inglaterra y Alemania tenían suficientes reservas espirituales para enseñarnos. Tal vez la demostración empírica de este mito explique el por qué Chile mirará acentuadamente hacia estos países, a fines del siglo XIX y buena parte del presente (Da Costa Leiva 1999: 157-158).

En cuanto a la supuesta excepcionalidad chilena, Da Costa Leiva, tal como otros autores, tendrá en vista la Guerra del Pacífico como suceso clave.

Para el chileno de cierto grado de cultura que participó en las campañas del Pacífico, no podían pasar inadvertidos ciertos valores arraigados de la idiosincrasia nacional que hicieron posible el triunfo en general y en cada contienda en que se tranzó el ejército chileno. En general el triunfo de una guerra siempre trae asociado la expresión de sentimientos de superioridad, sentimientos que se trasladan al plano espiritual y afectivo desde el campo de batalla. (1999: 158).

Algo similar expondrá Enrique Molina en 1920 a través de un diálogo que entablaría con una persona de nacionalidad peruana, que aparece en su libro *Por las dos Américas*. El diálogo hace relación a la Guerra del Pacífico y a las ventajas que Chile habría tenido respecto a sus países vecinos; en cuanto a lo dicho por el peruano, esto sería así:

El desenlace de la Guerra del Pacífico fue desgraciadamente una cosa natural y lógica. Nosotros teníamos que ser vencidos por un motivo racial. Como usted sabe, las tres cuartas partes de nuestra población están formadas de indios y con la indiada no se pueden hacer buenos soldados.

¹⁰ Hay autores que plantean que el imaginario de la excepcionalidad de Chile parte prácticamente desde su nacimiento. Para esto ver Pinto, Jorge (2008). "Proyectos de la elite chilena del siglo XIX (I)". En *Revista Alpha* N°26, Departamento de Humanidades y Artes, Universidad de Los Lagos.

¿Cómo íbamos a combatir con éxito con el pueblo de ustedes, compuestos de fuertes mestizos o de tipos de raza blanca? [sic] (Molina, 1920: 20).

En lo relatado por Collier y Sater en su *Historia de Chile*, y en referencia a la libre expresión en la prensa nacional, la cual reflejaría el cambio cultural que habían ofrecido los triunfos bélicos sobre nuestros países hermanos:

La Moneda no silenció las críticas de la prensa o del Congreso. Se seguía disfrutando y abusando de la libertad de expresión y de reunión. Éstos eran logros valiosos y demostraban, asimismo, cuánto había cambiado el país desde la primera guerra contra la Confederación peruano-boliviana. Y resultaba evidente que había cambiado sustancialmente también en otras áreas. El sentido de superioridad chileno, ya bien desarrollado, se vio aumentado por la victoria. Un nuevo conjunto de héroes ocupó su lugar en el panteón nacional. No obstante, lo más importante de todo fue que la guerra le había dado al país un nuevo territorio cuyas ricas reservas de salitre prometían una fuente constante y abundante de ingresos. El futuro parecía aún más brillante. (Collier; Sater, 1999: 137).

Esta imagen de nación, puede ser explicada desde las ideas que expone Bernardo Subercaseaux respecto al *tiempo integrador* de Chile, como él lo denomina. Según nos dice, este tiempo puede ser rastreado entre los años 1900 a 1930, y esto no sería solamente para Chile, sino que abarcaría al continente completo. Para Subercaseaux, este período estaría caracterizado por el rol homogenizador del Estado, donde se "percibía los particularismos y las diferencias culturales como un estorbo" (2011: 212). La idea era integrar, pero desde un marco bastante rígido, ya que "se buscó integrar a nuevos sectores sociales, pero siempre en una perspectiva asimilacionista o de mestizaje y no de diversidad" (Subercaseaux, 2011: 213). Sin embargo, el caso de Chile podría ser rastreado desde antes de lo indicado. Para Bernardo Subercaseaux: "Hay países como Chile en que ya desde el siglo XIX el discurso de la homogeneidad se implementó por la elite y por el Estado con extraordinario éxito, generando la autoconciencia de una nación que se percibió como culturalmente europea. De allí también el mito de la "Suiza o la Inglaterra de América Latina", de allí también el mito (nacionalista) de la excepcionalidad de Chile en el contexto latinoamericano." (2011: 213).

