

LOS RECURSOS DEL RELATO

CONVERSACIONES SOBRE FILOSOFÍA DE LA HISTORIA
Y TEORÍA HISTORIOGRÁFICA

Pablo Aravena Núñez

Los recursos del relato

Conversaciones sobre Filosofía de la Historia
y Teoría Historiográfica

Colección TEORÍA · 24

Programa de Magíster en Teoría e Historia del Arte
Departamento de Teoría de las Artes • Facultad de Artes
Universidad de Chile

Los recursos del relato

Conversaciones sobre Filosofía de la Historia y Teoría Historiográfica

© Pablo Aravena Núñez

Beca de Creación Literaria, 2008.

Consejo Nacional de la Cultura y las Artes,

Fondo Nacional de Fomento del Libro y la Lectura

©Magíster en Teoría e Historia del Arte

Departamento de Teoría de las Artes, Facultad de Artes,

Universidad de Chile

Santiago, 2010

Las Encinas 3370, Ñuñoa, Santiago de Chile. Teléfono: 9787516

Email: jcordero@uchile.cl

FACULTAD DE ARTES, UNIVERSIDAD DE CHILE

Decano: Pablo Oyarzún

Director del Departamento: Jaime Cordero

COLECCIÓN TEORÍA

Director

Jaime Cordero

Comité Editorial

Francisco Brugnoli

Jaime Cordero

Inscripción N.º 193082

ISBN: 978-956-19-0689-1

Diseño portada e interiores: Vicente Plaza.

Esta edición se terminó de imprimir en 2010, en Santiago. Derechos exclusivos reservados para todos los países. Prohibida su reproducción total o parcial, para uso privado o colectivo, en cualquier medio impreso o electrónico, de acuerdo a las leyes N°17.336 y 18.443 de 1985 (Propiedad intelectual). Impreso en Chile/

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	7
NUEVA HISTORIA Y CONCIENCIA HISTÓRICA José Szabón	11
HISTORIA, NARRACIÓN Y SUJETO Fina Birulés	27
«LEER LA HISTORIA COMO FILÓSOFO...» Manuel Cruz	45
ENTRE LA DEMORA Y EL DESENCADENARSE DE LOS ACONTECIMIENTOS Sergio Rojas	67
EL PASADO COMO POSIBILIDAD Ricardo Forster	93
NECESIDAD DE FUTURO Y CONOCIMIENTO DEL PRESENTE Hugo Zemelman	113
TRES TRAYECTOS, TRES LIBROS Osvaldo Fernández	137

EL HISTORIADOR Y SU «OBJETO»	
Gabriel Salazar	157
HISTORIOGRAFÍA, CIUDADANÍA Y POLÍTICA	
Sergio Grez	177
LA HISTORIOGRAFÍA VUELTA SOBRE SÍ	
Josep Fontana	197
El autor	221

PRESENTACIÓN

Tener en frente a los autores que uno ha leído para preguntarles aquello que no está del todo claro en sus escritos, lo que no abordaron, o sencillamente para interrogarles sobre los problemas que nos obsesionan. Este es el punto de partida —muy personal— del presente libro. Conviene dejarlo claro desde el comienzo, no vaya a ocurrir que el lector se esté preparando para recibir la explicitación de los criterios de selección que mediaron para citar a los autores entrevistados.

Fue dedicándome a la construcción de documentos orales para una historia de las modernizaciones del puerto de Valparaíso, que descubrí la conversación como un modo de provocar el discurso. Todas las conversaciones incluidas en este libro tienen el sello de la memoria. He obligado a mis interlocutores a una suerte de *racconto* que nos permita acceder al sentido que le dan a sus particulares trayectos intelectuales, por ello no puedo dejar de pensar en este libro como una «fuente». Que lo que hay aquí son documentos para una historia intelectual a la vez que una síntesis de las herramientas teóricas de que se valen actualmente la historia y la filosofía.

Vano sería intentar explicar aquí el por qué hoy es relevante interrogar sobre las formas en que se construye el conocimiento histórico, la posibilidad de seguir pensando lo que nos acontece a partir de unas mismas categorías o las perspectivas de salida

de este presente. Todo ello está desarrollado por los intelectuales convocados. Pero al menos añádase como aviso que la perspectiva en la cual hablamos de Filosofía de la Historia y Teoría Historiográfica tiene que ver siempre con los desafíos que nos plantea «la vida histórica» (para usar el concepto de José Luis Romero). No se trata de una actualización de las recetas para comprender la «historia-proceso» o de consideraciones de método para un «conocimiento objetivo». Se trata en cambio de restituir la preeminencia del presente en todo discurso histórico. No como mero contexto del texto, sino como el lugar en que se habita (siempre con otros), como el punto de cruce entre distintos sentidos, como campo de alta tensión, en fin, como la cantera de la que extraen —historiadores y filósofos— sus problemas. Ambos están obligados, hace ya tiempo, a incluir las provocaciones del presente en su quehacer intelectual, a menos que quieran continuar hablando entre ellos mismos o, lo peor, quedar hablando solos. Y es que aunque el acontecer devenga objeto privilegiado, quien lo estudia está siempre aconteciendo. Enzo Traverso lo ha formulado con toda claridad: «para escribir un libro de Historia que no sea sólo un trabajo aislado de erudición, hace falta también una demanda social, pública».¹ Si esas preguntas no surgen de la sociedad, el historiador debe interpellarla formulándolas. No es posible, por definición, una historiografía dócil, legitimadora o reconfortante de nuestras conciencias. Tal como la función clásica del filósofo, si el historiador no importuna no está ayudando al saber sobre nuestras sociedades.

No es cosa trivial —ni tampoco asunto de especialistas— lo que hace cada momento social con su pasado. Como lo planteara no hace tanto tiempo Paul Ricoeur (y como lo hemos hecho presente aquí, en la conversación con Hugo Zemelman):

«El poder siempre se encuentra vinculado al problema de la identidad, ya sea personal o colectiva. ¿Por qué? Porque la cuestión de la identidad gira en torno de la pregunta ‘¿quién soy?’»

¹ Traverso, Enzo, *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria, política*. Madrid, Marcial Pons, 2007, p. 40.

y dicha pregunta depende esencialmente de esta otra: '¿qué puedo hacer?', o bien, '¿qué no puedo hacer?'. La noción de identidad se encuentra, por tanto, estrechamente vinculada a la del poder».²

Valga la cita sobre todo en tiempos de «bicentenario», en que los historiadores son y serán convocados a contestar la pregunta acerca de «lo que somos».

Solo quisiera agregar, ahora por escrito, mis agradecimientos a todos los autores de este libro (se hará evidente que el libro no es mío). Con algunos de ellos guardo una especial amistad derivada del aprecio a sus trabajos y compromisos vitales. He ganado la posibilidad de seguir conversando con ellos acerca de obsesiones comunes. Pero son diálogos interrumpidos por la distancia y, en ciertos casos, interrumpidos para siempre. Tarde me enteré de la muerte del filósofo argentino José Sazbón, con cuya conversación se abre este libro a modo de homenaje. Quedó pendiente el café que debíamos tomarnos en Corrientes, en mi nuevo viaje a Buenos Aires, ocasión en que debía entregarle, para corrección, la versión escrita de su entrevista (he tratado de ser lo más fiel a su discurso. No obstante, me angustia la idea de que leída por sus colegas y alumnos no les sea reconocible).

Vayan mis agradecimientos a los responsables de mantener los espacios en que resido a diario, en los que —a pesar de todas las coacciones que afectan hoy a la universidad chilena— he podido desarrollar los problemas aludidos en este libro. (A Miguel Díaz; Director de la Escuela de Educación de la Universidad de Viña del Mar, Leonardo Jeffs; Director del Instituto de Historia y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso y a Juan Ayala; Director del Departamento de Estudios Humanísticos de la Universidad Técnica Federico Santa María).

Las escuetas intervenciones con las que he obligado el discurso de mis entrevistados deben mucho a los largos diálogos y reuniones de trabajo sostenidas con colegas y amigos dedicados

2 «Paul Ricoeur: memoria, olvido y melancolía», (entrevista de Gabriel Aranzueque), en: *Revista de Occidente*, N° 198, Madrid, 1997, p. 112.

a temas afines. Sirvan estas menciones como testimonio de amistad y gratitud: Sergio Rojas, Jaime Massardo, Nelson Castro, Sebastián Carassai, Esteban Mizrahi, Walter Delrio, Mario Sobarzo, Sergio Grez, Osvaldo Fernández, Christian Miranda, Karen Alfaro, Jorge Polanco e Ismael Gavilán.

De manera especial quiero reconocer la labor de los responsables de las ediciones del Magíster en Teoría e Historia del Arte de la Facultad de Artes de la Universidad de Chile quienes, derribando el celo disciplinario que impera en otras academias, han sido siempre receptivos al desarrollo —aunque todavía marginal— de la teoría historiográfica en Chile.

Pablo Aravena Núñez

Quilpué, abril de 2010.

NUEVA HISTORIA Y CONCIENCIA HISTÓRICA

JOSÉ SAZBÓN³

P.A: Lo he invitado a sostener una conversación sobre Filosofía de la Historia, por lo que la primera pregunta no puede dejar de llevar un tono irónico ¿De qué hablamos cuando decimos Filosofía de la Historia a esta altura de la historia intelectual?

J.S: En principio el que escucha o lee esa expresión invoca el contexto y más referencias para saber de qué manera está planteada la fórmula. Para empezar, desde el punto de vista lingüístico es un sintagma, la expresión «Filosofía de la Historia» es una unidad. Ahora, como sabemos designa una orientación determinada en la reflexión filosófica que viene de varios siglos atrás y que aceleró sus mutaciones sobre todo en el último medio siglo,

³ Filósofo e historiador argentino recientemente fallecido (Buenos Aires, septiembre de 2008). Se formó en la Universidad de La Plata y luego en la *École Normale Supérieure* y en la *École Pratique des Hautes Études* (París), en donde tuvo como directores de estudio a Jaques Derrida y Manuel Castells, respectivamente. En 1976 se exilia en Venezuela, incorporándose como profesor a la Universidad de Zulia en donde creó la Maestría en Ciencia Política. Ejerció hasta su muerte como académico de la Universidad de Buenos Aires, siendo además coordinador de la Maestría en «Historia y Memoria» de la Universidad Nacional de La Plata. Su nombre está ligado también al trabajo en la editorial Nueva Visión. Como editor y traductor se encargó de difundir en el ámbito de lengua castellana las obras de Ferdinand de Saussure, Antonio Gramsci, Roland Barthes, Claude de Lévi-Strauss y Louis Althusser, entre otros. Entre sus libros se cuentan: *Mito e historia en la antropología estructural* (Buenos Aires, 1975), *Historia y estructura* (Maracaibo, 1981) y sus libros compilatorios de artículos e intervenciones *Historia y representación* (Buenos Aires, 2002) y *Nietzsche en Francia* (Buenos Aires, 2009)

es decir, ya venía de un poco antes, pero en los últimos cincuenta años su desarrollo se ha realizado con mayor celeridad. No creo decir nada nuevo, porque todo esto ya está bastante estudiado por diversos filósofos, por ejemplo los analíticos que orientaron su atención hacia las expresiones lingüísticas que forman parte de los juicios históricos y que crearon lo que llamamos «filosofía analítica de la historia» (Danto), después obviamente están las orientaciones hermenéuticas, textualistas, narrativistas, todo eso es muy claro. Así que en definitiva es un gran continente en el que hay mayor modernidad sin duda en los últimos años, con una visión hiperconciente de la incomodidad de la fórmula «Filosofía de la Historia». Porque por más que se la redefine y se resigne sus contenidos, sigue conservando un cierto aire vetusto, la Filosofía de la Historia parece remitirnos de inmediato a Bossuet, Voltaire... Es decir, parece retrotraernos a los siglos XVII y XVIII. Pero insisto, el término moderno creo que está muy asociado a lo que se llama en el área anglosajona *New Philosophy of History*,⁴ es decir, esa corriente cuyas bases sentó Hayden White⁵ y que después fue consolidada por el holandés Frank Ankersmit, Hans Kellner y varios otros.⁶ Entonces con ese ingenuo agregado que es la palabra «nueva», se busca mostrar que se trata de otra cosa, e incluso tiene de alguna forma un aire provocativo, porque a la filosofía analítica de la historia se opone ahora la filosofía sintética de la historia, es decir, se utiliza la palabra «sintético» —creo que el mismo Ankersmit utiliza el término— y toda la cuestión ahora

4 Al respecto ver la valoración que hace Szabón de esta perspectiva en su artículo «La 'nueva' Filosofía de la Historia. Una sinopsis». Se puede consultar en el sitio <http://www.ciudadpolitica.com>. La obra de José Szabón se encuentra disgregada en una serie de artículos y ponencias. No obstante, se pueden consultar dos volúmenes que reúnen y organizan parte de su trabajo: *Historia y representación*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2002 y *Nietzsche en Francia y otros estudios de historia intelectual*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2009.

5 White, Hayden, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

6 Frank Ankersmit and Hans Kellner, *A New Philosophy of History*, The University of Chicago Press, 1995.

pasa por la distribución tipológica de las formas posibles de representación. Así que por Filosofía de la Historia hay que entender ahora en castellano algo así como una «metaFilosofía de la Historia», o tal como lo ha formulado White, una «Metahistoria». Pero, no obstante, es esa especie de distanciamiento irónico y constructivo respecto del objeto, que siempre pone el antecedente «meta», el que trata de mostrar que se está en lo que los lógicos llamarían un meta lenguaje en cierto sentido, o sea, tomando un objeto sin impregnarse necesariamente de lo que ya viene con la tradición o estableciendo la continuidad con una orientación intelectual. En síntesis, digo que por Filosofía de la Historia, primero, cuando uno ve el término, hay que averiguar de dónde viene la intención de quien la usa, cuáles son sus referencias. Pero al margen de todo eso, y en términos del uso más difundido, si no me equivoco está muy asociado a la Nueva Filosofía de la Historia. O sea que la llamada filosofía especulativa quedó atrás, quedó más bien como un capítulo de la historia de la filosofía más que propiamente un área que se siga cultivando. Aunque también hay que ser prudente, porque el trabajo de algunos pensadores como Alexandre Kojève, que tienen un tipo de perspectiva interpretativa, uno podría asimilarlo a la Filosofía de la Historia en su acepción más tradicional, más bien entra en el campo especulativo, pero él trata de revestirla de modernidad... Así que la cuestión es variada.

P.A: *¿Habría terminado por liquidar esa Filosofía de la Historia de corte especulativo la versión Fukuyama?*

J.S: Yo creo que si queremos hablar en términos serios de la evolución de la Filosofía de la Historia hay que dejar a Fukuyama a un lado, él no es importante. Lo que pueda haber de interesante en el planteamiento de Fukuyama está en Kojève, él es el verdadero pensador del «fin de la historia» y no Fukuyama. Ahora, respecto a la posibilidad actual de una filosofía especulativa de la historia, creo que el libro de Schnädelbach *La Filosofía de la Historia después de Hegel*,⁷ ya tiene un título bastante expresivo

⁷ Schnädelbach, Herbert, *La Filosofía de la Historia después de Hegel: El problema del historicismo*, Buenos Aires, Alfa, 1980.

respecto a cierta imposibilidad. Por otro lado Kojève se basa en Hegel, hace un puente en el siglo XX hacia Hegel y muestra que después de las percepciones históricas del presente hechas por Hegel no se podía seguir pensando en una especie de dinamismo histórico, sino que todo había quedado un poco ya cerrado por una modernidad invasora. Así que insisto, para mí la figura filosófica seria, la bisagra, el articulador de aquella concepción de la historia como un desarrollo indefinido y la historia ya cerrada dentro de moldes permanentes es Alexandre Kojève, a partir de sus famosos cursos de los años 30' sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Aunque luego siguió razonando en términos un poco paradójicos, ya que oponía una gran sofisticación a una aceptación orgullosa del papel histórico de Stalin, por ejemplo, sin ser él mismo integrante del Partido Comunista. Digo que es él la figura a la que prestar atención si se habla de qué puede significar en términos históricos la filosofía especulativa de la historia. Es decir, Hegel/Kojève diría yo, más que un autor norteamericano que fue muy difundido por los medios porque se prestaba para fortalecer un ánimo anticomunista de fines de los años 80', vinculado también con la crisis de los llamados socialismos reales. Sólo entonces pareció que la apología tácita que hacía Francis Fukuyama del liberalismo invasor planetariamente era una creación intelectual auténtica.

P.A: *De aquí se desprenden dos cosas. La primera sería, una vez desprovistos de las visiones de «la historia como sistema» (parafraseando aquel libro de Ortega y Gasset), ¿bajo qué parámetros entonces pensar el acontecer, el acontecimiento? He ahí una primera cuestión...*

J.S: Bueno, el acontecimiento está, por así decirlo, incorporado a distintas orientaciones en el pensamiento. Hay algunas que conozco menos como la de Alain Badiou, que lo tiene en el centro de sus reflexiones. Después, desde un punto de vista más general de la filosofía y las ciencias humanas, está la visión del acontecimiento como enlace de los objetos históricos y de las formas en que se pueden encuadrar las distintas duraciones

que se dan dentro un mismo «periodo histórico». Es esta una de las temáticas que en parte trabajaron historiadores como Braudel y filósofos como Althusser. Y después hay posiciones dialécticas marxistas como las de Sartre, en *La crítica de la razón dialéctica*, que también busca hacer una especie de intelección del acontecimiento dentro de un marco más amplio, pero en donde se «dialéctizan» los términos que entran en relación: el acontecimiento por un lado, la estructura, por otro lado, la praxis humana y la subjetividad. La cuestión del acontecimiento también debe ser incorporada dentro de esas múltiples tramas. Incluso en Paul Ricoeur se pueden encontrar alusiones al respecto. Es amplia la cuestión y no creo que preocuparse del acontecimiento implique necesariamente el asumir alguna Filosofía de la Historia, pero no estoy seguro...

P.A: Una segunda cuestión a partir de lo primero que usted dijo. ¿Cómo poder entender este tipo de cambios en la reflexión —el paso de una filosofía analítica de la historia a una preocupación por la representación? ¿Son meros «cambios de conversación» como suelen decir los filósofos de la ciencia, o más bien obedece a algún tipo de racionalidad que uno pudiera plantear dentro del desarrollo de la reflexión histórica?

J.S: Sí, entiendo. Lo que pasa es que uno debería ser prudente en cuanto a los alcances que tiene la difusión de una orientación de pensamiento, por ejemplo yo no creo que en ningún momento haya dominado en el campo de los estudios filosófico-históricos la filosofía analítica de la historia, sino que es una orientación reducida y limitada dentro del medio anglosajón que se encontraba en correspondencia con problemáticas ya existentes en ese campo, una especie de desemboque de paradigmas que ya venían trabajándose...

P.A: Y que no tuvo impacto en la historiografía...

J.S: Creo que ninguno. Hay que ver qué tiene impacto en la historiografía que provenga del campo de la Filosofía de la Historia. Yo creo que —como usted dice— la historia como

representación sí está más en sintonía con el desarrollo general de la revisión de supuestos en las ciencias humanas y en la filosofía, esta Nueva Filosofía de la Historia sí ha tenido una irradiación que incidió en la práctica historiográfica. Particularmente —otra vez— en el campo anglosajón, y que pone nerviosos a la mayor parte de los historiadores en los medios habituales, basta ver el conjunto de publicaciones de historia o algunos artículos en donde se discute mucho dónde va a llegar esa asimilación por parte de los historiadores de los criterios relativistas de la Nueva Filosofía de la Historia. Hay que estudiar en detalle el fenómeno para hacer un balance de resultados. Pero hay aparentemente algunos ejercicios que yo llamaría experimentales de una historia a tal punto relativista, en la que ya la mera escritura desde el punto de vista del historiador puede ser suficientemente válida como ordenación de contenidos (aún no precisados o imposibles de precisar) Y eso es algo bastante influido por el predominio que tiene la noción de representación. Por ejemplo el clásico texto de la historiadora norteamericana Davis, *El regreso de Martín Guerre*,⁸ o los trabajos más provocativos aún de Simon Schama sobre los aspectos de la Guerra Civil norteamericana,⁹ buscan hacer una especie de autolegitimación de la fantasía —rigurosa dentro de ciertos cánones del historiador— desde un punto de vista que efectivamente coincide a grandes rasgos con las tendencias de la Nueva Filosofía de la Historia. Por otro lado existe también —y a eso hay que prestarle gran atención— una mayor conciencia en los historiadores actuales —por no utilizar la tan desagradable palabra «posmodernos»— de la necesidad de legitimar conceptualmente una práctica que se aleja de los cánones habituales. Y así es como ellos en tanto historiadores discuten entre sí, ya sea en el plano de las matrices teóricas y de los métodos, de una manera que enfrenta a los tradicionalistas, para quienes la evidencia sigue

8 Davis, Natalie Z., *El regreso de Martín Guerre*, Barcelona, Antoni Bosch, 1982.

9 Aunque al momento de esta entrevista no se hallaba publicado, se puede consultar el reciente libro de Simon Schama *The American Future: A History* (2008), precedido por un documental hecho para la BBC.

siendo la línea demarcatoria de la validez de una investigación histórica, y quines más bien plantean que la propia evidencia no puede ser manifestada, expresada, o incluida sino a través de tramas lingüísticas, por lo que otra vez estamos frente a la ductibilidad que tiene la representación para orientar contenidos.

P.A: Usted ha llamado a ese giro intelectual una «retirada al signo».¹⁰

J.S: Sí, utilice una expresión de Anthony Giddens... Me pareció que era ilustrativo, la retirada al signo y la retirada al texto...

P.A: ¿Qué es lo que se sacrifica cuando uno comienza a hacer una historiografía de ese tipo, un estudio autorreferencial o de la pura textualidad?

J.S: Yo diría que en principio lo que se pierde es la posibilidad de mantenerse dentro de un consenso general en el que pueden entrar también —ser parte— no solamente la comunidad de historiadores profesionales, sino el público culto, que se interesa por la historia, la lee y que evidentemente quiere saber qué ocurrió en el siglo XVIII, por así decirlo. Mientras que esta manera de «construir» historia, de «elaborar» historia los dejaría en «ayunas», es decir, los incitaría a renunciar a sus deseos de verdad. Porque sin duda hay una especie de reclamo de lo que se llama la Verdad histórica, que puede ser ingenuo, pero es válido en la medida que tiene que ver, en mi opinión, con orientaciones de la acción práctica. O sea, si se quiere saber qué paso en el siglo XVIII, por ejemplo en la Revolución Francesa, y qué sentido tiene ese proceso, es en general porque uno desde el presente está viendo de qué manera puede encuadrar la contemporaneidad, saber cómo uno puede incidir, con qué proyecto político, etc. Por eso a mi me ha interesado este último tiempo, más que los temas que hasta ahora usted me sugiere para conversar, la temática de

¹⁰ Szabón, José, «La devaluación formalista de la Historia», en: Ezequiel Adamovsky (Ed.), *Historia y Sentido. Exploraciones en teoría historiográfica*, Buenos Aires, Ediciones El Cielo por Asalto, 2001.

la «conciencia histórica», que también obviamente tiene que ver con el área más amplia de la Filosofía de la Historia, pero es en ella en la que se pone en juego todo esto, se pone en juego la posibilidad de obtener alguna intelección del pasado en la que haya enlaces con nuestra contemporaneidad. Y ahí está, por un lado, la tradición del pensamiento progresista o socialista, que tiene a la Revolución Francesa como el primer hito decisivo de la modernidad, pero también otras posiciones más sofisticadas desde el punto de vista filosófico, como la de Walter Benjamin por ejemplo, quien también busca en el rastreo del pasado claves expresivas y pertinentes para una acción redentora en el presente. Todos esos son ejemplos de modos en que se expande la temática de la conciencia histórica, que es lo que me parece interesante ver cómo se da... y también el eclipse en que se da, según algunos autores. Así que, en resumen, diría que lo que se gana en elegancia escritural y sobre todo en apreciación artística de la obra de un historiador de esta corriente, se pierde en términos amplios de su comunicabilidad y de inserción en tramas reflexivo-prácticas que tengan que ver con el presente. Es cierto que frente a este problema podría contestar alguien como Hayden White que puesto que la historia no tiene ningún sentido estamos condenados a dárselo, pero eso implica una especie de heroísmo generalizado... un poco orientado por juicios remotamente nietzscheanos.

P.A: No le harían el juego estas orientaciones historiográficas a una despolitización general como pauta cultural hegemónica.

J.S: Sí. Así en un sentido directo, manifiesto y perceptible, sin duda. Ahora, la fórmula «hacer el juego» implica cierto grado de conciencia, entonces hay que ver si es que estamos acusándolos a ellos de buscar esa despolitización, que es una cosa, o más bien enrostrarles irresponsabilidad en el sentido de que sin buscarla la provocan, es decir, provocan la despolitización aunque no la buscan. Y es que hay diversos grados de cinismo, porque algo parecido a la despolitización es una «repolitización relativista», que es un poco lo que está presente en las corrientes revisionistas de la historiografía francesas iniciadas por François Furet. Ahora,

así en términos más directos y aparentes, sin duda que favorece el fortalecimiento de esta despolitización. Y ahora estoy recordando que en el presente coloquio de «Historia y Memoria», que se hizo en La Plata hace dos meses más o menos,¹¹ un académico francés —Alain Brossat— expuso sus ideas y mostraba un poco lo que ocurría en Francia, en el sentido que efectivamente se empareja los sucesos de real relevancia histórica con sucesos banales o triviales que difunden los medios de comunicación de masas y todo da igual, o sea todo suscita un interés efímero pero nada compromete. Yo por mi lado exploré un poco ese aspecto también, respecto a la historia intelectual francesa, a propósito de la invención, por parte del historiador francés Pierre Nora, de lo que llama «lugares de la memoria» y que produce justamente ese efecto de hacer patente que ya no tiene real relieve significativo el acontecimiento histórico realmente transcurrido frente a la evocación de ese mismo acontecimiento. Una frase de él es bastante expresiva, al decir que están al mismo nivel la Revolución Francesa y la conmemoración de la Revolución Francesa.¹² Eso es fuerte y sin duda sirve un poco para mostrar los riesgos de ese relativismo que justamente crea una especie de indiferentismo o de despolitización.

P.A: *Y quizás no es solamente en términos políticos que funciona. Porque ahora me acordaba de esa crítica que le hace Marvin Harris —al final de Vacas, cerdos, guerras y brujas— a Carlos Castaneda, hace ya varios años. Harris sostiene que si a Castaneda le da igual la ficción que lo real (ligado a sus experiencias con alucinógenos) tiene que asumir también que nada puede decir acerca de una valoración ética de lo que está pasando a su alrededor: «Sostengo que es totalmente imposible subvertir el conocimiento objetivo sin subvertir la base de los juicios morales. Si no podemos saber con*

11 II Coloquio Historia y Memoria: *Los usos del pasado en las sociedades post-dictatoriales*, Universidad Nacional de La Plata, Argentina, 6-8 de septiembre de 2006.

12 Nora, Piere, *Les Lieux de mémoire* (dir.), París, Gallimard (Bibliothèque illustrée des histoires), 3 tomos: t. 1 *La République* (1 vol., 1984, t. 2 *La Nation* (3 vol., 1987, t. 3 *Les France* (3 vol., 1992.

certeza razonable quién hizo qué cosa, cuándo y dónde, no podemos esperar proporcionar una descripción de nosotros mismos», sostendrá Harris.¹³ Creo entonces que más allá, o más acá, de la política cabría una renuncia a la ética también.

J.S: Sí, entiendo. Me parece posible, aunque bueno... eso lleva otra vez a una reflexión extra de cómo se conceptualiza la ética en la actualidad, y este es un campo ilimitado... Lo digo con respecto a quienes quieren construir una ética sin supuestos fundamentalistas. Esa sería la respuesta de ellos a los que dicen «no, nosotros de ninguna manera somos indiferentes a las elecciones éticas, pero arrancamos de otro lado». Así que la cuestión es bastante compleja. Pero bueno, el campo de la Filosofía de la Historia tiene esos parámetros que me parecen a mí extensibles y produce eso que es tan nuevo, según mi perspectiva, en el desarrollo de la disciplina histórica, que es la importante marca filosófica que está siendo incorporada allí. Siempre la filosofía incidió en la práctica de la historia, pero no en la magnitud que lo vemos hoy.

P.A: ¿Es posible hablar de la historiografía como un subproducto filosófico, se puede llegar a este planteamiento?

J.S: Bueno, hay ya perspectivas abiertas sobre esto en Croce, Gramsci... Sí, sin duda se puede y hay distintas maneras de conectar la historiografía con la historia del pensamiento filosófico etc. Pero hay un punto en el que uno puede decir que hay algo nuevo, que es la nueva conciencia filosófica de algunos historiadores (porque debemos asumir que siempre son minoritarios) Y el hecho es que van a contramano de modos de investigación y de conceptualización histórica muy arraigados, lo cual no estoy seguro de que se haya producido con tanta fuerza en el pasado. Es aún una minoría de historiadores pero están tratando de demostrar que se puede hacer historia centrada un poco en el juego de las representaciones, en una especie de hiperconciencia del juego de las representaciones.

¹³ Harris, Marvin, *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*, Madrid, Alianza, 1994, p. 215.

P.A: Ahora volvamos al tema que usted declaró de interés, que es el de la conciencia histórica. Hemos visto que este tipo de historiografía va in crescendo, porque digamos que en algunos lugares del mundo, como el nuestro, está recién llegando a nivel de la escritura de los historiadores. Por lo menos en Chile será algo que no tiene más de diez años, asociado, por lo demás, sobre todo al trabajo de jóvenes historiadores que escriben historia en revisión de la historiografía que los ha precedido. Lo viejos historiadores siguen en su canon habitual, salvo excepciones. Vista la difusión pública de esta nueva historiografía ¿Cuál cree usted que es la posibilidad de la formación de una conciencia histórica?

J.S: Es una cuestión que no sabría cómo responder, en el sentido de que implica una especie de componente voluntarista. Porque tiene que ver más bien con prácticas sociales y prácticas políticas que decantan en una conciencia histórica, o la implican como existente, y a partir de ahí producen ciertas líneas de desarrollo. Pero yo no sabría cómo crear una conciencia histórica cuando de manera tan desproporcionada estamos, en general los intelectuales, desmedidamente avasallados por unas formas de producción de sentido que vienen de los medios de comunicación y que contrarrestan cualquier otro esfuerzo de producción de sentido, a menos que —como algunos intelectuales lo hacen también— se sumen un poco a los códigos de los medios de comunicación. Pero en ese caso frecuentemente desvirtúan lo que podrían tener de verdaderamente creativos. Uno de los que tenía una aguda conciencia de estos problemas era Pierre Bourdieu que, desde su punto de vista, aborrecía los medios de comunicación y particularmente la televisión, porque impedía la expresión reflexiva y la comunicación de un intelectual con un público eventual. Así que a partir de este punto de vista la conciencia histórica podría recuperar algo de sus fuerzas impulsoras para la emancipación humana a partir de prácticas políticas existentes... Y eso lleva la atención al terreno de esas mismas prácticas.

P.A: *Justamente por la incidencia de los medios uno no podría, por ejemplo, solidarizar con algunos intelectuales que dicen «bueno,*

la historiografía camina por un rumbo disciplinario y los procesos sociales más bien tienen que ver con la memoria social». Porque dada la presencia de los medios, parece que ni siquiera habría autonomía de la memoria, también los medios estarían incidiendo en esa parte de la subjetividad...

J.S: Totalmente de acuerdo. Y ese es el problema a investigar, porque es cierto que los medios presionan terriblemente, pero tal vez tampoco habría que otorgarles una total eficacia en ese sentido. Es cuestión de ver si algún tipo de memoria, por así decirlo, «autónoma» —para distinguirla de la inducida— tiene alguna forma de recrear sus contenidos y parámetros aún en contra del modo en que los medios de comunicación platean ciertas imágenes consensuales de la memoria. Pienso en países en los que la memoria social se constituyó en una cierta medida más allá de la intención de los medios de comunicación manejados dictatorialmente, para crear acciones determinadas... Es cuestión de averiguar. Eso ocurrió en parte de nuestra América Latina y ahora observamos algo aparentemente análogo en Europa del Este, pero siempre son cuestiones muy complicadas, aunque en algunos casos estudiadas con rigor, por ejemplo para Francia, respecto de cuál es la memoria del período de la ocupación Alemana y de qué modo la inmediata post-guerra, y de ahí en adelante, fue estableciendo revisiones que eran más aceptables para ciertos sentimientos de incomodidad respecto al pasado que tenía la sociedad Francesa. Y ahí otra vez se juega esa dualidad o multiplicidad de planos de las formas en que se da la memoria. Se da de cierta manera en algunos grupos y después están las orientaciones político-mediáticas en la que se da de otra manera. No hay que olvidar, por otro lado, las cosas que nos enseñó Maurice Halbwachs respecto a que la memoria colectiva se asigna a grupos y clases sociales, o sea a ordenamientos sociales marcados. No es así difusa para una generalidad indiscriminada de sujetos. Entonces hay un desnivel constante que se trata de evaluar respecto a las maneras en que la memoria se va construyendo en sus contenidos y en sus prismas de lectura del pasado.

P.A: Parece que lo que se encuentra en peligro aquí es la dimensión de la historicidad humana. Estoy pensando en algunos historiadores que se han hecho cargo de esto directamente como Julio Aróstegui, en un reciente libro que se titula *La historia vivida*,¹⁴ en que hay un planteamiento, según recuerdo, como el que sigue: la historicidad es producto de la historia, y para que siga habiendo historia se necesita historicidad, para escribir historia necesitamos sujetos que hagan historia. ¿Podría la historia, como disciplina arrogarse por sí sola este tipo de función?

J.S: De hecho lo que hacen los historiadores, inconscientemente o no, interviene en ese campo. Lo que pasa es que la cuestión de la historicidad es una noción filosófica ardua y un poco tiene que ver con tesis antropológicas o sociológicas más generales. De hecho en términos más manifiestos podemos decir que la historicidad es una cualidad de las prácticas. Ahora si por historicidad entendemos alguna forma innovadora y no simplemente reproductiva, si entendemos una especie de intervención consciente en la historia de tal manera de vincular la práctica individual con la social en procesos más decisivos, desde este punto de vista, uno podría decir que en la medida en que hay una especie de reproducción de ciertos parámetros sin mayores innovaciones de estructura, la historicidad está como aletargada. Pero son modos de utilizar el término, puede ser un término complicado desde un punto de vista, y más bien implica el declarar primero cuál filosofía está uno movilizando. Por ejemplo en la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre, está muy clara esa función de la historicidad que abarca por igual tanto al agente histórico como al historiador y al filósofo que reflexiona sobre la praxis de los agentes históricos. Y él busca en un movimiento envolvente y

14 Para el historiador español dicha relación «se presenta, según se ve, indudable pero problemática. La historicidad y la tarea de la historiografía están íntimamente unidas, pero la precedencia de una sobre la otra es difícil de establecer. Y ello es un fundamento más para afirmar que el proceso de historización de la experiencia es doble: subjetivo, pero también construido historiográficamente». Aróstegui, Julio, *La historia vivida. Sobre la historia del presente*, Madrid, Alianza. 2004, p. 173.

dialéctico vincular esos niveles de historicidad que están presentes en los polos en cuestión. Esa es una manera de entenderlo. Puede haber otras, puede haber algo relativo a la hermenéutica de Gadamer, que por otro lado continua ahí un poco la noción heideggeriana de historicidad, es decir, hay distintas maneras de entenderlo. Pero en la medida que la acumulación de procesos reales trae mutaciones en algún aspecto de las estructuras, sigue habiendo historicidad. Es como si uno pudiera distinguir entre historicidad en un sentido fuerte e historicidad en un sentido menos comprometido, como cuando se habla de pensamiento débil... Una historicidad débil.

P.A: Por último, vuelvo a la relación que puede tener la historiografía con la producción de historicidad. Y es que tiene que ver también con la relación que habían tenido hasta acá dos niveles: res gestae y rerum gestarum.¹⁵ ¿Cuál es el futuro de esa relación en el contexto de, como veníamos diciendo, una historiografía auto referencial, puramente textual?

J.S: Bueno, en términos generales, utilizando un pasaje de Jorge Luis Borges: como todos los hombres nos tocaron malos tiempos en que vivir, en el sentido en que sin duda es un tiempo difícil como para retomar un tipo de programa de intelección histórica en que se unan todos esos planos que usted dice: la historicidad, los procesos históricos, el hacer historia, así como la hacen los historiadores y todos ello vinculado en un proyecto emancipatorio. Sin duda que todo eso está en revisión en el campo de la filosofía y en las ciencias humanas, así que a menos de que uno se insinuase en el campo del profetismo, no podría decir cómo todo esto podría dar lugar a otras fases. Estamos más frecuentemente viviendo tan al día en cuanto al rigor de las coyunturas históricas, en las que las mundiales inciden mucho en las regionales y las nacionales, que parece bastante difícil hacer pronósticos, ya no en el plano del juego del largo plazo, sino del mediano plazo incluso. Desde este punto de vista yo como filósofo quisiera seguir

¹⁵ La historia en sus dos sentidos más fuertes: como «las cosas acontecidas» y «la narración de las cosas acontecidas».

manejando con toda la plenitud que sería deseable las nociones de historicidad y conciencia histórica, pero me chocan contra una realidad bastante poco propicia para este tipo de desarrollos.

P.A: *Sí, es que la realidad no nos acompaña demasiado.*

J.S: (Risas)

*Café La Giralda (Corrientes)
Buenos Aires, 24 de octubre del 2006.*

HISTORIA, NARRACIÓN Y SUJETO

FINA BIRULÉS¹⁶

P.A: *Se podría decir, si no te molesta, que eres «especialista» en Hannah Arendt. Pues bien, resulta que en la obra de Arendt hay alusiones a la historia —me refiero a la historia a nivel «ontológico»—, sobre todo en lo que refiere a la acción y su despliegue en un mundo histórico, pero no me quedan demasiado claras sus apuestas a un nivel «gnoseológico», (ocupo estas designaciones sólo para diferenciar niveles) Por tanto, me gustaría que nos digieras ¿cuáles serían esas aportaciones de Arendt para efectos de la historiografía, o, de otra forma, para el trabajo del historiador de oficio?*

F.B: Yo creo que lo que podría aportar para un historiador de oficio la lectura de Arendt es, en primer lugar, que su mirada hacia la historia es siempre interpretativa, y que, al mismo tiempo, toma a la historia en consideración desde una perspectiva que no

¹⁶ Licenciada y Doctora en Filosofía por la Universidad de Barcelona y actualmente profesora titular de Filosofía de la misma universidad. Junto con la Filosofía de la Historia se ha abocado a los Estudios de Género, siendo coordinadora del Seminario «Filosofía y Género». Es en el encuentro de estas dos vertientes donde ha fijado como objeto privilegiado de estudio la obra de Hannah Arendt, realizando una destacada labor como traductora e introductora de sus textos al castellano. Ha sido editora de *En torno a Hannah Arendt* (Madrid, 1995) y *Hannah Arendt. El orgullo de pensar* (Barcelona, 2000), además de autora de «¿Por qué debe haber alguien y no nadie?», Introducción a Hannah Arendt, *¿Qué es la política?* (Barcelona, 1997), como del estudio introductorio a *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia* de Arthur Danto (Barcelona, 1989). Recientemente ha publicado *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt* (Barcelona, 2007)

es la del historiador profesional, esto es, la entiende constituida por, hecha de, acontecimientos; acontecimientos en el sentido de «momentos de novedad». En este sentido, aportaría a un historiador profesional la conciencia de que la historia siempre se narra a partir de acontecimientos, lo que no quiere decir que se reduzca a ellos. En este sentido, creo que Arendt aporta dos cuestiones importantes: la primera, es que el acontecimiento nunca se deduce de los antecedentes, más bien al contrario: el acontecimiento es el que ilumina aquellos elementos que han cristalizado para generarlos, lo cual quiere decir que, a menudo, solo retrospectivamente, cuando ha ocurrido algo irreversible, se iluminan zonas que no se veían antes de este acontecimiento. Por poner un ejemplo que no sería de Arendt, el conflicto de los Balcanes al final del siglo XX enfocó una franja de acontecimientos relativa a cómo se había dado por finalizada la Segunda Guerra Mundial y, al hacerlo, obligó a repensar lo narrado e historiado hasta el momento. Por otra parte, al poner éste énfasis en el acontecimiento, Arendt se distancia de los historiadores profesionales, dado que ella entiende toda «explicación objetiva» de lo ocurrido como una justificación de lo ocurrido. Por ejemplo, cuando escribe su «historia» del totalitarismo —que no es exactamente una historia, y que mereció tantas críticas por parte de los historiadores profesionales como de muchos científicos sociales— ella dice estar tratando de dar cuenta de lo ocurrido, sin, al mismo tiempo, justificarlo. Desde su perspectiva, no basta con una explicación objetiva a la que posteriormente añadamos una condena de los hechos; explicar históricamente es siempre justificar lo ocurrido y, por tanto, su mirada no es la de una historiadora profesional; una mirada que trata de dar cuenta de lo ocurrido sin justificarlo, especialmente en casos como el del totalitarismo. Su «historia de la revolución (francesa y norteamericana) tiene características semejantes: la apuesta es por acontecimientos que iluminan zonas que no pueden verse con un mero relato o explicación historiográfica. Yo creo que en este sentido es bueno tomar conciencia acerca de cual es la perspectiva del historiador profesional. No quiero decir que una perspectiva como la arendtiana deba suplantar la historia

científica, sino que es la que da cuenta de algunas cuestiones que el historiador, cuando hace historia de determinados acontecimientos debe plantearse alguna vez.

P.A: *Tú tocaste un punto importante, que es esta alusión a una «historia objetiva». Creo que a estas alturas es un poco ingenuo defender a rajatabla una noción de historia objetiva tal como la pensaron los positivistas. Sin embargo, nuestros viejos historiadores demandan una historia objetiva, la cual va acompañada de una apuesta por el dato. Y creo que se sienten muy incómodos y un poco defraudados por una nueva generación de historiadores —que incluso les es difícil nombrar como tales—, en la medida que introducen una apuesta por la subjetividad o por el texto en su pura interioridad.*

Hay una referencia a esta cuestión de la objetividad en la introducción que tu haces a ¿Qué es la política? De Hannah Arendt. Por ello quisiera que te extendieras sobre esta cita, que es tuya, y que ahora te recuerdo: «Escribir sin la cólera sería eliminar del fenómeno una parte de su naturaleza, una de sus cualidades inherentes. Frente al totalitarismo, la indignación o la emoción no oscurece nada, antes bien es una parte integrante del objeto».¹⁷ Tenemos aquí por lo menos una provocación, aunque estoy convencido que es mucho más que eso...

F.B: Esto es una paráfrasis de la respuesta que le da Arendt a Eric Voegelin, cuando en un comentario a su libro sobre el totalitarismo le recomienda que escriba *sine ira et studio*. Arendt contesta que seguir el consejo de Voegelin significa condonar lo ocurrido. En todo caso, no está apostando por una especie de historia subjetiva, sino que, frente a la categoría de objetividad, ella aboga por lo que denomina la *imparcialidad*; esto es, reconocer que hay puntos de vista, que hay partes implicadas en la descripción. Ejemplos de esta imparcialidad los encuentra en el poeta homérico cuando canta la Guerra de Troya, cuando relata tanto la versión de los derrotados como la de los triunfadores y, por

¹⁷ Birulés, Fina, «¿Por qué debe haber alguien y no nadie?», en: Hannah Arendt. *Qué es la política*, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 9-40.

tanto, no se puede saber si el poeta es griego o troyano. También la halla en lo que plantea Kant en la *Crítica del Juicio* donde habla de pensar con «mentalidad extensa», es decir, de juzgar el propio juicio a partir de los puntos de vista de otros juicios existentes; de buscar cierta imparcialidad o universalidad no vinculada a la objetividad sino a la conciencia de que hay puntos de vista distintos, interpretaciones distintas, y que la forma de poner a prueba la propia es juzgarla a partir de los otros puntos de vista. De todas maneras, Arendt es muy conciente de una cuestión que los «historiadores objetivos» parecen no tener en cuenta, que es la vulnerabilidad de las verdades de hecho en el mundo contemporáneo, la descripción de los hechos, de cómo lo que se considera un hecho, o lo ocurrido, es redescrito rápidamente en otros términos.

P.A: Creo que lo que acabas de exponer está conectado con un principio del sentido común del historiador, que es el siguiente: hay que dejar que las brazas de los hechos cesen de arder para poder entrar a estudiar el fenómeno. Justamente la cita que te recordaba hace tan extensa la duración del fenómeno histórico que desde esta postura, la del historiador, habría que esperar no veinte ni cuarenta años sino que mueran un par de generaciones. Esto quiere decir «para que se elimine la ira, para que se elimine la emoción». Desde luego el efecto que tiene esto es que el historiador no se hace cargo de lo que debe hacerse cargo como sujeto o ciudadano. Me gustaría que te extendieras en esta reflexión, en primer término saber si estás de acuerdo o no.

F.B: Yo diría que, efectivamente, si la historia por definición es estudio del pasado, lo pasado tiene que haber pasado. Pero en qué momento comienza a ser algo pasado es un problema que nos llevaría muy lejos, pero en cualquier caso se puede poner punto final a un acontecimiento, a una acción, a un suceso en el momento que el historiador decide. Esto no quiere decir que el historiador o la historiadora al cabo de unos años consideren que aquel acontecimiento tuvo repercusiones posteriores y que hay que revisitarlo o reconsiderarlo. Pero hay que decir que Arendt escribe sobre el totalitarismo al final de la guerra, y ciertamente

el totalitarismo nazi se puede decir que está vencido y, por tanto, que ha habido un punto final en algún sitio; pero también se atreve a escribir acerca del totalitarismo estalinista, todavía no derrotado, cuando todavía es presente, no pasado.

Ciertamente el historiador de acontecimientos cercanos es quien se atreve a decidir que determinado acontecimiento o serie de hechos han llegado a un cierto final y que cabe un relato. Se podría decir, por ejemplo, a partir de los escritos de François Furet, que es él quien toma la decisión de que hay algo que se ha acabado y que se tiene que visitar, como lo hace en su libro *El pasado de una ilusión*. Por supuesto, alguien podría pensar que es necesario esperar más tiempo, ... pero vaya, todo final es un final que tiene que ver con una decisión por parte de quien hace la historia, aunque nuevos historiadores decidan también que aquel no era el final.

PA: Esa decisión del historiador es también una acción, y estoy hablando arendtianamente. Y ¿en qué medida? dirás. Justamente porque esa decisión del historiador de decir «acá terminó el fenómeno», de delimitarlo temporal y problemáticamente, también puede tener consecuencias insospechadas. Por ejemplo, y a propósito de François Furet, conozco un breve ensayo de Enzo Traverso en el que se refiere a «la memoria del liberalismo».¹⁸ Para él la cuestión es cómo Furet, y también Nolte, en la medida que —ocupándose del totalitarismo— evalúan y periodifican hacia atrás, igualan nacionalsocialismo con estalinismo, por lo que pareciera que no dejaran otra alternativa que el liberalismo triunfante. Yo no sé si Furet o Nolte tenían en mente esto, pero al menos cabe esta lectura que hace Traverso.

EB: Por supuesto. Yo creo que el historiador al poner un punto final toma una decisión con consecuencias no necesariamente previstas para quien escribe (aunque me parece un poco abusivo comparar a François Furet con Ernst Nolte, pero bueno). Y me parece que Traverso lleva razón fundamentalmente por

¹⁸ Traverso, Enzo, «La memoria de Auschwitz y del comunismo. El uso público de la historia», en: Revista *Memoria*, N° 166. Diciembre de 2002 <http://www.memoria.mx>

un motivo, ya que en la historia contemporánea tomar ciertas decisiones es tomar, al mismo tiempo, decisiones políticas en el presente. Pues no es lo mismo que decidir dónde termina el Renacimiento, aunque sí conlleve consecuencias interpretativas, de interpretación de los textos, de recolocación de la trascendencia que, por ejemplo, puede tener Galileo en un determinado contexto. Pero en tanto la historia es reciente, sigue teniendo consecuencias la interpretación para el propio presente político. Por supuesto tomar decisiones parecen opciones a favor de unos u otros agentes de esta historia.

P.A: A la luz de esto último, ¿estarías de acuerdo en añadir a aquella máxima apilada por Benedetto Croce —acerca de que toda historia está condenada a ser historia contemporánea— esta otra, de que toda historia está condenada a ser política?

F.B: Que toda historia es historia contemporánea, me parece una tesis aceptable siempre que se interprete con cautela, pues no sé hasta qué punto se puede ser tan idealista como Croce (idealista en el sentido filosófico del término). Porque al mismo tiempo es una concepción de la historia muy limitada: se reduce a la historia que nos resulta inteligible y cercana, es decir, una historia occidental, una historia de la cultura europea. De modo que estoy de acuerdo con la superficie de la tesis. Por supuesto siempre se interpreta desde el presente —y cómo no, si en todo relato, en toda narración está la huella del narrador. Pero si vamos más allá, la tentación de un cierto idealismo, como el de Croce, me parece dudoso...

Ahora yo creo que toda historia es política en la medida que se esté historiando acontecimientos que tienen todavía relación con el presente. No me parece que sea política, por ejemplo, una decisión acerca de la historia medieval. Puede serlo si es demasiado manipuladora, pero me parece que mientras más alejado está en el tiempo un periodo, la decisión es una decisión interpretativa pero no sé si la llamaría política. Es política en tanto memoria, como la podría utilizar un político, sea los que están en el poder sea los que pretenden cuestionarlo. La historia como memoria a

veces justifica el presente o lo puede subvertir. Alguien puede de golpe dar a la identidad española un cuerpo muy vivo a partir de la reconquista frente a los musulmanes, pero esto no sé si sería «historia», sino una tentativa de modificar... de utilizar la historia-memoria como justificación de identidades presentes.

P.A: Una pregunta infranqueable a propósito de esto. ¿En qué radicaría para ti la diferencia entre historia y memoria?

F.B: Yo creo que es un tema complicado, porque aparentemente la memoria colectiva es algo que se supone construido, y construido a partir de restos, tradiciones... y la historia tendría un carácter más científico. Si se trata de distinguir, yo diría que la memoria o tiene que ver con memoria viva, es decir, con una historia narrada cuando todavía hay agentes de esa historia vivos, o bien tiene que ver con esta amalgama que muchas veces tiene que ver con creaciones de políticos, presentes o pasados, lo que se ha llamado «lugares de la memoria», (lo que estudió Halbwachs) que la mayor parte de las veces llevan más voluntad de identidad que voluntad de verdad. Es lo que creo yo, aunque la frontera entre una y otra es difícil de medir.

P.A: Nombraste la existencia del testigo vivo. (Debes saber que, en el caso de este país, el que te interrogo sobre «el testigo» es bastante comprensible, lo digo por nuestra historia reciente. Hay todo un sector de historiadores y científicos sociales que se aboca al estudio de la historia del tiempo presente, en la medida que este presente aún nos resulta muy problemático, me refiero más bien al pasado reciente)

Creo que hay una incomodidad mayor del historiador tradicional, que radica en las exigencias que lleva el trabajo de escribir la historia de este período que nos incluye. Porque uno, si se esfuerza por hacer una lectura «mal intencionada» y ver hasta dónde puede rendir este dictum del sentido común, acerca del deber de esperar que las brasas del pasado dejen de arder, podría concluir que al historiador tradicional (convencido de la científicidad de su saber) le es conveniente adherir a este dictum, en la medida de que si se pone a hacer la historia de los últimos treinta años necesariamente

va a tener que poner en competencia su discurso con el discurso de los testigos vivos. Esto quiere decir que corre mucho más peligro que esa cientificidad quede puesta en jaque. ¿Qué opinas de esta lectura?

F.B: Podría hablarte de un caso, que no es el de Chile, sino el de los acontecimientos del nazismo. Y por qué cito este caso, porque en estos momentos está muy cerca el peligro de que desaparezcan todos los testigos, toda la memoria viva, los que vivieron aquello en un bando o en otro, que, por edad, están a punto de morir. Resulta que, hasta este momento, se ha podido combinar la historia «objetiva», digamos científica, junto a un relato que cuestiona lo narrado, que proviene de testigos y víctimas. Entonces la tremenda preocupación que está habiendo por el Holocausto en estos últimos tiempos —que tiene que ver con otras cosas y no solo con la que ahora voy a mencionar—, está relacionada con la pregunta: ¿cómo quedará escrito esto cuando sea memoria muerta, en los libros de historia?, como si se tratara de una pequeña batalla. Estamos en el límite de que ya no queden testigos vivos, entonces esta preocupación me parece un fenómeno interesante.

Cuando mencionas la situación de Chile, por supuesto es problemático para un historiador entrar en los acontecimientos recientes, más entrar a trabajar con ciertos materiales que son preferentemente orales, de testigos. Pero es ahí donde el historiador debe atreverse con el ansia de la verdad a levantar acta de lo ocurrido. No digo a levantar acta y cerrar la narración como la única posible. Si no se levanta acta es una muestra de indiferencia con estos acontecimientos recientes que tocan al historiador y también a mucha más gente, pero que al historiador, en su competencia, le tocan. Le toca una cierta responsabilidad por su oficio, un oficio indesligable de la voluntad de verdad para con estos acontecimientos, tan dolorosos y conflictivos; conviene que haya gente capaz de cierta imparcialidad y que se haga cargo de estos hechos. Las heridas no se borran, no se olvidan, pero a veces el ejercicio de relatar permite un cierto drenaje de las mismas. Digamos que todas las penas se pueden soportar con una historia bien narrada,

no es tanto que desaparezcan, pero los ejercicios de contar lo ocurrido, si son veraces, como mínimo aminoran el dolor.

P.A: Habría entonces una función no sólo gnoseológica, como voluntad de verdad en la historia, sino también una función terapéutica a nivel social.

F.B: No sé si terapéutica, pero hay cierta responsabilidad de los historiadores que es importante asumir, porque, por otra parte, si no lo hacen ellos lo hacen otros.

Esto, por ejemplo, en España ha sido muy conflictivo. Cómo se ha tratado el final del franquismo, cómo se cerró esto y cómo se ha relatado lo acontecido desde el año 36' hasta ahora, y ahí hay historiadores que han tenido mucha responsabilidad, lo digo por la falta de veracidad de algunos de los relatos y por qué el Estado español o el pueblo español no estaba en condiciones de asumir otro relato. Pero el historiador tiene que tener conciencia de que los relatos que se producen dentro de la disciplina tienen algún impacto importante.

Esta función, no sé si terapéutica, porque es responsabilidad de ellos, pero lo que se narra permite drenar heridas, y eso es lo importante.

P.A: Una pregunta quizá necesariamente ingenua. ¿Qué es lo que hace veraz el relato del historiador?, porque si apostáramos nada más por esta función de la que tu me hablas, quizá no serían necesarios tantos historiadores como sí excelentes narradores, lo digo por que se los puede encontrar mejores desde el lado de la literatura.

F.B: Un historiador no tiene que ser un buen narrador literariamente hablando. Pero hay una parte importante, que es que el historiador es el que está obligado a trabajar con documentos relativos a esos hechos acontecidos, sean relatos orales o papeles de archivo. El historiador, a diferencia de otros, por ejemplo, de quien hace una novela histórica, es alguien que pretende dar con una descripción atinada de lo ocurrido a la luz de diversas fuentes. Si el historiador no muestra esta luz prefiero a los literatos.

Yo creo que la veracidad tiene que ver con el lugar en el que se pone el historiador, pero también con lo que respecta a la seriedad de la profesión del historiador, que es tomar en cuenta todo lo relativo a lo que son las verdades de hecho, todos los documentos, sea análisis críticos de fuentes, testimonios... El historiador es un profesional de esto, tiene un entrenamiento y este papel no lo aporta cualquiera. Esto me parece importante. Incluso un historiador que se colocara en las antípodas de aquello que está narrando, lo que se le pide es que contraste sus materiales, que exhiba las conexiones posibles entre unos acontecimientos y otros, creo que aquí radica su profesionalidad...

P.A: Me parece y estoy de acuerdo. Te lo interrogaba porque me llamó mucho la atención de que Paul Ricoeur, en uno de sus últimos libros publicados en español incluyera un texto que se titula «Filosofía y lenguaje»,¹⁹ en el cual reclama por un problema que eludió la lingüística durante todo el siglo XX, que es el lugar que ocupa el referente en sus análisis. Me parece que Ricoeur debiese ser escuchado no sólo por los filósofos y los lingüistas, sino por los historiadores, tanto tradicionales como los de una nueva generación que han apostado por una «moda» narrativista, sin saber necesariamente todo lo que conlleva ello.

No deja de ser interesante que sea Ricoeur quien señale esto en un momento en que ciertos historiadores, llamémoslos vanguardistas, están predicando una historia que se ha «retirado al signo», como sostiene el filósofo e historiador argentino José Szabón, una «devaluación formalista de la historia».²⁰ ¿Qué opinas de estas modas que entran por la ventana y que, desde luego, no sólo pasa en historia? Te lo pregunto porque personalmente tengo la impresión de que la historiografía de determinado período es un epifenómeno de la filosofía en boga. El estructuralismo puede ser un caso claro por lo cercano.

19 Ricoeur, Paul, «Filosofía y lenguaje», en: *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 41-67.

20 Szabón, José, «La devaluación formalista de la Historia», en: Ezequiel Adamovsky (Ed.) *Historia y Sentido. Exploraciones en teoría historiográfica*, Buenos Aires, Ediciones El Cielo por Asalto, 2001, pp. 79-86.

En historia tienes toda una escuela... Aunque yo no tengo demasiado claro si Fernand Braudel fue un estructuralista tan disciplinado, pero valdría como un caso paradigmático para la historiografía del siglo XX. Tengo esta impresión, y te repito que es solo eso... Una impresión que someto a tu juicio.

F.B: Yo diría que desde que la propia historiografía ha tomado conciencia de la imposibilidad de una historia objetiva, desde que ha tomado conciencia de que cualquier explicación o narración está hecha no directamente sobre los hechos, porque los hechos solos no dicen nada, se ha acercado a muchos modelos teóricos y el gran modelo teórico para la historia ha sido el marxismo. Y efectivamente hay modas o modelos teóricos que han impregnado decenios de historiografía. Diría que es importante tomar conciencia de ello y que no necesariamente es una cosa negativa, más bien la veo como una cosa inevitable, aunque prefiero ciertas modas a otras. Me han parecido muy sugerente los giros de quienes se atienden mucho más al estilo en que se hace historiografía que al contenido, o los énfasis en «el contenido de la forma», por poner un ejemplo. No sé hasta qué punto son rentables en el trabajo histórico cotidiano, rentables en el buen sentido, de hacer un trabajo historiográfico serio. Igual de interesante es una historiografía que atiende más a los sujetos que a los grandes movimientos. Me parece sí que lo realmente peligroso de estas modas es la oscilación pendular: ahora movimientos colectivos, ahora subjetividades individuales como objetos de la historiografía. Casi siempre lo importante, yo creo, no se juega en la elección entre A o B, nada es tan simple; lo importante se juega en el terreno que hay entre A y B.

A pesar de que la historia es una disciplina con pretensiones científicas, a diferencia de la física, siempre tiene un autor. Por esto me parece que trabajando en distintos modelos hay historiadores e historiadoras brillantísimas y otros malos. Es decir, no me parece que sea tan importante el modelo teórico, sino el esfuerzo de determinados trabajos hechos por un individuo o por varios individuos.

P.A: *Aludiste recién el título de una obra de Hayden White («El contenido de la forma») Debes estar enterada de que los historiadores rehúyen mucho a la figura de White, y la condena suena al unísono: «este tipo viene a mezclar historia y literatura. Quiere hacer de la historia una mera ficción». ¿Qué opinas tú de esta acusación? ¿Crees que White vaya tan lejos, que convierta en verdad la historia en mero relato de ficción?*

F.B: No creo que vaya tan lejos, que en efecto vaya a convertir la historia en ficción. Aunque sí creo que es cierto que de sus textos es posible inferir que esto es una posible salida, es decir, no me parece que sus textos sean lo suficientemente claros para descartar esta interpretación.

P.A: *Estoy de acuerdo. No obstante, Hayden White está dentro de una tradición de pensamiento que es la norteamericana, por lo cual tendríamos que buscar algunos referentes para lograr saber desde dónde está pensando White. Me parece que si uno lee algo de la obra de Geertz el asunto podría quedar un poco más claro, uno podría salvar la acusación dejándola textualmente intacta. Yo podría afirmar que efectivamente White convierte la historia en ficción, pero —con Geertz— podría decir: «nótese que me estoy refiriendo a ficción en el sentido de fictio, es decir, algo compuesto o construido y no necesariamente imaginario».²¹ En este sentido creo que sería válida la operación que te propongo.*

F.B: Lo que pasa es que en el caso de White, una de las cosas que puede generar más dudas o sospechas es que, hasta donde yo sé, no se refiere mucho a la historiografía. Habla mucho de la historia de las ideas, de la historia de los acontecimientos o de los hechos habla poco. En su *Metahistoria* las formas de hacer historia están más ligadas a la historia de las ideas que a la «historia».

P.A: *Dices tú a la historia factual... La historia de los historiadores.*

²¹ Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1992.

F.B: Exacto. Y creo que eso puede generar más sospechas que en el caso de Clifford Geertz, que es un antropólogo que a esto se dedica... Y White no es un historiador. Esto a veces entre los gremios genera más sospecha, que lo diga alguien que está fuera del oficio.

P.A: *Te planteo algo que te pregunté anteriormente, pero ahora a la inversa. (Era esto acerca de que la historia era epifenómeno de determinada matriz teórica o filosófica) Al revés sería lo siguiente: ¿Qué rol crees que hoy juega la historia de los historiadores en la reflexión filosófica? Te pregunto pensando en aquel horizonte del siglo XVIII, en que se hacía filosofía pensando en el acontecimiento o el fenómeno. Voltaire puede ser un caso, pero también Herder, Kant y Hegel. Son filósofos y sin embargo están siempre muy pendientes de los hechos...*

F.B: Yo creo que en la actualidad hay una parte importante de la filosofía, que —en la medida que está hecha hace ya dos siglos por profesores de filosofía, por académicos— se interesa poco por los hechos del presente, por los acontecimientos, que mira a la historia nada más que como el contexto de los filósofos anteriores. También creo que hay una filosofía que se entiende como comprensión del presente, que mira a la historia, pero no sé hasta que punto, pues la filosofía «llega tarde» a los acontecimientos, en la medida que uno puede comprenderlos una vez que han pasado. Yo diría que no hay mucho diálogo entre filósofos e historiadores, esto en los dos sentidos.

P.A: *Bien, creo que entonces adhieres preferentemente a una perspectiva que valora la historia como narración. Ahora, recuerdo que cuando introducías el texto de Arthur Danto²² (hace ya mucho tiempo, tu misma lo decías antes de esta conversación) sostienes lo siguiente: «La narración histórica organiza y al mismo tiempo interpreta». Esto quizá a una nueva generación de historiadores le puede parecer casi evidente. Sin embargo, si uno retrocede tan solo*

22 Birulés, Fina, «Introducción», en: Arthur Danto, *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia*, Barcelona, Píados, 1989, pp. 9-27.

treinta o cuarenta años, para una matriz teórica tan potente como el estructuralismo esto debía valer exactamente hasta la mitad, por ejemplo el Lévi-Strauss de *El Pensamiento Salvaje* hubiese aceptado sólo lo que sigue: «La narración histórica organiza...». Planteaba que la historia tenía un estatus pre-científico, y que luego llegaba el antropólogo, el sociólogo, en fin, el científico social a trabajar sobre esa cronología ordenada que elaboraba el historiador. La segunda parte de tu afirmación: «... y al mismo tiempo interpreta», nos pertenece más a «nosotros», es decir los que estamos entre los 25 y los 40 años de edad.

De lo que se trata es de hacer conciente que toda narración supone una selección, incluso la cronología nunca es ingenua, transparente o dócil, en la medida que es uno quien selecciona el dato que pondrá en una columna seguido de una fecha. Quisiera que te refieras a esta «huida» del historiador a asumir esta selección. Recuerdo que, en un texto que es fundamental en la formación de los historiadores, como lo es la Introducción a la Historia de Marc Bloch (creo que en francés su título original es *El Oficio del Historiador*, un texto que escribe en la cárcel según cuenta Lucien Febvre), dice algo así como —si mal no recuerdo— «bueno, allí están los incendios que se llevan miles de documentos». Esto lo interpreto como una naturalización —casi telúrica— de la selección que tiene por fin desligar o, al menos, reducir la responsabilidad que le cabe al historiador en esta selección. ¿Te podrías extender sobre esto?

F.B: Si... es que hay diversas cosas de las que señalas que me parecen interesantes. Yo creo que eso de que la narración no solo organiza sino que interpreta tiene que ver con la selección, pero a la vez también con una cuestión de filosofía de la acción. Es decir toda acción soporta muy diversos tipos de descripciones, y todas pueden ser verdaderas. Por ejemplo, al describir al autor de *El Quijote* en el siglo XVI y describirlo en el XX pueden darse dos relatos igual de verdaderos pero quien narra su historia en el siglo XX describe las acciones a la luz de lo que ha ocurrido con posterioridad. Por tanto las acciones pueden ser descritas en pasado, en presente... Por lo cual la narración tiene la virtud de in-

interpretar no solo subjetivamente, en un sentido de «quien narra», sino que con posterioridad podemos aplicar todo un conjunto de descripciones que un testimonio de los hechos no podría haber dado. El ejemplo que pone Danto, ya que tu lo citabas, es que «Aristarco anticipó en el año 270 la teoría que publicó Copérnico en el 1543». Esto sólo se puede decir para describir las acciones de Aristarco con posterioridad a Aristarco y a Copérnico, claro está que Aristarco no podía describir su acción así. Y a pesar que el testimonio directo no lo podía describir así, es tan verdadero como la narración que hace el historiador con posterioridad. Creo que lo expuesto es importante para darse cuenta de que dependiendo de que descripciones de las acciones elijamos estamos dando un hilo de sentido u otro.

El tema de la selección es interesante no sólo por los incendios, sino porque también hay que acordarse de aquel texto que es, me parece, de *La Arqueología del Saber*, aunque también aquel otro más reciente de Peter Burke que se titula *Visto y no Visto*, en que aborda la iconografía como documento. Y es que cabe cuestionar, en buena medida, ¿qué es un documento? No es algo que se pueda tomar a partir de la base de que es algo que está catalogado como documento, necesita algo así como una revisión crítica no solo de autenticidad, sino que muchas veces los documentos son manifestaciones de actitudes políticas de la época en que uno estudia, igual que los monumentos han sido dejados para la posterioridad —y por parte de los vencedores. Pues hay una selección de cuales son los acontecimientos que se narran, pero también cuales son los instrumentos y los documentos que se toman como fuente de verdad para estos mismos hechos. Pues yo creo que en la selección están los hechos como los recursos que tienen que ver con estos hechos.

Y luego esta cuestión de la cronología, para la cual me parece fantástico el ejemplo de Hobsbawn, cuando habla del «siglo corto». Y es lo mismo que ya decía Herder, acerca de que los siglos eran una mala medida, que la cronología cuantitativa no permitía decir lo cualitativo, entonces Hobsbawn cuando hace su *Historia del Siglo XX* ya no le valen los cien años, sino que tiene que em-

pezar al final de la primera guerra mundial y clausurar el siglo en 1989. Es decir, en esto también hay algo que tiene que ver con decisiones que toma el historiador, que ya no es seguir la cronología en el sentido clásico de que el tiempo histórico se adecue a las medidas del tiempo que hemos tomado, y creo que era el mismo Kant quien se quejaba de la cronología...

P.A: Pienso que la alusión a Hobsbawm es muy oportuna, porque —no sé si vas a estar de acuerdo conmigo— en la selección que hace el historiador, entre otras cosas se está jugando su identidad...

F.B: Claro está... y sobre todo en ese libro.

P.A: Fina, para ir terminando y quizá sólo por los intereses de quien te entrevista. Finalmente ¿qué papel crees que le cabe a la categoría de sujeto en la producción historiográfica? Sé que no eres historiadora de profesión, pero te dedicas a la Filosofía de la Historia. Te pido que conserves esa distancia para saber qué vigencia o qué rectificación debe tener esta categoría para estar presente en la historiografía.

F.B: Yo creo que a pesar de todas las críticas a la noción de sujeto, la mayoría de ellas atendibles, considero que es deseable mantener una cierta idea de subjetividad. Creo que sin una cierta noción de subjetividad no hay forma de hacer historia, aunque a veces merece la pena hacer la ficción de creer que uno puede interrogarse acerca de «¿quién es el sujeto de la historia?». Pero a mí las tesis de la historia sin sujeto me parecen tesis que acaban con la propia disciplina. La historia es una disciplina que hace frontera con la ciencia en tanto tiene una voluntad de verdad, pero al mismo tiempo está cruzada por preguntas en torno al autoconocimiento de los individuos del presente. Hacemos historia porque, por alguna razón nos importa nuestro propio pasado, sea el de la humanidad, sea el de nuestro país... sino no habría manera de entender por qué cada nueva generación necesita rescribir una parte importante de la historia o buscar de quien se siente heredera, por ello me parece que el elemento de subjetividad es importante y que merece la pena plantearlo (subjetividad y no subjetivismo).

Hay una dimensión importante en el rescate del pasado que tiene que ver con los intereses presentes —se entienda esto como se entienda— sea por buscar antecedentes que sintonizan con nuestros problemas, sea por un mero interés por lo que fue el pasado de la humanidad, pero es el pasado de la humanidad, no el pasado de la tierra. Este último también nos interesa, pero nos interesa por otras razones. Y seguramente, por lo que llevamos hablando, a pesar de que la historia sea una disciplina que se pretende «imparcial» u objetiva está cruzada por cuestiones concernientes a la identidad colectiva y al presente político, por tanto no hay que obviar el elemento de subjetividad.

Yo diría que una historia narrativa da la pista de cual es el concepto de subjetividad que es más propio, que es este sujeto que emerge de este gesto de hacer historia, del gesto de narrar hacia atrás...

P.A: Sería difícil precisar si el sujeto preexiste a la narración o si se constituye en ella...

F.B: No sé si se constituye, pero al menos emerge, se muestra. Y el sujeto que empieza a investigar seguramente no es el mismo que finalmente se muestra en la narración.

P.A: Es un bonito final de conversación (deja algo pendiente para retomarlo luego) Muchas gracias.

*Cafetería Hotel Gala,
Viña del Mar, 14 de octubre del 2004.*

«LEER LA HISTORIA COMO FILÓSOFO...»

MANUEL CRUZ²³

P.A: Tu propuesta de Filosofía de la Historia, está asociada a un cierto narrativismo, desde el comienzo... Desde tu obra más importante —según tú mismo lo has confesado— Narratividad: la nueva síntesis,²⁴ pero no es un narrativismo que uno pueda asociar a un mero formalismo, como usualmente existe también en Filosofía de la Historia y en la misma historiografía ¿Puedes explicar de qué se trata esta (tú) postura narrativista?

23 Licenciado y Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona. Es Catedrático de Filosofía Contemporánea en la misma universidad, donde también ha sido Director del Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura (Facultad de Filosofía, 1986-1993). Profesor visitante en las Universidades: UNAM y Autónoma Metropolitana de México, de Buenos Aires, del Comahue, de Rosario y La Plata, Universidad de la República (Uruguay), Universidad de La Habana, Trieste y Parma, así como en el Instituto *per gli Studi Filosofici* de Nápoles. En el campo editorial es Director de las colecciones «Pensamiento Contemporáneo» y «Biblioteca del Presente» de editorial Paidós. Codirector de las colecciones «Filosofía, hoy» de editorial Santillana, y Biblioteca Iberoamericana de Ensayo, en la editorial Paidós de México. Es autor, entre otros, de los libros: *La crisis del stalinismo: el «caso Althusser»* (Barcelona, 1977), *El Historicismo* (Barcelona, 1981), *Narratividad: la nueva síntesis* (Barcelona, 1986), *Del pensar y sus objetos* (Madrid, 1988), *Filosofía de la Historia* (Barcelona, 1991), *¿A quién pertenece lo ocurrido?* (Madrid, 1995), *Hacerse cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal* (Barcelona, 1999), *Hacia Dónde va el Pasado: El porvenir de la Memoria en el Mundo Contemporáneo* (Barcelona, 2002) y *Acerca de la dificultad de vivir juntos. La prioridad de la política sobre la historia* (Barcelona, 2007). Colaborador habitual de los diarios *El País*, *La Vanguardia* y *El Clarín*.

24 Cruz, Manuel, *Narratividad: la nueva síntesis*, Barcelona, Península, 1986.

M.C: Mi postura narrativista está indisolublemente ligada a una cierta teoría del sujeto o, menos pretenciosamente, a una consideración acerca de la subjetividad. De hecho, en algún momento incluso he invertido el orden de los elementos y me he atrevido a decir que mi narrativismo es, por así decirlo, un elemento derivado de mi idea de la subjetividad (en primer lugar, de la validez de la noción subjetividad en cuanto tal, cosa que no es obvia: sabemos que en los últimos decenios se ha cuestionado mucho dicha validez) y, a continuación, de mi convencimiento de la centralidad la categoría. De alguna manera, podría decir entonces que mi reflexión sobre la subjetividad surge como una especie de efecto, como una manera de pensar qué forma de entender el conocimiento es la más adecuada para esta idea de la existencia y centralidad del sujeto. Sucintamente este sería el contexto teórico en el que se inscribe mi idea de la narratividad, una idea que tal vez pueda pretender una cierta especificidad respecto a otros narrativismos. De cualquier forma, los trazos que he marcado resultan elementos de especial importancia, hasta el punto que a partir de textos posteriores alguien podría pensar que he ido más en la dirección de desarrollar aspectos distintos de la idea de sujeto, de la subjetividad, que no propiamente al respecto del narrativismo.

P.A: *¿Se podría decir que tu Filosofía de la Historia, por así llamarla, tiene una pretensión ontológica en ese sentido?*

M.C: Sí, siempre que el término *ontológico* —de suyo, tan excesivo— no lo sobrecarguemos, ni le atribuyamos la sistematicidad de la ontología tradicional, es decir, que lo pensemos como relacionado con esa definición que proponía Quine: la ontología trata acerca de lo que hay. Y la realidad sustancial, para mí más importante, más cargada de sentido, de cuanto hay en la historia son los sujetos, es decir, la teoría del sujeto vendría a ser entonces algo así como una ontología de la historia. Planteadas así las cosas, aceptaría lo de la pretensión ontológica.

P.A: *El mundo histórico como un mundo de sujetos dices tú en Narratividad...*

M.C: Sí, un mundo de sujetos... el problema es que cuando uno lo expresa de esa manera, sin duda puede parecer que hay una resonancia muy personalista, es decir, que esa insistencia en la subjetividad se hace en perjuicio de otras instancias. Hablar de la existencia de un mundo de sujetos no implica en absoluto dibujar la historia como un horizonte en el que todo transcurre en la esfera de la conciencia, la libre decisión u otras instancias similares. Es evidente que la historia no es solamente el relato de las decisiones concientes y racionales elaboradas por los mismos sujetos, eso sería completamente ridículo. De lo que se trata es de saber si este elemento de la subjetividad, en el grado que sea (porque hay gente que toma decisiones de una forma muy elaborada y gente que las toma de una forma sin elaborar, de la misma forma que hay gente que puede tomar decisiones y gente a la que, desafortunadamente, no le dejan decidir nada) explica de manera más convincente la historia humana... Qué valor, qué entidad le atribuimos a ese momento en que los sujetos ejercen de tales o no: esa sería la cuestión básica. Ahora bien, ¿cuestiona una afirmación de semejante orden la existencia de otras instancias? Porque, desde luego, alguien podría formular la pregunta: ¿qué ocurre con las dimensiones económicas, antropológicas, o con las psicoanalíticas y muchas más que desarrollan su particular eficacia? No se trata, ciertamente, de negar su existencia, sino de plantear la existencia de una jerarquía de valor entre ellas, para a continuación poder preguntarnos a cual de ellas le atribuimos más importancia, lo que es como decir, cual define el signo de la historia.

P.A: *En otra oportunidad te he escuchado decir, o he leído, de que hay que tratar de pensar sin dar las espaldas a lo real, en este sentido también tu foco en la Filosofía de la Historia tiene que ver con un esfuerzo por tratar de comprender lo que nos acontece. Planteados así ¿cuál sería el perfil de los fenómenos que dan que pensar a alguien que se dedica a la Filosofía de la Historia? ¿Qué fenómenos sí, que otros fenómenos no...?*

M.C: Esta es una pregunta extremadamente pertinente, porque el filósofo como, cualquier otro sujeto que se enfrenta a

lo real lleva a cabo —diciéndolo con una cierta pedantería— un «recorte crítico previo». A mí me parece que desde el punto de vista de lo histórico aquello que nos reclama más la atención es aquello que impugna en mayor medida los esquemas, las categorías, incluso los conceptos con los que hasta ese momento nos estábamos enfrentando a lo real o lo estábamos interpretando, es decir, me parece que precisamente lo que más merece la pena ser pensado es aquello que más nos pone en cuestión, no aquello que nos carga la razón, no aquello que nos refuerza, no aquello que nos sanciona, sino aquello que impugna nuestros supuestos previos. Es curioso porque normalmente a muchísima gente se le llena la boca con grandilocuentes apelaciones a ser crítico, a ser intempestivo (cuando no a ser póstumo...). Permíteme que intente ilustrar esto que digo mediante una anécdota: hace unos meses me invitaron a participar en un coloquio que debía de servir para la presentación de un libro. En un momento determinado del acto mi compañera de mesa —no el autor, sino otra persona— empezó a plantear toda una serie de consideraciones referidas a la tarea del intelectual, haciendo una especie de apología del intelectual como alguien extremadamente crítico que no debe arredrarse ante nada (en el sentido de que nada debe quedar a salvo de su cuestionamiento), etc. Pero el caso es que, al llegar un determinado momento y para ejemplificar lo que quería decir, hizo una reflexión denunciando la supervivencia de ciertos elementos residuales procedentes de la cultura del franquismo... La verdad es que eso sencillamente me soliviantó, pues no tenía nada de crítico en un contexto como aquel, en el que todos los presentes éramos gente de la cultura, de izquierdas. Hacer una bromita impertinente respecto al franquismo no es ser crítico, eso no es remover las conciencias: eso es, más bien lo contrario, masajear nuestras conciencias los unos a los otros, para que de esa manera nos reforcemos en el convencimiento de que estamos en el lado bueno de la historia —y que, por añadidura, somos muchos en este terreno. Yo creo que eso no es lo que esta buscando el filósofo —ni de la historia, ni de ningún otra cosa. El filósofo no está —lo decía yo en otro contexto a propósito Hannah Arendt— para

cargar de razón a nadie, sino para lo contrario. En el último libro de Elizabeth Young-Bruehl —la gran biógrafa de Arendt— al comienzo del tercer capítulo, dedicado a *La vida del espíritu*,²⁵ señala que Hannah Arendt iniciaba siempre sus libros y ensayos advirtiendo al lector acerca de lo que NO debe de pensar acerca del tema planteado. Con otras palabras, lo que hacía sistemáticamente Arendt era llamar la atención sobre las cosas que NO alcanzamos a explicar y, al hacerlo, nos estaba proporcionando una sugestiva indicación acerca del genuino significado de la expresión «ser crítico». Una indicación, no una definición ni, menos aún, un programa. Pero, aún siendo sólo eso, ya sirve para reconocer que mucho de lo que se propone o se presenta como crítico no lo es. La crítica significa una impugnación, una impugnación lo más radical posible, tanto de lo que hay, como de los esquemas con que nos enfrentamos a ello (incluyendo en este capítulo lo que hay en materia de pensamiento). Volviendo a tu pregunta, yo creo que al filósofo de la historia le debiera llamar la atención, todo aquello que parece abrir un espacio para una nueva interpretación, para una nueva lectura.

P.A: *Justamente acerca del pensar lo real, en el pasado Congreso de Filosofía de la Historia,*²⁶ *recuerdo que Hayden White decía en su conferencia que el surgimiento de la filosofía de la historia en la modernidad —y se refería al caso de Kant y su relación con la Revolución Francesa, según recuerdo— estaba asociado al momento de crisis. El momento de crisis como momento del nacimiento de la Filosofía de la Historia. La cuestión es que, a propósito de nuestro presente, podríamos decir por lo menos que no son tiempos tranquilos y, no obstante, la Filosofía de la Historia como espacio de reflexión no ha ocupado ese lugar central que ocupó en otros momentos de convulsión de la modernidad ¿Podrías referirte a este fenómeno?*

M.C: Sí, pero yo creo que el fenómeno tiene varios frentes. Tenemos primero un hecho poco cuestionable, que debemos

25 Arendt, Hannah, *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002.

26 *I Congreso Internacional de Filosofía de la Historia: La Comprensión del Pasado*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires, 24, 25 y 26 de octubre de 2000.

asumir como parte de nuestra herencia, y es que la Filosofía de la Historia como disciplina no tiene en exclusiva una premisa o antecedente. La Filosofía de la Historia tiende usualmente a ser identificada con la filosofía decimonónica de la historia, como si existiera una ecuación entre Filosofía de la Historia y filosofía decimonónica alemana idealista. Cuando se dice «Filosofía de la Historia» la gente empieza a pensar en Kant y la *Idea de la historia universal en sentido cosmopolita*, algo más en Hegel y, mucho más en Droysen, Dilthey e incluso en el Ortega de *La historia como sistema* como epígono. A mi juicio, debemos intentar enriquecer esta concepción en un sentido no creo que exageradamente ambicioso, contribuyendo a que la gente sepa que existen todo otro orden de cuestiones que se han planteado más cerca de nosotros, cuestiones que podríamos tipificar como de filosofía contemporánea de la historia. Cuando uno consigue que este repertorio de cuestiones se haga más presente, se incorpore al debate actual de ideas, muchos lectores se declaran agradablemente sorprendidos al descubrir que un discurso (por no decir una disciplina) que tenían por rancia y añeja les permite interpretar aspectos, dimensiones y problemas del mundo actual. De ahí que en más de una ocasión me haya atrevido a afirmar que la reflexión sobre la historia (por ejemplo: acerca del pasado y la memoria) está hoy más presente que nunca. Quizá no necesariamente bajo el rótulo de «Filosofía de la Historia», pero eso, sin duda es lo de menos. En ese sentido, pienso que se puede sostener que *lo peor ya ha pasado*, esto es, la época en que una reflexión de este orden, como cualquier reflexión acerca del pasado, era considerada ella misma como «pasada», valga la paradójica formulación. La reflexión sobre la historia (con o sin ese rótulo) está a la orden del día. Tal vez la situación pudiera describirse en términos de ambigüedad: por un lado hay una aparente no actualidad de la Filosofía de la Historia en el plano académico, pero una real actualidad en los temas de los que trata. Creo que sería bueno deshacer esta ambigüedad. Acaso deberíamos hacer un esfuerzo para contribuir a que quienes se encuentran interesados en determinados temas, identificaran adecuadamente la genealogía de los mismos para

que, al hacerlo, pudieran comprobar que han sido los llamados filósofos de la historia los que con mayor intensidad y más pasión los han pensado. Si el esfuerzo alcanzara su objetivo, uno de los resultados colaterales sería la recuperación de un cierto espacio —o estatuto— para el discurso metahistórico.