Una de estas características excepcionales de Chile, tendría que ver con el clima. El clima más frío haría, para un Enrique Molina de 1917, que los habitantes del país poseyeran cualidades que los haría diferentes al resto: "Hablando en conjunto, la luz i la libertad, van creciendo a medida que se avanza al Sur de Panamá. El Ecuador es menos medioeval que Colombia, el Perú lo es menos que el Ecuador, i Chile aun menos que el Perú. [sic] (1917: 26).

Respecto a tal determinismo geográfico que incidiría en la capacidad intelectual y de actuar del hombre, Molina nos dice: "El sol de los trópicos afecta al organismo humano de tal manera que se desvanecen las reglas morales de los países fríos" (1917: 41). Podría hacerse notar el sesgo racista que contienen estas reflexiones, sin embargo, las teorías que se tenían sobre las relaciones existentes entre ambiente y seres humanos, estaban sumamente arraigadas en el imaginario de la época. En un estudio sobre la muestra de Chile en la Exposición Iberoamericana de Sevilla en 1929, realizado por Sylvia Dümer (2012), la autora nos explica los distintos postulados que resaltaban las diferencias existentes entre los habitantes de zonas calurosas, con los habitantes de las zonas templadas. Llegando a la conclusión de que en las zonas templadas era más efectivo el desarrollo del intelecto que en las calurosas, como las zonas tropicales tan abundantes en un continente como el latinoamericano.

Esto, por ejemplo, podemos verlo también en Jorge Millas [1943] del siguiente modo:

El caso de Chile es de una precocidad de este tipo. Entre los países de América, se distingue por ciertos rasgos propios de la plenitud histórica, que sólo a través de varios siglos pueden consolidarse. El fundamental de todos estos rasgos a que aludo, el que regimenta a los demás, imponiéndoles su sello, es, sin duda, el de la sobriedad espiritual. Chile es un pueblo sobrio. Esta sobriedad suya, como que está en contraste con otros caracteres pueriles de su imagen histórica, es una anticipación de la que ha de ser, sin duda, su personalidad definitiva en sus tiempos de sazón [...] Lo contrario de sobriedad es frenesí, o, como debería decirse en América, tropicalismo. En virtud de un sinnúmero de razones geográficas, históricas, raciales, culturales –que las hay en los órdenes más diversos–, los chilenos ponen en sus cosas siempre la fuerza adecuada para el efecto justo. (2009: 26-27).

Continuando con el nacionalismo filosófico de Millas:

El frenesí es una cualidad dionisíaca; la sobriedad, apolínea. Chile posee, pues, una indiscutible mentalidad apolínea, que explica el ponderado ritmo clásico de su evolución cívica y de su organización institucional, y el tipo mesurado, digno, de su literatura, que revela, por, sobre todo, una espiritualidad equilibrada, proporcionada, justa, no obstante, la profundidad que suele alcanzar en ocasiones. Por eso, sin duda, hay en nuestro país menos chabacanería que en otros países de América, no obstante haberla, y no escasamente. Por eso también, nuestra sensibilidad es más profunda; junto a otros pueblos podemos, a lo mejor, aparecer frívolos, cuando lo que en verdad ocurre es que somos menos superficiales (2009: 27).

Entre estas ideas del período, podemos encontrar otras reflexiones sobre América que resultarían importantes, pero por temas de extensión se hace imposible abordarlos aquí¹¹. Estas ideas serán desarrolladas por Luis Oyarzún¹² (1944) y Clarence Finlayson¹³ (1969). Ellos están pensando una América Latina que suele considerarse más bien ausente en los pensadores chilenos de la época, sin embargo, el trabajo de archivo cada vez da más luces de lo contrario¹⁴. Una idea de normalización vinculada a la cultura, como la propuesta, consideramos que será una útil herramienta para comenzar a levantar una historia que logre tomar cada vez más distancia de los diagnósticos que diera, por ejemplo, un Carlos Ossandón allá por los años 80':

Desgraciadamente nuestros investigadores, en Chile, no se han preocupado suficientemente –como sí lo han hecho de forma más significativa los mexicanos y argentinos– de develar los rasgos más sobresalientes de nuestra historia intelectual, el sentido y significado que ha tenido la marcha del pensamiento entre nosotros, limitándose éstos, las más de las veces, a consignar datos, hechos intelectuales, obras, figuras aisladas, etc., sin tomarse mayormente el trabajo de percibir las estructuras explicativas, las intuiciones fundamentales, las ideas-fuerza, la teleología, en definitiva, que ilumina nuestras distintas épocas históricas. (Ossandón, en Devés, 1980: 31).