P.A: Sí, creo que es muy razonable esa distinción que haces, son temas con un rótulo desplazado, patrimonio ahora del pensamiento contemporáneo en general. Ahora si de filosofía contemporánea se trata, tu tienes tus predilectos, están muy presentes en tus escritos y libros Walter Benjamin y que decir de Arendt. Ahora, ¿cómo es que tan pertinentemente se articulan estos dos pensadores según la exigencia del pensar presente? ¿Qué herramientas nos aportan Benjamin y Arendt, para un pensamiento que trata de responder ante lo que acontece?

M.C: Una primera cosa me gustaría puntualizar antes de entrar propiamente a responder a la pregunta. Vale la pena reparar en que en ambos autores aparece ese componente crítico al que hacíamos referencia hace un momento, componente crítico que convierte en fecunda su reflexión. Es un hecho probado desde el punto de vista historiográfico que tanto Benjamin como Arendt fueron pensadores que coexistieron dificultosamente con sus contemporáneos, con sus próximos...

P.A: Son excéntricos de alguna manera.

M.C: Son excéntricos y su excentricidad en un primer momento incluso era justificada y legitimada por algunos. Por ejemplo, es evidente —sobre todo si pensamos en su momento y en el contexto en el que habla— que muchas de las cosas que Benjamin plantea cuestionan severamente las interpretaciones del marxismo en su momento más extendidas o, si se prefiere formularlo así, dominantes, hegemónicas o tradicionales... Pero quizá lo que convierte en más fascinante o atractivo este ejercicio crítico es el hecho de que el autor lo lleva a cabo dejando muy claro que él pertenece a ese mundo teórico. Porque Benjamin, que es extremadamente crítico con ciertos marxismos y con ciertas

teorías de la revolución, al mismo tiempo y de manera constante habla del materialismo histórico y lo reivindica (un materialismo histórico sui generis, es cierto, pero materialismo histórico al fin). Y que duda cabe que todo ello lo lleva a cabo dejando claro su alineamiento con los que han sufrido, con los que han padecido, con los oprimidos, con los vencidos, etc. Cosas análogas podrían afirmarse con respecto a Arendt. No obstante, hay un fenómeno muy significativo e interesante de analizar a mi juicio, y es lo que podríamos llamar la historia de la recepción de Hannah Arendt. Si uno analiza los diferentes países occidentales desarrollados (y con una cierta cultura filosófica, claro está), vamos viendo que la recepción ha sido muy distinta, informándonos esa diferencia más de la naturaleza del imaginario de dichas sociedades que de la obra de Hannah Arendt. El caso de España es, no sólo muy llamativo, sino también tremendamente significativo. Porque Arendt empezó a ser traducida en España muy tempranamente, en pleno franquismo.

P.A: *Por Ediciones de la Revista de Occidente.*

M.C: Efectivamente, los dos primeros libros traducidos de Arendt —ahora no recuerdo si es el 63' o 64', pero no más tarde que esto— son *Eichmann en Jerusalem* y *Sobre la revolución*,²⁷ fíjate el título... en Revista de Occidente.

P.A: *Podrías explicar brevemente por qué esto tan raro.*

M.C: Bueno, lo sucedido con el libro de Eichmann se puede interpretar de una manera muy contingente. Hay que pensar que en el contexto de los años sesenta la figura de Eichmann, la cuestión misma del holocausto —que por aquel entonces ni tan siquiera era denominado así— constituían episodios que se abordaban en clave periodística. Bastaría con acudir a las hemerotecas para comprobar el tratamiento que los medios de comunicación concedían a la historia de un antiguo nazi huido a la Argentina,

²⁷ Existen nuevas ediciones de estos dos libros de Arendt: *Eichmann en Jerusalem. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 2000 y *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 1992.

secuestrado por los servicios secretos de un Estado de Israel recién creado, con el viejo Ben-Gurion apareciendo, amable, en las portadas de las revistas de la época. Se estaba ante una noticia periodística sin una especial sobrecarga política (ni de derecha ni de izquierda). Aunque por entonces yo era muy niño, recuerdo los reportajes de los semanarios ilustrados españoles de la época tratando (muy en la línea *Paris-Match*) estos asuntos. Pensemos, además, que todavía no existían las condiciones filosóficas de posibilidad para entender realidades que ahora han cobrado una gran densidad, como por ejemplo la banalidad del mal, la idea del padre de familia como el criminal de occidente, etc. El caso de *Sobre la revolución* quizás resulte más interesante. ¿Qué ocurre? Muy probablemente *Sobre la revolución* fue leído por los censores franquistas de la época como un libro no propiamente anticomunista (porque no hablaba del comunismo), pero sí anti-progresista que, frente a la Revolución Francesa, la cual de alguna manera constituía el origen de todos los males (en la medida en que en ella se encuentra el germen del socialismo y demás patologías históricas), levanta la bandera de una Revolución Americana que no quiere tocar la propiedad, que no quiere alterar las estructuras económicas y cuya principal bondad consiste precisamente en esa respetuosa actitud que deja la estructura económica y la estructura de clases tal como está. Suponiendo que fuera esta la lectura que algunos llevaban a cabo en aquella época, nada tiene de extraño que les autorizara a considerar a Arendt una filósofa profundamente conservadora.

P.A: *Pero pareciera que es la que más ha trascendido... Al menos en su uso político.*

M.C: Al parecer sí en algunos sectores. El siguiente libro al poco tiempo publicado, pero todavía durante el franquismo, es *Los orígenes del totalitarismo*.²⁸ Bueno, tampoco parece muy aventurado suponer que ese libro se publicó en España durante el franquismo porque quienes tenían que autorizar la publicación

28 Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1999.

entendieron que esa obra debía estar muy en la línea del Popper de *La miseria del historicismo*,²⁹ libro en cuyo pórtico aparece aquella célebre dedicatoria: «para todas aquellas personas que han dado su vida luchando contra los fanatismos de derechas, de izquierdas, del nazismo, del fascismo...»

P.A: *Sí, recuerdo que sigue con algo así como unos argumentos ad misericordem... la muerte de sus amigos comunistas y socialistas en una protesta, que terminaron por convertirlo en un anticomunista, algo bien raro ¿no?*

M.C: Todo parecía favorecer, ciertamente, esa interpretación. Ahora bien, los años transcurridos permiten otras interpretaciones y lecturas. Digo esto, e inmediatamente pienso que puedo introducir esta reserva sin traicionar en absoluto la ortodoxia hermenéutica. En definitiva, preguntarse ¿qué pensaba realmente Arendt, a qué se quería referir, qué tenía en la cabeza cuando dijo lo que dijo? constituye un ejercicio equivocado, porque equivale a formularse, como diría Gadamer, malas preguntas (como es una mala pregunta «¿qué quería usted decir con su cuadro?», dirigida al pintor). Ya sé que son preguntas frecuentes, pero no por ello menos extraviadas. La hermenéutica no es una relación intersubjetiva entre autor y lector o interprete, sino que es una relación entre el texto y la época en la que se lee el texto (a esto se refería Gadamer cuando hablaba de fusión de horizontes). Aplicando este principio general al caso que estamos tratando, diríamos que los textos de Arendt sin ninguna duda despliegan significados, que van siendo recogidos de diferente manera a lo largo del tiempo. Si tu hoy día me planteas la pregunta ¿qué crees que quería decir Arendt cuando dijo lo que dijo?, mi respuesta sería doble. En primer lugar te diría que ese dato ya no es importante y, a continuación, te añadiría que mi convencimiento es el de que Arendt pensaba en un contexto de antagonismo, que era el contexto de la guerra fría, y eso me parece difícilmente discutible. La tesis y la actitud *tranquilizantes* ante la obra Arendt, consistentes en buscar a toda costa la conclusión «ves como tenía razón», «ves

29 Popper, Karl, *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza, 1981.

como anticipó lo que realmente ha ocurrido», oculta el empeño, inconfesado, de convertir al autor en profeta. Y Arendt no fue una profeta (incluso se podría añadir que, valorada desde esa óptica, fue un fracaso como profeta). ¿Cómo Arendt podía pensar en el contexto de lo que ha terminado? ¿Cómo Arendt podría haber pensado en el contexto de la caída del muro? Permíteme un pequeño ejemplo. A principios de los 80’ tuvo lugar una cena en la que se encontraron sentados en la misma mesa la por aquel entonces primera ministra británica, Margaret Thatcher e Isaiah Berlin. En un momento dado de la conversación la *dama de hierro* se interesó por conocer el punto de vista de Berlin sobre la fortaleza del bloque soviético y le preguntó: «¿cree que durará mucho el comunismo?», a lo que, según sabemos hoy, Isaiah Berlin respondió: «veamos... una sociedad en la que hay control policial, férreo control económico, represión, ejército disciplinado, censura en los medios de comunicación, etc., sin duda puede durar indefinidamente». Observo que fue la respuesta de un científico social tan eminente como Isaiah Berlin... Una respuesta que se vio falsada muy pocos años más tarde. Pues bien, en la obra de Arendt no hay ni una sola página, ni un solo párrafo que nos hable de tal manera que podamos pensar que esta mujer vislumbraba la caída del socialismo. Las cosas, por tanto, se han de plantear en un plano totalmente distinto. Lo que me permite regresar a lo de antes: ser crítico no consiste en autodefinirse, sino en ejercer la crítica. De no ser así, no procede atribuirse semejante condición. Se deben aportar elementos que sirvan para cuestionar, para abrir grietas sobre la superficie, aparentemente compacta, de la realidad. Es precisamente eso lo que sostiene Gadamer cuando reflexiona acerca de la naturaleza profunda del preguntar. La pregunta en cuanto tal (antes de obtener respuesta alguna) es ya una forma de cuestionarse lo existente. Aplicado todo esto a Arendt: lo que tenemos que hacer es plantearnos si son potentes sus preguntas, más que entretenernos en aquilatar cómo las responde.

P.A: Sí, bueno la crítica no es una herramienta en términos del puro pensamiento puertas adentro, por ejemplo se podría plan-

tear hegelianamente la cuestión de la crítica, esta idea acerca de que el filósofo, mediante la interpretación tiene que ayudar a que alumbré en el mundo de la verdad, la libertad y la belleza, esto quiere decir —despojándolo del armatoste metafísico, que quizás no sea tan fácilmente aceptable— que de la crítica cabe esperar que pase algo, que ayude a que las cosas acontezcan, quizá sería lo que en primer lugar le cabe al intelectual, no sé que me dices de esto...

M.C: Finalmente el filósofo siempre se refiere a lo real aunque sea a su pesar; en último término el destino de los discursos acerca de las ideas sólo puede tener sentido en lo real. A veces pienso que esto es casi pre-político, en el mismo sentido en el que lo es el propio. El saber ¿en qué está basado?, está basado en lenguaje y comparte con él una determinación estructural, necesaria, a saber, el hecho de que ambos son públicos. No digo que *deban ser* públicos, sino que sostengo que *son* públicos. De la misma forma que no existe un lenguaje privado, tampoco existe el saber privado. La idea de un saber privado es antiintuitiva. Sería un saber *contra natura*. En cuanto idea nos resulta violenta, hostil. Tener un conocimiento acerca del mundo y no compartirlo es algo que nos repugna no éticamente sino conceptualmente. Imagina por un momento alguien que conociera algo acerca del universo, pongamos por caso la existencia de otra galaxia, o algo referido al big-bang originario, o sobre los agujeros negros..., algo que supiera únicamente esa persona y se negara a compartir... ¿Eres capaz de imaginarlo? Es repugnante conceptualmente, y cuando intentamos pensar la razón de la repugnancia lo que se nos aparece es el convencimiento tácito, implícito, de que el conocimiento está para ser compartido. Cuando lo compartimos —esto es, cuando lo convertimos en público— entonces pasa a ser posible la discusión, el debate, el pluralismo, y el horizonte ético que nos permite plantearnos qué hacemos con eso que sabemos.

Pero, junto a esto, también creo que hay un tópico sobre la filosofía y sobre el filósofo que no me parece del todo bien planteado. Se repite mucho —hasta el punto de que podríamos llegar a considerar que se ha convertido en un lugar común— la idea de

que el filósofo no está para proporcionar respuestas, de que no es tarea del filósofo proponer soluciones, sino que su especificidad consiste en ayudar a que nos formulemos mejores preguntas. Por supuesto que en gran parte es así: estamos ante una tesis reiterada por muchos filósofos y que ha sido asumida como determinación básica de la filosofía en cuanto tal. Ahora bien, yo tiendo a pensar que la mencionada tarea (ayudar a preguntar mejor) constituye una parte de la tarea del filósofo, en el sentido de que es sólo una de las formas de ejercer la razón. Pero hay otras formas de ejercerla. Formas mucho más aplicadas, más orientadas hacia la solución, o resolución de problemas. ¿A qué me refiero? Pongamos por caso, cuando a un filósofo especializado en ética se le invita a que forme parte de un comité ético de un hospital (porque en los hospitales se plantean de manera constante problemas tan urgentes como concretos: decidir entre salvar a la madre, perdiendo el niño que lleva adentro, o dejar que las cosas sigan su curso, poniendo en riesgo grave la vida de la mujer, atender o no a las cláusulas de conciencia de alguien que no quiere que le hagan una transfusión de sangre a su hijo, por no mencionar los casos de eutanasia o otras mil cuestiones de este estilo) lo que se está esperando del filósofo no es simplemente que pregunte un poco más y de forma más atinada (aunque eso nunca esté de más), sino que se espera que su racionalidad sea una racionalidad máximamente práctica. Como es obvio esa racionalidad no entrará en competencia con la racionalidad del médico, que tiene una esfera de incumbencias propia, pero lo importante es que en determinadas situaciones el filósofo tiene que intentar ser máximamente resolutivo. O, si quieres, podríamos poner ejemplos, aún más incómodos. Cuando el filósofo interviene en el debate político, lo que se está esperando de él es que en determinados momentos sus juicios sean lo más útiles (iba a decir *utilizables*, lo que no deja de ser sintomático) posibles, no que plantee argumentos para que todos estemos siempre a una cierta distancia de lo real. El concepto de decisión aquí puede venir en nuestra ayuda. Cuando hay que tomar una decisión cuyas consecuencias, en cualquier caso, se prolongarán a lo largo del tiempo ya no vale mantenerse al margen. Pon tú

mismo el ejemplo de cualquier momento histórico en el que la humanidad se haya jugado en buena parte su futuro, e imagina que pensarías del filósofo incapaz de ayudar a tomar una decisión, complacido en la tarea de sacarle brillo a sus preguntas. Por eso comentaba que afirmar que el filósofo está para hacer preguntas pero no para proporcionar respuestas puede resultar extremada —y peligrosamente— insuficiente.

*P.A: Es interesante esta perspectiva del comportamiento del filósofo como agente, que no es usual escucharla. Pero recuerdo por ejemplo como es que en la modernidad Kant —y pienso otra vez en él, pues creo es una figura paradigmática— se planteaba la responsabilidad de ayudar a alumbrar a la historia con ciertas astucias. Desde la primera vez que leí sus textos referidos a la historia —y a hasta hoy— me llama mucho la atención como invierte los acontecimientos atroces que le rodeaban, algo que Fernando Savater ha bautizado como «pesimismo ilustrado». Como es que de lo peor, que se está viendo en Europa, Kant extrae los signos que le informan que las cosas van «hacia mejor», eso yo lo encuentro formidable. Ahora eso mismo da pie, por ejemplo en *Metahistoria* de White,³⁰ para sostener «bueno acá el asunto era ético, había que decir que la historia iba hacia lo mejor, para que los hombres emprendieran los proyectos trágicos que de otra manera no emprenderían». Pero esta labor del filósofo de la historia, supone un lugar central como «voz». En el mundo contemporáneo ese lugar del filósofo, del intelectual, tiende a desaparecer, no es que se le anule deliberadamente, sino que muchas veces también aparece el asunto de otra manera: el filósofo se aleja, se compartimenta en sectas o en lenguajes impenetrables ¿Qué observación te merece esto?*

M.C: Me planteas un problema tan apasionante como oceánico. Como hay que empezar tirando de algún cabo, te propongo que empecemos por éste: el lugar que en nuestro tiempo ocupa el filósofo en las sociedades occidentales desarrolladas, sin duda es distinto al de otras épocas. Es distinto en muchos sentido,

30 White, Hayden, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

pero, por señalar uno bien concreto y significativo, la enorme autoridad que se le atribuía en su ámbito (a su vez, enormemente respetado, porque la filosofía aparecía como la forma más noble y elaborada del pensamiento) por la que era tomado en consideración y escuchado, y por tanto podía incidir con sus juicios en el curso de los acontecimientos, lo situaba en un lugar de privilegio en materia de ideas. Pues bien, creo que no es en absoluto arriesgado afirmar que ese lugar —que en el fondo el intelectual hereda del sacerdote— ha desaparecido realmente. Tengo interés en subrayar que estoy hablando de lugares, no de ocupantes de esos lugares. Es decir, no es una cuestión de figuras, como tan a menudo se afirma, en una variante especialmente tediosa de nostalgia. No se trata de afirmar que nuestros antecesores disponían de un Bertrand Russell y nosotros no, o de que antes existía un Sartre y ahora en cambio apenas llegamos a Bernard-Henry Levy... esa no es la cuestión en absoluto y plantearlo así es absurdo. Todas las épocas han considerado que los intelectuales anteriores, los políticos anteriores, los científicos anteriores eran mejores. A este respecto, me viene ahora a la cabeza una observación que le escuché en cierta ocasión a Felipe González, y que me pareció realmente perspicaz: «los políticos con carisma siempre son los de la generación anterior» (sí, ya sé que me dirás que eso ocurre prácticamente en todos los ámbitos, y no te faltará razón; recuerdo en este momento la definición que proporcionaba un arquitecto de lo que es el mal gusto en arquitectura: «mal gusto es siempre el de la generación anterior, luego, pasa a ser canon», afirmaba señalando el rechazo que hubo en su época en Barcelona de la arquitectura modernista, la misma que ahora atrae a millones de turistas). Pero regresemos al pensamiento. Que no surgen nuevos filósofos, que no hay nuevas ideas..., son cosas que se han dicho incluso en épocas que ahora se juzgan como inequívocamente efervescentes y creativas. No deja de resultar un poco sarcástico (desde el punto de vista de la historia de las ideas) la forma en la que en muchas ocasiones se habla, con extraordinaria ligereza, de *la época de Wittgenstein*, para señalar la enorme diferencia, la extraordinaria decadencia que nos ha tocado vivir. Olvidan quienes

así se lamentan de que Wittgenstein cuando vivía no era reconocido *como Wittgenstein*. Esa es la cuestión central. Recuerda la anécdota —auténtica categoría en este caso— de que cuando un filósofo en su momento tan respetado como A. J. Ayer preparaba su antología sobre positivismo lógico con los textos presuntamente más importantes de dicha corriente ¡no incluyó a Wittgenstein!, monumental patinazo que intentó enmendar en el prólogo escrito más tarde. Y lo ocurrido con Wittgenstein ha ocurrido siempre.

P.A: Es notable... y déjame añadir algo, es el presente el que no nos deja ver, sobre lo cual podríamos introducir esa bella figura de Roland Barthes,³¹ cuando dice en algún momento que en los libros de historia se produce un fenómeno muy extraño, muy particular, que es que en tres siglos llevamos cincuenta páginas, pero el último siglo —el más próximo a nosotros— ocupamos doscientas. Tiene que ver esto quizá con la carencia de criterios de selección o de categorías por las cuales iluminar el pasado inmediato o el presente... Creo que entra también en esta figura el problema que tú señalas.

M.C: El asunto para mí radica en un problema de diseño objetivo, no subjetivo. En España —por señalar la realidad que puedo conocer un poco mejor— no es que no haya nadie que ocupe el lugar de Ortega, es que el lugar de Ortega desapareció, o sea que sólo genera confusión ese lenguaje que sugiere que hay presunto sillón vacante a la espera de que aparezca el candidato idóneo. Ortega es una figura que en un momento determinado, en los años treinta, escribe un celebre artículo periodístico criticando la República titulado «No es esto, no es esto», es decir, alguien que se atreve a dirigirse a la ciudadanía diciéndole: «señores, la república es un error, un monumental error». Pero hoy no existe el intelectual que se atreva a decir «señores, la monarquía es un error». Pero no me malinterpretes, no porque tenga miedo de decirlo, sino porque tiene miedo a hacer el ridículo (que puede ser un miedo más paralizante), porque ya nadie le aceptaría ese lenguaje (como poco, paternalista) y esa actitud pontifical del

31 Barthes, Roland, «El Discurso de la Historia», en: *El Susurro del Lenguaje*, Barcelona, Paidós, 1987.

que parece conocer los designios de la historia o, más aún, del que se cree de señalar por donde debería ir la historia. Ahora bien, más allá de constatar este cambio, supongo que lo que de veras importa es preguntarse ¿a qué se debe? Sin duda que sobre este resultado han incidido múltiples factores, pero yo no dudo en señalar como uno de los más importantes el hecho de que hoy en día los instrumentos por medio de los cuales se lleva a cabo aquello que los filósofos frankfurtianos gustaban de llamar la «configuración de las conciencias» han cambiado sustancialmente. Sin duda, la irrupción de los medios de comunicación de masas ha transformado en este sentido la figura del intelectual y su eficacia. Esto significa, entre otras cosas, que se ha perdido ese lugar hegemónico, ese lugar sacerdotal al que me refería hace un momento y se ha redistribuido de una nueva manera y con unos nuevos protagonistas. Por así decirlo, hay en este momento una mayor horizontalidad que antaño en las elites. Ahora son diversas las figuras que inciden en la opinión pública. Determinados periodistas, algunos intelectuales que ya no tienen por que ser filósofos (como historiadores, sociólogos, antropólogos...), mucha gente interviene. Pero quizá valdría reparar, además, en la manera en que interviene. Lo hace —importa destacarlo— a través de esas nuevas plataformas, que son los medios de comunicación de masas. Más allá de anécdotas (como la de esos periodistas que son fundamentales a la hora de que un candidato a la presidencia suba votos o baje votos, etc.) estamos ante hay una reconfiguración de los espacios, de los escenarios de intervención del intelectual y, claro, uno de los resultados es que algunos de los espacios y escenarios que antaño resultaban importantes o determinantes han perdido relevancia social. La Universidad, por ejemplo, se ha democratizado más —se ha masificado más en realidad— y ya no es un lugar tan privilegiado en el proceso de configuración de las conciencias. Un profesor universitario puede ser sumamente prestigioso en su disciplina y, sin embargo, no ser tomado en cuenta fuera del ámbito académico. Es decir que creo que aquí habría que hacer también un análisis muy pegado al terreno acerca de qué cambios concretos se han ido produciendo, porque en

gran parte de dicho análisis obtendríamos luz que nos iluminara sobre lo que planteaba antes, a saber, el fenómeno de que, habiendo filósofos, e intentando dichos filósofos proyectar su palabra en la plaza pública, sus voces apenas se dejan oír.

P.A: Es que es muy difícil dirigirse al público —a estas alturas— con algún tipo de certeza, tampoco es fácil ocupar un lugar si es que este estuviese vacante, y no obstante lo que uno puede ver cuando observa cómo se comporta la gente, o las masas más bien, es que —parafraseando de alguna manera a Víctor Frankl— existe extrañamente aún una «voluntad de sentido». Uno podría decir «a la gente no le interesa nada, está sobreviviendo, está atrapada en una animalidad tremenda» y no obstante, lo que se puede observar, es que hay una demanda de sentido... Y bueno por ahí florecen todos estos pastiches de religiosidades orientales y otros ensambles simbólicos ¿Cómo te imaginas tú que uno podría entrar en ese espacio de demanda de sentido para poder animar un pensamiento distinto?

M.C: Respecto a esta cuestión de lo que hemos llamado los nuevos espacios no quisiera que pensaras que tengo una actitud muy tajante. Creo que, efectivamente, existe una generalizada demanda de sentido (o «voluntad de sentido», o como quieras denominarla) y que esa demanda de sentido a veces es la que proporciona la oportunidad para que determinados productos teóricos válidos e interesantes puedan emerger. Es verdad que a veces las demandas de sentido son satisfechas por medios espurios, por supuesto, pero no necesariamente tiene que ser así. En muchas ocasiones ese sentido se vehicula, se expresa, a través de productos genuinamente valiosos. Con otras palabras, los análisis extremadamente críticos de los efectos de la masificación —en el sentido mas pervertido de la palabra— sobre las conciencias obviamente son verdad, pero no estoy seguro que sean toda la verdad... Este debate puede adoptar una forma académica, y entonces tendríamos que referirnos, además de a los filósofos de la escuela de Frankfurt, a todos aquellos sociólogos que ya en el primer tercio del siglo XX, a partir del desarrollo de las grandes ciudades potenciado por la revolución industrial, pensaron sobre la sociedad-masa,

sobre el concepto de masa y de masas, etc. En una forma ya algo menos académica y algo más pegada al terreno, también podríamos recordar el diseño (en gran parte todavía válido) que en su momento hizo Humberto Eco en su clásico libro *Apocalípticos e integrados*. Pero es curioso, e interesante, constatar cómo, aunque no revista ninguna de estas (u otras) formas, más elaboradas, este debate ya se ha extendido por toda la sociedad, y creo que no deberíamos pasar la oportunidad de participar en él, y menos en nombre de argumentos expresa o implícitamente elitistas.

Creo, por el contrario, que quienes tienen a las ideas, al pensamiento, al discurso, como elementos de trabajo vienen obligados a entrar en esta discusión, no sólo porque, como acabo de señalar, es una discusión en cierto sentido de origen filosófico, sino sobre todo porque aquello que se halla en juego —en definitiva, los mecanismos a través de los cuales se configura el imaginario colectivo, el repertorio de nociones y valores que los individuos van a utilizar para desenvolverse a diario en su realidad— es aquello que más debiera importarles. Esto, en un segundo momento, tendrá que adoptar una forma sin duda más sencilla, más claramente identificable, pero es tarea nuestra no perder de vista que se halla en último término en juego tras determinadas formulaciones. Y voy a intentar ser muy, muy concreto (incluso a riesgo de parecer anecdótico o, peor aún, trivial). Tomemos como punto de partida esa afirmación, tan reiterada, a propósito de los productos de escasa calidad que ofrecen los grandes medios de comunicación de masas. A menudo se escuchan frases como «a la gente lo que de veras le gusta —lo que demanda— es basura, tanto en el cine como en la televisión como en cualquier otro medio, y no hay otro remedio que satisfacer esa demanda.»

Cuando escucho tales afirmaciones me viene a la cabeza aquello que decía el filósofo español Manuel Sacristán. Él se quejaba de que se caracterizara a nuestra sociedad como *sociedad de consumo*, porque la etiqueta daba a entender, o sugería, que el momento del consumo era el determinante, cuando, en realidad, lo es la producción. Por eso proponía hablar de *sociedad de producción* para dejar claro que en ella el consumo es un efecto derivado

al que los individuos (los consumidores) se pliegan dócilmente. Esto se puede aplicar sin esfuerzo ni violencia teórica alguna a lo que estamos hablando. Cuando se dice «la gente quiere basura», quienes así hablan están transfiriendo la responsabilidad de la existencia de tales productos al público, cuando en realidad la responsabilidad de que se ofrezca basura es de quienes la producen y la imponen. Que actúan así porque en este tipo de productos la relación entre audiencia y costos de producción el desequilibrio es extremadamente ventajosa para los productores. Un programa-basura en Chile, España, Argentina y Francia cuesta cuatro veces menos en comparación a lo que cuesta, por ejemplo, la producción de una película, que resulta mucho más cara y, por añadidura, no garantiza la recuperación de la inversión. No hace falta entrar en mayores detalles porque podrían distraernos del hilo de la argumentación. Las productoras aplastan cualesquiera otros productos, sin que el vector fundamental sean las preferencias de los hipotéticos espectadores (o consumidores del producto). Es más, disponemos de múltiples indicadores de que cuando a ese mismo público se le ofrecen producciones de calidad responde bien. Ya sé que puede parecer una formulación entre paradójica y extravagante, pero el caso es que los cines se pueden llenar con películas basuras o se pueden llenar con productos espléndidos. En este momento, en cualquier librería del centro de Barcelona, donde haya un ranking de los libros más vendidos, es altamente probable que entre ellos haya productos culturales inobjetables.

A donde pretendo ir a parar con todo esto es a que, una vez identificada con la mayor claridad posible la lógica de funcionamiento del proceso, el siguiente paso obligado es la caracterización veraz de los actores que en él participan. No sólo como *creadores* (me refiero a los intelectuales, a los que, por cierto, en las grandes productoras de televisión, de publicidad y similares, ubican el departamento de producción de contenidos, ojo) sino también como destinatarios. Si este segundo momento lo analizas con cuidado, comprobarás que esa demanda de sentido en general que se expresa en la demanda de productos culturales de calidad es absolutamente lógica, razonable y, si me apuras, previsible. Cuan-

do antes introduje de pasada la cuestión de la masificación de las universidades públicas en nuestros países, en el fondo intentaba preparar el terreno para poder introducir ahora esta otra idea. Y es que lo que ha creado la masificación de la universidad ha sido un importante mercado de consumidores de cultura. ¿Era concebible hace treinta años que pudieran ser *best-sellers* las novelas de Isabel Allende, Mario Vargas Llosa, Gabriel García Márquez o Javier Marías? Es más, ese tipo de literatura constituía precisamente la literatura que consumían las élites, mientras que los sectores populares leían, en el mejor de los casos, folletines amorosos, novelitas del oeste y demás productos de venta en kioscos.

Fíjate que si aplicáramos todas estas consideraciones a la literatura filosófica, se nos abriría un campo de reflexión ciertamente interesante, con una líneas de reflexión sin duda sugestivas (por ejemplo, ¿debe la filosofía aspirar a ser *popular*?, ¿qué contenido puede tener una supuesta *filosofía de masas*?, ¿debe aspirar el filósofo a semejante espectro en virtud de su condición de filósofo o, si lo pretende, es por una determinada determinación de su filosofía —por ejemplo, porque tenga determinadas aspiraciones a transformar radicalmente su realidad?, etc.), pero creo que se nos empieza a hacer tarde.

*Café de Las Luces,
Buenos Aires, 25 de octubre del 2006.*

ENTRE LA DEMORA Y EL DESENCADENARSE DE LOS ACONTECIMIENTOS

SERGIO ROJAS³²

P.A: El problema del acontecimiento ha ocupado parte importante de tu trabajo filosófico. El acontecimiento ha sido el eje central en la Filosofía de la Historia, en términos de una concepción clásica de ésta. Pienso en Kant, Hegel y esa forma de pensar el acontecimiento que tenía que ver con asumirlo como seña de una permanencia. En el caso de Kant cuando pensaba la Revolución Francesa como un signum que daba cuenta de una disposición natural que aseguraba el progreso de la historia humana hacia lo mejor, o en Hegel cuando pensaba en Napoleón entrando a Jena como un instante de «realización» o de «superación», como seña de la evolución del espíritu. La pregunta en este sentido sería ¿A qué distancia nos encontramos hoy

32 Licenciado y Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Doctor en Literatura por la Universidad de Chile. Filósofo chileno dedicado a problemas relacionados con filosofía moderna, teoría de la subjetividad, Filosofía de la Historia y estética. Se desempeñó como Director de la carrera de Filosofía de Universidad Arcis (2001-2006) y como Director del Centro de Estudios Humanísticos Integrados (CEHI) de la Universidad de Viña del Mar (2008-2010). Ha sido profesor visitante en la Universidad Nacional de San Juan (Argentina) y en la Universidad París VIII (Francia). Actualmente es académico de la Facultad de Artes de la Universidad de Chile. Entre sus libros destacan: *Materiales para una historia de la subjetividad* (Santiago, 2001), *Imaginar la materia: ensayos de filosofía y estética* (Santiago, 2002), *Nunca se han formado mundos en mi presencia. La filosofía de David Hume* (Santiago, 2004), *Las obras y sus relatos* (Santiago, 2004), *Pensar el acontecimiento* (Santiago, 2005), *El problema de la historia en la filosofía crítica de Kant* (Santiago, 2008), *Las Obras y sus Relatos II* (Santiago, 2009) y *Escritura Neobarroca. La temporalidad del orden significante* (Santiago, 2010)

de esa reflexión acerca del acontecimiento? ¿En qué clave es posible interpretar el acontecimiento hoy en día? Lo cual también quizás abre una segunda pregunta mucho más amplia ¿Es posible hoy una Filosofía de la Historia?

S.R: Al inicio y al término de tu pregunta tocas un tema que me parece fundamental: en qué medida la posibilidad de una Filosofía de la Historia ha dependido siempre de lo que podríamos llamar una «teoría del acontecimiento». Efectivamente, en la filosofía clásica de la historia el acontecimiento ha tenido momentos de reflexión de bastante intensidad, por ejemplo en los casos que tú propones, con Kant y posteriormente con Hegel. Y es que el acontecimiento es portador de una suerte de paradoja, porque por una parte siempre tiene un carácter «intempestivo», y en este sentido el acontecimiento tiene una relación interna con aquello que él mismo interrumpe, es decir, no hay acontecimiento si no hay un curso de sentido o una trama narrativa que resulta alterada, el acontecimiento se vuelve reconocible solamente allí en donde un determinado curso de hechos, hasta hace poco comprensibles o anticipables, han sido alterados. Pero por otro lado ese carácter irruptivo y alternador del acontecimiento nunca puede ser absoluto, porque de lo contrario se hundiría sobre sus propias huellas, sería una pura negatividad, una pura nihilización de la facticidad, entonces por el contrario el acontecimiento se cumple como tal en el momento en que se inscribe. Esto va en contra de lo que uno podría pensar de alguna manera a partir de la estética contemporánea, en que la vanguardia enfatizó el momento de la pura negatividad del acontecimiento. Pero yo diría —esto está en Hegel de alguna manera— que el acontecimiento se hace reconocible precisamente en el momento de su inscripción. Entonces el acontecimiento es siempre portador de esa suerte de paradoja, entre el curso que se interrumpe y el curso en que se inscribe. Así, la pregunta por la vigencia de ese concepto hoy tiene que ver con la pregunta por la vigencia de esa manera de entender el curso de los acontecimientos o el curso de los hechos... y eso es justamente algo que hoy en día se encuentra en crisis, al margen

de lo que uno simplemente podría decir u observar, por decirlo de una manera muy banal: «hoy que hay más acontecimientos que nunca». Pero, por otro lado, se trata de acontecimientos máximamente fragilizados, son acontecimientos que no solamente son registrados por los medios, sino que muchas veces el medio es el *medium* de existencia de los acontecimientos, por lo tanto están ellos mismos afectos a una suerte de negatividad, de la que es portadora esa contingencia interna del evento mediático. Entonces la pregunta por la Historia, o por la condición histórica del presente, se juega también en eso. Podemos percibir en qué medida no sólo el acontecimiento requería de la historia como su condición de existencia e inscripción, sino que también la historia requería de ese momento de alteración, de negatividad que inauguraba una y otra vez la frontera con lo inédito, con esa paradójica necesidad que proviene desde lo que no ha acaecido aún, precisamente allí donde parecía simplemente decaer en un presente de sueños agotados.

P.A: *Has tocado un tema central, que me parece es con el que abres tu libro Pensar el acontecimiento,³³ la relación entre acontecimiento y medios de comunicación masiva. Yo creo que algunos pensadores contemporáneos han sobredimensionado la centralidad de los medios, por ejemplo pienso en un texto paradigmático como La sociedad transparente de Vattimo,³⁴ en el cual les concede un lugar equivalente al de un motor de la historia (en el sentido que por los medios la humanidad experimentaría un permanente extrañamiento en el que se plantearía una nueva experiencia de la libertad) ¿Hasta dónde la centralidad de los medios tiene que ser algo por donde pase obligatoriamente la localización del acontecimiento? ¿Hasta dónde es válido esto?*

S.R: Los medios en general se alimentan de lo que podríamos llamar una cierta avidez de acontecimientos. Esta avidez de

33 Rojas, Sergio, *Pensar el acontecimiento. Variaciones sobre la emergencia*, Santiago, Facultad de Artes, Universidad de Chile (Colección TEORIA N° 12), 2005.

34 Vattimo, Gianni, *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1990.

acontecimientos, esta fascinación y seducción por el hecho o por el acontecer no es simplemente algo que se satisface en los medios, sino que es algo que en cierto modo sostiene a los medios. Y entonces la pregunta por la centralidad de los medios, la pregunta por el aparente protagonismo que tendrían los medios hoy día, creo que depende de lo que respondamos a la pregunta por el sentido de esta avidez de acontecimientos. Baudrillard decía que los individuos necesitan «saber» que el orden se está desmoronando para contrarrestar la secreta certeza de que el orden es indestructible. Pienso que la pregunta por la «avidez de acontecimientos», es decir, el deseo de que algo esté sucediendo, es directamente proporcional al grado de «invariantes» que uno percibe —o aperece— en las condiciones cotidianas de existencia, es decir, esa avidez de acontecimientos, cuando se dirige hacia los medios, se dirige a un espacio-tiempo que no es el cotidiano, sino que es el espacio-tiempo que está en la pantalla, en la página Web, en el archivo virtual y que por lo tanto contrasta con ese espacio-tiempo cotidiano en el cual nada ocurre, no por una condición metafísica digamos... de la existencia, sino que nada ocurre porque se sostiene en la lógica del Capital, en que está alejada de aquel rango de la experiencia que permite reconocer allí acontecimientos. Entonces, en ese sentido, la avidez de acontecimientos creo que todavía puede ser leída, entre otros lugares, desde el concepto de *espectáculo* de Debord, en que los sujetos se relacionan con su existencia en la representación, es decir, a partir de una no relación... esa es la paradoja.

P.A: *Habría que distinguir hasta dónde lo que los medios nos devuelven no es tanto acontecimiento, sino mero evento, entendiendo que este tiene un estatuto más bajo, no sé si me explico: la pura eventualidad, la producción y registro del événement, que es un tiempo que despreciaba un historiador como Braudel³⁵ (en comparación a lo inteligible que puede ser el tiempo estructural, de largo aliento) quien lo localizaba precisamente en los medios, en los periódicos... A*

35 Braudel, Fernand, *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza, 1982.

este tipo de facticidad la llamaba evento. Y aunque la traducción literal de événement es acontecimiento, cuando decimos evento queremos señalar algo menor, casual e irrelevante, hasta distractorio. Con «acontecimiento» parece que se quiere señalar la conclusión o el inicio (o la desviación) de algo ¿Crees que es prudente realizar esa diferenciación?

S.R: Yo creo que sí. La «eventualización» de lo real y su ingreso en ese devenir cuyo sentido aparente es enviar las cosas hacia el pasado, antes que inaugurar un futuro, es algo que inquieta y estimula al pensamiento moderno. Tiene sentido plantear la «eventualización» de lo real como algo que coincidiría con la «espectacularización» de la realidad, es decir el espesor del evento, en ese sentido, no tendría el espesor narrativo del acontecimiento histórico, sino el «espesor» retórico de los medios. Está hecho del medio que lo sostiene y participa de su velocidad, por lo tanto el acaecer de los acontecimientos tendrá velocidades distintas respecto a lo que se produce en un periódico, en la televisión, Internet, etc. En este sentido me parece que es pertinente esa diferenciación.

P.A: *Te lo señalaba porque parece que el evento estuviese saturando de tal manera la cotidianidad, que haría imposible concebir algo así como la experiencia. Me parece que es más verosímil asociar la experiencia con el acontecimiento... El evento resulta ser una suerte de sucedáneo existencial, está puesto para hacer imposible la experiencia entendida como Erfahrung, es decir, como una mediación conducente a la producción de sentido.³⁶ Desde luego estoy pensando en Benjamin, por ejemplo cuando el recurre a la imagen del Shock a propósito de la situación del arte en la época de su reproductibilidad técnica,³⁷ a esa constante sucesión de afectaciones (distracciones) que nunca deja que decante nada en el sujeto. ¿Hasta dónde el evento no es algo que está puesto a cambio del acontecimiento y que funciona,*

³⁶ Ver al respecto Jay, Martin, *La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva*, Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2003.

³⁷ Benjamin, Walter, «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica», en: *Discursos Interrumpidos I*, Buenos Aires, Taurus, 1989.

a fin de cuentas, como un anestésico político, un anestésico social que también neutraliza la reflexión? A eso voy...

S.R: La verdad es que no es posible poner el acontecimiento al lado del evento para ver cual tiene mas o menos gravedad, mas o menos significación, porque pertenecen a unidades de espacio-tiempo distintas, el acontecimiento como tal no puede ser registrado en un periódico ni por la noticia, porque pertenece a otro tiempo... y ese otro tiempo yo lo denomino como el «tiempo de la demora», el demorarse de las cosas en suceder. Esta es las noción en la que he estado trabajando hace poco, que es a mi juicio la temporalidad del acontecimiento y que es diferente a la del evento. Podría pensarse la «muerte de Dios» diagnosticada por Nietzsche como una manera de leer el acontecimiento y la gravedad de la demora que lo constituye. Se trata de lo que demora un tiempo, una época, en agotarse, en que el cielo termina por bajar a la tierra, en que se suprime la diferencia entre lo sensible y la idealidad desde donde provenía el significado de lo que nos pasa y de lo que esperamos. El acontecimiento desborda las posibilidades de comprensión de una época, porque es lo que demora el presente en hundirse arrastrando con ello el pasado que creía ya sancionado y el futuro que iba a colmar sus esperas. El demorarse en suceder hay que entenderlo como el demorarse en «terminar de suceder», demorarse en suceder entendido no como algo que se demore porque todavía no ha ocurrido, tampoco es algo que ha ocurrido siendo nosotros quienes nos demoramos en «entenderlo», sino que se trata de que hay una temporalidad interna que es el «demorarse en desplegarse totalmente». Por lo tanto hay acontecimientos que pueden durar años y hasta siglos (la humanidad misma es un acontecimiento)... Y sólo desde la perspectiva de concebir el acontecimiento en este sentido podemos entender que la historia sea algo que no nos podemos ahorrar. El evento, en cambio, sí se inscribe en la fugacidad, en la superficialidad de los medios. Es cierto, como sugieres, que tienen los eventos algo de «anestésico», pero a la vez implica la necesaria «insensibilidad» que hace posible la escala humana del devenir, es decir, que hace posible pensarnos

los individuos como los protagonistas de lo real, y no desesperar ante la fatalidad de los procesos de larga duración.

P.A: Creo que en esto se toca un punto interesante en términos del ejercicio de la «historización». Hasta ahora hemos estado hablando del acontecimiento, pero siempre dentro de una temporalidad demasiado estrecha... Si tú alargas de esa manera el acontecimiento, estamos hablando de la historicidad en términos mucho más extensos, que creo es lo que se debe a estas alturas. Por que si —por ejemplo— consideramos la Historia humana desde que se supone tenemos las primeras noticias del hombre (unos seis a siete millones de años y ya no los tradicionales tres mil quinientos de la escritura), nos lleva a que desestimemos, en una segunda lectura, gran parte de aquello que considerábamos como tendencias «naturales», precisamente porque en una muy larga duración las presuntas unidades legaliformes aparecen también como mero acontecimiento. Me parece que este cambio de escala apunta a otro nivel de la eficacia crítica de la historia como conocimiento.

Pero yo pensaba en una noción de acontecimiento con una cualidad definida, que para ser franco no sé si a estas alturas se puede formular a propósito de algún fenómeno... Como tú sostienes, en realidad siempre se le concede a un fenómeno el nombre de acontecimiento en términos hipotéticos, lo que tiene que ver con su duración y, al final, con la narración que lo ilumine. Pienso en el acontecimiento como se lo entiende en la Filosofía de la Historia de Kant, como portador de una intensidad que provoca una experiencia colectiva, pero también objetiva, entre quienes se ven afectados por él: el entusiasmo que despertaba la Revolución Francesa.³⁸ Aunque sea una constatación apresurada —y necesariamente superficial— es esto precisamente lo que le ocurrió a una buena parte de los que observaron el derrumbe de las torres gemelas (sobre todo a aquellos de una sensibilidad de izquierda) Yo no me he ocupado en términos particulares de este fenómeno, conozco, no obstante una muy buena

³⁸ Kant, Immanuel, «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor», en: *Filosofía de la Historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

*reflexión del filósofo argentino Eduardo Grüner a propósito del retorno de lo trágico en la historia.*³⁹ Pero mi pregunta es ¿hasta donde es posible realizar esta asociación hoy? ¿Es posible hoy el entusiasmo? ¿Es posible pensar según estos parámetros el acontecimiento?

S.R: Pensando en las categorías kantianas, ese entusiasmo por el acontecimiento tiene algo que ver —y esto a Kant le complicaba— con un cierto desatarse de la facticidad, un desatarse que tiene que ver con fuerzas que no están a una escala de comprensión y mucho menos de dominio político, por ejemplo, del hombre. Y sin embargo el entusiasmo que produce el acontecimiento es el entusiasmo por esa suerte de alteridad histórica que se anuncia, es decir, es el entusiasmo por la posibilidad de que la historia sea otra. Incluso podría decirse que cuando el sentido de la historia parece develarse, siempre surge como lo otro que aquello que nos hacía esperar la escala cotidiana del progreso. La historia tiene ese sino de fatalidad, que los historiadores exponen a posteriori.

El entusiasmo por el acontecimiento expresa la experiencia de una contradicción radical entre las posibilidades constitutivas de la subjetividad y las condiciones concretas de existencia expresadas en determinadas instituciones. Entonces de pronto el acontecimiento con su fuerza irruptiva y destructiva se corresponde con esa conciencia de que la actual constitución del mundo que estamos viviendo está «arruinada», en el sentido que esas instituciones no corresponden al momento actual, que están desfasadas respecto de ciertos valores y e ideas que están aconteciendo. Una historia se agota con el colapso que significa la realización de las potencialidades que inadvertidamente la constituyen. Pienso que en la historia la destrucción no proviene de determinados propósitos y de sus respectivas representaciones, sino de su *realización*. Hegel es aquí un capítulo fundamental. No obstante, lo que quiero decir es que la preocupación por el acontecimiento es la preocupación por la historia, no es simplemente la apuesta por la

39 Grüner, Eduardo, *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible de lo trágico)*, Buenos Aires, Paidós, 2002.

destrucción, sino que el acontecimiento es un momento en donde se nos da la posibilidad de que la historia vuelva a transcurrir, la posibilidad de un nuevo inicio después del desmoronamiento que exhibe la aceleración final de un período. Y esta posibilidad no se abre por la envergadura del acontecimiento, ni por el tamaño de los edificios que fueron destruidos en la revolución, sino que se abre porque mas bien se expresa una contradicción, es lo que Hardt y Negri llaman un «potencial de subjetividad»,⁴⁰ potencial que se desencadena en el momento en que se hace plenamente evidente, aunque sea por un instante, que la subjetividad desborda la época en la cual se encuentra, que ha entrado en real contradicción con ella y por lo tanto es puro futuro, la subjetividad es puro deseo de futuro. Yo pienso que algo como esto es lo que ocurrió en el contexto del triunfo del No en Chile en 1988. En el triunfo del «No» se expresó esto precisamente, por eso es que un slogan como el de «la alegría ya viene» podría corresponder exactamente a eso. Entonces uno piensa y siente que la historia tiene una dirección y que las cosas se mueven en esa dirección. Las frases, las consignas, las banderas, describen una festiva dimensión signifiicante, que se organiza en función de algo que está más allá de toda representación, y que es el puro lugar de lo que vendrá. Hoy día no tiene sentido cobrar aquella alegría como si se tratara de una promesa incumplida, porque «la alegría ya viene» solamente ahí tenía sentido. Yo lo vería en estos términos.

P.A: ¿Y el entusiasmo que despertaba este último gran acontecimiento, para Chile por lo menos, no podría ser interpretado —a pesar de todo— como la validez de la Historia como idea? ¿No podría ser interpretado como algo que refuta los diagnósticos «bien pensantes» acerca de la «baja» de todas las ideas que nos han constituido, incluso de la historia? ¿Hasta dónde ese entusiasmo que se da, aún hoy, en términos inmediatos viene a ser la noticia acerca de que la creencia en la historia es algo todavía vigente y que nos confirmaría todavía, en gran medida, como modernos? Recuerdo que cuando tú tratas este asunto en el libro acerca del problema de la historia en

40 Hardt, Michael & Negri, Antonio, *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002.

*Kant,*⁴¹ *adviertes que es un entusiasmo «previo a la representación», algo que creo fundamental entender, porque salva al acontecimiento del puro deseo o de la pura causalidad.*

S.R: En cierto modo estar en la historia es, tal como lo entendemos modernamente, existir en el pasado, es una relación interna de nuestras esperas y esperanzas con lo que se nos impone como herencia. La historia esencialmente tiene que ver con el pasado y por lo tanto la relación con el futuro se abre solo al modo de una expectativa de *solución* del pasado, es decir el entusiasmo moderno por el futuro es la expectativa de una solución a lo que ha quedado pendiente... nada viene desde el mañana. Esas expectativas son también de comprensión, o sea, nos preguntamos: la historia que hemos vivido... ¿es la historia de qué? O, de otra manera: aquello que hemos vivido ¿era acaso una historia?, después de todo ¿había algo ahí que debe todavía seguir su curso? ¿Había algo que debía solucionarse? Entonces el entusiasmo por un acontecimiento es también entusiasmo por la historia en el sentido de un entusiasmo por una suerte de «sanción» que viene de la historia. Yo diría que tiene que ver con esto: el pasado se va concadenando, pero también se va *acumulando* como peso, como ciega fatalidad, y eso espera su solución.

En el caso concreto de lo que hoy nos toca, de los procesos de capital, los procesos de redes y globalización —que son básicamente de globalización del capital—, transcurren en una dimensión que no es fácilmente accesible a los rangos de sentido y significación con los que operan nuestras categorías. Por ejemplo: ciertos procesos profundos en la historia nos dirían que hay una continuidad —más allá de los protagonismos de determinados sujetos e identidades—, entre el Gobierno Popular, la Dictadura Militar y los gobiernos de la Concertación. Trabajo por estos días precisamente en la elaboración de un texto sobre el *anonimato* como una figura inherente a la historia. Y eso obviamente va

41 Rojas, Sergio, *Sobre el problema de la historia en la filosofía crítica kantiana*, Santiago, Facultad de Artes, Universidad de Chile (Colección TEORÍA Nº 8), 2003.

mas allá de los rangos políticos, éticos o morales en los cuales la historia estaba siendo sancionada por lo seres humanos. Pero si uno toma, por ejemplo, el fenómeno de la modernización cruza sin duda el Gobierno Popular, la Dictadura y los Gobiernos de la Concertación... Pienso que la idea de los Derechos Humanos surge para resistir la fuerza terrorífica de la modernización, no la barbarie o la irracionalidad de los hombres, sino la inhumanidad de los procesos que, para decirlo kantianamente, no pueden sino hacer del hombre un medio, nunca un fin. Las dictaduras y los totalitarismos son un momento en esa lógica. Piensa en el terrible concepto de «costo social». El documental de Hubert Sauper, «La pesadilla de Darwin», aborda la paradoja en el lago Victoria, en África, en que una población de pescadores vive en condiciones infra-humanas, mientras millones de dólares en armas transitan por ese lugar. Uno dice: «¿qué se puede hacer?», y tienes la inquietante sospecha de que la misma pregunta es una forma inadvertida de complicidad. Sin duda que ahí entramos a una paradoja, pues la historia es algo que le ocurre a los hombres, pero pareciera que no la hacen los hombres. Incluso bajo los nombres propios hay siempre una omisión.

P.A: Claro, recuerdo que así fue formulado por allá en los años sesenta bajo la fórmula: «*sujetos de la historia o sujetos en la historia*», particularmente en algunos escritos de Louis Althusser.⁴²

S.R: Sí... Porque pienso, hoy día ¿cuál es la gran invariante? Diría que una de las grandes invariantes es la concepción del hombre que subyace al despliegue del capitalismo mundial integrado —utilizando la expresión de Guattari—, aquella concepción del ser humano que está en la base de los modelos neoliberales o las políticas neo liberales, políticas que hoy en día descansan en un

⁴² Althusser, Louis, «Remarque sur une catégorie: 'procès sans sujet ni fin(s)», en: *Réponse à John Lewis*, París, Maspero, 1973. (Traducción inédita de Nelson Castro F.) Disponible en la sección Traducciones del sitio Web del Centro de Estudios Humanísticos Integrados (CEHI) de la Universidad de Viña del Mar : <http://www.uvm.cl/educacion/departamentos/humanidades/index.html>

puro sentido común. La fuerza de las políticas neoliberales está dada por el hecho de que logran conformar... o corresponder a una suerte de «sentido común», no es su consistencia teórica o algo por el estilo, sino el sentido común. Lo veo de la siguiente manera: todo discurso sobre lo social necesita —como lo diría Laclau— un punto de cierre, es decir, todo discurso político tiene que entregar la primera palabra a lo otro, para poder comenzar, para poder empezar a hablar de algo, sobre algo, contra algo. Ahora, en el caso de las políticas neoliberales ¿En qué consiste esa alteridad, aquello que se debe dar por descontado? Yo creo que esa alteridad es una determinada idea de la naturaleza humana, la naturaleza humana como una especie de recaída metafísica, en un primer momento... en la idea de que la naturaleza humana está determinada por el principio del egoísmo individual.

Esa idea ahora es sentido común. Todas las prácticas neoliberales, hasta los negocios en la escala más mínima, se realizan sobre la base de que tú puedes esperar algo sólo si estás dando algo... y ese mismo criterio, en otra escala y con otra complejidad, se aplica a la Universidad, la salud, la educación, la cultura, etc. La idea es fundamental para comprender la aceleración del tiempo en el capitalismo, en cuanto que se trata de un tiempo abstracto, sin contenido. De esta manera podría comenzar a entenderse el hecho aparentemente «contradictorio» de que la sociedad capitalista neoliberal, siendo ideológicamente individualista, se despliega como una sostenida e irreversible aniquilación de la vida individual, pero precisamente sobre la base de la construcción de ésta como utopía. El neoliberalismo funciona sobre la base de prometer para mañana la satisfacción que prohíbe en el presente, lo cual opera a la vez como mecanismo productor de *temporalidad*. Por eso es que puede identificar a «la libertad» como su valor máspreciado, porque sólo existe en el futuro.

P.A: *Recuerdo ahora como Marx, por ejemplo, necesitaba comenzar por argumentar y criticar la imagen del hombre como homo economicus... Y parece ser que es esto lo que se impone hoy.*

S.R: Exactamente... es como si la naturaleza hoy día exis-

tiese sólo teniendo como su último reducto el individuo. Porque allí se funda una curiosa «fe» en el egoísmo... sobre esta poderosa convicción se construye todo esto.

P.A: Es una idea muy moderna, se puede hallar en Maquiavelo y en quien funda el liberalismo económico: Adam Smith. Pero es importante destacar que es una idea que partió siendo un axioma y ahora es sentido común.

S.R: Nos hemos convencido de que los seres humanos «somos así». El problema para Adam Smith era idear un sistema que permitiera la cooperación entre individuos cuya naturaleza orientaba sus intereses sólo hacia sí mismos, y el resultado fue el sistema de libre mercado. Pero Smith pensaba en una sociedad de pequeños artesanos, no conoció el monopolio y la tecnología que lo hacía posible. Las máquinas cambian radicalmente las condiciones y producen la escala totalizante y en último término planetaria de los fenómenos.

P.A: En mis clases trato de contrarrestar ese tipo de sedimentación ideológica en los estudiantes, tratando de que realicen un perfil problemático del presente y luego se aventuren a algunos «porqués». El resultado es casi un acuerdo unánime acerca de que el problema es «el Hombre». Porque los problemas del presente siempre son: el egoísmo, el abuso del poder, la violencia y todo lo derivado del egoísmo, todo lo que lo rodea... y la respuesta es «la naturaleza humana». Recuerdo que Antonio Gramsci, en las Notas sobre Maquiavelo, se dedicaba, en las primeras páginas, a dismantelar el concepto de naturaleza humana... lo localizaba como un resabio de la religión, sostenía que no tenía nada que hacer dentro de los discursos racionales.⁴³ Es un concepto vacío, pero nos llega por el sentido común, es decir que actúa eficientemente a nivel cotidiano, permite que nos comuniquemos (funda consensos) y que decidamos de una determinada manera en nuestros trayectos vitales, lugar en donde casi siempre termina reafirmada «por los hechos». Yo creo que esa es la fortaleza que tiene el sentido común, tiene un anclaje muy potente.

⁴³ Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004, p. 16.

Pero lo que te planteaba antes remite a un tema antiguo, porque el pensamiento crítico ha tenido sus momentos estelares al tratar de dismantelar la idea de que existe una cierta «naturaleza humana». Hay un texto que para mí es paradigmático en este sentido: Miseria de la filosofía de Karl Marx.⁴⁴ En la segunda parte tiene un párrafo —que después recupera Pierre Bourdieu en El oficio del sociólogo—⁴⁵ en que sostiene que los economistas clásicos identifican el momento presente del desarrollo económico como el resultado final del despliegue de una evolución natural, eliminando así la historia. Esto Marx lo identifica como ideología: eliminar la contingencia y convertir lo contingente en necesidad. Una operación ideológica antigua, pero que hoy, como vemos, sigue vigente.

Esto quiere decir —entre otras cosas— que no podemos despa- char, pese a todos los cambios, una cierta idea de continuidad, por ejemplo, para pensar la ideología o las estrategias de dominación en el contexto del desarrollo del capitalismo. Acepto que hallan cambios respecto del capitalismo decimonónico, de que estamos en un mundo que se rige en general por otro tipo de racionalidad (postindustrial,

44 La cita exacta es: «Los economistas tienen una manera singular de proceder. Para ellos no hay más que dos clases de instituciones: las del arte y las de la naturaleza. Las instituciones del feudalismo son instituciones artificiales, y las de la burguesía son instituciones naturales. En lo cual se parecen a los teólogos, que establecen también dos clases de religiones: toda religión que no es la de ellos es una invención de los hombres, al paso que su propia religión es una emanación de Dios. Al decir que las relaciones actuales —las relaciones de la producción burguesa— son naturales, los economistas dan a entender que son relaciones dentro de las cuales se crea la riqueza y se desenvuelven las fuerzas productivas con arreglo a las leyes de la Naturaleza. Luego esas relaciones son, a su vez, leyes naturales independientes de la influencia de los tiempos; son leyes eternas que deben regir siempre la sociedad. De suerte que la Historia ha existido, pero ya no existe. Ha habido Historia, puesto que han existido instituciones feudales, y en esas instituciones se encuentran relaciones de producción enteramente distintas de las de la sociedad burguesa, que los economistas pretenden dar por naturales, y por lo tanto, eternas». Marx, Karl, *Miseria de la filosofía. Contestación a la «Filosofía de la miseria» de Proudhon [1847]*. Cap. II: «La metafísica de la economía política», Navarra, Ediciones Folio, 1999, p. 137.

45 Bourdieu, Pierre. Chamboredon, Jean-Claude. Passeron, Jean-Claude, *El oficio del sociólogo*, México, Siglo XXI Editores, 2002.

postmoderna), pero en términos de dominación parece que las rupturas, por ejemplo en este campo, no serían tan radicales... Es necesario introducir alguna idea de continuidad para hacer inteligible el presente (que es además una condición de posibilidad del trabajo del historiador).

S.R: O sea, claro... hay ciertos elementos invariantes, que tienen que estar ahí presentes en la medida que la historia es «la historia de algo» y ese algo se manifiesta en el devenir... que acontece o se «eventualiza» en los momentos de debilidad de la historicidad. El problema es qué hacemos con eso. Una concepción como ésta, me refiero a la de entender la naturaleza como inscrita en la individualidad del interés humano egoísta, incorpora esa alteridad, incorpora la otredad al espacio sociopolítico, incorpora su otro —porque no es simplemente lo otro— y en ese sentido incorpora ese lugar otrora reservado a lo divino o a la naturaleza en el sentido de *Physis*. Ahora se incorpora completamente funcionalizada, se la incorpora como la primera palabra que el discurso no puede pronunciar, pero que le da sentido a todo su desarrollo. Pero el problema no es esa supuesta «naturaleza humana». Por una parte hemos llegado a creer en ella, y en eso se sostiene el orden de nuestra existencia social y política, pero esa idea hace posible *comprender* el mundo en el que vivimos, y esa comprensión mueve el mundo, en cierto modo con independencia de que la realidad de lo humano corresponda o no a esa idea. Entonces nos hacemos a la idea de que todo se organiza en función de algo que se encuentra alojado en el individuo, atrás de nuestros ojos, por así decirlo: un deseo inagotable que nos hace «libres», libres para elegir como decía Milton Freedman desde Chicago en los 80', pero a la vez incapaces de hacernos sujetos de esa libertad. Al pensar lo humano desde la simple relación entre la necesidad y el interés, no sólo se inscribe aquí la naturaleza, sino que ésta opera al mismo tiempo como el cierre a toda otra alteridad posible. Entonces podría decirse que el principio del egoísmo es el fin de la alteridad.

Yo insistiría en esto que conversábamos hace un rato, respecto a la demora del acontecimiento o sobre la idea del acontecimiento como el demorarse de las cosas hasta el repentino «desencadenarse», tomando una expresión de Adorno, en que experimentamos la extrañeza ante el rumbo de los asuntos. Creo que la figura adecuada para pensar el acontecimiento es el *desencadenarse* que implica la aceleración y la gravedad de un tiempo que no nos podemos ahorrar. Yo insistiría en esa idea para poder entender lo que tú llamabas recién la vigencia de esta idea de naturaleza humana, como idea moderna. Porque no la podemos entender como un error, como la simple persistencia de un error, o como un resabio ideológico, tampoco podríamos decir que esta idea no tiene nada que ver con la manera en como acontecen las cosas, la manera como las relacionamos, es decir, no podríamos contraponer esta radical *naturalización* de todo el interés humano a la radical *artificialización* de la vida en general, porque hay una suerte de doble pensamiento. Yo creo que este concepto es extremadamente poderoso, porque es el concepto que hace posible actualmente las relaciones humanas... por eso es que hoy todas las relaciones humanas en donde el Estado se imagina o se proyecta, en donde el Estado tiene una función reguladora u orientadora importante, aparecen como relaciones deshumanizadas, es decir hay una crítica al Estado en ese protagonismo y una redefinición del Estado, más bien en un rol subsidiario, y se piensa que esto es lo realmente humano. Y cuando se piensa que esto es lo realmente humano, es decir, el puro interés, lo que se está diciendo es que a partir de esto podemos hacer relaciones «entre» los seres humanos... es decir, el interés egoísta hace posible pensar que las relaciones nacen y terminan «entre» los seres humanos. Entonces yo diría que ese es el poder: es el interés egoísta —aunque suene paradójico— el que hace posible la cohesión social, que nos relacionemos, y es la causa también de que el principio de la equidad sea visto como peligroso, como una inminente expectativa dirigida hacia el Estado para que controle la «libertad».

P.A: *Pensando otra vez en Kant ¿Una suerte de «insociable sociabilidad»?*

S.R: Exacto, en esos términos. Hace posible las relaciones hoy, de acuerdo a como funcionan las cosas, y hace posible este «relacionismo» sin solución de continuidad en la medida que los individuos, como «partículas interesadas», pueden hacer y deshacer negocios entre sí. Entonces yo insisto: no nos podemos ahorrar la historia ¿Cuánto durará esto? ¿Cuándo terminará de acontecer? Entonces el entusiasmo por el acontecimiento es, de alguna manera, la anticipación estética —podríamos decir— de ese momento en que las cosas terminan de ocurrir. La Revolución Francesa es ese acontecimiento presente que está cruzado por el futuro, la mayoría de los acontecimientos están hechos de pasado, el acontecimiento tiene lugar allí en la orilla del pasado... y de repente ocurre un acontecimientos que esta cruzado por el futuro y que genera entusiasmo. Acontecimiento que, por algún motivo, siempre tiene en su cuerpo estético una dimensión arquitectónica importante: es la toma de la Bastilla, es la toma del Palacio de Invierno, es la caída del Muro de Berlín, es la destrucción de las torres gemelas...

P.A: *¿Qué intuición lleva esta constatación que tú haces? Creo haberla leído en algunos textos tuyos, que siempre el gran acontecimiento está materializado en un edificio.*

S.R: Yo diría que tiene que ver con la necesidad de darle un cuerpo al acontecimiento, porque como sabemos la Revolución Francesa, por ejemplo, no comienza ni termina con la toma de la Bastilla. La toma de la Bastilla se va transformando en una especie de cuerpo emblemático, pero no es eso lo que hace al acontecimiento de la revolución. Lo mismo ocurre con el muro de Berlín... porque es el momento de la estetización, es el cuerpo que hace memorable el acontecimiento, para hacer memorable un acontecimiento hay que darle un cuerpo estético. Por algún motivo ha sido siempre la arquitectura la que está involucrada en esto. Tal vez porque hace posible también pensar la ruina... la Bastilla como una ruina, el Muro como una ruina, en cierta medida el palacio de La Moneda también como una ruina... y es por eso que lo que ha llegado a ser emblemático del Golpe

Militar es el bombardeo a La Moneda, aun cuando muchos golpistas sostienen que eso es algo que se podría haber ahorrado, no era necesario hacer tamaña cosa... Pienso que cuando Christo empaqueta el Reichstag en Berlín «recupera» el incendio que fue decisivo en la llegada de los nazis al poder. Tal vez se podría decir que la destrucción arquitectónica opera como una metáfora de que el futuro no comienza a continuación de lo que había, sino que se hace lugar en el presente, como catástrofe del pasado. En cierto sentido, La Moneda en Chile todavía está ardiendo...

P.A: Esto nos señala otro gran tema a propósito de la subjetividad contemporánea, que es la cuestión de la memoria. Sobre esto quizá una de las propuestas más interesantes que se han escrito y difundido, por lo menos en el medio académico, son las reflexiones de Andreas Huyssen en torno a una cultura de la memoria.⁴⁶ Nos llama la atención acerca un fenómeno que él designa como «museificación» de la vida. Huyssen termina adhiriendo a una tesis que en primera instancia identifica como conservadora —y que luego va a aceptar con matices— que es la que sostiene que los esfuerzos de conservación del pasado serían la manera de detener un «estrechamiento del presente», de brindar una compensación a esa suerte de desestabilización producto de la rápida caducidad de todo lo presente. Este auge de la memoria, esta inquietud por conservarlo todo, no sería otra cosa que el esfuerzo por mantener algún tipo de estabilidad en condiciones en que el presente se va haciendo cada vez más estrecho. ¿Qué opinión te merece esta tesis?

S.R: La verdad, no es muy convincente. No me parece especialmente esclarecedora, me parece interesante como una suerte de diagnóstico teleológico de la «experiencia social contemporánea», esta idea de que el presente se ha ido estrechando. Y es que el presente se ha ido transformando en pura actualidad. La actualidad era siempre ese punto vertiginoso alojado en el presente, pero hoy día el presente prácticamente ha desaparecido y va quedando la pura actualidad. Lo cual significa que sólo hay

⁴⁶ Huyssen, Andreas, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

pasado, si no hay presente solo hay pasado. Ahora, la museificación yo creo que tiene que ver con otra cosa, no con la necesidad de conservar, sino con la necesidad, todavía, de darle una escala humana al tiempo. Vale decir que en conceptos que están de moda, como el de patrimonio, que se define como «cultura viva», pero que en sentido estricto basta que se aplique a algo para que lo mate, para que lo transforme en institución y por lo tanto en una forma de archivo, en el álbum de aniversario de la ciudad, del país o lo que sea. Y sin embargo, expresa un tipo de conciencia de la modernización, una conciencia de las fuerzas devastadoras de la modernización. Ahí el concepto benjaminiano de catástrofe me parece muy vigente... es una manera de hacer representable la circunstancia del individuo en la modernización, esa situación de radical intemperie, y darle una escala humana. De alguna manera eso se juega en decir «ahí están las ruinas, nos damos cuenta de que estamos en medio de las ruinas». Yo creo que tiene que ver con esto. Pero es una aproximación en términos de una descripción fenomenológica de lo que está ocurriendo.

Lo que Huyssen llama museificación del pasado creo que es propio de lo que podríamos llamar sociedades cansadas, de sociedades que gozan de alguna estabilidad «posthistórica». En el libro que mencionas, Huyssen sugiere que la imagen del nacionalsocialismo es la de Berlín en ruinas, en 1945. En Colonia puedes comprar pósters de la ciudad destruida, ¡en las tiendas de souvenirs! ¿Cómo interpretar eso? Creo que es la imagen de la catástrofe como discontinuidad radical... Pero la obra de Christo que mencionaba antes dice que la catástrofe sigue allí... En todo caso, esa aproximación al pasado, a partir de esa tesis de la memoria como inventario, es algo que también se está produciendo por estos lados, pero decir que en eso consiste nuestra relación con el tiempo es un lujo que no nos podemos dar y que no nos damos, porque los niveles de inequidad social, de injusticia, de violencia social, familiar y cotidiana son muy grandes. Por lo tanto es una estetización pensar que esa es nuestra relación. Chile hoy día es el país con más acuerdos bilaterales en el mundo y ha saneado y estabilizado su economía, para poder inscribirlas en las relacio-

nes comerciales internacionales, a un costo social inimaginable. Y surgen desde el gobierno expresiones tales como «apretarse el cinturón», y no digo que las cosas se hayan hecho mal, no se trata de simplificar, pienso que se ha conducido en general bien, y el resultado es doloroso más allá de toda representación. Entonces respecto de esto aparece el otro extremo, que no es esa actitud un poco nihilista, cansada..., más que cansada algo agotada, que a mí me parece que es esa otra postura de sostener que hay fuerzas que están articulándose... fuerzas sociales, fuerzas que son subjetivas, el concepto de «sujeto popular», que de alguna manera cabalga a veces por estos lados, y que es otra manera también *estética* de pensar lo que está ocurriendo.

P.A: La alusión que haces a cómo funciona la cuestión del patrimonio es notable, porque los discursos acerca del patrimonio, al menos en Chile, vienen —directa o indirectamente— de un solo lugar: el Estado. Hace recordar como es que, por ejemplo, el Estado en su constitución, en el siglo XIX, necesitaba de instituciones como el Archivo (lo del patrimonio hace hoy recordar aquellas lógicas) Pero existe hoy una instrumentalización del concepto de patrimonio que tiende a la cosificación. ¿En qué sentido? En el sentido de una observación que hace un antropólogo francés —Jean-Pierre Warnier— cuando advierte que se puede convertir en patrimonio solo aquello que ya no es políticamente peligroso: «Como tendencia general —sostiene— se comprueba que las políticas culturales del patrimonio y de la educación sólo pueden ocuparse de los particularismos cuando estos están moribundos o ya no representan ninguna amenaza de irredentismo político».⁴⁷ Sería impensable, por ejemplo, que hoy se pueda convertir, con propiedad, en patrimonio «lo Mapuche», pero sí que es posible convertir en patrimonio a los Selk'nam quienes están extinguidos. Hay una relación distinta con la cultura en estos dos casos. Se juega entonces ahí algo que a fin de cuentas es claramente político, en esa localización, en esa selección acerca de que es lo que puede o

⁴⁷ Warnier, Jean-Pierre, *La mundialización de la cultura*, Barcelona, Gedisa, 2002, p. 78.

no puede convertirse en patrimonio. Lo aparentemente paradójal es que después ciertos sujetos, con potencial político, se reclamen parte de, o poseedores de un patrimonio en ese concepto que viene desde arriba...

S.R: Claro, sería el caso de los Loncos mapuche, por ejemplo, que hace algunos años elaboraron una carta quejándose antes las Naciones Unidas contra Bill Gates, la Universidad de la Frontera y el Estado Chileno por haber permitido la creación de un lenguaje operativo Windows en Mapudungun. Ellos invocan este concepto de «patrimonio inmaterial» que está sancionado en las Naciones Unidas, no sólo para oponerse a la creación de ese programa, sino también a la incorporación de la enseñanza del mapudungun en los colegios. Pero claramente se trata de una estrategia política... Es más, es una estrategia política ni siquiera del pueblo mapuche, sino de ciertos dirigentes mapuches que culturalmente ya no son mapuche, sino que, de acuerdo a lo que plantea Walter Mignolo, serían más bien «intelectuales».

Sin embargo, respecto al problema que tu indicas, el Estado no puede hacer otra cosa, es decir, el Estado no es una Universidad. En el mejor de los casos el Estado tiene esta relación administrativa con la cultura, que nunca es, por ejemplo, académica. Es cierto que la modernidad ha desarrollado desde siempre una relación con una cierta estética de lo pre-moderno, incluso a veces melancólica: la lucidez moderna, su ironía crítica, su cinismo moral, su afán enciclopédico, buscan un contenido, una gravedad, una densidad... el prestigio del pasado, en la creencia primitiva, en la religiosidad pagana, en la fiesta comunitaria. Pero la modernidad no puede relacionarse con esa densidad cultural sin proceder a *inventariarla*. Tal es su «toque de Midas»: la modernidad transforma en *época* todo tiempo pasado. Esto es una necesidad interna de la modernización.

P.A: *Pero es preocupante cuando la universidades u otros organismos actúan de la misma manera que el Estado, que es lo que vemos hoy.*

S.R: O cuando ciertas instancias intelectuales, políticas o teóricas se construyen a sí mismas como alteridad respecto por ejemplo del Estado. Estoy pensando, por ejemplo, en el caso del planteamiento de la existencia de un «sujeto popular», que es algo que no existe. A mi juicio el solo concepto de «sujeto popular» es una contradicción en los términos.

P.A: *Podrías explicar eso ¿Por qué es una contradicción?*

S.R: En el sentido de que el sujeto, a menos que uno empiece a redefinirlo, es un concepto moderno y lo propio del sujeto es la posibilidad constitutiva que tiene de hacerse presente a sí mismo —en la forma de la autoconciencia— las condiciones de posibilidad tanto de su experiencia del mundo como de la comprensión de ese mundo que experimenta. El sujeto que llamaríamos «popular» —no como la ciudadanía que legitima el poder, sino el pueblo como la clase de los desposeídos—, se caracteriza, entre otras cosas por ser un tipo de subjetividad que se constituye a través de las condiciones producidas por *otro*. Por lo tanto su relación con el poder y consigo mismo está necesariamente condicionada por esa alteridad que lo constituye. Entonces su arribo a la condición de sujeto auto-consciente surge de recogerse como unidad de clase desde esa expropiación originaria del mundo. No es posible proponer un sujeto popular, si lo de «popular» se refiere a su diseminación en todas las formas posibles de vivencia y expresión del malestar provocado por todas las formas de exclusión existentes en nuestra sociedad.

El «sujeto popular» que se refiere en el Tercer Manifiesto de los historiadores es una contradicción en los términos, pues no puede haber un sujeto popular en el sentido que se allí se propone, porque se elabora como un concepto ajeno a toda forma de institución de prácticas políticas, incluyendo los partidos políticos, las orgánicas políticas de izquierda, etc.⁴⁸ Por lo tanto se va acercando a una concepción anarquista de la política. Ac-

⁴⁸ Sergio Rojas se ha extendido sobre este punto en «Respuesta a los historiadores», en: *Analecta*, N° 3, Segundo Semestre de 2009, CEHI, Universidad de Viña del Mar.

tualmente hay todo un interés por los movimientos anarquistas en Chile —y me parece interesante agregar que de esas investigaciones está saliendo un material muy importante— pero la relación con el presente es muy pobre. Yo leí el último manifiesto de los historiadores —el tercero— y me parece escandalosamente pobre en sus conclusiones, es decir, entender la historia de Chile como la historia del ejército, como una historia en donde unas clases han oprimido a otras clases, y lo hacen porque han tenido al ejército de su lado y, por lo tanto, «la historia la hacen los que tienen las armas», etc. El documento oscila entre, por una parte, una concepción de la historia entendida como un proceso de totalización de sentido y, de otra, como el escenario de la constante imposición de una minoría sobre la mayoría mediante el uso de la fuerza, por ejemplo cuando entiende a la historia de Chile como «cubierta de soluciones militares». Esto le concede a los militares —en sentido estricto a la sola fuerza de las armas— un rol tan decisivo en relación a los acontecimientos históricos, que parece desconocer incluso las condicionantes que surgen de las relaciones de producción respecto de la dinámica de los conflictos políticos. Yo entiendo que alguien pueda decir eso, lo que no entiendo es que en un documento que se denomina «Manifiesto de los historiadores» se plantee eso. Incluso lo entendería si fuera una suerte de declaración pública de los historiadores. Pero cuando se determina que es un «manifiesto», bueno, eso tiene obviamente como antecedente el manifiesto escrito por Marx y Engels que es un monumento... una obra en que se exponen instrumentos epistemológicos, criterios de lectura, constitución del objeto, interpretaciones, etc. Es un error increíble pensar que bajo el rótulo de «manifiesto» uno se puede ahorrar ese trabajo. De lo contrario habría que haber llamado a tal texto simplemente «declaración pública», con la firma de un grupo de historiadores. Como sea me parece que es un error, pero ahí de alguna manera está elaborado este concepto de sujeto popular que algunos historiadores llevan al extremo, pensando incluso ciertas formas de organización del *lumpen*, como manifestación de un sujeto popular que hoy en día estaría renovando sus prácticas, pero son formas de

organización que caen absolutamente dentro de lo que conversábamos hace un rato, esta idea del interés egoísta sobre el individuo como sentido común.

P.A: *Es interesante ver como de esta manera se puede —otra vez— dar vuelta lo evidente. Yo tampoco logro ver otra cosa, dentro de lo que podemos llamar lumpen a falta de otro nombre, que la recepción y la reproducción del sentido común, tal cual como lo demanda el neoliberalismo (aunque creo reconocer que en este esfuerzo por leer lo popular como lugar de una apropiación de lo hegemónico para dar respuestas propias, está el esfuerzo por acercar el enfoque de los llamados estudios subalternos a nuestros casos locales)*

Baudrillard en algún lugar advierte de que la izquierda siempre ha contado con esta ilusión acerca de la solidaridad entre los pobres, lo que me parece muy certero y aplicable a nuestros exponentes de la llamada historia popular o historia del bajo pueblo.

En la filosofía clásica de la historia ha sido recurrente la práctica de dar vuelta los acontecimientos como modo de trascender lo evidente (en eso Kant fue un maestro). Es decir: puede parecer que hay pura violencia en la historia, puro egoísmo, luchas intestinas y, pensando en la historia popular, puede parecer que ahí hay pura anomia. No obstante, cuando se interpreta en perspectiva (mirado «en grande») se puede leer algo así como una estrategia, algo así como casi un destino de resistencia. Creo que eso lleva una tremenda carga metafísica y no es novedoso plantearlo para el caso de la historiografía chilena contemporánea. Gabriel Salazar, en la reedición del libro La violencia política popular en las grandes alamedas,⁴⁹ comienza con unas veinte páginas dedicadas a responder críticas de este tipo, que creo van a quedar como huellas de la historia intelectual de Chile o de la historiografía chilena. Pero se vislumbra un problema mayor aquí ¿Cuál sería el andamiaje teórico que poseen los historiadores para tratar de leer la historia?

S.R: Creo que hoy en día ese andamiaje tiene que rearticularse, con un problema epistemológicamente muy grave: que

⁴⁹ Salazar, Gabriel, *La violencia política popular en las «grandes alamedas»*, Santiago, Lom, 2006.

la economía política está dejando de ser economía política y esta transformándose sólo en tecnocracia economicista. Si la economía política nace en autores como Adam Smith, David Ricardo, Karl Marx, entendiendo que la comprensión de lo social implicaba elementos sociales, económicos, culturales y políticos, esa concepción compleja de la existencia humana se abandona cuando se señala como un logro definitivo el mercado y al mismo tiempo se interpreta al mercado como la expresión definitiva de esa «naturaleza humana» de la que hablábamos recién, por lo tanto se termina la economía política. Eso es en buena medida la economía de la Escuela de Chicago, planteando cosas como, por ejemplo, que es nocivo establecer un salario ético mínimo, que no tiene ningún fundamento establecer leyes que obliguen a indemnizar a la gente que se despide, que todo eso debe quedar sujeto al tipo de relaciones que se construyen entre la empresa y los trabajadores, etc. Me parece curioso que aparezca eso como una especie de humanización... de «el» modo de construir relaciones y valorar esas relaciones, versus lo otro que sería la deshumanización. En este contexto obviamente que los historiadores, el trabajo de la historiografía, tiene que revisar sus categorías, no solamente para interpretar la historia, sino para seguir comprendiendo lo histórico allí donde tu decías que se produce esa eventualización de lo real, que es la misma cosa que su evanescencia.

Me llama la atención el discurso de algunos intelectuales, teóricos y académicos saliendo a la arena social y política, porque pareciera que imaginan que la realidad encuentra su «autoría» en ciertos sujetos, en ciertas políticas concretas. Pero después de la manera en que Foucault puso en cuestión las concepciones piramidales o tentaculares del poder, desplazando los dispositivos desde las figuras terminales hacia las redes, todavía se habla de «el sistema». La verdad es que me parece radicalmente desorientador pensarlo en esos términos, es como cuando los urbanistas analizan la ciudad de Santiago y dicen: «la ciudad de Santiago está mal planificada», y yo me pregunto: ¿es que alguien planificó la ciudad de Santiago alguna vez y se equivocó o cometió un error? O cuando se ficciona la transición política chilena como un mero

acuerdo de cúpulas al interior del país. Eso significa desconocer el complejo curso de los acontecimientos. Hay una desorientación drástica ahí, o sea toda la discusión o la reflexión pareciera darse en como convencemos al adversario de que está equivocado. Yo creo que el problema es anterior a eso, es algo que por supuesto se hace todos los días en la práctica política contingente, pero la tarea teórica es otra, es que tenemos que elaborar nuevos conceptos..., el problema no es como convencemos al otro de lo que yo pienso, el problema es que tengo que reelaborar mi pensamiento, no puedo seguir pensando los conceptos de comunidad, de sujeto, de conciencia, de comunicación, de democracia, como si no hubiese pasado todo lo que ha pasado en estos últimos treinta años, particularmente en Chile. Más allá de los ejercicios de esgrima en los titulares de la prensa y en los foros televisivos, faltan ideas. Entonces, con todo, desde esta perspectiva, el momento actual teórica e intelectualmente es fascinante.

*Centro Cultural La Moneda,
Santiago, 16 de octubre de 2007*

EL PASADO COMO POSIBILIDAD

RICARDO FORSTER⁵⁰

P.A: Tu acercamiento a la Filosofía de la Historia se ha efectuado mediante el trabajo que has desarrollado en torno al pensamiento Walter Benjamin. Podríamos empezar entonces por establecer en qué sentido sería iluminador Benjamin en el momento presente, para lo cual valdría la pena también un intento por despejar teóricamente el por qué su obra ha sido tan revisitada en estos últimos quince o veinte años.