Por último, consideramos que iniciar la búsqueda de las distintas reafirmaciones de sujeto que operan en los filósofos chilenos, ayuda a no perdernos en el bosque de búsquedas inquisidoras que acusan las trabas que existirían en nuestro pensar, en vez de revisar cómo nos hemos pensado desde la filosofía y así encontrar ciertas líneas que de seguro nos darán ciertas respuestas y más de una sorpresa.

¹¹ La idea es desarrollarlas en un trabajo posterior que dé cuenta específicamente de las reflexiones sobre Chile y América Latina de los filósofos chilenos de la primera mitad del siglo XX. De todas formas, algo se ha esbozado en el cap.1 de la tesis en que se basa este trabajo.

¹² Oyarzún, L. (1944). "Nota sobre la inquietud americana", en *Atenea*, LXXVII (XXI), 164-170.

¹³ Hablamos de los trabajos "Expresión de la cultura americana" de 1945 y "Consideraciones sobre la cultura filosófica en la América Latina" de 1953, ambos aparecidos en su *Antología* (1969).

¹⁴ En la revista *Atenea* de la Universidad de Concepción (que circula desde 1924 a la fecha), aparecen varios artículos y comentarios que dan cuenta del imaginario que hay de Chile y América en la época que aludimos. Ahí se han podido recoger interesantes reflexiones y puntos de vista sobre las percepciones de "los propios hijos de su tiempo".

Referencias bibliográficas

Ardiles O. (1973), "Bases para una des-trucción de la historia de la filosofía en la América Indo-ibérica. Prolegómenos para una filosofía de la liberación". En VV.AA., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (págs. 7-26). Buenos Aires: Editorial BONUM.

Beorlegui C. (2004), *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao: Universidad de Deusto.

Bertranou J. D. (2012), "Algo más que una relación epistolar: Francisco Romero, Edgar S. Brightman y el personalismo norteamericano". *Cuyo, Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 29 (2), 133-160.

Betancur J. C. (2015), "Para un análisis crítico del concepto de normalización filosófica". *Universitas Philosophica*, 65 (32), 137-157.

Casalla M. (1986), "Más allá de la "normalidad filosófica", nuevas tareas para la filosofía latinoamericana contemporánea". *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* (11), 10-32.

Cerutti H. (1986), *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

_____ (1986), "Filosofía latinoamericana e historia de la filosofía". En *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina* (págs. 75-111). México: Universidad de Guadalajara.

_____ (2001), "La normalización filosófica y el problema de la filosofía iberoamericana en la primera mitad del siglo XX". En *Experiencias en el tiempo* (págs. 39-66). Morelia: Jitanjáfora.

_____ (2009), "Normalización... y después". En *Y seguimos filosofando* (págs. 90-105). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

_____ (2000), *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa - UNAM.

Da Costa Leiva M. (1999), "El pensamiento de Enrique Molina Garmendia". En E. Devés, J. Pinedo, & R. Sagredo, *El pensamiento chileno en el siglo XX* (págs. 154-197). México: Fondo de Cultura Económica.

Devés Valdés, E. (2000). *Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*. Santiago: Editorial Biblios - Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

Dümmer Scheel S. (2012), "Metáforas de un país frío. Chile en la Exposición Iberoamericana de Sevilla en 1929". *Arteologie* (3).

Dussel E. (1970), "Francisco Romero, filósofo de la modernidad en la Argentina". *Cuyo. Anuario de historia del pensamiento argentino*, VI, 79-106.

Figuroa Casas V. (2000), "Arturo Andrés Roig y la metodología de la historia de las ideas en América Latina". *Islas*, 42 (125), 123-149.

Finlayson C. (1969), *Antología*. Santiago: Andrés Bello.