R.F: Benjamin encierra muchas posibilidades internas. Es un discurso difícil de penetrar, porque no es reducible a un dispositivo académico muy claro o a una suerte de episteme bien ordenada. Los mundos por los que se ha movido el pensamiento de Benjamin atraviesan la filosofía, la crítica literaria, la teología, la historia, genera un tipo de apropiación y aproximación que le plantea al lector justamente romper la idea de fronteras académicas o «aduanas» que estén estableciendo lo que se puede o no

50 Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Ha cursado estudios de Historia y Filosofía en la Universidad Autónoma de México, en la Universidad del Salvador (Argentina) y en FLACSO. Es profesor de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad Nacional de Córdoba. Ha sido profesor visitante de la Universidad de Princeton (EE.UU.), Universidad Hebrea de Jerusalem, Instituto Tecnológico de Monterrey, entre otras. Entre sus ensayos se cuentan: *W. Benjamin - Th. W. Adorno, el ensayo como filosofía* (Buenos Aires, 1991), *Itinerarios de la modernidad* (Buenos Aires, 1996), *El exilio de la palabra* (Santiago de Chile, 1997), *Walter Benjamin y el problema del mal* (Buenos Aires, 2001), *Crítica y Sospecha* (Buenos Aires, 2003), *Notas sobre la barbarie y la esperanza* (Buenos Aires, 2006)

se puede hacer. En ese plano toda lectura genuina de Benjamin me parece que es aquella que lo saca de una suerte de encorsetamiento, un exceso de conceptualización o búsqueda de categorías que sirvan como instrumentos o herramientas para interpretar el orden de las cosas. Benjamin es un filósofo atípico, difícilmente él mismo se hubiera definido como filósofo, más bien transita esos mundos encontrados de los lenguajes literario, filosófico y teológico, en este sentido es clave su propia formación, su relación con el mundo de la literatura barroca del XVII y el romanticismo alemán, o sus vínculos a través de su amigo Gershom Scholem como víctima judía. Eso ha generado un tipo de sensibilidad, una manera de pensar el mundo muy particular. Pero lo cierto es que desde el comienzo hay un recorrido en la obra de Benjamin, que va desde el momento de sus primeros escritos de juventud, hasta el que cierra su vida con una especie de Filosofía de la Historia, donde uno puede encontrar un cierto hilo. Es una paradoja que un pensador de la discontinuidad crítica, un pensador que puso en cuestión la idea de tiempo histórico como tiempo lineal y homogéneo, haya tenido, sin embargo, dos o tres recurrencias claves en su pensamiento. Una de esas recurrencias está en los primeros textos, en *La vida de los estudiantes*, en *Para una crítica de la violencia*, *Sobre el lenguaje originario y el lenguaje de los hombres*, y es la puesta cuestión del tiempo como linealidad, el tiempo como espacio homogéneo, e incluso la necesidad de pensar momentos de ruptura, de dislocamiento, ser capaz de escuchar aquellas voces o aquellas expresiones que quedaron olvidadas, sumergidas, tachadas, homogenizadas en el interior discurso del progreso y la dominación, ese es un punto clave. La crítica de la historia que se construye en el discurso benjaminiano es siempre una crítica del lenguaje dominante de la historia, que tiene como uno de sus ejes también —y eso le viene sin duda por una vertiente judaica— cierta idea de la memoria o cierta relación entre el pasado y el presente: de qué manera lo que él va a llamar su revolución copernicana es leer el pasado desde las demandas, desde las interrupciones, desde aquello que late como potencial actualización en el presente del pasado, cómo el presente se lanza a una experiencia

de apropiación crítica del pasado, que podemos incluso definir como una apropiación política, también ligada a aquello que no se ha realizado en el pasado y que sigue vigente como exigencia en el presente. La memoria para Benjamin en éste punto nunca es una relación que establece una distancia irremontable entre lo acontecido y lo que está aconteciendo, sino que la memoria es la puesta en evidencia de la interrelación, la imbricación, del intercambio, del flujo, en que el tiempo del pasado se entrama con el tiempo del presente y hace estallar incluso las simplificaciones tradicionales que el presente ha construido respecto al pasado. En este sentido, ya desde sus textos de juventud hasta textos como *Historia y coleccionismo* o las *Tesis*, en Benjamin hay una dura crítica a lo que llama la tradición historicista, la tradición de la monumentalización de la historia, la tradición que piensa museológicamente la historia.

P.A: *¿Es homologable ese historicismo que critica Benjamin a lo que usualmente la historiografía denomina como «positivismo histórico» o escuela «metódico-documental» decimonónica?*

R.F: En parte sí, en parte no. Sí es posible ligar el positivismo o cientificismo historicista de la escuela alemana con la crítica de Benjamin al historicismo, pero va mucho más allá, ya que apuesta por algo más radical: la puesta en cuestión de un concepto moderno de temporalidad, por ejemplo en la discusión formulada cuando Benjamin lee el debate Ilustración y Romanticismo, y también en la puesta en cuestión de la idea acerca de la posibilidad de reducir la historia a un corpus objetivo de datos y a una apropiación objetiva del conocimiento histórico. Ahora, para Benjamin esto no significa que la historia sea un territorio de pura subjetividad, no significa que la historia sea el movimiento de diversas fábulas que definan desde su propia lógica lo que consideran que es el pasado, no hay en Benjamin una alternativa relativista o narrativista respecto al pasado histórico, al modo de un Paul Veyne o un Hayden White. De todas maneras para Benjamin el acto narrativo en relación a la historia es clave para pensar la historia, pero la historia guarda un substrato, una mate-

rialidad, un resto y esos restos tienen distintas características, una de esas características —en que nos vamos a centrar después— es lo que Benjamin piensa como un sueño, como resto no realizado de un pasado que soñó un mundo que no terminó de afirmarse, pero que sigue presente en los substratos más profundos de la memoria histórica, en este sentido también la mirada del pasado de Benjamin implica una crítica a un discurso que reduce el movimiento de la historia a lo que podríamos llamar en clave hegeliana la «necesariedad»: la historia se despliega en etapas sucesivas atendiendo a una inteligibilidad lógica, a un despliegue racional, a una matriz que está definiendo el camino irrevocable del espíritu y el reconocimiento de sí mismo y cada momento de la historia tiene su «costo» en sufrimientos, en miserias, en derrumbes de otros mundos que son funcionales a ese despliegue necesario de la propia historia. Benjamin arremete directamente contra esa concepción de la historia, arremete contra una idea de historia que lee el lugar del sufrimiento como una figura imprescindible del propio progreso histórico, por eso aquella frase muy citada de las *Tesis* acerca de la necesidad de pasarle a la historia el cepillo a contrapelo. Se está planteando que aquello que no se ha leído de la historia, aquello que no se ha recuperado en la historia, es precisamente el lugar de la opresión, del sufrimiento, de los olvidados de la historia que han quedado reducidos a materia prima de la lógica del progreso. ¿Cómo se ve el progreso en la historia?, como etapas sucesivas y necesarias de un despliegue hacia un futuro indefinido. Pero Benjamin va a construir una gramática inversa de la historia, la historia será no sólo el testimonio de lo acontecido, sino el testimonio de la recurrencia o persistencia en el presente de lo acontecido, las significaciones —a veces más subterráneas, a veces más evidentes— del pasado. Por eso tal vez, sobre todo en las últimas décadas, la lectura de Benjamin ha abierto en el campo de la reflexión histórica toda una serie de novedades, ha creado las condiciones de un tipo de apropiación de la tradición histórica que implica un retorno hacia esa dimensión de lo olvidado, de lo tachado, de lo pulverizado por el discurso hegemónico, en una palabra «la historia del olvido». Benjamin

abre el campo de la historia de la opresión y de lo oprimido, pero sin analizar al oprimido como funcional a una lógica de progreso, es decir creando las condiciones para que de alguna manera el oprimido sea portador de una voz, de una conciencia, de un sueño, de un deseo, que aunque no se haya realizado plantea, de alguna manera, su propia presencia real en la historia. Entonces lo que se abre es una dimensión del pasado en el que late aquello que fue secundarizado, abre esas experiencias o esos territorios de la historia que habían quedado olvidados o sumergidos, por eso hay un reclamo significativo de aquella voz en el discurso benjaminiano. Esto por un lado, pues también me parece significativo en Benjamin la idea de memoria no como una estetización del pasado, una museologización del pasado, sino la memoria como un campo de batalla que en el presente sigue planteando aquello no realizado en el pasado, es decir, la deuda que el presente ha contraído con el pasado. Para Benjamin no se trata de pensar el futuro en términos de la redención de las generaciones venideras, sino de pensar el presente (y actuar en el presente para) la redención de las generaciones pasadas, de ahí que la memoria sea pensada como justicia también.

Hay una correspondencia interesante entre Benjamin y Horkheimer, una carta que Horkheimer le escribió a Benjamin y a la que Benjamin después hace una serie de comentarios que aparecen en una de las carpetas de La obra de los pasajes. Horkheimer escribe más o menos de esta manera: los sufrimientos del pasado son irredimibles, entran en el interior de aquello que aconteció, quedando, de una vez y para siempre, clausurada toda posibilidad de redención, sino estaríamos —dice Horkheimer— en el plano teológico, postulando la resurrección de los muertos...

P.A: La idea de que el sufrimiento sí ha sido consumado.

R.F: Exactamente, esa es la frase que usa: el sufrimiento se ha consumado y en la medida que se ha consumado ya no hay redención para el sufrimiento, lo mejor que podría ocurrir es que creemos las condiciones para que las generaciones actuales y venideras puedan vivir en un mundo en que se restrinja esa

dosis de sufrimiento, pero en relación a las generaciones pasadas el expediente está cerrado. Pero Benjamin escribe, en su interpretación crítica a la carta de Horkheimer, que en realidad hay una dimensión fundamental y revolucionaria de la historia que no es la del dato objetivo, del expediente, del *factum* acontecido, sino que es la posibilidad que tiene la historia, en el discurso de la memoria, de salvar a los muertos en términos de un reconocimiento, de una justicia, de insistir sobre aquello que no ha quedado clausurado, aunque en el discurso del progreso, de esa lógica de la historia que la piensa en etapas necesarias, el pasado es simplemente algo terminado y clausurado de una vez y para siempre. En este sentido en Benjamin hay una influencia, por un lado, de la concepción judía de la temporalidad y la memoria (ésta idea del pasado habitando el presente y el presente citándose así mismo desde la propia experiencia del pasado que recurre en el presente), como también una influencia de Nietzsche —aunque no tan significativa—, y por otro lado de Blanqui, en particular de un libro de éste que se llama *La eternidad por los astros*, que es un intento del último Blanqui —que ya ha pasado todas las prisiones— por pensar la idea del retorno, de la eternidad del tiempo, de lo cíclico, pero también como puesta en cuestión no en el sentido de un retorno a una cosmogonía cíclica enfrentada a la secularización lineal, sino más bien un intento de poner en cuestión una construcción burguesa del tiempo que supone que aquello acontecido en el pasado ya ha quedado de una vez y para siempre clausurado a partir de la legitimidad que el discurso de los vencedores ha cobrado como vanguardia del progreso. Entonces la «eternidad» en Blanqui, en Benjamin, la idea de «eterno retorno», o lo que Benjamin llama la «actualidad del pasado» (el «momento ahora») son formulaciones críticas de la temporalidad burguesa, de las formas en que el discurso de la injusticia sigue persistiendo sobre la memoria de los muertos. Es equivalente a lo que Benjamin hace con el lenguaje en sus textos más crípticos o más difíciles (sobre todo los primeros). Benjamin habla de un lenguaje «adánico», un lenguaje otorgado por Dios que le permite a Adán ponerle el nombre justo a las criaturas de la tierra, el cielo

y el mar, sostiene que la verdadera caída no es aquel pecado por haber comido del árbol del bien y del mal, del conocimiento, sino que es la caída babélica, la pérdida de la lengua de la amistad con el mundo y la entrada de lo que Benjamin llama la «lengua de la comunicación», una lengua instrumental burguesa, a través de la cual un sujeto le comunica a otro sujeto algo acerca de un objeto, en el que el mundo de las cosas queda precisamente reducido a meras «cosas», apareciendo así un discurso de la dominación, un discurso de la anomia, de una poética a través de la cual las cosas, las criaturas, el mundo se dicen en un lenguaje de la instrumentalidad, de la astucia, de racionalidad, de la comunicación como la reducción del otro al dato objetivo. Así uno puede leer a Benjamin como un místico del lenguaje, quedarse en esa vertiente, o leerlo más bien como aquel que es capaz de utilizar el lenguaje y las categorías de un mundo teológico, del judaísmo —pienso en la mística de Meister Eckhart—, para de algún modo pensar críticamente o políticamente el lenguaje de nuestra propia experiencia histórica, el lenguaje como mecanismo de dominación, de supresión, de cosificación. Entonces no se trata de leer a Benjamin al pie de la letra, sino de alguna manera ver de qué modo él va operando con palabras, mundos categoriales e intuiciones que pueden provenir de las tradiciones místico-religiosas, pero introduciéndolas en una especie de alquimia que se produce al intercambiar esos lenguajes del mundo religioso con la tradición de Marx, Proust, Freud o Nietzsche, produciendo así una interpretación crítica del orden de las cosas, que descubre que hay algo potencialmente enriquecedor y crítico en aquel lenguaje de la teología que fue desvirtuado, abandonado o rápidamente silenciado. Por eso la primera tesis de las Tesis de Filosofía de la Historia comienza con ese juego un tanto enigmático del enano jorobado, que está oculto debajo de la mesa y que en realidad es la teología, fea y encorvada, que no debe dejarse ver, pero que es la que guía la jugada justa del muñeco que es el materialismo histórico... uno diría: «¿de qué está hablando Benjamín?, habla del materialismo histórico y lo convierte en un muñeco y en realidad el que resuelve el problema es la teología». En realidad hay

que intentar aproximarse a Benjamin desde una perspectiva más amplia y metafórica, pues hay en él una crítica al materialismo histórico de la tradición del mecanicismo de la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del XX, un distanciamiento de la idea de un materialismo histórico heredero acrítico de las tradiciones ilustradas científicas, sentido en que hay un intento de leer a Marx pulverizando ese gusto objetivista y positivista que dominó al marxismo de finales del XIX.

P.A: En este sentido se entiende entonces aquella frase de las Tesis..., «nada ha hecho más daño a la clase obrera...»

R.F: «...Que creer que nada a favor de la corriente». Sí, bueno ahí está la crítica a la Social Democracia alemana, que ha creído que el universo de la ciencia y la técnica, esa lógica de progreso, funda las condiciones de un mundo feliz, cuando en realidad ha abierto las compuertas para una regresión que ha terminado creando las condiciones del fascismo. Entonces la metáfora de nadar a favor de la corriente significa el haberle quitado a la clase obrera esa dimensión crítica. En este punto es muy soreliano Benjamin... porque hay una diferencia que no es menor entre utopía y mito, en Sorel la utopía es una construcción racional, pequeño burguesa, científica, que cree que puede dominar racionalmente el movimiento de la historia y clausurarlo en un proyecto armónico perfecto, una «geometría» de la historia. Mientras que el mito sería la posibilidad del reencuentro, en la conciencia, de aquellas zonas oscuras, arcaicas, persistentes...

P.A: ¿Es la noción de mito de Sorel la que utiliza Benjamin?

R.F: Sí. Pero Benjamin no es soreliano estrictamente, porque también tiene críticas a Sorel. Ve como desemboca la propuesta de Sorel, o como lo va a leer el fascismo italiano, pero sí percibe perfectamente que en la mirada soreliana hay —sobre todo en su concepción de la violencia— una crítica a la concepción Social Demócrata de la historia, que es una concepción lineal, progresista, costumbrista y conservadora del propio movimiento histórico. En cambio recoge la idea de que en realidad a la historia no hay

que pensarla como continuidad y linealidad necesaria, sino como instantes de ruptura, por eso en este punto habría que incorporar otra dimensión que a Benjamin le viene del lado de la tradición judía, que es la idea mesiánica como un concepto que supone la interrupción de la historia. Una interrupción mesiánica de la historia sería el estallido, la literal ruptura de la continuidad.

P.A: Sigue siendo un esfuerzo por romper la necesidad de la historia y salvar el acontecimiento como umbral de la posibilidad plena...

R.F: Sí, totalmente. Salvar el acontecimiento, pero no pensarlo a nivel autoreferencial, cerrado sobre sí mismo, sino pensar que el acontecimiento está enraizado con una concatenación previa de otros acontecimientos que, de alguna manera, estallan junto a ese acontecimiento del presente, lo que Benjamin llamaría esa capacidad de la conciencia de recordar aquello que alguna vez gravitó, aunque se lo haya olvidado. Aquí recurre a Proust con su idea de memoria involuntaria, recurre al concepto de ensoñación: ¿hasta dónde se guarda en la percepción del presente aquello que fue soñado por otras generaciones? En la segunda de las Tesis de Filosofía de la Historia Benjamin habla muy poéticamente (tomando a un filósofo de la segunda mitad del siglo XIX: Lotze, en realidad un filósofo menor, pero que le sirve para hacer una crítica de la lógica del futuro), va a decir que en verdad la vida guarda potencialmente la idea de recuperar en el presente aquello que pudo haberse dado y no se dio, dice: una conversación con un amigo, una mujer que pudo habérsenos entregado y no se nos entregó, vemos en el rostro de las mujeres actuales el rostro de aquella mujer deseada, etc. De alguna manera quiebra el prejuicio que supone que el pasado y el presente están desconectados, o que sólo su conexión es en términos de un testimonio de lo ya está acontecido y cerrado, más bien trabaja con una idea de «flujo». Obviamente en esto tiene mucho que ver sus lecturas de la tradición romántica, sus lecturas —más indirectamente— del psicoanálisis, en tanto implica algún modo de penetrar esas zonas que han quedado obturadas en la conciencia, su lectura absolutamente apasionada de En busca del tiempo perdido de Proust.

P.A: *¿Cuánto le debe ésta concepción de un pasado clausurado a una noción de inconsciente?, aquello que estalla, que interrumpe.*

R.F: Lo que pasa es que en Benjamin la conciencia sería también ese lugar en el que la interrupción del inconsciente puede volverse acción consciente sobre la historia, porque sino sería solamente la irrupción o la interrupción del inconsciente como un acontecimiento que desborda la conciencia y del cual la conciencia no puede dar cuenta, porque la arrasa y la transforma, mientras que en el planteamiento benjaminiano lo que retorna —el gesto anamnético— transforma el presente, es decir, es condición de posibilidad de la transformación del presente, por eso la ausencia del pasado, o mejor dicho de la memoria, es derrotada en el presente de la posibilidad de transformar el presente.

P.A: *¿No habría entonces algo así como un «descentramiento del sujeto», tal como opera el inconsciente, detrás o «sobre» el sujeto, tal como las relaciones de producción actúan más allá de su posible soberanía, por poner otro ejemplo? ¿No habría algo así como el pasado o la memoria detrás del sujeto? ¿Cómo es esa relación memoria-sujeto en Benjamin?*

R.F: Lo que pasa es que el descentramiento estaría dado por la falta de garantías de esa memoria en términos de un eslabonamiento necesario, o de una apropiación funcional, una reducción por parte de la conciencia, de aquello que retorna por vía de lo inesperado como puro artilugio de la conciencia. A mi parece que aquí está la diferencia: en Benjamin no es que la conciencia se apodere mecánicamente del pasado, sino que el pasado la sacude, pero porque el presente de la conciencia, de alguna manera, crea las condiciones para que ese pasado golpee, conmueva y rompa, «abra», pero también no hay ninguna garantía de que el pasado persista en el presente, por eso en la famosa novena tesis (la del ángel de la historia), el ángel que está dado vuelta hacia atrás, tiene los ojos desmesuradamente abiertos porque lo que observa es todo el pasado, y allí el amontonamiento de las ruinas de la historia. Y ese huracán que viene del paraíso —termina señalando— le lleva irremediabilmente hacia el futuro, a eso que noso-

tros llamamos progreso, dice Benjamin. La imposibilidad de detenerse, de regresar sobre el pasado y redimir a los muertos... más bien el viento de la historia nos lleva hacia delante, lo que podría ser leído como el olvido doble de aquella presencia continua de la violencia y la dominación en la historia. Entonces, en realidad no se puede hacer cualquier cosa con el pasado, por supuesto que hay intencionalidad, pero esa intencionalidad muchas veces está quebrada y se vuelve no intencional, por eso Benjamin utiliza la idea proustiana de «memoria involuntaria», que nos toma desprevenidos, que nos asalta: un sabor, un olor, un color, todo lo que no creíamos que estaba adentro nuestro, pero que nos abre, a partir de algo que nos ha tocado, la posibilidad de volver inteligible lo que permanecía oscuro. Son momentos, chispazos, iluminaciones profanas, como las llamaba Benjamin.

P.A: *Que «relampaguean.».*

R.F: Si, relámpagos. Sí utiliza esa imagen.

P.A: *Ahora, con toda la razón que lleva este distanciamiento de la idea de progreso, pero pensando en la actualidad, valdría preguntarse ¿cuánto se pierde, en términos de las posibilidades del pensamiento, al abandonar por completo la noción de progreso?*

R.F: Benjamin piensa esto en un momento crítico de la cultura occidental. Ese discurso del optimismo histórico que había permeado a las conciencias decimonónicas ya comienza a entrar en una crisis terminal con el estallido de la Primera Guerra Mundial y termina de disolverse como núcleo movilizador de la conciencias con Auschwitz, la Segunda Guerra y el Nazismo, e incluso con Hiroshima y Nagasaki. A nosotros hoy nos resulta mucho más fácil arremeter contra la lógica del progreso, porque sabemos que la lógica del progreso es en verdad también la lógica del horror, la lógica de la barbarie, que hay una dialéctica de la barbarie al interior de la civilización, que el movimiento de la civilización se ha desplegado generando unas dosis altísimas de violencia y que en verdad el discurso del progreso ha sido una ideología encubridora de los modos de transformación de la his-

toria y de la naturaleza que terminaron sometiendo a «naturaleza e historia» en función de los interés de un sector. Por lo tanto la crítica del progreso es una crítica que en un punto se nos vuelve muy sencilla. Pero el problema es que la izquierda en general ha vivido al amparo del discurso del progreso y le ha resultado mucho más difícil plantearse una crítica radical de tal ideología, para pensar un proyecto emancipatorio que logre desentenderse de esa matriz ilustrada gruesa. Ha sido para la izquierda un asunto muy difícil, una izquierda que sigue pensando en términos de despliegue de las fuerzas productivas, sigue pensando incluso en términos de una ilusión maquinística.

P.A: *Quizás pasa algo peor, en el sentido de que no sólo no realiza esa revisión de la idea de progreso como supuesto, sino que de pronto aparece en un signo invertido, aparece en un momento como mera nostalgia. Estoy pensando en un pasaje que me ha llamado mucho la atención en un libro de Philippe Joutard, en que citando a Philippe Ariès, constata lo siguiente: hasta hace muy poco la izquierda era justamente la que miraba hacia el futuro y encarnaba el progresismo, pero a partir de 1945 —Ariès lo sitúa en ese año— la izquierda aparece valorando el pasado.⁵¹ Entonces en determinado momento (y aquí creo que la conciencia histórica de Ariès es muy potente) la izquierda invierte el signo, lo que no significa que haya pasado por un proceso crítico.*

R.F: Me parece que aquí se nos plantea el problema que implica confundir la idea del progreso con la idea de futuro. Si

51 La cita textual es: «A partir de 1945, todo el mundo comulgó con la misma religión del progreso. Esto se tradujo en la derecha por lo que llamaré nacional-progresismo, y en la izquierda por todas las formas de marxismo, o de neomarxismo, de industrialización. Marxismo, productivismo, stajanovismo, americanismo y otros primos hermanos. Lo que es curioso, lo que me sorprendió mucho y me alegra que se haya transformado, es el camino inverso que comienza en los años sesenta y que parte de la izquierda, cuando en realidad, con buena lógica histórica, debería venir de la derecha nostálgica y volcada al pasado; pero la derecha no era así desde hacía tiempo». Philippe Ariès, *Un historien du dimanche*, Le Seuil, Paris, 1980, p. 206. Citado por Joutard, Philippe, *Esas voces que nos llegan del pasado*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999, p. 198.

efectivamente el futuro es aquello que se proyecta en el interior de la lógica del progreso, el derrumbe de la lógica del progreso implica el derrumbe del futuro. En la medida que el progreso es enunciado como una maquinaria autodestructiva, la posibilidad misma de futuro queda pegada a esa crisis de la ideología del progreso. Pero si nosotros pensamos el futuro no en el sentido de una postergación, no en el sentido de aquello que se realizará necesariamente, sino como el pasado y el presente que confluyen en un punto de ruptura, ya no se trataría de crear las condiciones económicas, sociales, de conciencia o científico técnicas, para ir avanzando hacia esas promesas de futuro, sino de crear las condiciones en el presente para que el futuro se realice ahora, no mañana. Porque la idea de postergación es el equivalente a lo que Benjamin, citando a Baudelaire, llama «el infierno como repetición», en donde la proyección hacia adelante no es más que la repetición hacia el futuro de aquello que acontece hoy. En Benjamin hay, en una clave que hasta podríamos llamar (aunque no viene por ese lado) spinoziana, una crítica de la esperanza entendida como una postergación de los gestos emancipatorios en el presente, es decir, si en nombre del progreso se sacrifica al presente y al pasado, lo que estamos haciendo es perpetuar el discurso del progreso, en nombre de ese futuro redimido, se trata de justificar al futuro, legitimarlo y reducir el presente y el pasado a mera preparación o etapas necesarias. Así pues se produce nuevamente un gesto de tachadura. El pasado es sólo —y esto es lo trágico— pensado como «rentabilidad», es decir, es rentable el término de futuro, por lo tanto el lugar de la víctima del pasado, es representada en la lógica del «costo y beneficio». Benjamin arremete contra esta lógica, que supone por ejemplo el discurso que dice: «aprender del pasado para que no se repitan los mismos errores en el futuro». Esto es rentabilidad completa, es decir, lo único que importa del pasado es que impida, supuestamente, que no vuelva a suceder lo que sucedió.

P.A: Aunque históricamente se demuestra lo contrario, nunca se aprende... Así la injusticia queda encubierta detrás de la utilidad aleccionadora de los muertos, se la tolera y se la justifica.

R.F: Claro, esto supone que no se puede hacer justicia de las víctimas. Se trata de que aquellos que todavía no han sido víctimas de nada no caigan en la posibilidad de ser víctimas. Es otro deslizamiento que tiene más que ver con la lógica de la rentabilidad capitalista, que con la propia lógica a través de la cual se discute el movimiento de la historia, los «costos del progreso», lo que Benjamin sintetiza en una frase que ha sido muy citada, pero que no deja de ser por esto una frase magnífica: «todo documento de la cultura, es al mismo tiempo un documento de la barbarie». Si se vuelve a pensar la función dialéctica de esta frase, lo que Benjamin está diciendo no es que la lógica de los movimientos emancipatorios se debe realizar en términos de una especie de reclamo anacrónico o reaccionario de retorno a un pasado idílico, no hay pasado idílico para Benjamin tampoco, en la medida que todo documento de cultura es documento de barbarie en el propio pasado se instala la barbarie, por lo tanto no hay un retorno al pasado como una tierra prometida «antes», sino que se plantea que en el movimiento dialéctico de la cultura, en el proyecto mismo de la realización civilizatoria, en su interior, está ese proceso a través del cual se ejerce un acto de violencia y de violación sobre aquellos que han servido de soporte al propio progreso de la historia. Entonces para Benjamin se trata de rescatar esa memoria y saldar la cuenta. Esto es un punto clave, es lo mismo que pasa con la poesía de Paul Celan, a Celan no le importa salvar la lengua alemana, no le importa recuperar la lengua de Hölderlin de su uso exterminador en los campos de concentración por la jerga nazi, a lo que apunta Paul Celan —con una poesía extraordinaria y llena de vicisitudes— es a mostrar la responsabilidad de la lengua en la masacre, pero no la responsabilidad sólo de la lengua en términos de la lengua de los nazis, sino de qué manera esa lengua, ese idioma, esa cultura, creó las condiciones para el acontecimiento. Él no quiere salvar la lengua, quiere vengarse en el sentido más radical del término, y quiere hacer justicia por los muertos. Ahí hay un cruce entre Paul Celan y Benjamin. Paul Celan escribe después de Benjamin, pero lo ha leído y le ha conmovido mucho la lectura de Benjamin. En Benjamin justamente

está esa relación entre memoria y justicia, memoria como «actualización» —insisto sobre esto—, el pasado como aquello que hace girar al presente, pero no porque el presente se encuentra frente al pasado, sino porque de alguna manera el presente, determinadas condiciones del presente, citan ciertos momentos del pasado, por eso Benjamin habla en las Tesis del «salto de tigre», y de cómo, por ejemplo para los jacobinos, la Roma republicana era «tiempo ahora», era pura actualidad... éste es el juego.

P.A: Ese ejemplo es muy notable.

R.F: Notable en cuanto explica la idea de rentabilidad de la historia. Ya no se trata de los mártires y de los héroes que simplemente con sus sacrificios prepararon las condiciones para que las generaciones venideras descansan en el paraíso, sino que justamente se trata, en la medida que para Benjamin la memoria está ligada a la idea de redención, de algo muy profundo, que es lo que salva del abismo. No es simplemente una vocación poetizante, sino que hay algo del orden la materialidad que se expresa en la memoria casi al modo renacentista. Cuando muchos de los pensadores del Renacimiento, como Giordano Bruno o Ramón Llull, piensan en la memoria, la piensan en la clave más lejana... gnóstica-neoplatónica, la memoria como aquello que guarda esa chispa de divinidad que se esconde en el hombre.

P.A: ...Aquél momento originario perdido en que éramos «todos uno».

R.F: Exacto. Entonces de alguna manera la memoria es una construcción del nombre propio, una insistencia de la biografía en el tiempo de la expropiación de la experiencia, que es otro tema, para el que no hay demasiado tiempo dentro de esta conversación, pero que es un tema clave en Benjamin: el de la expropiación de la experiencia propia del sujeto contemporáneo, del sujeto moderno. Está esa famosa cita de «Experiencia y pobreza», que se encuentra también en «El narrador»: los hombres que regresaban de la Primera Guerra Mundial carecían de palabras para narrar su experiencia. ¿Qué significa esto? Esto implica perder el lenguaje,

perder la capacidad de narrar la experiencia, enmudecer. Esto nos lleva a discutir el concepto de sujeto, el concepto de mundo, de experiencia, de historia en el propio Benjamin y en nosotros ¿Qué significa que en la sociedad moderna la «experiencia» como narración haya sido remplazada por la experiencia como «experimento», como objetividad, como episteme? Bueno, en ese proceso, en esa transformación, se va silenciando aquel caudal de la historia que sigue insistiendo en la biografía.

P.A: Retomando la idea de «hacer justicia». Interrogo ahora desde otra trinchera disciplinaria, que es la de la historiografía: muchos historiadores —y debo decirlo, de mi generación— tienden a justificar su trabajo «a la benjaminiana», te lo digo con este término porque el gesto sería el siguiente: «se impone hacer la historia de los vencidos», de ahí todo este auge de la historia oral, en el sentido de que el vencido es también alguien que no dejó documentos, que paso al olvido por las restricciones mismas de la cultura escrita, o bien «administrativamente» (no fue contado, archivado) Pero este puro gesto ¿sería en estricto rigor seguir la huella de Benjamin? Te lo pregunto porque cuando Benjamin habla de una «actualización», cuando habla entonces del «momento de justicia», me parece que no está aludiendo a un reconocimiento que se traduzca en una avalancha de historias de los vencidos, en un reconocimiento historiográfico, creo que él está hablando de la concreción de un presente justo, una historia que se pre-escribe con las acciones, se está planteando a nivel ontológico, por decirlo de alguna manera.⁵²

R.F: Absolutamente. Por ello introduce el concepto de «interrupción mesiánica de la historia». A veces se pierde de vista el contexto histórico y político en el cual Benjamin pensó. Todavía es un heredero de convicciones revolucionarias y que piensa la historia de su tiempo como una historia en proceso de mutación y también ve que esa mutación no necesariamente lleva a la emancipación, sino que más probablemente lleve a la noche de la historia,

⁵² He aludido a éste problema en «Historia: ¿de quién? Y ¿para quién? (A propósito de Gabriel Salazar)» en revista electrónica *Sepiensa*: http://www.sepiensa.net/revista/index.php?option=com_content&task=view&id=10&Itemid=1

pero que de alguna manera está pensando el trabajo de rescate, el trabajo de la memoria no como un gesto que vaya a multiplicar las bibliotecas o museos, sino como una manera de insistir sobre el lugar excepcional del oprimido, lo que él llama —cuando discute con Carl Schmitt sobre otro tema— «estado de excepción»: los que viven permanentemente en estado de excepción son los oprimidos, de algún modo la historia de los oprimidos es la historia de la excepcionalidad, pero la excepcionalidad en Benjamin, esa condición, no es sólo negativa, no es sólo «lacrimógena», una historia del horror, el sufrimiento, la devastación, sino cómo se guarda en esa excepcionalidad, en ese lugar de la opresión radical, la potencialidad de la transformación revolucionaria, justamente la posibilidad de volverse sujeto de su propia historia.

P.A: Desde este punto de vista, creo que el gesto que te describía más bien despolitiza a Benjamin.

R.F: Sí, esto puede caer en las formas actuales de los neofolclorismo, de los múltiples modos de evocar identidades esencialistas...

*P.A: Lo hablábamos ayer, lo que hace el discurso multiculturalista por ejemplo.*⁵³

R.F: Sí, el multiculturalismo. Sobre esto es muy oportuno lo que sostuvo Manuel Cruz al advertir que no todo lugar de la diferencia es un lugar que debe ser pensado como una diferencia crítica, como un problema efectivamente a ser pensado. Me parece que hay toda una temática, toda una cuestión que tiene que ver con la recuperación de la memoria, pero que incluye en el concepto de «oprimido» también lo que le aconteció al hombre en el movimiento de la historia, dicho de otra manera, es también, en un punto, el rescate del olvido de la cultura, no es sólo el rescate del oprimido material de la historia, no sólo del obrero en el norte

⁵³ Se alude a la discusión sostenida en el marco de la mesa redonda: «¿Identidades sin fronteras?, ¿fronteras sin identidades?», en la que participaron Manuel Cruz, Ricardo Forster y Alejandro Kaufman. Centro Cultural de España en Buenos Aires, 24 de octubre de 2006.

de Chile entre 1870 y 1890, sino que es también la pregunta inquietante respecto de como un discurso homogéneo de la historia se devora también las piezas culturales indispensables para recrear permanentemente la condición crítica del espíritu humano. En Benjamin, por esto también hay una erudición crítica que termina en lo que Jameson llama una «nostalgia revolucionaria». La nostalgia no es solamente un gesto que se cristaliza en una estatua de sal —una vieja metáfora bíblica—, sino que la nostalgia en Benjamin es la posibilidad de extraer de aquel pasado que no terminó de realizarse, esas marcas imprescindibles para criticar la escena del presente.

P.A: Habitualmente la nostalgia es vista como muy dócil, como anhelo de los buenos tiempos. Pero da cuenta de un presente que se acerca al recuerdo de los viejos tiempos señalando algo que hace falta hoy.

R.F: Estoy de acuerdo, incluso se puede tener nostalgia por aquello que no se realizó, no sólo por lo realizado, nostalgia de lo que estuvo ahí..., que incluso me tocó, lo llegue a percibir... pero no llegó.

P.A: Nostalgia de algo que no fue.

R.F: Sí. Y que tiene mucho que ver en Benjamin con otro tema maravilloso de su obra, la cuestión de la infancia, la cuestión de la colección. Él era un gran coleccionista, escribió mucho sobre la infancia, pensó la infancia como ese lugar descentrado de lo burgués, como ese tiempo en el que todavía el uso pragmático, la idea del valor de cambio o valor de uso, como dominantes o como vínculo intersubjetivo, no aparecen de una manera definitiva. El niño como un «antiburgués» en potencia, o crítico, por supuesto en un tiempo en donde esto todavía podía ser pensado de la infancia, pero que ha sido reducido a casi nada en la infancia contemporánea, que es uno de los lugares más expropiados por la lógica de mercantilización burguesa, mientras que para Benjamin el lugar de la infancia es el lugar del que todavía está construyendo el lenguaje entre las cosas, pero en donde todavía no se pierde

la dimensión mágica, mítica, el deseo de darle consistencia y vida a lo que todavía no es objeto, rescatarlo como pieza única (esto lo asimila al coleccionista), salvándolo de su reducción a valor de uso o al valor de cambio. Esto también debe ser pensado en términos de la historia. Si la historia es una mera colección de lo que fuere, en realidad estamos operando en términos de una mercancía cultural que hoy tiene un valor agregado bastante significativo. Si así como para los españoles hoy reconstruir toda la memoria de las aldeas españolas se convierte en una venta turística extraordinaria, lo mismo ocurre con la memoria de los mineros bolivianos o con los mineros de Iquique. De lo que se trata es de producir una «nostalgia perversa», que te devuelve un pasado entre maravilloso y oscuro, pero que ya nada tiene que ver con el presente. En Benjamin, en cambio, se trata de demostrar como hay una estructura... vasos comunicantes, entre el pasado y el presente.

P.A: Esto se deja ver sin tapujos en lo que se denomina la «industria cultural». Pero te propongo una intuición —por que no lo he verificado en la obra de Benjamin. Esto se inicia, pensando en el arte por ejemplo, con la perdida del «aura»-aludo a lo planteado en La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica-, pero parece que ha llegado un momento en que se consuma este movimiento, se cierra el círculo, porque de lo que hoy se trata es de devolver el aura (o ficcionar esa vuelta) sobre el objeto creado para que aumente su plusvalía. Entonces el aura deviene en fuente de plusvalía.

R.F: Sí. Esto tiene que ver con otro de los largos temas de Benjamin. Benjamin es muy baudelairiano, percibe justamente que lo propio del tiempo moderno es la capacidad de producir deseo. Ya no la lógica del valor de uso arcaico, ni la lógica propiamente capitalista de valor de cambio, sino eso «mágico», esa capacidad de crear una suerte de fascinación que abre la dimensión del deseo. Pero que es una cuestión que nos hace saltar del tema de la historia propiamente tal.

Buenos Aires, 26 de octubre de 2006.

NECESIDAD DE FUTURO Y CONOCIMIENTO DEL PRESENTE

HUGO ZEMELMAN⁵⁴

P.A: Su quehacer ha estado autoconfesamente dedicado a establecer una relación entre conocimiento social y utopía. Digamos que en su obra hay una necesidad de no encerrar la producción intelectual en lo puramente académico, sino que se obliga a pensarla «hacia fuera» para potenciar la acción, para construir proyectos, para abrir futuro. En este sentido ¿cuáles serían las condiciones, los procesos por los cuales se tendría que construir el conocimiento social para que diera lugar a esta dimensión utópica, si es que es posible plantearlo como lo estoy proponiendo?

⁵⁴ Abogado, Sociólogo y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional Autónoma de México. Fue Director del Departamento de Sociología de la Universidad de Chile durante el periodo 1967-1970. En 1973 se exilia en México desempeñándose como profesor investigador del Colegio de México (1974 y 2004) y como docente de la Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM y FLACSO-México. Actualmente es Director del Instituto Pensamiento y Cultura en América Latina (IPECAL), proyecto en conjunto con otros intelectuales como Walter Mignolo, Enrique Dussel, Emir Sader, Aníbal Quijano y Boaventura de Sousa. Ha sido profesor visitante en la Universidad de Buenos Aires, Complutense de Madrid, de Río de Janeiro, Central de Caracas y del Comahue. Entre sus libros destacan: *Conocimiento y Sujetos Sociales. Contribución al estudio del presente* (México, 1987), *Sujeto: existencia y potencia* (Madrid, 1998), *Utopía. Conceptos. Su significado en el Discurso de las Ciencias Sociales* (México, 1998), *Necesidad de conciencia: un modo de construir conocimiento* (Barcelona, 2002), *El ángel de la historia: determinación y autonomía de la condición humana* (Barcelona, 2007)

H.Z: El pensamiento utópico como pensamiento abierto al futuro, supone tener necesidad de futuro. Y no es un problema lógico ni epistémico, sino que es en primer lugar un problema existencial. Por eso se vincula, aparentemente, a una cuestión abstracta casi teleológica, con un problema de la existencia más concreta del ser humano. Y eso lleva a que la discusión en torno al pensamiento utópico aluda necesariamente a toda una serie de problemas vinculados a la subjetividad misma: el atreverse a pensar, el tener audacia en la construcción de las preguntas... «Atraverse» es la palabra. Por eso es que yo en particular rescato mucho ciertas premisas que evidentemente ya han planteado otros autores, entre los cuales destaco en primer lugar a Ernst Bloch y su perspectiva al entender el pensamiento como un acto de resistencia. Esto me parece algo que no podemos dejar de lado, no es una afirmación puramente axiológica, al contrario, es un valor retomado en su función epistémica, por eso le hablo de atreverse a pensar.

Entonces, mirado así, la problemática de la utopía se puede recuperar en varios planos simultáneamente. Desde luego en primer lugar está lo que le menciono: el abrirse hacia el futuro. Y esta apertura al futuro es un problema psicológico y cultural. Si lo pensamos en términos psicológicos estrictos, el hombre, como organismo o en su epigénesis —si nos atenemos a la psicología cognitiva de Piaget— está sometido a las «equilibraciones» y esto sin duda es un movimiento que siempre está enfocado hacia lo nuevo, al decir del propio Piaget. Desde esa perspectiva uno podría decir que el pensamiento siempre está abierto a lo nuevo, pero mirado desde el punto de vista cultural creo que estamos muy aprisionados en estructuras discursivas que nos atrapan en «predicados», y esos predicados congelan el movimiento de la subjetividad, en un afán de claro y coherente. Pero es algo más que eso... Creo que obedece también a esa vieja lógica que viene del Renacimiento, o de la gran revolución del siglo XVII: la exigencia de estar constantemente «controlando» la realidad. Entonces el esfuerzo de control supone tomar algunas reservas, pues si yo pienso en términos utópicos la capacidad de control se me complica

mucho, porque significa que estoy apoyando el pensamiento en una realidad que todavía no está dada, en realidades inciertas.