Fornet-Betancourt R. (2000), "Para un balance crítico de la filosofía iberoamericana en la llamada etapa de los fundadores". *Anuario de Filosofía Argentina y Americana* (17), 117-132.

Fronzizi R. (1988), "¿Hay una filosofía iberoamericana?". En J. Gracia, & I. Jaksic, *Filosofía e identidad cultural en América Latina* (págs. 211-227). Caracas: Monte Avila Editores.

Giannini H. (1978), "Experiencia y Filosofía (a propósito de la filosofía en latinoamérica)". *Revista de Filosofía*, 16 (1-2), 25-32.

Gracia J. & Jaksic I. (1988), *Filosofía e identidad cultural en América Latina*. Caracas: Monte Avila Editores.

Mignolo W. (2003), *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.

Millas J. (2009), *Idea de la Individualidad*. Santiago: Universidad Diego Portales.

Miró Quesada F. (1974), *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.

Molina E. (1920), *Por las dos Américas. Notas y reflexiones*. Santiago: Casa Editorial Minerva.

Molina E. & Rowe L. S. (1917), *Las democracias americanas i sus deberes*. Santiago: Imprenta Universitaria.

Ossandón C. (2016), "Ensayismo y destino en Enrique Molina". *Literatura y Lingüística* , 97-114.

_____ (1984), *Hacia una filosofía latinoamericana*. Santiago: Nuestra América Ediciones.

Oyarzún L. (1944), "Nota sobre la inquietud americana". *Atenea*, LXXVII (XXI), 164-170.

Ramaglia, D. (2010), "Condiciones y límites del proceso de institucionalización de la cultura filosófica argentina a comienzos del siglo XX". *SOLAR*, 6 (6), 13-39.

Roig A. A. (1988), "Función actual de la filosofía en América Latina". En J. J. Gracia, & I. Jakcic, *Filosofía e Identidad cultural en América Latina* (págs. 363-384). Caracas: Monte Avila Editores.

_____ (2008), *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires: Ediciones el Andariego.

_____ (2002), *Ética del poder y moralidad de la protesta. Respuestas a la crisis moral de nuestro tiempo*. Mendoza: EDIUNC.

_____ (1993), *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza: EDIUNC.

_____ (1981), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.

Romero F. (1951), *Filosofía de la persona*. Buenos Aires: Losada.

_____ (1947), *Filósofos y problemas*. Buenos Aires: Losada.

_____ (1952), *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires: Editorial Raigal.

Santos-Herceg J. (2013), "Filosofía y universidad en la época de los "patriarcas". Enrique Molina Garmendia y Pedro León Loyola". *SOLAR*, 9 (9), 109-131.

_____ (2017), "Textos testimoniales en la biblioteca filosófica. Apuntes para pensar su inclusión". *Revista de Filosofía*, 73, 337-350.

_____ (2010), *Conflicto de Representaciones. América Latina como lugar para la filosofía*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.

Silva Martínez G. (2009), "La filosofía antipositivista". En E. Dussel, E. Mendieta, & C. Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]* (págs. 268-277). México: CREFAL - Siglo XXI.

_____ (2009), "Normalización de la filosofía chilena. Un camino de clausura disciplinar". *Universum*, 2 (24), 172-191.

Subercaseaux B. (2011), *Historia de las ideas y de la cultura en Chile, Vol. II, tomo IV*. Santiago: Editorial Universitaria.

Torchia Estrada J. C. (2009), "Francisco Romero". En E. Dussel, E. Mendieta, & C. Bohórquez, *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]* (págs. 868-870). México: Siglo XXI - CREFAL.

Vrsalovic Muñoz S. (2018), "Entre dos interpretaciones de la normalización de la filosofía: ¿apertura o cierre de la filosofía latinoamericana?". En VV.AA., *Filosofía e Historia de la Ciencia en el Cono Sur* (págs. 451-464). Córdoba: AFHIC.

Zea L. (1983), "Romero y la normalidad filosófica latinoamericana". En VV.AA, *Francisco Romero. Maestro de la filosofía latinoamericana* (págs. 169-181). Caracas: Sociedad Interamericana de Filosofía.

_____ (1976), *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona: Ariel.