Pero lo que le quiero señalar en este primer acercamiento, es que todo esto supone plantearse el problema de la subjetividad en términos de un sujeto pensante, lo que lleva a revisar el concepto mismo de sujeto. No basta hablar de sujeto intelectual con capacidad analítica. Aquí es donde surge la vieja aspiración de recuperar «todo el sujeto». Claro que dicho así aparece como una metáfora, pero no es una metáfora hablar del conjunto de las dimensiones del hombre: se piensa con la mente y también con el cuerpo. Esto plantea un gran problema que hay que recuperar incluso en un plano muy analítico. Por ejemplo ¿cómo —desde la exigencia de un pensamiento rupturista, como es el pensamiento utópico— puede usted potenciar el futuro, no con meros discursos valóricos o escatológicos, sino mirándolo desde la perspectiva de sus propios mecanismos constitutivos de orden psicológicos y lingüísticos? Yo creo que ahí se abre un campo enorme. Creo que hay instrumentos aportados por la psicología cognitiva y la reflexión sobre la lengua, que son muy potentes. Instrumentos para potenciar esta subjetividad y desarrollar esa capacidad de «asomarse a lo nuevo», a lo inédito traspasando los límites. Ese es un primer problema.

El segundo problema es que no basta con potenciar al individuo si no hay una trama que le de a esto sentido. No se trata de potenciarlo sin una dirección de esa potenciación. Y esa potenciación no puede ser, evidentemente, escatológica. No se trata de potenciar a la gente que tenga una noción de trascendencia de la vida en el plano filosófico o en plano teológico, porque el problema es más vasto que este. Se trata de potenciar al hombre más allá de sus discursos escatológico. Es desde aquí donde surge la cuestión de la función del pensamiento como tal, entendido este como el «acto de». Como el acto de colocarse frente a la circunstancia en forma tal de leerla desde una exigencia de futuro, y eso plantea, en mi opinión, el problema que es concebir el pensamiento no sólo en el plano de los corpus teóricos, sino de lo

que yo llamaría en el plano de lo epistémico. Podríamos decirlo de esta manera: desde las lógicas de construcción. Y en este punto estamos enfrentados hoy —y es un rasgo de nuestra época— ante la posibilidad de lo que yo llamaría la orquestación de lenguaje.

Disculpe que todo esto pueda parecerle a usted casi esotérico, pero creo que se ha llegado, después de un siglo de reflexión a un punto en donde usted puede y debe articular un lenguaje. Cuando hablo de articulación de lenguaje, para decírselo en breve, pienso en una articulación de lenguajes con función cognitiva —con los lenguajes nomológicos que son los usuales en las profesiones nuestras— y con otros de otro tipo... Aquellos que estaba tratando de rescatar hace mucho tiempo Cassirer, que son los lenguajes simbólicos. Frente a lo cual hay una acumulación impresionante de reflexiones que no es el caso que las reseñemos ahora. Pero pasa por esa articulación de lenguaje que no está resuelta, aún cuando pueda haber anticipaciones de lo mismo en autores del siglo XIX como Guillermo Humboldt. Este es un plano muy importante que requiere por lo menos una reflexión en dos etapas: una primera etapa que es meramente psicolingüística, en donde no se trata de hacer un análisis del lenguaje como fenómeno, sino de ver los puntos de articulación y esos puntos de articulación suponen una concepción epistémica del lenguaje y la subjetividad, como para que a partir de esos nudos de articulación de lo subjetivo con los lenguajes se pueda potenciar a este sujeto y colocarlo frente al futuro, sin que esta colocación esté mediada por un discurso escatológico, que ya ha ideado una respuesta a esa mirada del futuro, este es el segundo plano. Y el tercer plano es lo que yo llamaría el plano de los contextos. Es decir, es necesario que la reflexión sobre el rescate del pensamiento como arte epistémico no se haga simplemente desde la dinámica psicolingüística, sino que también se haga desde una dinámica histórico-cultural; es necesario situar al hombre en su contexto. Y esto nos lleva entonces a tener que pensar el concepto de historia, en el sentido de que la historia no es solamente un conjunto de procesos heterogéneos concomitantes, cada uno de los cuales puede tener un ritmo temporal y una espacialidad específica (pero que sin embargo, con

sus diferencias de tiempo y espacio coexisten, son concomitantes) Y nos llevan a pensar la historia como una secuencia de momentos. Pero ¿por qué una secuencia de momentos? Porque en cada uno de esos momentos está el hombre situado con la posibilidad de ejercer su práctica, es decir con la capacidad no sólo de pensar, sino también de actuar. Pero a la vez es «una» secuencia, porque el momento está abierto —diríamos en términos hegelianos— a su «devenir». Entonces esto evidentemente nos lleva a hablar de la historia como un conjunto de procesos heterogéneos que hay que captar en momentos, pero mirados los momentos en su secuencia longitudinal. Esta es una idea que surge con Gramsci: la teoría del prisma. Gramsci, mirando el problema más bien del accionar político —o sea, la gran tesis de las «tesis de Feuerbach», de cómo el hombre puede no solamente estar determinado sino reactuar sobre sus circunstancias— lo llevó a forjar, como usted bien lo sabe, el concepto de *coyuntura*, y a rescatar la ciencia social como la ciencia del presente. Nosotros estamos retomando esa línea y nos ha llevado entonces a la necesidad de reconceptualizar la historia.

Esto ¿qué implicaciones tiene? Además de la reconceptualización de la historia como proceso, nos lleva a colocar en el centro del debate, si queremos ser congruentes con los otros dos planos de lo que estoy planteando, a revisar la premisa desde la cual se razona. Ya no puede seguir siendo la Verdad, como ya ha sido planteado desde principios del siglo XX. Y en este sentido rescato mucho el pensamiento de Dilthey, vale decir: «por qué pensar siempre desde la verdad... por qué no pensar desde la vida» (y ha seguido una serie de discusiones en ese sentido) Entonces, en este marco, pienso que llega el momento en que en lugar de la verdad como premisa desde la cual se organiza el razonamiento, está lo que yo llamaría la *conciencia histórica*, que es la conciencia del momento, la conciencia del momento en toda sus articulación dinámica y abierta a su devenir. Sin que el colocarme en el momento histórico signifique que reduzca este momento a un objeto que tan solo remite a un campo disciplinario.

P.A: Hay una complejidad muy grande cuando se habla de conciencia histórica. Porque una historiografía, digamos de corte tradicional, ha hecho encarnar la conciencia histórica en grandes hombres, en iluminados que captan el momento: los concientes de la historia son estadistas, jefes de partido, jefes de cuadro. ¿Cómo pensar la conciencia histórica más allá de ese modelo decimonónico? ¿De qué hablamos entonces en este momento cuando pensamos en algo así como la conciencia histórica?

H.Z: Es una pregunta importante que es, sin duda, una de las cuestiones más problemáticas en este momento. Para ser claro, es el tema que estoy trabajando ahora. Pero si tratara de darle una respuesta, creo que implica unas distintas formas de organizar el razonamiento, no es simplemente un acto de toma de conciencia instantánea de las complejidades del momento...

P.A: ¿Una suerte de Gestalt?

H.Z: Claro una especie de Gestalt, de acuerdo. Pero lo interesante está en que el esfuerzo hay que hacerlo desde la vida cotidiana, el problema es que la historia ocurre todos los días, la historia se construye todos los días. Hay que transformar la conciencia de la cotidianidad en una concepción trascendente de los hechos cotidianos que obliguen al individuo a obtener una clara significación de lo poco o mucho que el está haciendo, que generalmente él no lo ve. Ahora, esto supone una cuestión muy importante, supone trabajar la idea de la conciencia histórica no en el marco de la relación sujeto-objeto. Quizás la respuesta que le esté dando sea más epistémica que filosófica, estoy pensando más bien en el plano de la «colocación»: la colocación en espacios de desenvolvimiento del sujeto, que supone que el concepto de realidad se transforma: de ser un conjunto de externalidades del sujeto, posible de medirse en términos de la lógica del objeto, lo real pasa a ser leído como ámbitos o campos de sentido en los cuales el hombre pueda reconocer espacios de posibilidades para su propio despliegue. Sé que es muy abstracto lo que le estoy diciendo, pero estamos acercándonos paulatinamente al problema. Supone remplazar quizás el paradigma de la explicación, de la

relación causa y efecto, quizá por un paradigma de pensamiento que cumpla la función de inclusión, de articulación más que de explicación en términos ya sea lineales o no lineales del factor *A* como causa sobre el factor *B*, sino más bien un razonamiento articulador que no esté basado tanto en una exigencia de corroboración de verdades, sino de lo que podríamos especulativamente llamar «lo necesario»: la relación necesaria entre las cosas en un momento determinado, esa articulación de concomitancia —por decirlo así— que se está dando y que nosotros no siempre reconocemos. Esto ¿qué significa?, ¿qué consecuencias tiene? De que yo no puedo ver la realidad simplemente en términos unilineales, la tengo que ver en términos multilineales. No la puedo ver tampoco en una sola dirección, sino abierta a muchas direcciones. Y creo que ese es un acto que supone una forma distinta de razonamiento.

Dicho así es sencillo, nos entendemos, pero cabría plantearse cómo esta premisa, puede permitir construir conocimiento de una manera determinada, porque el problema de pensar históricamente, se puede desarrollar en dos planos: uno —que se lo menciono simplemente— en el nivel propiamente de la transformación de los diseños de investigación, que supone por lo menos saber plantearse un problema, saber reconocer el sentido que tiene algo para los distintos sujetos en un momento histórico determinado. Eso implica una lógica de significación específica. Pero dejemos la cuestión metodológica a un lado y veámoslo en el otro plano, en el ámbito simplemente del desenvolverse como sujeto. Y en qué se va a traducir, en cosas que pueden ser más elementales, por ejemplo, en como yo centro mis circunstancias, no para sentirme aplastado por ellas, limitado por ellas, sino para reconocer los puntos de activación de esas circunstancias. Desde dónde y cómo puedo yo activarla, «activarla» para usar un término más «neutro» —no hablo ni siquiera de transformación—, pero por lo menos de moverse, de no transformar las circunstancias en una prisión, en una limitación, sino también en una apertura, en un rompimiento del límite, y esto no es un problema teórico, es un problema de postura o de potenciación.

Mirado así el problema de la conciencia histórica se plantea la necesidad de una construcción, el sentido de una construcción necesaria, para aunar los dos conceptos. Esto es infinitamente complejo y creo que la respuesta que le estoy dando amerita un desarrollo mayor para lo cual yo le podría completar esta respuesta verbal, con algunas cuestiones escritas.⁵⁵ Pero hay un rasgo muy llamativo en la discusión actual. Si usted revisa la literatura hay muy poco sobre conciencia histórica. Yo revisé la literatura latinoamericana y en verdad no me encontré con muchas cosas, salvo con algunas de este historiador argentino muy reconocido (recuérdeme el nombre...)

P.A: *José Luis Romero.*

H.Z: Él tenía algo sobre conciencia histórica.⁵⁶ Y quien escribió algo sobre conciencia histórica, pero que no era latinoamericano sino italiano, fue Rodolfo Mondolfo,⁵⁷ y no hay mucho más, en verdad. Bueno las ciencias sociales no hablan de ello, consideran que es una metáfora en el mejor de los casos. Ahora, esto es una cuestión muy interesante, porque hablar desde la conciencia histórica, como una necesidad de construcción de sentido y no de corroboración de axiomas teóricos, plantea un ángulo diferente de relación con la realidad y por lo tanto supone una transformación de los lenguajes, es decir, yo no puedo pensar la conciencia histórica desde el lenguaje denotativo propio de la

55 Al respecto Hugo Zemelman cuenta con una amplia producción bibliográfica, dentro de la cual podemos señalar los libros: *Conocimiento y Sujetos Sociales. Contribución al estudio del presente.* Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México-Universidad de las Naciones Unidas, 1987. *Sujeto: existencia y potencia*, Madrid, Anthropos / GRIM / UNAM, 1998. *Utopía. Conceptos. Su significado en el Discurso de las Ciencias Sociales.* CEICH-UNAM. México DF, 1998. *Necesidad de conciencia: un modo de construir conocimiento*, Barcelona, Anthropos, 2002. *El ángel de la historia: determinación y autonomía de la condición humana*, Barcelona, Anthropos, 2007.

56 Los escritos de éste notable historiador argentino han sido compilados recientemente en el volumen *La vida histórica*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores Argentina, 2008.

57 Mondolfo, Rodolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, Losada, 1955.

premisa de la verdad. Supone un cambio de los lenguajes, lo uno lleva a lo otro.

P.A: *En este punto el asunto se hace más que complicado, porque estamos hablando de parámetros del pensamiento que están instalados como axiomas justamente de la cultura occidental, es decir, hablamos de una sedimentación cultural de a lo menos mil quinientos años. En este sentido entiendo muy bien por qué usted ha anclado parte de su pensamiento en un filósofo como Ernst Bloch, un hombre que se enfrenta a la filosofía occidental, cuando plantea por ejemplo una ontología del «aun-no».⁵⁸ Y que es plantearse en términos antagónicos frente a Platón, Aristóteles y frente a la tradición filosófica occidental casi completa. El «aun-no» como el «Ser abierto». Por supuesto que plantearse lo real de esta manera —que esto pudiese constituir un lenguaje con el cual el sujeto transite cotidianamente— haría las cosas bastante más fáciles de pensar en términos de la historia por venir. Pero cuando es justamente todo el peso de la cultura occidental la que se articula también en nuestra percepción cotidiana de lo real ;cuales son las luces con las que uno puede contar para seguir pensando, con verosimilitud, que es posible que se extienda en lo cotidiano una lectura de lo real con necesidad de futuro?*

H.Z: Hay varias posibilidades de respuesta, pero todas suponen tomar conciencia del gran problema, y el gran problema es la cultura. Una cultura muy prescriptiva, muy normativa, una cultura encapsulada en discursos predicativos, sean de orden metafísico o teológico. En este sentido es donde encuentro que el pensamiento de Bloch —sin que él lo quiera— se encuentra de alguna manera con las críticas de Heidegger. Es un problema central el de la cultura. Y por eso que esta discusión no puede sostenerse independientemente de lo que sería una estrategia pedagógica, no pue

⁵⁸ La obra fundamental de Ernst Bloch es *El principio esperanza*, la que se ha reeditado recientemente, en tres volúmenes, por Editorial Trotta, Madrid, 2004-2007. También es de utilidad el volumen de estudio sobre su obra editado como número 41 de la serie Suplenetos. Materiales de trabajo intelectual: *Ernst Bloch. La utopía como dimensión y horizonte de su pensamiento*, Barcelona, Anthropos, Diciembre de 1993.

de sostenerse de una distinta concepción de la educación o, para decirlo en términos de la vieja *Paideia*, de formación, que puede estar centrada en los mecanismos subjetivos y lingüísticos que permitan potenciarla. Puesto en términos más acotados, también se puede dar lugar a unos ejercicios, por ejemplo, de detrás de esto que yo le estoy planteando —que podría reconocerse como uno de los desafíos que se derivan de la premisa de la conciencia histórica— está responder a uno de los grandes desafíos que se han ido planteando en torno a esta limitación o este enclaustramiento del pensamiento occidental, que es pensar siempre en términos de estructura, es decir, en términos de lo estable, lo invariable, de lo claro y lo coherente que explica todo.

P.A: *Un cierto eleatismo.*

H.Z: Sí, hay una suerte de presencia eleática en esto. Sin duda alguna, y que puede ser de cierta manera comprensible, pues nos brinda seguridad. Ahora, creo que ese es el gran dilema, es decir, cómo usted puede plantearse o pensar en términos de proceso, en términos de eso que está constantemente transformándose y que obliga a los individuos a estar rompiendo constantemente los límites cognitivos. Pero aquí el problema no es solamente lo cognitivo, sino que está rompiendo con sus propias tendencias inerciales, con una estabilidad que vamos a llamar «identidad personal». El problema por lo tanto también tiene implicaciones psico-antropológicas, el individuo también tiene que jugar en estos ámbitos. Y eso significa recuperar una idea que está muy clara en la biología: la identidad no es estática, la identidad esta siempre mutando, se va transformando. Nosotros simplemente la hemos detenido y congelado como una solución ideológica para que nos salve de la incertidumbre o de la angustia.

También hay que tomar conciencia de lo siguiente: estos son problemas a partir de los cuales podemos distinguir otros dos planos. Uno es el plantearse el problema —que es un poco lo que estamos haciendo en este momento... hablando. Otro es plantearse la solución. Y, en este segundo sentido, bien me podrían decir: «usted tiene que transformar la cultura occidental». Y

bueno, yo no soy Moisés para tener tal poder, ni siquiera Aristóteles. Este es un problema mucho más profundo. Entonces ¿qué sentido tiene plantearse un problema que de antemano sé que no voy a poder resolver en el corto plazo? Habría que contemplar que en primer lugar tal problematización me da una mirada al problema desde un ángulo diferente, porque voy a comenzar a reconocer en la cultura problemas que hoy día no reconozco. Bastaría simplemente que usted comparara la riqueza de la cultura china con respecto a la occidental para darse cuenta que hay enormes potencialidades que el hombre tiene y que están en este momento agotadas o vedadas por la cultura occidental, es decir, la capacidad que tiene el Chino de tener una mente abierta a lo que ellos llaman la «disponibilidad de las cosas», sin pretender imponerle a ninguna situación un *a priori*, que voy a llamar objeto. Bueno... es un cambio de óptica, es lo que llevó a los chinos a privilegiar el pensamiento desde un acto de convivencia, desde el cual reconocer nuevas posibilidades permanentemente, día a día y no enredarse en el discurso metafísico como occidente. ¿Me explico? Yo diría que si lo ponemos en términos de época, es este un problema «epocal».

Lo que a nosotros nos compete en este momento, en el ámbito de la preocupación que usted me transmite, es plantearnos la pregunta. Así como el pensamiento presocrático se preguntó por el ¿qué es el Ser? (y no la nada) —si se me permite hacer esa comparación—, ahora nosotros tenemos que plantearnos por qué somos lo que somos, qué es lo que nos obliga a ser como somos si queremos mirar el futuro. Y entonces vamos a reconocer que el problema no es económico, ni político, ni institucional, ni siquiera de mala educación, todo lo cual evidentemente refuerza la inercia mental de un problema cultural. Entonces está en crisis la cultura de Occidente, una cultura que no ha querido reconocerse a sí misma detrás de la fachada de su eficiencia epistemológica. Porque si usted sigue profundizando en esto llegará a preguntarse por cosas como las siguientes: ¿por qué yo tengo que controlar lo real? Esa lógica de control, que viene del paradigma cartesiano en adelante —con antecedentes en el pensamiento renacentista—

que ha esclavizado el pensamiento haciéndolo girar en términos de un logocentrismo (que sí puede tener una gran utilidad, puede cumplir una función muy grande: el conocimiento explicativo que me permite construir, desde sus bases ciertas tecnologías, ciertas lógicas instrumentales de control de las cosas, de control tanto de las situaciones de la sociedad como de la naturaleza) Pero ¿agota esto el pensamiento? Este es el punto. Entonces en estos momentos tendríamos que negar la exclusividad de esas lógicas de explicación-control, estamos obligados de alguna manera a mirarnos de otro modo, a mirar la realidad de otro modo. Y es esto lo que se contiene formulando la pregunta desde lo que podríamos llamar la conciencia utópica, el pensamiento utópico, o lo que Bloch llamaría la «conciencia anticipatoria», de lo «aún-no» —como usted me ha recordado hace un momento.

Ahora, esto no es ninguna respuesta aún, porque no se trata de inventarnos una vida, no se trata de inventarnos una sociedad. No, se trata de plantearnos un problema, y ¿qué hacemos entonces?, ¿cómo podemos resolverlo?, ¿qué lugar tiene la tecnología?, ¿qué lugar tiene el intelecto?, ¿qué lugar tiene la emocionalidad?, ¿qué lugar tiene la imaginación? (recuerde usted a Castoriadis) Entonces está en juego el rescatar —detrás de la pregunta por el cómo es posible plantear al hombre y la historia desde el pensamiento utópico— al hombre como un sujeto pensante, deseante, queriente, volitivo, en fin... toda esa complejidad que la literatura de alguna manera está reclamando hace ya tiempo, los lenguajes simbólicos en general mucho más que los de las ciencias naturales o sociales.

P.A: Rescatar todas esas dimensiones del sujeto sin disolverlo sería el gran reto. ¿Por qué digo un gran reto? Porque habría que hacer frente a importantes reflexiones sobre el sujeto que se han efectuado en la segunda mitad del siglo XX —desde luego con claras deudas con Marx, Nietzsche y Freud. Pienso puntualmente en las consideraciones teóricas de Althusser y Foucault. Porque si, como usted afirma, el sujeto está constituido por todas las dimensiones que ha nombrado, ¿cómo no concluir que el sujeto no se pertenece a sí

mismo? Esa racionalidad, esa voluntad, ese deseo ¿no tejen una red sobre la cual el sujeto está sujetado? Siendo así poco nos queda de ese sujeto para la historia.

H.Z: Puede ser un punto de partida conceptual al sujeto sujetado o acorralado. Y se ha hecho de manera muy «elegante»: «estamos determinados históricamente y por lo tanto no hay otra cosa que se pueda esperar...» Aquí yo recogería las implicaciones epistémicas y éticas que están en las tesis sobre Feuerbach, puntualmente en la tercera tesis sobre Feuerbach, que es para mí la más importante de todas, la que establece que así como el hombre es producto de sus circunstancias también actúa sobre ellas (la cita no es textual, sigue con que «el educador necesita ser educado»)⁵⁹ Y en ese trance, en esa conjunción el hombre está actuando además de estar determinado... Es aquí donde se esconde y se cierra el gran problema, que hemos pretendido de alguna manera resolver a través de la capacidad de «reactuar», de un reaccionar principalmente técnico. Pero yo creo que el problema tiene que ver con un reaccionar que vaya más allá de lo puramente instrumental, que es una nueva postura frente a la historia, frente a la realidad y frente a sí mismo, que no se agota en un hacer posible en términos de las técnicas que se han podido desarrollar a partir de los conocimientos básicos acumulados. Hay que comenzar a distinguir entre un hacer de esa naturaleza (funcional) Un actuar que puede reconocer una relación con ese hacer, pero que lo trasciende de alguna manera como una apetencia por ser sujeto. Aquí se conjugan dos dimensiones, por eso el problema no es sencillo.

⁵⁹ La cita textual es: «La doctrina materialista del cambio o transformación [*Veränderung*] de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias tienen que ser cambiadas o transformadas por los seres humanos y que al educador mismo hay que educarlo. Por eso se ve obligada a separar la sociedad en dos partes (de las cuales una está por encima de ella). La coincidencia del cambio de las circunstancias y de la actividad humana o cambio o transformación de sí mismo [*Selbstveränderung*] sólo puede ser concebida y comprendida racionalmente como *praxis revolucionaria*». Karl Marx, «ad Feuerbach», en *La ideología alemana (I) y otros escritos filosóficos*, Madrid, Losada, 2005. (Traducción del alemán por Jaime Vergara)

Porque yo puedo tener toda la capacidad para actuar y no tener la necesidad de hacerlo, y puedo tener la necesidad de hacerlo y no poder hacerlo. En la sociedad occidental tenemos ese dilema, pero más bien planteado en la primera formulación, vale decir tenemos capacidad de actuar, sin embargo no tenemos necesidad de ser sujetos. Es en este plano que estoy tratando de rescatar el problema de la conciencia histórica como la «necesidad de ser sujeto en la historia», no es simplemente contentarse con la afirmación «soy un ser histórico», que no necesita ninguna reflexión. Pero el plantearse ¿qué necesidad tengo de ser en la historia? es un problema que tiene que ver con el acto de pensar, pero también con la necesidad de ser sujeto pesante, con voluntad y con deseo de serlo. Y ahí es donde viene el problema de mirarme desde una distancia y esa distancia me la está planteando una determinada noción de futuro.

Ahora, tal como usted ve el problema se entrecruzan distintos planos discursivos, desde los más analíticos, que pueden estar directamente vinculados con el conocimiento científico y tecnológico, hasta planos epistémicos como es la capacidad de leer el futuro y pueda definir mis espacios de actuación desde el presente. Y hasta problemas de tipo éticos como podría ser el ¿tengo necesidad de hacerlo? y ¿cómo desarrollo esa necesidad de hacerlo?, que podría traducirse —más que en un problema ético— en un problema formativo. Es ahí donde la educación tiene sin duda alguna una ocupación fundamental. Ahora, ¿en dónde se va a resolver?, ¿en qué espacio?, esa es otra discusión... No en la escuela, probablemente, no en la universidad tal como la concebimos ahora. Esta es una discusión que no puede desligarse de los espacios formativos de la vida cotidiana, de la vida digamos de todos los días y que no se agota en la educación escolarizada y menos en la educación institucionalizada. Pero en lo que quiero insistir es en la idea de que lo que importa es la pregunta. Si lo pusiera en los términos de Hans Blumenberg, es decir, de las grandes «metáforas» de la historia, podría decir: ¿qué metáfora es la que necesitamos nosotros tener para asumirnos de una manera

diferente, para realmente asumirnos como sujetos constructores de la historia desde lo cotidiano?

P.A: *Creo que en ese sentido hay muchas más metáforas en contra, en sentido de la negación del sujeto, o digamos de un bloqueo histórico...*

H.Z: Desde luego.

P.A: *Según su lectura, ¿cuáles serían las principales fuentes de estas metáforas de negación del sujeto?*

H.Z: Metáforas o discursos. Yo diría que casi todos los discursos actuales, con excepción del discurso del arte y de la literatura, son una negación del sujeto. Son discursos que no tienen sujeto, son discursos que prescinden del sujeto, comenzando con el discurso de la educación. Y ¿en qué se expresa? Por ejemplo en un fenómeno social muy contemporáneo, que es el de la subordinación del hombre a sus funciones, a los roles que cumple, donde el hombre aparece como objetivándose en situaciones sociales, en responsabilidades sociales, en acciones sociales, en funciones sociales y no aparece en toda su subjetividad. Es el riesgo que tienen ciertos tipos de argumentaciones científicas, que pudiendo ser correctas en algunos aspectos vinculados a la descripción de fenómenos sociales, pueden tener el alto costo de que el rigor de esa descripción esté implicando la negación del sujeto, como por ejemplo podrían ser algunas interpretaciones de la teoría de sistemas de Luhmann.

P.A: *Pienso ahora particularmente en los efectos que puede tener la introducción de una idea como la del «ciudadano racional» de John Rawls.⁶⁰*

H.Z: Y es que es un problema de rol: la «ciudadanía» es más importante que el hombre ciudadano. El consumismo, la imposición de grupos de referencia inalcanzables, la constante transferencia de las oportunidades en términos de la llamada gratificación diferida.

⁶⁰ Un estudio de la aplicación de este concepto en la educación chilena se puede hallar en Joignant, Alfredo, «Historia, memoria y ciudadanía: las figuras imaginarias del ciudadano y sus prácticas», en: *Volver a la memoria*, Santiago de Chile, Lom / La Morada, Santiago, 2001.

Diría que el principal obstáculo está en las lógicas del orden, y por eso que es importante deshacerse de los discursos que no le dan al hombre ningún espacio de reactuación, que muy bien podrían ser los discursos por ejemplo de Foucault, o por lo menos ciertas interpretaciones de él, o ciertas interpretaciones del marxismo al estilo de Althusser, digamos sencillamente estructuralista, determinista. Los determinismos exacerbados sin matizaciones y mediaciones son los que en estos momentos nos están impidiendo encontrar sentido a un razonamiento que rescata al sujeto en su capacidad de reactuación, por mínimas que sean, y que plantea el gran tema de la autonomía del hombre frente a sus propias circunstancias... Eso no significa que se nieguen las circunstancias, significa sólo que en la autonomía hay una mediación entre las circunstancias y mi «edad subjetiva» que me impide que identifique el concepto de sujeto al verme simplemente como reflejo de las circunstancias. Es esto lo que nos lleva a la «mimetización con lo mismo». El hombre que se mimetiza con las circunstancias obedece a la lógica del rol, a la subordinación del rol. Y según el sentido común imperante, ese es el inteligente, porque es el que tiene sentido de la realidad... ese es el eficiente, ese tiene éxito.

P.A: Actualmente es una constante esa asociación de la persona inteligente como aquella que se pliega a lo real. Es una convicción muy clara, que va desde la familia, pasando por la escuela y hasta los medios.

H.Z: Lo grave es que la adaptación no está implicando una búsqueda de opciones de espacio, sino que simplemente el espacio se me impone como el único posible. Es el problema de la ontologización de los discursos y por lo tanto la pérdida de las opciones... Y la historia termina por confundirse con una línea única, con una sola posibilidad de futuro que no es otra cosa que la prolongación del presente.

P.A: Una mala acepción del realismo.

H.Z: Es una mala manera de entender el realismo como doblegarse a algo que se impone como real.

P.A: *Realismo como pragmatismo.*

H.Z: Como pragmatismo... O más bien como oportunismo (para decirlo en buen castellano)

P.A: *Me gustaría plantear otra cuestión respecto a estos temas, que sería —hablando de discursos que niegan al sujeto— lo que se juega en el ámbito que habitamos nosotros —por opción o azar— que es el espacio académico. Porque uno puede identificar en este campo discursos que niegan al sujeto y se pueden criticar unos a otros, pero sucede que al cabo de un tiempo uno cae en la cuenta que esos debates están hablando de otra cosa, están hablando de sí mismos a fin de cuentas. Surge en uno la conciencia de esa distancia terrible de la academia respecto de lo cotidiano. Cada vez más ha ganado en mí la convicción de que el ejercicio intelectual de desmontaje y crítica es realmente interesante cuando esos discursos que hablan del sujeto son cooptados por el poder político y se usan como discursos legitimantes de las prácticas (Chile es un buen escenario para vislumbrarlo) Prácticas no quiere decir coacción necesariamente, sino discursos que interpelan directamente en el cotidiano a los individuos (pienso en el influjo ineludible de los medios) Este es para mí un ámbito de reflexión mucho más obligada que el estar desvistiendo el discurso del colega o de un intelectual europeo que del que mejor se pueden ocupar los mismos europeos. Pero junto con esto surge también el problema de la presencia e influencia pública de los intelectuales, su relación con los medios, la escuela, etc. Recuperar esa presencia pública creo que es una obligación del intelectual, no una opción.*

H.Z: Ese es un tema que se podría abordar con algunos matices, ya que responde a algunas problemáticas en diferentes niveles de comprensión y de complejidad. Un primer plano está muy vinculado a lo anterior que le indicaba respecto al concepto «hombre-rol» u «hombre-función». Es detenerse en serio en lo que podría llamar la lectura del sistema de necesidades, que no lo estamos viendo bien, pues lo dejamos a veces excluido de la discusión y creemos que simplemente es propio de los «médicos» o los trabajadores sociales, y en el ámbito del pensamiento teórico le damos muy poca importancia. Creo que la clave del problema

está en el sistema de necesidades, en tanto espacio de relación del hombre con otros hombres y con la propia sociedad en la que actúan las lógicas del hombre. Si pensamos en términos concretos no estamos hablando de cualquier orden, estamos hablando de un orden que se legitima a sí mismo, como es el capitalismo, a través de una determinada forma de modelar las necesidades de la gente: del consumo o de lo que fuere. Es esta la forma de ir creando una subjetividad básica fundamental que va a generar, una identidad que se termina por confundir con la mera sobrevivencia... Pero es una «identidad» —si es posible decirlo— de sobrevivencia. Entonces en la medida en que nosotros no seamos capaces de leer el sistema de necesidades en términos de delimitaciones y posibilidades, vamos a ser indudablemente siempre objetos de manipulación del orden, por mucho pensamiento crítico que tengamos en el nivel de los metadiscursos. Si no tenemos capacidad de leer, rompiendo los parámetros del orden, nuestros propios sistemas de necesidades, que se expresa todos los días, y que tiene una enorme trascendencia, seremos siempre sujetos pasivos, absolutamente... O no-sujetos, simplemente «ciudadanos», o individuos consumidores y nada más. He aquí un primer plano que es un plano psicológico. Lo clasifico de ésta manera en términos que la materia está allí, está organizada allí, pero que hay que someterla a una reflexión, como quien dice a un reto, a un desafío del pensamiento y no simplemente a una mera constatación empírica de las condiciones de vida.

La segunda cuestión derivada de la anterior, es realmente saber leer la lógica del orden. No la sabemos leer, es decir, tenemos una serie de palabras para aludir al orden: la dominación, la legitimación, la hegemonía, la subalternidad... Estamos llenos de discursos de ese orden, pero no sabemos leerlos en la vida cotidiana, no sabemos por ejemplo cómo opera el discurso de la hegemonía, y tenemos un discurso hiperteórico sobre la hegemonía y, sin embargo, todos los días somos hegemonizados. Entonces he aquí otra cuestión que yo rescato también desde una perspectiva gramsciana y blochiana (jugando diría que a Bloch le falta un poco Gramsci en ese sentido) Hay que leer la realidad del

individuo «con otros», o sea en sus interacciones y por lo tanto con la sociedad en términos de ese «movimiento molecular», ese movimiento pequeño que está en todos nosotros y en la relación «yo y tu», y en «tu y ellos» y no simplemente en base a grandes estructuras, a grandes invariantes explicativas de todo, pero que dejan fuera ese movimiento constitutivo de la sociedad, que es lo que vemos todos los días. Pero en la medida que a eso no le demos estatus teórico, en el sentido de ser objeto de un pensamiento que nos permita verlo desde la flexibilidad, desde la ruptura, los quiebres, los micro quiebres que se están dando en la vida cotidiana, evidentemente vamos a quedar prisioneros con pensamiento crítico y todo... ¿Cuánto pensamiento crítico prisionero hay? Este es el problema o el drama. Entonces en la medida en que usted tiene un pensamiento crítico que nunca le resuelve ningún problema, porque es solamente crítico en términos de la gran jeremiada, por llamarlo de alguna manera... No bastan las voces en el desierto aquí. Tenemos que ver cuál es el problema, ¿por qué yo no soy congruente con mi propio pensamiento? Y es que no puedo serlo, porque el pensamiento está en el orden de la metafísica y yo vivo en el orden de lo cotidiano... Es imposible. Tengo que hacer bajar ese pensamiento y «desde abajo» potenciarlo al incorporar al sujeto en términos de que le sirva para leer sus circunstancias y no simplemente transformarse en un discurso a seguir como gran ética que nunca va a estar al alcance del hombre de carne y hueso. En ese sentido creo que hay un problema que conjuga mucho factores, uno de ellos —y hay que ser muy cuidadoso en esta afirmación— es el discurso de la religión en occidente, que es un discurso que siempre fija un referente inalcanzable, impone una ética que nunca nace de la persona y en ese plano yo creo que hay que rescatar algunas tradiciones de pensamiento, por ejemplo la de Spinoza. Centrarse en lo inmanente, centrarse en lo potencial de la subjetividad de cada quien y no en las exigencias desafiantes de una norma escatológica siempre externa. De ahí para adelante hay una cantidad de aportaciones del propio pensamiento occidental, que han ido enriqueciendo el pensamiento.

Esa idea del movimiento molecular es a la que yo le daría una vital importancia, porque le permite verse a uno en la cotidianidad, pero sin perderme en la contingencia, lo que significa vivir lo trascendente en la vida cotidiana, que es el espacio real del pensamiento crítico, si entendemos que el pensamiento crítico es un pensamiento constructor, no simplemente «diagnosticador» o descriptor de tumbas y mausoleos. Porque llega a describir lo que pudo ser y no fue, cuando se supone que está muerto. Entonces ahí es cuando creo que vienen los aportes de tantas disciplinas que habría que saber rescatar y con todos los retos. Pero creo que lo central está en la pregunta que usted me hace un momento atrás, que detrás de todas estas inquietudes está en cuestión la cultura occidental. Yo creo que ese es el verdadero, no enemigo, no se trata de eso, sino el invitado de piedra en este debate, sin duda alguna.

P.A: Para ir concluyendo —y éste problema recién abordado va a quedar postergado, no concluido. De todos esos discursos y prácticas que interpelan al sujeto, hay uno que me preocupa en particular, por mi oficio y también por mi ámbito cotidiano. Me preocupa por la potencia que tiene: el discurso de la identidad, de la «preservación de la identidad», la obsesión por la pregunta acerca de lo que somos. Algo —a mi juicio— conciente o inconscientemente mal planteado, porque se entiende la identidad precisamente como idem, no como lo hablábamos hace un momento, como transformaciones dentro de una continuidad, como un permanente proceso. Es lo que uno ve impulsado en políticas gubernamentales en este momento, por ejemplo en la preocupación por la historia a propósito del bicentenario. El mandato de preservar nuestra identidad lleva de contrabando no pocas cosas. Para provocar su reflexión traería a colación una cita de Paul Ricoeur, que es quien más ha defendido una concepción de identidad como ipseidad, como cambio en una continuidad mayor,⁶¹

61 Al respecto ver sus planteamientos en el libro *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo Veintiuno Editores, 1996. También en *Historia y narrativa*, Barcelona, Paidós, 1999. (En especial el último capítulo titulado «La identidad narrativa»)

que sería la siguiente: «El poder siempre se encuentra vinculado al problema de la identidad, ya sea personal o colectiva. ¿Por qué? Porque la cuestión de la identidad gira en torno de la pregunta ¿quién soy?, y dicha pregunta depende esencialmente de esta otra: ¿qué puedo hacer?, o bien, ¿qué no puedo hacer?». ⁶² ¿Qué reflexión le provoca esos tipos de postulados identitarios, que creo se insertan en estos discursos que afectan en lo cotidiano, que niegan al sujeto?

H.Z: Yo creo que ahí hay varios retos. Pues en la línea de reflexión que nos estamos colocando, comenzamos a instalar delante de nosotros una serie de desafíos, que dejan de ser finalmente teóricos en el sentido de una gran elucubración sobre la realidad de la sociedad sin que me afecte a mí como persona. Por ejemplo, se lo nombro al azar sin profundizar en ninguna de ellos, pero un poco en la perspectiva de ir retomando los hilos de muchas líneas de pensamiento... Porque yo diría que el problema que nos estamos planteando exige «orquestarnos». Me explico: por ejemplo la gran problemática de la economía política de la verdad, una cuestión que hay que retomar más allá de los límites del discurso de Foucault, es decir, cómo es que nos persuaden de ciertas situaciones sociales a través de una determinada noción de verdad y el papel que en ese sentido puede estar cumpliendo el conocimiento. En este marco es importante, en una discusión como la nuestra, algo que deja de ser puramente académico, que es la fragmentación del conocimiento. Fragmentación que de hecho permite que el conocimiento se transforme sólo en información y nunca alcance lo que es inherente a su propia dinámica: el de transformarse en conciencia. Para este efecto Bloom dice: «no leo ni leeré Hume, no leo ni leeré a Wittgenstein, vuelvo permanentemente a Shakespeare en busca de fuerza, de belleza, pero por sobre todo de persona»... Es parte de su crítica al discurso descriptivo de verdades, o desde verdades, pero que están siempre enajenando al individuo, en el sentido que no se transforman nunca en un instrumento del hombre, sino que siempre son como

⁶² Ricoeur, Paul, «Paul Ricoeur: memoria, olvido y melancolía (Entrevista con Gabriel Aranzueque)», en: *Revista de Occidente* N° 198, Madrid, 1997.

constataciones de cosas que están siempre externas al hombre que tienen —por el mero hecho de ser verdadero— que tener sentido para todos los hombres, dejando de lado que muchas afirmaciones de verdades sobre la realidad externa tienen sentido para unos hombres pero no para otros. Ahí tiene usted un nudo problemático importante.

Segundo nudo problemático, desde el ámbito de la comunicación del conocimiento. Norbert Elías: en toda relación social, por pequeña que sea, hay un elemento de poder, es decir el poder no está en el parlamento o en el senado, está en la vida cotidiana, en la relación cotidiana de amistad o enemistad. Es decir que estamos siempre jugando una correlación ínter-subjetiva, que de alguna manera se expresa en la conformación de un espacio de despliegue, o negación de posibilidades de éste, de un sujeto en favor de otro. Toda una tradición, que podríamos llamar las tendencias microsociológicas, apunta de alguna manera a ese sentido de la realidad que se encubre en relaciones de carácter ínter-subjetivas, en la medida que entendamos que dentro de ellas hay siempre un elemento de poder.

Una tercera cuestión que yo vería en relación a lo que nos ocupa, sería el reafirmar algo que le decía antes, y que le doy una gran importancia: saber leer el orden, saber leer la lógica del orden, cómo funciona la hegemonía, que en el fondo significa saber leer cómo se consolida un sistema político, es decir, leer las cosas no como simples cristalizaciones, no como mero producto ni estructuras estabilizadas, sino que más bien leer lo constituyente, que de alguna manera se plantea en autores como Castoriadis, o el propio Giddens de alguna manera en su dialéctica estructura/estructuración. Hay espacios de la realidad social que no están nunca cristalizados, sino donde siempre tiene lugar la cristalización. Hay que saber reconocer esos «magma sociales», que terminan por transformarse en una roca que nos aplasta, es decir, es un punto importante porque es parte de la operatoria del poder. El poder tiende a esa solidificación, a defenderse a través de la noción de lo inamovible, lo vivimos en este país durante mucho tiempo: «esto es inamovible», como dirían en México «no

hay de otra», más que aceptarlo. Entonces eso va generando una dinámica personal y grupal, al nivel de los grupos primarios, evidentemente de gran pasividad... Ese es un punto importante.

La otra cuestión en el plano de lo que nos está obstaculizando (disculpe si le menciono cosas al azar en distintos niveles de elaboración), es el gran problema blochiano de la relación presente-futuro, que no se puede resolver en el plano plenamente discursivo, es por eso que yo le hablo de lo real como espacio de posibilidades, porque si hablo de *espacio*, está dado, pero si hablo de *posibilidad* es porque no está dado aún. Nos movemos siempre en esa tensión, de lo dado y de lo que todavía puede darse, que no sabemos si se va a dar y que supone de alguna manera una intervención. Supone además tener un concepto de realidad —no me gusta el término, pero para darme a entender— más «poroso». No quiero usar la palabra dialéctica, porque es muy mal interpretada, pero «poroso» en términos de muchos lugares en donde los hombres pueden intervenir y no de esas grandes estructuras que se nos dejan caer como vigas encima.

Si yo pudiera resumir todo esto en una palabra, no se me ocurre ninguna más que: romper los parámetros que legitiman las inercias, que ocultan el rutinismo, que ocultan la conformidad de espíritu, de pensamiento, que reducen la relación del hombre con sus circunstancias a la capacidad de explicarla y controlarla... Y todo lo demás no cuenta. En definitiva asumirnos simplemente como un rol que tiene frente a sí algo muy específico como un objeto, y por lo que perdemos una aportación que también incluiría, en este repaso rápido, que la realidad del hombre es *mundo*, no simplemente externalidad.

Entonces es un problema de época, por una parte —en términos de la cultura occidental—, pero también es un problema muy coyuntural que refuerza ese sesgo cultural de pasividad —de esperar que alguien llegue a salvarnos, esa transferencia a lo heterónimo. Y es el actual sistema económico, un sistema que exige esa pasividad. Más aún, me atrevo a decir que exige que seamos mínimos. No es un problema valórico este, es una necesidad funcional de la lógica del capital. El capital no puede coexistir

con seres pensantes, no puede existir con sujetos que plantean sus propias opciones... Exige disciplina y la disciplina de alguna manera se logra a través de la subalternidad. Es este finalmente «el» ámbito problemático.

*Cafetería Hotel Cap Ducal,
Viña del Mar, 31 de noviembre del 2006.*

TRES TRAYECTOS, TRES LIBROS

OSVALDO FERNÁNDEZ⁶³

P.A: *Le voy a presentar una cronología de autores que usted ha trabajado en detalle. Una cronología convencional: Maquiavelo, Marx, Gramsci y Mariátegui (quizás los dos últimos juntos, en un mismo tiempo). ¿Cuál sería el reordenamiento de esos autores, su propia cronología en base a un acercamiento problemático como los que propone usted en su trabajo intelectual?*

O.F: Para comenzar habría que hablar de las paradojas que tiene la lectura de estos tres autores, porque a diferencia de lo que supones, los leí en otra disposición: a Marx y Gramsci, primero y casi juntos, a fines de la década del cincuenta y comienzos del

63 Profesor de Castellano y Filosofía por la Universidad de Chile. Doctor en Historia de la Filosofía por la Universidad de París III. Durante los años sesenta fue Director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile sede Valparaíso. Vivió su exilio en Francia en donde se desempeñó como profesor de la Universidad de París X (Nanterre) durante veinticinco años, en categoría de *Maitre de Conférences*. Ha dedicado su actividad académica al estudio de la filosofía política, centrándose en autores como Maquiavelo, Marx y Gramsci. También ha realizado importantes aportes acerca del pensamiento político en América Latina, en especial sobre Mariátegui. Actualmente se desempeña como académico del Instituto de Filosofía de la Universidad de Valparaíso en donde dirige el Centro de Estudios Iberoamericanos. Entre sus publicaciones más relevantes se cuentan el prólogo a la primera edición de textos de Gramsci en Chile: *Maquiavelo y Lenin, Notas para una teoría política marxista*, (Santiago, 1971), «Tres lecturas de Gramsci en América Latina» en: Enzo Santarelli (Ed.), *Gramsci, actualidad de su pensamiento y de su lucha*, (Roma, 1987), *Mariátegui o la experiencia del otro*, (Lima, 1994), «In America Latina», en: Hobsbawm, Eric (Ed.), *Gramsci in Europa e in America*, (Roma-Bari, 1995)

sesenta, y mucho después, casi veinte años más tarde, a Mariátegui. Agrega a ésta otra paradoja; pues a Marx y a Gramsci los leí y estudié en Chile, mientras que mi conocimiento de Mariátegui, pertenece a mi experiencia europea.

Mi lectura de Marx no la hice en tanto alumno, ni siquiera todavía en tanto alumno de la carrera de filosofía. A Marx lo empecé a leer cuando entré a las Juventudes Comunistas. Si mal no recuerdo, por aquel entonces circuló entre nosotros una edición de las obras escogidas de Marx en dos tomos de la editorial Progreso de Moscú. Era un par de libros que terminamos leyendo todos los que estábamos en ese grupo, que además éramos empedernidos lectores provistos de nuestras propias bibliotecas. Entre estudiantes de la Universidad, estaba de moda andar con un libro debajo del brazo. Esa lectura fue, entonces, mi primer contacto con Marx. ¿Qué había y qué no había en esa compilación? No venían, por ejemplo, los manuscritos juveniles, pero sí *El Manifiesto*, *La guerra civil en Francia*, *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte* y trabajos de Engels como *La dialéctica de la naturaleza* y *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Era lo que leíamos. Pero lo hacíamos casi instintivamente, de bruces con el texto. Mi primer contacto un poco más escolar fue un curso que se hizo conforme al manual de Georges Politzer, un psicólogo francés que hizo un curso en la Universidad Obrera de París, a partir de un esquema de divulgación del libro *Materialismo y empiriocriticismo* de Lenin. Era el manual «de Politzer» (aunque no fuera de su autoría, sino de alguien que tomó notas en sus clases y después, autorizado por el propio Politzer las editó). Más tarde vine a saber que Georges Politzer era uno de los primeros que se había dedicado a la psicología de Freud en Francia, que fue resistente, torturado y fusilado por los nazis.

Después, estando ya en la universidad, estudiando Pedagogía en Castellano, tuve que dar una charla, en una clase cuyo profesor era Juan Montedónico, sobre la problemática económica de Marx. Tratando de prepararla cayó en mis manos uno de esos manuales soviéticos. No me acuerdo cual era. La cosa es que no entendía nada de lo que allí se decía. Felizmente, en ese entonces,

estaba viviendo en mi casa un amigo, Esteban Rivera que tenía la edición mexicana de *El capital*, traducida por Wenceslao Roces. En desesperación de causa tomé el libro de Marx y ocurrió que lo entendí... digamos, que lo fui entendiendo. Así comenzó la larga experiencia de mi lectura del *Capital*.

Más tarde, siendo ya profesor ayudante de filosofía en la Universidad de Chile sede Valparaíso, hice lecturas con los alumnos de la obra juvenil de Marx, en particular de los *Manuscritos de 1844*. Textos de referencia fueron los trabajos de Alfonso Sánchez Vásquez. Circulaba entonces la traducción y edición chilena de los *Manuscritos de 1844* hecha Rubén Sotoconil. Nos atrajo el frescor de este escrito, su dimensión ética y la tensión filosófica que lo anima. La aproximación a Feuerbach, que ostenta la concepción del trabajo alienado nos condujo, después, vía *La Ideología Alemana*, a las fulgurantes notas de Marx sobre Feuerbach: las famosas once tesis.

Como resultado de estos estudios organizamos, a mediados de los sesenta, en Santiago, junto con Armando Cisternas, Carlos Pabst, y Lidia Contardo, un seminario privado con alumnos de la Facultad de Ciencias de la Universidad de Chile...

P.A: *La que dirigía en esa época Enrique D'Etigny?*

O.F: Si, fue un seminario acerca de las *Tesis sobre Feuerbach* que duró casi tres años, al que se incorporaron después María Eugenia Horvitz, Claudio Iturra y Kalki Glausser. La tentativa fue una suerte de salto mortal: intentar una lectura lineal del texto, y encontrarle sentido a esa linealidad.

Volviendo al *Capital*, te diré que fue años más tarde cuando tuve la oportunidad de leerlo sistemáticamente. Eso ocurrió con ocasión de un intercambio de profesores que había entre Chile y la Unión Soviética a través de la Universidad de Chile. Estuve diez meses en Moscú. Iba preparado, física y psicológicamente para el frío. Pero ocurrió que viví un verano tórrido. Hacía verdaderamente calor, un calor que no había conocido. De manera que me lo pasé tendido en la cama de mi pieza, y lo único que hice fue leer *El capital*, en la edición francesa de *la Pleiade* preparada

por Maximilián Rubel, quien a mi juicio cometió sacrilegio tras sacrilegio con el primer tomo de *El capital* distinguiendo en ella tres partes que según su criterio, eran de desigual importancia. Es decir, lo que el consideraba imprescindible lo dejó con letra normal, luego disminuyó la letra para aquello que consideraba que había que leerlo rápidamente o que era prescindible, y otras partes de la obra, decididamente, las dejó como anexas. Esa fue mi primera lectura completa de *El capital*, que luego volví a hacer en París para mi doctorado. En ese momento la lectura no fue sólo *El capital* sino también del Capítulo VI (inédito), y de los *Grundrisse*, en busca de aquellos elementos propios del fetichismo y de la ideología que recorren todo el libro, desde el famoso capítulo sobre el fetichismo de la mercancía, hasta el apartado del tomo tercero en donde habla de la fórmula trinitaria, o del mundo encantado de «Monsieur» le Capital y «madame» la tierra como lo dice el propio Marx. Pues sigue habiendo ironía en la crítica de la economía política. Sesgo que no abandona la escritura del *Capital*, pero que se hace flagrante cuando se refiere a estos aspectos ideológicos.

Posteriormente mi tesis de doctorado fue publicada en Madrid con el nombre de *Fetichismo de la mercancía y fetichismo del Capital*, por Omar Lara, poeta, editor, quien dirigía la revista *Trilce* y la editorial LAR, donde publicó poesía, literatura y ensayos.

Este es el recorrido de mi experiencia con la lectura de Marx. Después ha sido más irregular, he estado revisando *El manifiesto...*, tengo un manuscrito donde comento las *tesis sobre Feuerbach*. He vuelto en mis clases a tratar textos de Marx, como el Prólogo a la *Contribución...* Pero creo que aquí termina el capítulo Marx...

P.A: *¿Y qué problemas con la vulgarización de la obra de Marx abren paso a la lectura de Antonio Gramsci?*

O.F: Para responderte, tengo que retroceder y volver casi al comienzo. En efecto, es a fines del año 1959 que empieza a llegar a Chile la traducción al español de la obra de Gramsci, que se edita a fines de los años cuarenta en Italia. Era la edición de Giulio Einaudi, edición temática de los *Cuadernos de la cárcel*,

la que fue traducida en Argentina. Estos volúmenes, preparados por G. Einaudi, donde se encuentran, entre otros, las *Notas sobre Maquiavelo, la política y el Estado*, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, fueron traducidas al español en Argentina por un equipo de traductores reunidos por Héctor Agosti. Fue una empresa donde estaban, los que Raúl Burgos ha llamado «gramscianos argentinos», un grupo bastante importante de intelectuales, cuya figura principal fue José Aricó, pero donde se encontraba también Juan Carlos Portantiero.

Empecé a leer a Gramsci gracias a estos libros publicados por la editorial Lautaro, que, además, llegaban casi inmediatamente a Chile. Fue una experiencia muy especial para mí. No tuvo un sesgo político inmediato, no la hice pensando en el Partido, o en la política chilena. Mi estímulo fue principalmente teórico. Por fin encontraba a un autor que nos liberaba del peso muerto del manual de marxismo. En ese sentido fue como un deslumbramiento. Un impacto que marcó mi manera de pensar. Por eso, más que un estudioso o especialista de Gramsci creo que fui, desde entonces, un gramsciano. Me he ido dando cuenta que he adecuado mi manera de pensar a la manera de pensar de Gramsci.

P.A: *¿Cuál es el pensamiento de Gramsci que deslumbra?*

O.F: Fundamentalmente porque Gramsci convida al lector a pensar junto con él. Por la desarticulación de todo ese esquema propio del manual de marxismo-leninismo por entonces vigente. Gramsci posibilitó mi ruptura con la codificación doctrinal que era el marxismo leninismo. Recuerdo que durante mis primeros años de Universidad las discusiones y debates en torno a la rígida imposición del pensamiento soviético, en la literatura y en filosofía, fueron permanentes. Gramsci despejó ese terreno en más de un sentido. Otra cosa que creo ayudaba, en ese sentido, era que el Partido Comunista chileno no siguió al pie de la letra las normas oficiales soviéticas respecto de la literatura, o en materia de religión. No hubo aquí en Chile una promoción del ateísmo militante como ocurrió en otras partes. Tampoco hubo una imposición del realismo socialista. Por el año 1964, además de la publicación

de un libro sobre la religión de Roger Garaudy, se llevaron a cabo, las jornadas de diálogo entre cristianos y marxistas, a lo largo del país. Recuerdo, por ejemplo, que a Volodia se le preguntó una vez acerca del realismo socialista, y contestó: «lo único que le pedimos a los artistas es que produzcan, el resto no interesa». Esta visión a mí ya me la había dado Gramsci.

Fue también mi adhesión temprana a Gramsci la que me permitió no ceder al althusserismo que se puso en boga a fines de los sesenta. En el año 1966 empiezo a leer a Althusser, y eso por cosas que ocurrían entonces. Libros que uno obtenía gracias a los «Chasquis», como dijo alguna vez José Donoso, le pedí a Manuel Cantero que me trajera algún libro de filosofía de Francia. El le habló a un doctor que estaba becado allá y el doctor fue a la fiesta de *L'Humanité* en la que se estaba vendiendo *Pour Marx* y *Lire le Capital*. Estos textos fueron mi primer contacto con la obra de Louis Althusser

P.A: ¿Está diciendo que la lectura de Gramsci podría haber neutralizado esa lectura cientifizante y estructuralista de Althusser?

O.F: Claro, por ejemplo una obra que creo que es útil para entender las cosas que allí se dicen, pero cuya utilidad tiene el peligro de manualizar un poco el planteamiento, de esquematizarlo, de hacerlo demasiado docente, es «Ideología y aparatos ideológicos del Estado», de hecho la realidad chilena por ejemplo me chocaba con eso que Althusser había escrito allá en Francia. Para mí, aparatos ideológicos como los partidos o los sindicatos, no los entendía así como lo dice él. Y la sociedad chilena de Frei y de Allende dejaba más espacios abiertos para el pensamiento disidente de los sectores subalternos, que lo que admitía Althusser. En verdad, no veía esa imposición de la de ideología dominante como tan absolutamente aplastante. O por ejemplo la noción de «corte epistemológico», cuya rigidez rechazaba.

P.A: Fue esto que usted menciona también una causa de que mucha gente no leyera cierta parte de la obra de Marx. Esa división tajante, que creo que Althusser la pone a partir de La ideología

alemana, *si mal no recuerdo y que descarta todo lo que hay antes de ella por ideológica, humanista y pre-científica.*

O.F: Cierto, es en las *tesis sobre Feuerbach*, redactadas en 1845, donde Althusser pone el corte epistemológico, abriendo un antes y un después en la formación del Marx. Límite o deslinde, que sin embargo, se fue corriendo hasta llegar, incluso, cerca de *El capital*.

P.A: *Volviendo a la lectura que hizo de la obra de Gramsci. Usted se refiere de preferencia a la edición Einaudi, ¿sigue ahora manteniendo esa preferencia?*

O.F: ¿Qué decir al respecto? Después, en 1975, aparece la edición del Instituto Gramsci de Italia, preparada por Valentino Gerratana más completa y rigurosa, edición crítica donde se publican todos los cuadernos tal cual quedaron. Diría que es una edición ideal para los estudiosos. Pero la gran discusión que hubo en Francia, durante la década del sesenta y gran parte del setenta, se hizo en torno a la edición de Einaudi, que, por otra parte, proporciona un Gramsci más accesible. No se las puede contraponer, pues la de Gerratana era una necesidad, pero la de Einaudi sigue prestando servicios. Francisco Fernández Buey en su libro, *Leyendo a Gramsci*, traza un buen panorama acerca de este problema de las ediciones. Recuerdo que la agrupación temática que se llama *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, la leímos, Leopoldo Benavides y yo, como una experiencia de lectura a dos bandas; el estaba estudiando historia y yo filosofía. Esto fue a comienzo de los 60'. Usamos como pretexto elaborar una especie de índice temático de la obra.

Después, leo a Gramsci de nuevo en 1987 cuando pude volver a Chile, pues hasta entonces estaba en una larga lista, que publicó *El Mercurio*, de los impedidos de regresar. Vine para participar en un simposio sobre Gramsci que se hizo en mayo de ese año. Si bien estábamos todavía en dictadura, eran ya las postrimerías, y el comienzo de la batalla por el *No* en la preparación del plebiscito. En ese momento el Instituto de Investigaciones Marxistas

de ICAL (Instituto de Ciencias Alejandro Lipschutz), hizo un simposio donde vinieron italianos, españoles y alemanes. Se realizó entonces una discusión sobre Gramsci que me parece fue muy interesante en la manera como se estructuró. Primero eran charlas, o charlas-conferencias que se daban fundamentalmente en la mañana. En la tarde se instalaron talleres de trabajos sobre aspectos particulares que habían suscitado el interés del público. Los panelistas se repartían en esos talleres que funcionaron de manera simultánea. Otras veces en la tarde, porque esta actividad duró sólo un par de semanas, visitaron instituciones como la FLACSO o algunas universidades para tener un diálogo, debatir sobre algunos de los temas. En la hora de almuerzo, se conversó con sacerdotes del problema de la teología de la liberación. Participaron unas 200 o más personas todos los días, y a la semana siguiente se hicieron otras actividades vinculadas a este evento. Se sacó un libro preparatorio, pues la gente del ICAL tuvo un seminario antes... estudiantes, dirigentes obreros eran becados. Fue el acontecimiento cultural de la semana, todos los diarios y periódicos hablaron sobre el hecho. Fue entonces que conocí a Antonio Santucci quien era uno de los responsables del Instituto Gramsci, y me invitó a participar después en Italia en algunos encuentros, lo que pude hacer porque seguía en el exilio.

P.A: Pero tengo entendido que usted ha publicado en Chile algo sobre Gramsci.

*O.F: Sí, volviendo de nuevo atrás, eso era lo otro de que quería hablarte: de una antología que preparé para Hernán Loyola, y la editorial Nacimiento. Nos trazamos un programa para editar primero a Gramsci y después algo sobre el joven Marx, que no alcanzamos a hacer porque se produjo el Golpe. El tomo de Gramsci alcanzó a salir, y siguió saliendo y he tenido el honor que circule «pirateado». En México se editó sin el prólogo, que le escribí, aunque venía anunciado en la contraportada. Esa antología corresponde a la traducción de José Aricó de editorial Lautaro en Argentina, que es una selección de notas que titulé *Maquiavelo y Lenin*. Ahí es la primera referencia que hago a Maquiavelo, lo que*

indica que Maquiavelo me quedó dando vueltas con la lectura de Gramsci, así que esa lectura que hicimos con Leopoldo Benavides nos llevó en un momento determinado a meternos en Maquiavelo, pero yo no hice una lectura en ese momento de Maquiavelo, sino mucho después, a tal punto que sólo hoy preparo un escrito sobre el pensador florentino.

P.A: *¿Diría usted que es Maquiavelo del cual recibe Gramsci su perspectiva de comprensión de los procesos históricos, sean de dominación, sean de lucha política? ¿Es de Maquiavelo que Gramsci consigue esa particular visión?*

O.F: Eso, así referido a la historia, me sería difícil decírtelo. Pero lo que te puedo decir es que, es digno de ser notado y tratado, el hecho que cuando Gramsci se dispone a hablar de la política, no tome a Lenin como referencia, sino a Maquiavelo. Una explicación rápida sería que no lo hace porque escribía en prisión, donde no solamente se trataba de que no vieran lo que él estaba escribiendo, cosa imposible, porque le quitaban los cuadernos y materiales que escribía durante la noche, para que los revisara una especie de censor. Pero, de todos modos, creo que es interesante el hecho de que busque la naturaleza de la política en Maquiavelo, o que hable de política pensando que él, Antonio Gramsci, tiene que «hablar en italiano» de la política. De hecho, en las *Notas sobre Maquiavelo...* lo que va a decir al respecto es que, cuando habla del tema de la revolución, haga la diferencia entre lo que pudo pasar en Rusia y lo que podría pasar en Italia. Luego, para entender a Italia, era mejor partir de las raíces italianas, y en este sentido reflexiona sobre la política a partir de Maquiavelo. Las *Notas...* comienzan con un elogio a Maquiavelo, a la forma como escribió, a su ausencia de pedantería, celebrando el carácter vivo y casi autobiográfico de la obra, al mito que él produce dentro del libro, que es lo que ha interesado también en un escrito póstumo a Althusser. Hay también un interés en el carácter de llamamiento, que tiene *El Príncipe* de Maquiavelo —y eso se ve también, en cierta medida, en Antonio Negri. Ahora, eso no quiere decir, como lo sugiere una tendencia en la lectura socialdemócrata

de Gramsci, que haya una cierta contraposición entre Lenin y Gramsci. Yo creo que Gramsci es mucho más leninista de lo que se dice, pero sí que en este asunto de pensar la política él la piensa a partir de Maquiavelo y no directamente a partir de Lenin.

P.A: Lo decía porque pensar la política a partir de Maquiavelo, digámoslo contextualizando a Maquiavelo, es también exigir una atención de la política hacia la historia. Voy a recurrir a un sentido común académico... en qué sentido, por ejemplo en las guías de historia de la historiografía, Maquiavelo pasa a ser el fundador (junto con Lorenzo Valla) de una historia moderna, pero una historia en el sentido de «pragmática», eso quiere decir un estudio de la historia como guía de la acción, por poner el caso: la lectura política que se exigía Maquiavelo acerca de Tito Livio. Por esto creo que Maquiavelo, que se exige una revisión de la historia para la política, trae un aporte muy fértil en términos de fundar una reflexión de la política, pero con vista a asociarla a la historicidad del «sujeto» humano (categoría en ese entonces en ciernes). Esto es lo que podría tener Gramsci y que, por supuesto, sería más difícil de observar en una lectura de la política como la que va a hacer más tarde Althusser, que prácticamente no deja ningún lugar para pensar la agencia humana en términos de sujeto. Hay un texto en la respuesta a John Lewis en que se va a referir a la historia como un «proceso sin sujetos ni fines».⁶⁴ Hay ahí una crítica muy de moda en su tiempo a la metafísica, pero que no deja de estar también involucrando y poniendo en riesgo (algo que uno le podría achacar al estructuralismo entero) no sólo a la historia como disciplina, lo cual no sería tan grave, sino a la historicidad humana. Creo que podría ir en ésta dirección el lugar que le asigna Gramsci a la historia, a partir de Maquiavelo, en su concepción de la política.

Ahora, no obstante lo que acabo de plantear, existe una lectura particular de la introducción de Gramsci en la cultura política de izquierda, puntualmente se achaca a la lectura que hace en los 80' la clase política de izquierda, el germen de una «renovación» y en seguida

⁶⁴ Althusser, Louis, «Remarque sur una catégorie: procès sans Sujet ni Fin(s)», en: *Reponses a John Lewis*, Maspéro, París, 1973.

un alejamiento de un proyecto político de la izquierda (chilena, en éste caso). ¿En qué sentido uno podría introducir una lectura más matizada de ese casi «mito» sobre la conversión de ciertos partidos de izquierda en Chile: Gramsci como culpable de la renovación y del aborto de un proyecto político, algo así como una traición?

O.F: En un trabajo que hice sobre la presencia de Gramsci en Chile, y que fue publicado en el volumen que se editó a propósito del simposio de 1987, hablé de lecturas de Gramsci en América Latina. Ahora, inventé una lectura de Mariátegui. Porque hay que inventarla para hablar de ella, dado que no hay elementos para establecerla. Pero lo que asombra y obliga en el caso de Mariátegui, es que pensó muy cerca de Gramsci, situado en el mismo horizonte teórico. Por ejemplo, ambos reaccionan ante la revolución rusa entusiasmados con ella, y en contra de Marx, pensando, claro está, en el Marx de la segunda internacional. Mientras Gramsci escribe: «los obreros contra *El Capital*», Mariátegui al llegar a Perú en 1923 dice en las primeras conferencias de que el movimiento sindical europeo ha abandonado definitivamente los viejos ideólogos, como Marx, Engels, Bakunin, Kropotkin, porque sus ideologías han fracasado. Ambos critican la vulgarización que los manuales hacen de Marx. Ambos reaccionan contra Henri De Man quien había escrito *Más allá del marxismo*, en un intento por liquidar el marxismo. Bueno, todo esto, se podría suponer, son signos de época, de cosas que estaban preocupando en ese momento a la intelectualidad marxista, y no voy a aburrirte con detalles, pero hay una serie de otros puntos de conexión, en ambos.

Siguiendo con las lecturas de Gramsci en América Latina, para mí, la segunda lectura fue la lectura de los gramscianos argentinos y en la cual nos «colamos» nosotros, que fueron lecturas hechas en el horizonte comunista. No obstante fracasó, entonces, el intento de introducir a Gramsci en la cultura comunista latinoamericana, fracasó en Argentina y fracasó aquí en Chile. El simposio Gramsci de 1987, tuvo lugar mucho después. Incluso, en ese momento, su impulso vino por presencia de italianos. Pero

entonces también hubo un equívoco, pues mientras los italianos, como supe después estaban interesados en que nos preocupáramos de Gramsci por las afinidades que se podían producir, según ellos entre el PCI y el PC chileno, algo así como la ayuda, que prestaba, por ejemplo, el Partido Demócrata Cristiano Italiano, a Frei, aquí la iniciativa se veía como un aporte a la lucha por la democracia que se estaba llevando a cabo.

La posibilidad de su presencia en ese entonces, estuvo marcada por el signo del fracaso, y sólo quedaron los impactos personales, no quedó una escuela, no quedó una tradición. Tampoco se detecta una huella en la Universidad. En cambio, Althusser tuvo sí una huella mucho mas profunda y mucho mas larga...

P.A: *¿Por el manual de Marta Harnecker?*

O.F: Sí, y también porque el movimiento de mayo del 68 chileno parte con una gran influencia de Althusser y de Marcuse, de tal manera de que algunos, como un chiste, decían «Marcusser», y ahí viene algo que me decías tú... Lo que el manual de Marta Harnecker hizo en general fue una especie de texto escolástico, aunque no era escolar, del *Prólogo a la contribución de la crítica a la economía política*, fórmulas que se dijeron y se repitieron, y se dieron vuelta y continuaron encapsuladas allí en ese texto y no se pasó, ni suscitó interés por pasar, a la lectura de *El capital*. Una vez hice esa observación, que la intelectualidad chilena allendista no leyó a Marx, ni tampoco a Gramsci, porque llegó la gran oleada allendista y se pensó que bastaba ya de teoría y que había que ir «a terreno», a trabajar o a ayudar. Yo en ese momento venía llegando de la Unión Soviética, transcurrían los comienzos de 1973, y me encontré con este panorama y con esa actitud de «ya basta tanta teoría y hay que ir al trabajo práctico». Escribí un artículo sobre esto, en una revista que se llamaba *Quinta rueda*, que molestó un poco porque yo abagué por la teoría, escribí que nos habíamos pasado por alto la lectura de Marx, y lo que primaba era la urgencia practica. Sigo pensando lo mismo, porque incluso, después de la derrota, se procede a abandonar a Marx como culpable del fracaso.

Tan importante como las anteriores es la lectura de Gramsci que el pensamiento imperial hizo. Esta se encuentra en «los documentos de Santa Fe», particularmente en el segundo, donde se señala a Gramsci como el verdadero enemigo. Se condena mucho más al gramscismo, que al marxismo-leninismo. Incluso Pinochet, que en un momento habla en contra del gramscismo, cosa que se encuentra también en la declaración de principios de la UDI, en donde están como enemigos ideológicos tanto el marxismo-leninismo como el gramscismo.

P.A: Ahora, en términos de esa otra lectura que usted vislumbra de la política para América latina, que es la de Mariátegui, creo uno podría encontrar no solamente el aporte que el cliché asume: que piensa a América latina desde Marx, pero pensada por un latinoamericano, lo cual aportaría en términos de realismo político muchas más perspectivas que un mero calce ortodoxo. Más allá de ese valor que se suele dar a Mariátegui, existen también otras cualidades que uno le podría atribuir. ¿Cuáles serían las principales contribuciones de este pensador peruano, según el trabajo que usted ha hecho, a la filosofía y a la política?

O.F: Un prólogo, como dice Onetti, es necesario. Y es el siguiente: vi, aquí en Chile la época en que fueron apareciendo, en los años cincuenta y sesenta, la edición popular completa de Mariátegui, tuve los tomos en mis manos, pero no los leí. La lectura la vine a hacer en Europa cumpliendo casi a la letra la paradoja que el propio Mariátegui revela: ir con ansias de saber a Europa, para luego descubrir en la tragedia europea, la tragedia peruana. Es decir, el descubrimiento de América lo hace Mariátegui en Europa, y a mí me ocurrió exactamente lo mismo. Siempre he contado el siguiente hecho: si a raíz del Golpe de Estado hubiese salido al Perú en vez de ir a Francia, como sucedió, no hubiese estado en condiciones de conversar a las semanas de haber llegado con peruanos sobre Mariátegui y sobre el pensamiento peruano, cosa que pude hacer en Francia, porque los autores franceses eran los que leíamos, los que estudiábamos, lo que en general conocíamos.

A Mariátegui lo conocí en Europa. Alrededor de los años ochenta. Formaba parte entonces del comité de redacción de la revista *Araucaria*, y se me encargó escribir algo sobre Mariátegui en el año 1980 que era una de esas fechas «redondas», en las que se ubican las conmemoraciones, ya que él murió en 1930 (se cumplían cincuenta años de su muerte). Preparando ese artículo empecé a leer a Mariátegui. Pero, al revés de lo que siempre he hecho, leí la bibliografía que encontré sobre él, donde se mezclaban enjuiciamientos retrospectivos con recuperaciones hagiográficas, miradas tolerantes a propósito de sus carencias respecto del marxismo. Me fui entonces a su obra, en especial a los ensayos sobre la realidad peruana; por ejemplo, el comentario a la *Agonía del cristianismo* de Unamuno, y los ensayos que tituló *Defensa del marxismo*. Me di cuenta que se había pasado por alto o tomado como debilidad la personalísima concepción que Mariátegui tenía del marxismo. Una concepción que podríamos definir como marxismo excéntrico. Pues Mariátegui, más que mirar a América latina desde el marxismo, pensó el marxismo a propósito de Latinoamérica. Muchas de estas cosas las publiqué en la revista *Araucaria*, otras en *Cuadernos Americanos*, en *Pluma y Pincel* y en otras revistas.

Hasta tal punto me apasionó la lectura de Mariátegui que después pensé hacer un grado más de doctorado sobre él. Finalmente no lo hice, pero me quedó el material y armé un libro que llevé al Perú en 1994, con ocasión del centenario de su nacimiento. El trabajo fue publicado en la misma editorial *Amauta* con el título de *Mariátegui o la experiencia del otro*.⁶⁵

¿Cómo entender el hecho de que Mariátegui haya pensado Marx desde América latina? Se dio cuenta, en un momento determinado, de que si no pensaba de esa manera, no iba a poder pensarlo, porque los elementos del marxismo oficial que en ese momento circulaba no le permitía entender la realidad indígena peruana, y para Mariátegui estaba claro, desde el año 1924 de

65 Fernández, Osvaldo, *Mariátegui, o la experiencia del otro*, Empresa editorial Amauta, Lima, 1994. (Se encuentra en proceso una reedición chilena en editorial Quimantú)

que no había salvación para el Perú sin el indio. Que el socialismo no podía existir sin incorporarlo dentro la realidad indígena. Esto le presenta una dificultad teórica, que era justamente la de cómo entender el marxismo. Y él da una definición del marxismo lo suficientemente amplia y abarcadora que le permite usarlo para entender al Perú. Te leo lo que dice a propósito del marxismo porque lo encuentro muy actual y sugerente: «El marxismo del cual todos hablan pero que muy pocos conocen y, sobre todo, comprenden, es un método fundamentalmente dialéctico. Esto es, un método que se apoya íntegramente en la realidad, en los hechos. No es, como algunos erróneamente suponen un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales. Marx extrajo su método de la entraña misma de la historia. El marxismo, en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades».

P.A: Es un esfuerzo también por comprender quién o quiénes conformarían el sujeto de la historia en un lugar en el cual no hay capitalismo industrial desarrollado, como Perú. Quizás esas son las falencias del marxismo de manual, que no halló calce en las realidades, no sólo de América latina, sino que también de otros lugares. Se debería pensar a Mariátegui también como un adelantado en este tipo de problematización.

O.F: Mira, en el Perú en ese momento había un proletariado de enclave, eso era lo importante, el fenómeno «fuerte», si se quiere, pero relativamente. Pues a pesar de que era la mayor concentración de mano de obra proletaria, carecía de conciencia proletaria, en el sentido de que eran masas mayoritariamente indígenas, cuyo referente cultural era la sierra de donde habían bajado, enganchados, a trabajar en las minas de cobre del centro, o en el norte en las haciendas azucareras. No es un fenómeno similar al de las salitreras chilenas, en donde también encontramos un proletariado de enclave, pero que se politiza rápidamente, cuya cultura fue una cultura proletaria, que allí se genera, en las «oficinas». En cambio, la cultura de los explotados del Perú era indígena.

El otro proletariado era el proletariado de la ciudad, fundamentalmente artesanos, y en ese sentido extraordinariamente culto, más culto quizás que muchos dirigentes políticos, eran hombres que leían, y leían en otros idiomas, leían a Sorel, a Engels, Marx, es decir, circulaban los libros. El marxismo había aparecido en el Perú antes de que llegara Mariátegui, no es Mariátegui el fundador del marxismo peruano, es la clase obrera, el anarquismo, que introduce esas obras. Ya en un congreso obrero que hace en Lima la Central Obrera de Lima (1922-23), el proletariado de esta ciudad —que ya había logrado las 8 horas laborales en el año 1919— discute si la ideología de ellos debe ser el marxismo. Mariátegui no se encontraba ahí, pues en ese momento estaba todavía en Europa. Mariátegui participa en el año 1927, cuando en su mensaje a propósito del Primero de Mayo, propone su definición de marxismo.

P.A: A partir de lo último a lo que se ha referido... En Mariátegui creo que hay una de las más originales reflexiones —pensando desde América latina— sobre la relación entre «memoria» (entendida como tradición, que es el término que ocupa Mariátegui en sus artículos de Revista Amauta) y «revolución». Tradición y revolución aparecen articuladas en una reflexión que trata develar el lugar que le está asignando al indio, pero para ver también sus posibilidades. Está presente, por ende, también en conflicto con una idea de nación (nación peruana), definida a la luz solamente de un perfil identitario de una burguesía nacional, o más bien de perfil hispano o europeo. ¿Cómo podría presentarnos en términos expositivos esta relación, que creo en algunos puntos va a anunciar algo que nos llega a nosotros de vuelta muy tarde, como una formulación asociada a la problemática que abre Benjamín, por ejemplo? No sé si estaré haciendo un abuso interpretativo, pero creo que hay afinidades entre esta relación por la cual pregunto y la relación entre memoria e historia, o más bien historicidad, en las Tesis de Benjamín. Tratemos de ver cuál es la relación que nos propone Mariátegui entre estos tópicos.

O.F: A mi parecer uno de los planteamientos más interesantes o más profundos que escribe Mariátegui sobre este asunto

del problema indígena, es lo que él llama «heterodoxia en la tradición». El Perú al que llega Mariátegui, el Perú de los años 20', era un Perú pleno de contradicciones: un Perú que se estaba dejando de ser, que era el de los civilistas, y un Perú que todavía no alcanzaba su vigencia, que era el Perú de la vanguardia y la revolución. Flores Galindo señala esto diciendo que era el Perú de los años 20' fue un país de polémica entre el indigenismo y la vanguardia, la revolución y la tradición, entre los pasadistas y los innovadores, etc. Mariátegui vive estas contradicciones. Su pensamiento es un pensamiento que comienza introduciéndose de lleno en la contradicción aceptándola, allí donde el contraste es más agudo, para luego empezar a trabajar a partir de los extremos para hacerlos pasar al otro lado y hacerlos interdependientes. Este es el trabajo teórico que privilegia. Por eso, su tesis con respecto a la tradición es que «la crean los que la niegan para renovarla y enriquecerla. La matan los que la quieren muerta y fija, prolongación de un pasado en un presente sin fuerzas para incorporar en ella su espíritu y para meter en ella su sangre».

Entonces él estaba preocupado por el rechazo que, la joven generación hacía de la tradición, identificando toda la tradición con la de los «civilistas» que sólo admitían la cultura «virreinal-republicana». Mariátegui propone que la tradición se recoja en todo lo que significa. Ahora «toda la extensión» para Mariátegui comenzaba en el Incaísmo. Había, por lo tanto, que incorporar este pasado incaico a la tradición. Pero es mucho más que eso cuando dice: «yo asumo la conquista, y asumo la republica». Su proposición consiste en la necesidad de incorporar todos esos momentos en el momento presente, pero al incorporar el incaísmo estamos creando una nueva tradición. Una tradición en este caso revolucionaria por lo antigua —valga la paradoja— y por este mismo hecho mucho más pujante que la que la tradición de la nación peruana, o sea que la en ese momento vigente o hegemónica. Los *Siete ensayos...* están contruidos sobre esa base, es decir, sobre un Perú que se rechaza y un Perú que se propone. El Perú que se propone está dispuesto a instalar nuevos problemas. No hay que esforzarse en tratar de resolver los problemas que dejó atrás la

generación civilista, o los problemas que plantea la generación, en ese momento dominante, porque esos problemas ya se quedaron atrás y no es con respuestas que los vamos a solucionar.

Lo que Mariátegui le propone a la nueva generación, es que el Perú es una nación que está todavía por inventarse, todavía por crearse. No había todavía, a su juicio, una nación. Había que construirla, y los encargados de ello eran los integrantes de la nueva generación, tarea que quedó inconclusa, que fue abortada por el fracaso de la dominación vista la llegada nuevamente de militares y oligarcas que venían a dominar el Perú.

P.A: ¿Cuál sería la tradición de los conservadores?, porque Mariátegui rescata, en contraposición, una tradición de la vanguardia, una tradición revolucionaria. Pregunto sobre esta diferencia, pues hoy es casi automático que uno relacione «tradición» con posturas conservadoras. En cambio «memoria», en nuestro uso, tiene más bien tintes progresistas... raramente, porque es un fenómeno nuevo (de unos treinta años). Pero en el caso de Mariátegui ¿en qué está pensando?

O.F: Cuando Mariátegui le señala a la nueva generación que está preñada de lo nuevo y por eso mismo portadora de un cambio, hace de esta nueva generación un mito, de esos mitos que son el motor de la historia. Por lo tanto es esta nueva generación la que va a crear una nueva tradición y con la nueva tradición vendrá la revolución. Con ello está diciendo que esta nueva idea de tradición niega, la tradición virreinal criolla y crea una nueva tradición al incorporar el incaísmo. Sólo así la revolución recuperaría una peruanidad que sólo puede ser con el indígena, y con ella construiría la nación inconclusa, que la república fue incapaz de forjar.

Pienso que aquí se puede terminar el recuento de estos trayectos y estos libros. Hechos, me doy cuenta, de azar y necesidad. De experiencias políticas y de empecinamiento teórico. A pesar de todo. Libros de autores que fueron recogidos dentro de un horizonte teórico común, autores, que además, me enseñaron a pensar, y me enseñaron a enseñar, cosa, esta última, que resu-

me mi vida. Pues la lectura no ha sido nunca para mí un vicio solitario. Basta con que me entusiasme un libro, para que piense de inmediato a quién enseñárselo, mal que los míos sufren con paciencia y bondad.

Valparaíso, mayo de 2009.

EL HISTORIADOR Y SU «OBJETO»

GABRIEL SALAZAR⁶⁶

P.A: Usualmente se clasifica su obra dentro de lo que llamamos historia social. No quisiera pedir precisiones de definición sobre ésta —tema demasiado largo, y quien sabe si rentable en términos intelectuales—, sino que me apresuraría más bien a pedirle que puntualice una afirmación que recorre parte de sus escritos y que sería la siguiente: que la historia social, más que cualquier otra área de las ciencias sociales, tendría la particularidad de alejarse del universo de

66 Estudió Historia, Sociología y Filosofía en la Universidad de Chile. Entre 1975 y 1976 fue prisionero en los centros de Villa Grimaldi y Tres Álamos, donde desarrolló un curso de Historia Económica de Chile que terminó por convertirse en el libro *Historia de la acumulación capitalista en Chile*. En 1976 se exilia en Reino Unido cursando estudios en la Universidad de Hull, obteniendo un doctorado en Historia Económica y Social. A inicios de la década de los ochenta organiza, junto a otros historiadores chilenos en el exilio, como Luis Ortega y Leonardo León, la revista Nueva Historia, caracterizada por su revisionismo a la historiografía tradicional chilena, pero también a la de corte marxista, con claras influencias de los historiadores británicos asociados a la New Left. A su regreso a Chile se incorporó a la Universidad Arcis y posteriormente retorna a la Universidad de Chile, realizando paralelamente un trabajo social e investigativo en la ONG Sur Profesionales. En el año 2006 obtiene el Premio Nacional de Historia. En su obra destacan: *Labradores, Peones y Proletarios* (Santiago, 1986), *Violencia política popular en las grandes alamedas: Santiago de Chile 1947-1987* (Santiago, 1990), *Manifiesto Historiadores*, en colaboración con Sergio Grez (Santiago, 1999), *Historia contemporánea de Chile*, en colaboración con Julio Pinto, 5 Tomos. (Santiago, 1999-2002), *Historia de la acumulación capitalista en Chile (apuntes de clase)* (Santiago, 2003), *La historia desde abajo y desde dentro* (Santiago, 2003), *Construcción de Estado en Chile (1760-1860): democracia de «Los pueblos» militarismo ciudadano golpismo oligárquico* (Santiago, 2005)

los conceptos abstractos para proceder en base a un «nombrar» que se halla en las antípodas de la actividad conceptualizante (que fija, detiene o eternifica lo real). El nombre sería lo más apropiado para dar cuenta del devenir histórico. Esto tiene resonancias hasta presocráticas. Está ahí esa discusión ya clásica entre el ser y el devenir. Me gustaría que profundizara más acerca de esa atribución que usted le da a la historia social, y que está en un contexto de vuelta de la crisis de las ciencias sociales.

G.S: La historia social que ahora está produciéndose, es una historia social que se acerca al presente, y eso implica al mismo tiempo situarse en torno y dentro de los sujetos sociales activos. En consecuencia la historia social tiende a constituirse como reflejo de las vivencias, de la cultura social viva y de la memoria social viva, naturalmente. Y en esa medida es una ciencia que al fundirse en este plano con los sujetos y su memoria, se funde también con una historicidad que no está proyectada hacia el pasado sino más bien hacia el futuro, la historicidad del tiempo presente. Por tanto ningún proceso queda cerrado definitivamente y la historicidad no se convierte en un conjunto de hechos ya ocurridos, que se cosifican (como les gusta a algunos historiadores), sino que más bien se plantea como un conjunto de hechos por hacer, por tanto de proyecciones de la sociedad. Entonces en esa medida la historia social contemporánea, al situarse en el presente y en este umbral del futuro, no puede construir conceptos rígidos, porque eso está bien cuando miras hacia el pasado y es absolutamente definitivo, el pasado como un hecho irremediamente muerto, estático y cosificado, allí tu construyes conceptos rígidos, pero no ante una realidad abierta. Entonces los conceptos no pueden resistir mayormente la inmovilidad propia de una definición abstracta, tienen que adaptarse a esa vida, a ese movimiento. Y en ese contexto lo más importante es la «vivencia» de los sujetos, o la convivencia, los consensos que se establecen. Y de allí surgen, para referirse a la realidad, nombres; más bien se le nomina, se le pone un nombre o un sobrenombre, que puede ser muy provisorio, que puede cambiar pronto. Sintomático es que en estos días

el movimiento estudiantil secundario chileno⁶⁷ haya puesto, no digo de moda, pero si en circulación el concepto de «asamblea de voceros», una asociación nueva, que la llenaron ellos de contenido independientemente de las definiciones rígidas que uno pueda tener. Entonces, y lo que interesa más en este caso es la vivencia de la asamblea, la vivencia que tienen los chiquillos para actuar como voceros de esta asamblea. A eso me refería, pues hay sectores sociales que no pueden trabajar con conceptos muy rígidos, aunque también se los puede usar si uno quiere, por así decirlo, para mirar lejos o mirar por tiempo detenido como quien dice para establecer una cartografía amplia y ubicar dónde estamos parados y hacia dónde podríamos ir, pero en la práctica concreta lo que se usa son las vivencias del momento, los consensos del momento, las decisiones del momento, y para eso se requiere, a veces, entendimiento tácito, puede ser una palabra, puede ser un gesto. En esa medida la historia social tiene que reconocer que los instrumentos para reconocer las realidades por construir, no se agotan sólo en el concepto sino que una palabra viva, incluso palabras que pueden tener un uso meramente convencional, puede perfectamente dar cuenta de una complejidad mayor. Esto por supuesto tiene una dificultad, que es la de cómo construyes teoría, pero ese es otro problema.

P.A: Quizás ahí quepa una segunda pregunta, pues esta renovación, por llamarlo de alguna manera, de la ciencia social está asociada, más que a una producción teórica como se la asumía antes, a una referencia narrativa del acontecer. ¿Cuál sería su postura frente a esta vuelta narrativista?, por ejemplo en historiografía, que es uno de los saberes que —por su propia conformación histórica— más ha desarrollado últimamente esta postura, pero que también permea cualquier otro saber de las antiguas disciplinas de las ciencias sociales. ¿Cuál sería su valoración respecto de esta vuelta de una cierta narrativa?

67 Se refiere a la llamada «revolución pingüina» que tuvo lugar en Chile durante el primer semestre de 2006. Comenzando como movimientos aislados en demanda de mejores condiciones de infraestructura de los recintos educacionales, al poco tiempo se tradujo en un movimiento nacional que exigía reformas a la LOCE (Ley Orgánica Constitucional de Educación)

G.S: Bueno, es cierto que la historia siempre ha tenido una fuerte inclinación a la narrativa, como la única forma de poder ceñirse a los movimientos de la realidad, digamos, de los procesos de cambio, que serían una especie de corriente (dinámica). La narrativa se opone a la construcción de conceptos rígidos, y últimamente ha habido un retorno a la narrativa, especialmente para mirar el pasado de otra manera, tal vez menos rígidamente y más narrativamente en la idea de reproducir un poco la vida. Por ejemplo yo creo que en esa dirección va este libro que al parecer ha sido un éxito de venta, *Historia de la vida privada en Chile*.⁶⁸ Frente a eso yo creo que la historia social puede aportar más, aun notando que hay ciertos autores que han intentado reconstruir vívidamente la sociedad y los grupos sociales del pasado incurriendo en una narrativa erudita, como el caso de un libro que editaron varios historiadores jóvenes, vinculados a la Universidad de Santiago de Chile, que se titula *Arriba quemando el sol*,⁶⁹ donde hacen historia social, o historia social-popular, mirando el siglo XIX especialmente, recurriendo a una narrativa empírica, detallada y meticulosa. Pero yo tengo cierta diferencia con ese tipo de trabajos, no es que esté mal, yo creo que todo es útil, todo eso es importante. Desde mi punto de vista el problema está en que son miradas estáticas, algo así como fotografías de un momento preciso de la vida social del pasado. Entonces tu vas poniendo uno tras otro los cuadros, todas las fotografías que sacas, como los *Cuadros de una exposición* de Mussorgsky, puedes ver las distintas pinceladas de la sociedad. El problema de eso es que interpelas de una particular manera al lector representando la historia social del pasado de una manera estática. En el lector tú vas a desarrollar por último una constatación estética, la única posibilidad frente a un texto con este. Entonces hasta una descripción meticulosa de la pobreza, de los bandidos, los presos políticos, las torturas

68 Sagredo, Rafael y Gazmuri Cristián (directores), *Historia de la Vida Privada en Chile*, Tomos 1 y 2, Taurus, Santiago, 2005.

69 Colectivo de Oficios Varios, *Arriba quemando el sol, Estudios de Historia Social Chilena: Experiencias populares de trabajo, revuelta y autonomía (1830-1940)*, Lom, Santiago, 2004.

interpela de dicha manera, de modo que la única cosa que uno puede hacer es experimentar un dolor estético, una rabia estética. Y desde el punto de vista de la concepción de los procesos mismos, detienes el tiempo en una escena, en un momento, y yo tiendo a pensar que en la historia no se detiene nunca el movimiento, por eso te digo, si miro al pasado yo tiendo siempre a pensar que los sujetos están siempre en acción y no puedo describir una escena costumbrista, porque en el fondo hay un movimiento que es mucho más que eso. Hay que seguir la pista en el tiempo, y descubrir como se inscribe eso en una dinámica social mayor. Eso mirando hacia atrás, pero para mí la historia social hoy en día lo fundamental que tiene es meterse en el presente.

El presente también puede ser representado como una descripción en detalle, pero lo ideal sería que se considere toda la trayectoria de vida de la gente que está viviendo hoy un determinado problema. Aclarar de dónde vienen, si están ahí por qué están descontentos, cuál es su futuro, qué pueden hacer, qué problema pueden resolver; toda una dinámica que sobrepasa la descripción y la narrativa estática.

P.A: ¿Estaría usted por una reivindicación de la explicación histórica?

G.S: Claro que si, pero incluso admitiéndola me plantea ciertos problemas, porque tú encuentras algo, lo describes y luego explicas por qué se produce.

P.A: Habría siempre una primacía del relato...

G.S: En el concepto de explicación está todavía presente la vieja concepción histórica de estudiar el hecho en sí mismo y buscarle sus causas. En definitiva, está amarrado de alguna manera a un concepto algo positivista. Ahora, por supuesto que la historiografía que busca explicaciones es más profunda que la mera narrativa que está sujeta a los hechos, aunque tratando quizá, a veces, de ser una fenomenología. Yo creo que la explicación es útil y es necesaria, tiene que ver con la interpretación, tiene que ver con hermenéutica, pero yo sigo pensando que la verdadera

historicidad del sujeto, donde está la quintaesencia de la historia, es cómo planea la acción: «¿cómo voy a resolver los problemas que tengo ahora?, ¿cómo sobrevivo?, ¿cómo sigo viviendo?, ¿cómo es mi proyecto de vida?, ¿cómo voy a alcanzar mis objetivos?», entonces es una constante tensión hacia el futuro. Pero la explicación me tira para atrás y me deja hasta el presente, faltando así toda esa dimensión que tiene que ver con la proyección a futuro. Siempre uno va caminando la historia, no en función de las explicaciones sino en función de las proyecciones, trabajando en un sentido mucho más dinámico. Esto se hace evidente en el día de hoy en que los jóvenes están llenos del problema de cómo avanzar, cómo resolver, cómo dar un paso más allá del modelo que los deja estáticamente amarrados a un presente que no les gusta. En todo este movimiento de estudiantes secundarios, hay una proyección hacia delante, aunque no tengan muy claro a dónde van a llegar, pero ahí está la esencia de la historicidad. De ello debe dar cuenta la historia social.

P.A: Yo estoy de acuerdo con lo que usted dice acerca los peligros de una estatización del pasado, pero esa estetización del pasado parece que en la actualidad está siendo —en un acercamiento muy apresurado a lo que uno podría llamar la lógica cultural imperante— impulsada «desde arriba», pero también siendo muy bien acatada «desde abajo». Desde arriba lo que opera es lo que podemos llamar una industria cultural del pasado, y en eso están involucrados los grandes capitales. Una industria cultural que apunta fundamentalmente al turismo o al consumo de aquello que no se nos pasaba por la mente que podía ser mercancía alguna vez, el ámbito del deseo, en fin. Pero también parece que hubiese un acato de los mismos sectores que uno podría llamar, no sé, usted me podrá corregir, «populares», en que ellos también parece que se ven muy a gusto reivindicando el pasado «en postales». Así visto uno podría fundar algún tipo desconfianza en los ejercicios de rescate de la memoria (o mejor dicho del pasado) de ese sector, ya que podrían ser del mismo signo de los que se están impulsando desde arriba. Uno podría estar muy tentado, en una primera aproximación le repito, a ver algún tipo de fenómeno

de hegemonía cultural en ese sentido: sistémicamente arriba y abajo están procediendo de la misma manera respecto del pasado, teniendo un consenso social un poco sospechoso. ¿Cuáles serían los matices que usted añadiría en ese sentido?

G.S: Una primera cosa que no va directamente a la pregunta. Yo no rechazo ni pretendo asumir como incorrecto que se haga una historia puramente positivista del pasado, unir información y armar paquetes sobre ciertos hechos puramente informativos. Tampoco critico ni rechazo, en sí mismo, el que se haga una narrativa del pasado que conduce a un futuro estéril, como tampoco critico una visión de los hechos históricos que buscan una explicación totalizadora. Yo creo que todo eso está bien, y contribuye de una forma u otra, a que uno aclare el tema de la proyección hacia el futuro. No se trata de anular posibilidades, de decir tajantemente «la historia es esto y no lo otro». Porque uno mismo, respecto al pasado, de repente mira para atrás y tiene una visión contemplativa estéril; hay ciertos hechos del pasado que se añoran, hay cierta nostalgia, recuerdos que uno repasa, en los que hay una contemplación entre estética y afectiva, y ése es un sentimiento real en todo ser humano, entonces si la historia va por ahí, fantástico. Pero también uno siempre tiene que buscar una visión de larga distancia para ubicarse geográficamente, y para eso se requiere una elaboración teórica. No hay que desechar la teoría pura, ni la filosofía, depende hasta dónde se quiera llegar.

Ahora respecto a lo que tú dices, yo creo que todas estas especializaciones de la historia son válidas, ahora, unas son más políticas que otras. Si tú quieres, algunas son menos políticas que otras, porque contemplar el pasado en función de la vida privada (las fiestas, el amor, cómo se vestían las mujeres) sí, te genera un sentimiento agradable, una emoción, lo que tú quieras, pero te distrae del problema político del presente. Un teoricismo puro acerca de la historia, por más intención política que tenga, te distrae de fortalecer tus lazos asociativos con los otros sujetos con los cuales podrías cambiar la realidad. Tal vez valorizas más la teoría que los otros sujetos que están a tu lado, como pasó mucho en los

60'. Y el positivismo también, en tanto que «ciencia pura» —la ciencia por la ciencia, la verdad absoluta, las leyes de la historia— también es distractiva. Yo creo que esas prácticas historiográficas son, del punto de vista político, «neutras» o distractivas, sirven de refugio para los que no quieren meterse en las patas de los caballos. Me puedo dedicar por completo a la historia de la vida privada del siglo XIX, a comienzos del XX, a sabiendas de que eso no me compromete políticamente. Entonces puede ser un refugio, puede ser el escondrijo para un historiador que no quiere comprometerse, igual que el positivismo puro: «soy científico y solamente establezco leyes universales y para poder establecer leyes universales no puedo meterme en el presente porque entonces no tengo perspectiva, pierdo la distancia, no puedo objetivar; mejor no meterte con el presente». Entonces, hablando de la hegemonía y de los poderes superiores del Estado que tú hacías mención, es natural que a estos, sobre todo cuando tienen «tejado de vidrio» quienes los componen, les convienen prácticas históricas e historiográficas que se vayan al pasado, que distraigan la atención, que no aclaren los problemas del presente y menos potencien la capacidad de acción de la sociedad civil, porque es altamente peligroso para el *establishment*. En este sentido el *establishment* tiende a favorecer ciertas prácticas históricas y no otras, basta ver a quienes se otorga el Premio Nacional de Historia. Si tú haces la lista no hay ningún historiador que sea crítico, que sea promotor de cambio social, que sea promotor de desarrollo del movimiento social, popular o de la ciudadanía. Son todos practicantes de una historia aséptica, desde el punto de vista del presente. Basta ver el premio del año pasado Jorge Hidalgo, dedicado a la historia de otras épocas. El anterior, el maestro del norte, el señor Lautaro Núñez, también está metido en el pasado remoto. El anterior, el señor Mateo Martinich, de Magallanes, poco menos que estudia el polo del mundo. Pero por otra parte está Luis Vitale, que ya tiene 85 años, que ha escrito más que cualquier otro, se ha metido en todos los problemas importantes, es un hombre que siempre ha estado en el filo de la navaja en cuanto a la proyección del presente y es permanentemente postergado, tu puedes tener des-

acuerdos con él del punto de vista de cómo hacemos la historia crítica, pero no podemos desconocer su trabajo. Entonces ahí estoy de acuerdo contigo, respecto de que hay dentro del bloque en el poder, como se decía antes, un fomento de un tipo de historia que no se mete en el presente y que mira más bien hacia el pasado remoto. Y claro, es bonita la historia de la vida privada, de la vida cotidiana, es bonita la historia de los indígenas, de los viejos, los antiguos...

P.A: Y acerca del quehacer memorístico, rememorativo, de estos sectores más bien excluidos, ¿qué es lo que usted ve ahí?. Porque yo usualmente, involucrado en esos ámbitos de la disciplina, habitualmente me encuentro con demasiados lugares comunes, demasiadas réplicas de cuestiones que uno se las encuentra como el dictum del poder. Así uno queda con un poco de desazón, pues esperaba ver otra cosa ahí, en esa memoria. Uno podría explicarse de varias maneras el fenómeno: porque se busca mal quizás o, no sé. Pero ante todo es perplejidad lo que experimento cuando no se encuentra lo que uno quería ver en los sectores populares. Parece que usted sí ha podido ver otra cosa en ellos.

G.S: Bueno, yo creo que si hablamos de la memoria social y popular del presente, hay una memoria fragmentada, la memoria popular. Por un lado están todos marcados intensamente por lo que ocurrió: la dictadura. Y lo mismo que está ocurriendo ahora con el mercado, con una «dictadura del mercado», de modo que estamos todos aplastados por una vivencia terrible respecto de esto y por tanto estamos todos llenos de una memoria que está basada en la experiencia de estas situaciones. Eso es común para todos, y muy particularmente para los sectores populares que están más bien victimizados por las dos, por la dictadura militar y por la del mercado. Pero yo creo que hay una fragmentación ahí que es interesante examinar con detalle.

La memoria popular está dividida, a grandes rasgos, en tres sectores: uno, es la memoria de los viejos, que tienen todavía en buena medida metida en su cabeza la experiencia anterior al Golpe, de la vida sindical, de los partidos políticos de masa...

P.A: *Del Frente Popular adelante...*

G.S: Claro. Del Estado desarrollista, el Estado social benefactor, el Estado populista, los grandes líderes que recorrían las casas, marchas por las calles, huelgas para conseguir mayor salario, el hombre, qué sé yo, memoria del «proveedor de la casa». Los viejos todavía están muy marcados por todo eso, y es que era su momento de gloria, su edad de oro. Y todo eso se pierde después del golpe militar, hay todo un problema en la crisis de la masculinidad popular ahí, una cosa bastante seria. Es una memoria anclada en esas experiencias, giran en torno a ellas, siendo refractarios a recoger las nuevas experiencias y las nuevas posibilidades. Ahí hay un tema que uno puede ver al escuchar a los viejos de las poblaciones, de los sindicatos, es como escucharlos en los años 50'. Incluso los viejos de la izquierda, yo he podido, por distintas razones, conectarme con varios de ellos este último tiempo, con Jorge Arrate en Arcis, Carlos Altamirano y así otros, y son viejos que siguen marcando el paso con ese tipo de ideas.

Por otro lado tienes las memorias de las mujeres de la población, que es una memoria distinta porque ellas durante la época anterior, cuando los viejos eran reyes, ellas eran reinas, claro que metidas dentro de la casa. Pero en los 80' y los 90', incluso hasta hoy, ellas ya no son las reinas del hogar sino que son, de alguna manera, las ciudadanas de barrio, las «ciudadanas de *población*»; son de la calle, son de la comuna, y con el agravante que esta necesidad de salir a la calle para la supervivencia familiar, fue acompañada (cosa que no había ocurrido nunca antes) por una cantidad de ONGs que trabajaron exclusivamente el tema de la mujer. Entonces las potenciaron en su feminización de nuevo tipo en la calle, y aparece una ciudadanía femenina popular que nunca existió antes, que se fraguó en los 80' y en los 90' y que todavía está allí, y ha seguido potenciada por las ONGs. Bueno, entonces la memoria de las mujeres, este otro sector de la memoria popular, no parte con Allende, sino que parte con la muerte de Allende, parte con Pinochet, porque en el momento que ellas salen a las calles se transportan, es la memoria de su

nueva ciudadanía, que incluso no tuvo la misma politización que tuvo alguna vez en los 60' y es otra memoria, otra memoria social. Y luego tenemos la memoria de los jóvenes y los niños, que para mí en estos momentos es fundamental. Porque la memoria de los jóvenes es una memoria que mezcla la memoria de la dictadura con la memoria del mercado, y por tanto mezcla esa identidad de resistencia frente a la dictadura con la memoria de resistencia frente a la ley del mercado. Entonces la memoria de los jóvenes está mucho más volcada en la línea que me interesa a mí, o sea, de proyección hacia el futuro, están en búsqueda. El actual movimiento de los estudiantes secundarios lo deja clarísimo. Todos los grupos juveniles de la población que están culturalmente a la vanguardia de la producción cultural en Chile lo demuestra. Yo estoy en este momento impresionadísimo, pues le estoy haciendo clases a la escuela de derecho de la Universidad de Chile (un curso de Historia Social de Chile), y tengo todos los semestres 80 alumnos, es un curso monstruoso... y la respuesta de estos jóvenes en el presente es superior a los mejores cursos que tengo aquí estudiando historia. Es impresionante porque antes la escuela de derecho, que yo recuerdo de niño, era de jóvenes con corbata, de clase media alta o más alta y bastante reaccionarios frente a los movimientos estudiantiles, pero en cambio estas nuevas generaciones me han sorprendido. Todo lo que te estoy diciendo lo han recogido, lo han recreado y lo han potenciado. (Acabo de leer los trabajos finales que me entregaron... y nunca en mi vida había puesto tantos sietes). Te quiero decir esto porque si recogen estas cosas y las recrean, las potencian y las investigan, es que hay en esta memoria juvenil un proceso de búsqueda para potenciar su acción a futuro, sin saber todavía dónde diablos van a parar, pero está claro que quieren ir más adelante. Yo he hecho clases a lo largo de Chile de distintas maneras, en universidades, ONGs, conferencias, educación popular, y esto es lo que percibo. Pero son tres memorias, te fijas. El problema está en que tú no puedes armar un movimiento único con las tres, porque los viejos tiran para atrás.

P.A: *¿Qué sujeto va a emerger de esas tres memorias?*

G.S: Las mujeres colaboran mucho más, el problema es que ellas son muy, como te dijera, «líderes locales», mientras los jóvenes tienen un mayor alcance. No es extraño que los jóvenes, en definitiva los secundarios, hayan terminado como ningún otro movimiento social en Chile, pasaron de la reivindicación sectorial a la LOCE y con un tremendo proyecto político. Entonces son tres memorias que están articuladas, que articulan el tiempo histórico por completo, desde el pasado allendista hasta el presente.

Creo que es un gran tema porque tiene que ver con cómo educar.

P.A: *Bueno, quizás enlacemos el tema de la educación con algo que me ha llamado la atención. Usted ha hecho una reivindicación del rendimiento político de la historia, su obra está atravesada por ella también. Teniendo en cuenta esto ¿cómo debiéramos entender, por ejemplo, una de las críticas más actuales que se le ha hecho, que viene de Sergio Grez?. Hay un artículo que circula que se llama «Escribir la historia de los sectores populares. ¿Con o sin política dentro?». ⁷⁰ El artículo de Grez creo que es impecable, no hay falsedad ahí, y una de las principales observaciones que él hace es su exacerbada apuesta por «lo popular» desprovisto de una llegada culmine a ese lugar que puede ser el Estado o cualquier otro aparato del poder. Él apuesta por una Historia de Chile en otra clave, que él defiende como «política». ¿Cómo entonces podríamos aclarar esto, su apuesta explícita por la política y por otro lado, esta observación de Sergio Grez que lo acusa de no incluir la política cuando usted hace historia popular?*

G.S: Yo creo que el está profundamente equivocado en esa afirmación de que no incluyo la política, la incluyo absolutamente, lo que pasa es que tenemos conceptos distintos de la política, porque él está pensando la política de frente al Estado y por tanto

⁷⁰ Grez Toso, Sergio, «Escribir la historia de los sectores populares. ¿Con o sin política dentro?», en: *Política*, Vol. 44, Instituto de Asuntos Públicos, Universidad de Chile, Santiago, 2005, pp. 17-31.

eso presupone inmediatamente un «cómo hago yo política frente al Estado», asumiendo que el Estado existe, que tiene un estado de derecho, tiene una constitución, de que hay partidos, etc. La respuesta normal de Sergio ha sido siempre entender la política como una relación entre organizaciones sociales frente al Estado, por tanto para él el problema del partido, o de un movimiento organizado frente al Estado, es central. Y eso inmediatamente lo lleva a plantear la siguiente cuestión: nos metemos dentro del Estado, aceptando la legalidad y desde dentro comenzamos a cambiarlo, o bien planteamos el asalto al Estado para tener posibilidad de que se abra, porque lo otro es simplemente la aceptación conservadora. Sergio Grez, según entiendo, no está en esta. La diferencia conmigo es que yo pienso que la política empieza antes que la organización frente al Estado. (Esto sobre todo cuando partimos de una derrota brutal, porque el golpe militar del 73' es la derrota de la política así entendida, es la derrota de un partido, de un movimiento como la UP que cercó la constitución liberal de 1925 para intentar hacer la revolución sin cambiar la constitución, respetando la ley. Y los que quisimos salimos de ese esquema para hacer una revolución por otra vía, el caso del MIR y otras organizaciones, todos fuimos derrotados en toda la línea, porque la UP fracasó como proyecto político dentro de la ley, y nosotros fracasamos como proyecto de lucha armada fuera de la ley, los dos partiendo de organizaciones que se planteaban el tema frente al Estado. Y esa derrota brutal es la que vivimos toda una generación, con la muerte al lado como quien dice, en campos de concentración, en campos de tortura y en el exilio. Luego el tema no menor de reinsertarnos en esta sociedad).

Ahora, yo creo que la política empieza cuando uno comienza a levantarse del polvo, comienza conmigo, con el «¿cómo yo me reorganizo como identidad?, ¿cómo doy cuenta de mi pasado, mantengo mis ideas o no, o cambio? Yo escribí un artículo que está publicado en una revista que se llama *Actuel Marx*,⁷¹ en

71 Salazar, Gabriel, «Transformación del sujeto social revolucionario: desbandes y emergencias», en: *Actuel Marx*, N° 1, Universidad Arcis / Lom ediciones, Santiago, 2003.

que hablo de la transformación del revolucionario. Es que hay fenómenos políticos en que la política que va por dentro de uno, que tiene que ver con las relaciones conmigo mismo, o con mis humores, o con las personas que me rodean. Para mí eso es la política, es la esencia, y por eso que una de las cosas que más me ha gustado de Marx últimamente son sus escritos de juventud, no el Manifiesto...

P.A: *¿Los Manuscritos del 44?*

G.S: No, antes. Los escritos del 43', que son de la cuestión judía, la «Sagrada Familia» y otros más, en donde plantea el tema de que cuando a ti te destruyen tu condición social, quedas convertido en un individuo sin raigambre, entonces eso es enajenación, eso es derrota, derrota absoluta. Y la revolución comienza cuando tú, tú mismo, te reconstituyes como ser social, ahí está la verdadera revolución, y eso es política también, para mí es política. Como yo me reconstituí, como con muchos amigos míos nos reconstituimos en tanto sujetos sociales y políticos, después de eso para mí, ahí está la esencia de la política. Ahora, si la política comienza desde el momento en que el sujeto, igual que Lázaro, se pone de pie y camina de nuevo, entonces ¿qué es lo que pasa?, que tú tienes que reconocer que hay un momento de la política que es fundamental, fundante. Cuando todos estos sujetos comienzan a reconstruirse a sí mismos y comienzan a juntarse de nuevo y comienzan a mirar juntos la realidad, comienzan a asimilar el pasado, comienzan a proyectar y comienzan a construir futuro. Por eso me interesa a mí la asociatividad, me interesa la memoria social, me interesan los proyectos, me interesa la juventud más que los viejos, me interesa qué están haciendo los jóvenes por su movimiento más que el partido político, y en todo esto fíjate que lo que más interesa en la política es reconstruir el poder social, no importa tanto el Estado, por el momento no estoy preocupado de eso, porque si yo reconstruyo el poder social que es fundamental, ya estoy construyendo sociedad, y el verdadero objetivo de toda política es construir una sociedad. Es preciso tenerlo muy claro si es que tú quieres destruir el Estado, porque destruir el Estado sin

tener una experiencia de la nueva sociedad, no ocurre en ninguna parte, no es nada más que un afán destructivo.

Bueno ahí está la diferencia, estimo, con Sergio. El hace comenzar la política cuando ya está constituida la organización frente al Estado, por eso su libro *De la regeneración del pueblo*,⁷² es sobre el movimiento particularmente de los artesanos, pero el movimiento político de los artesanos. Mi libro *Labradores, peones y proletarios*⁷³ no se preocupa de eso, pero no es que no se preocupe porque no me interese lo político, sino porque hay un momento en que se debe pensar en el sujeto popular, en su realidad actual. El Volumen II de *Labradores...* (Libro que tengo escrito pero que he podido publicar), tiene que ver con, ya no con la mirada del sujeto en su situación real, sino que es la mirada al sujeto en el momento de su rebelión. Para mí la rebelión es siempre política. ¿Cómo construyes tu rebelión?, para mí es la esencia de lo político. Y por eso en este artículo que te mencionaba que publiqué en *Actuel Marx*, en el fondo trataba cómo el rebelde reconstruye o no su actitud rebelde. Y es patológico el hecho de ver en que están hoy un porcentaje altísimo de los revolucionarios de los 60', yo lo acabo de vivir en el Arcis, es terrible encontrarse un Pascal Allende o un Max Marambio (los dos miristas) represores del movimiento estudiantil, al Partido Comunista en una actitud absolutamente represiva sin ninguna sensibilidad para con esta actitud de búsqueda de la juventud. Entonces, la reconstitución de la rebeldía es la esencia de la política, de la izquierda por lo menos. Reconstituyámonos como rebeldes, pongámonos de acuerdo los rebeldes, arreglemos las cuentas con la memoria, busquemos consenso, formas asociativas, levantemos movimiento y después pensemos en el Estado, porque el Estado va a estar ahí todo el tiempo y se sabe que nos va a reprimir, entonces primero reconstituyamos la fuerza con la cual vamos a arreglar el Estado, pero tiene que

72 Grez Toso, Sergio, *De la «regeneración del pueblo» a la huelga general. Génesis y evolución histórica del movimiento popular en Chile (1810-1890)*, Ediciones de la DIBAM / RIL Ediciones, Santiago, 1998.

73 Salazar, Gabriel, *Labradores, peones y proletarios. Formación y crisis de la sociedad popular chilena del siglo XIX*, Ediciones SUR, Santiago, 1985.

ser una fuerza consistente, no una organización política que tiene predefinido todo, que le dice a la gente: «ésta son las directivas, los instructivos de la comisión política, aquí por disciplina obedezca». Así se quiebra, desaparece la revolución política y se disgregan los militantes. Tiene que haber militantes con convicción y con alguna formación. Bueno, ahí está la diferencia, un poco, con Grez, yo lo entiendo porque es más militante que yo, en general. Él es un gran historiador y al mismo tiempo es un militante con un activismo y una capacidad de organización y de acción tremenda, es ejecutor, mucho más que yo, yo tiendo a quedarme más en la reflexión, dentro del mismo proceso él está más adelante que yo, yo tiendo más a ir hacia las raíces del problema y donde surge, a mi juicio, la fuerza de la política, la energía social de la política.

P.A: Volviendo a un par de temas que me gustaría que precisara mejor. Cuando hablamos entonces de historia social, de memoria popular, y de que los sujetos tienen sus propios procesos, sus memorias, pensamos hacia el futuro. La pregunta que cabría en el contexto de esta entrevista es ¿qué lugar le cabe allí al historiador?

G.S: Bueno, algunas veces hemos planteado el tema, lo hemos discutido en algunos seminarios, con Julio Pinto en alguna medida, también con Alfredo Jocelyn-Holt. Pero con Julio son más interesantes porque, según yo, la historicidad es un problema que tiene que resolver el sujeto social concreto de carne y hueso.

P.A: ¿Podría definir lo que entiende por historicidad?

G.S: Es de lo que hemos hablado hasta aquí, de cómo tu te proyectas al futuro. Pero esa responsabilidad tiene que resolverse de una manera racional y cognitivamente impecable desde el punto de vista de la veracidad, de la verdad, pero no verdad retrospectiva sino verdad como yo construyo una realidad completa, y entiendo, una realidad de verdad... Es responsabilidad del sujeto, pero tiene que hacerlo cognitiva, racional y eficientemente, y en ese sentido necesita metodología, epistemología, necesita hermenéutica. El historiador puede ayudar bastante en ese proceso, siempre y cuando esté trabajando en la línea de la historia social,

sino no sirve de nada. Entonces un historiador social, como lo dije al principio de esta conversación, está volcado a trabajar con los sujetos, tiene que contribuir a que el sujeto sea eficiente en la acción con la cual va a transformar la realidad. Entonces uno le hace un aporte que yo creo es básicamente metodológico y también, por supuesto, de entrega de información general para que mire de más lejos y se de cuenta en el ámbito en que se mueve. Pero en definitiva todo el aporte que uno puede hacer como tal, es un aporte que se va insumiendo, se va invirtiendo y se va gastando en la acción que el sujeto social concreto realiza.

P.A: Ese aporte metodológico no es «huérfano», ese método que le puede proporcionar el historiador al sujeto tendría que portar una eticidad, tendría que emanar de un lugar definido teóricamente. No hay metodología neutra, es lo que quiero decir.

G.S: Desde luego. El historiador social actual tiene una especialización, pero es una especialización que está indisolublemente unida a su condición de sujeto histórico, de ciudadano. Y en esa medida cuando va, con su especialización, a trabajar con un sujeto que no es especialista, le hace una contribución que va, por un lado en lo metodológico y lo hermenéutico, propio de la disciplina, para potenciar la acción del otro. Pero, al mismo tiempo, como él es ciudadano, es compañero del otro. Por eso es que la historia social no puede prescindir de ser partícipe de los procesos de que estudia.

P.A: ¿Hay algún resabio de algo así como la «empatía», de esas corrientes fenomenológicas de fines del XIX?

G.S: Es más que empatía porque no es sólo vivir el mismo *pathos*, sino que el mismo compromiso de construir lo que se quiere construir, es también responsabilidad.

P.A: El historiador sería parte de un proyecto...

G.S: Claro, el historiador que al mismo tiempo es ciudadano y se compromete en un proyecto, que se asocia por tanto a otros ciudadanos que van en el mismo proyecto y que terminan

compartiendo los dos la misma metodología implica, en consecuencia, que la historia en tanto que es mera metodología, epistemología, etc., se disuelva en este proceso, y se disuelva el historiador también. Y eso es lo que me preguntó Julio Pinto; ¿cómo es eso de que el historiador se disuelve?, me dijo un día...

P.A: Una consumación casi metafísica del quehacer del historiador...

G.S: No, es una consumación histórica, evidente. Es que eso ocurre de una manera concreta. Te pongo un ejemplo: tú sabes que yo inventé la escuela de historia de la Universidad Arcis, yo diseñé todo el proyecto, diseñé la malla curricular, todos los programas, invité a todos los profesores, armé el equipo, hice funcionar todo. Durante cinco años dirigí la escuela y quedó funcionando. Tenía toda mi experiencia historiográfica y ciudadana metida ahí y el proyecto empezó a funcionar por sí solo, y ahora yo no estoy dirigiendo. Hace pocos días estuve allí y me topé con una alumna que terminó ya su carrera, una de las primeras egresadas. La encontré en la oficina, estaba buena moza y tenía en sus brazos un gran paquete de flores, muy hermosa la «arquitectura» de la estudiante, estéticamente bonita, y tenía a sus pies una tremenda bolsa plástica con cuatro o cinco paquetes de regalos, andaba radiante. «¿Qué te pasa que estás tan elegante —le dije yo— llena de flores, tan contenta?». «Es que acabo de terminar mi práctica profesor», me dijo. «Ah sí —le dije—, qué tal te fue». «Bueno, hicieron una fiesta de despedida, vinieron los apoderados, me regalaron una foto de todo el curso, con los apoderados, ramos de flores, una cantidad de regalos, un éxito absoluto». Y me dijo después: «usted profesor... yo soy su proyecto». Entonces, ¿no es para sentirse glorioso?, ¿te fijas cómo uno puede meter en un proceso histórico todo lo que tu aprendiste y sabes como historiador y eso va generando productos posteriores en que tú ya no haces nada?, porque el otro continúa un proceso, entonces uno se disuelve, a esto que me refería.

Ahora, eso no quiere decir que uno no siga haciendo historia, lo que quiero decir es que todo lo que tu haces como historiador

como proyecto disciplinario, como proyecto político, social, histórico, si tú lo metes en la realidad que continúa su camino, se te disuelve pero reaparece, vive de otra manera, en otras personas... es que esa es la gracia del educador. Lo que te estoy diciendo no es otra cosa que «la historia educa». Más tarde te encuentras con los egresados y se acuerdan de ti, de lo que tu dijiste, se dan cuenta de que tu influiste en ellos. Y ahí está la ética, la ética solidaria que uno tiene con ellos, y que nada tiene que ver con esa ética dolorosa, podríamos decir, de los que estudiaban el pasado como algo objetivo, que no debían meterse en el presente... pamplinas, esa es una ética absurda. La verdadera ética es cómo yo me la juego con los otros. Si es una ética solidaria que contribuye a que el otro se desarrolle, qué bueno, bendita la ciencia.

P.A: Era esa una buena forma de protegerse en una «ética»...

G.S: Así es. Pero es el hecho de que uno se da cuenta de que tu disciplina, tu profesión, tu vocación, tu obra vive en la historia y se reproduce de otra manera. Cuando tu tienes cierto número de años esto queda muy claro. Bueno, alguno habrá (o algunos habremos) que no dejen ninguna huella, pero lo normal es que si tu trabajas en la línea que te explico, después te lo dicen los mismos estudiantes, y eso es lo bello de ser historiador y profesor, yo creo que es una tremenda gratificación.

*Facultad de Filosofía y Humanidades,
Universidad de Chile,
Santiago, julio de 2006.*

HISTORIOGRAFÍA, CIUDADANÍA Y POLÍTICA

SERGIO GREZ⁷⁴

P.A: Hablemos sobre los reparos que puede hacer un historiador a propósito de su oficio, de su trabajo en concreto. En ese sentido, ¿cuál sería el principal servicio que el historiador podría prestar a sus contemporáneos? Lo pregunto teniendo en cuenta que el campo de acción que tienen los historiadores de profesión no pasa más allá de los alumnos de cátedra o de los efectos de la industria editorial —que, a mi juicio, tiene un alcance menor al que uno cree. Pero habría otra acotación respecto a la pregunta, pues estoy descartando el «servicio» de los historiadores serviles del poder de turno que se limitan a ser los logógrafos del orden actual.

S.G: Hobsbawm dice que los historiadores somos recordadores profesionales. Creo que esa es la esencia del oficio, de la labor del historiador: Porque es sabido que los pueblos y los grupos humanos tenemos una memoria corta, y es evidente que cuando

⁷⁴ Doctor en Historia por la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* de París. Profesor de la Universidad de Chile y Director del Museo Nacional Benjamín Vicuña Mackenna (1997-2010). Hasta comienzos de 2009 se desempeñó como Director del Magíster en Historia y Ciencias Sociales de la Universidad ARCIS. Se ha abocado al estudio de las apropiaciones y agenciamientos políticos del movimiento obrero en Chile, trabajo cuyo resultado han sido sus libros *La «cuestión social» en Chile. Ideas y debates precursores (1804-1902)* (Santiago, 1995); *De la regeneración del pueblo a la huelga general génesis y evolución histórica del movimiento popular en Chile (1810-1890)* (Santiago, 1997), basado en su tesis doctoral y *Los anarquistas y el movimiento obrero. La alborada de «La Idea» en Chile, 1893-1915* (Santiago, 2007). Además es autor de numerosos artículos y capítulos de libro publicados en Chile y otros países.

se trata de períodos tan largos como los que ha vivido la humanidad, el ciudadano común y corriente no puede tener presente en la memoria todos los hechos históricos (incluso si se limita exclusivamente a la época contemporánea), a no ser que otros agentes, historiadores en este caso, lo ayuden. Ahora bien, hay muchas maneras de recordar y, en términos ideales, el historiador debería ser un recordador profesional crítico, porque sabemos que si bien es bueno recordar, no es posible recordar todo. La memoria, al igual que la historia, es una selección de hechos que se recuerdan frente a hechos que se olvidan. Por ende el historiador tiene que cumplir con su oficio desde una particular perspectiva, con método y rigurosidad, con una mirada crítica, de manera tal que no sea un mero portavoz de historias desde la perspectiva oficial (sea esta la de un Estado, iglesia, partido, empresa o cualquier otra institución). Lo que significa que el historiador tiene una misión social muy importante. Otra cosa es que el alcance de su trabajo esté supeditado a cierta escala de influencia.

El campo de acción de los historiadores no tiene por qué limitarse a una especie de «clientela asegurada» (sus alumnos) y a los libros publicados por las industrias editoriales. No estoy de acuerdo con esas afirmaciones. Creo que, sin caer en un optimismo desmesurado, nuestro campo de acción es bastante amplio. Por supuesto que están los alumnos, los colegas, los investigadores de disciplinas afines y los libros, pero actualmente existen otros canales o soportes a través de los cuales puede circular la obra de los historiadores: no sólo la docencia, sino una serie de actividades como la «extensión cultural», que a menudo surten efecto en un vasta área de acción sociopolítica. Por ejemplo: charlas o debates sobre temas de actualidad que requieren de un soporte histórico para poder tener una base más sólida de reflexión. Los soportes didácticos o medios de comunicación actuales como Internet, la televisión y el cine también requieren de una mirada histórica.

Si se concibe la historia como un pasado muerto que no tiene nada que ver con nosotros, evidentemente el papel del historiador es el de un recordador de anécdotas, de historias puramente ilustrativas, entretenidas en el mejor de los casos, meras

curiosidades intelectuales. Pero si se concibe la historia como una disciplina que nos habla de un pasado que vive en nosotros, que se proyecta hacia el futuro, podemos sostener que hay una relación dialéctica entre pasado, presente y futuro. Pienso, por ejemplo, en la labor que hemos realizado en el Museo Benjamín Vicuña Mackenna. Básicamente ha consistido en un esfuerzo por proyectar un relato histórico que puede interpelar al ciudadano común y a la vez hacer de esa institución un espacio para la acción ciudadana actual ya que el museo no lo concebimos sólo como un lugar privilegiado para conservar la memoria de un pasado histórico bastante lejano, sino también como un espacio para la construcción de ciudadanía crítica y reflexiva en nuestro tiempo presente. De esta manera unimos en una misma acción la reconstrucción o la recordación de hechos históricos, pero abiertos hacia las problemáticas del presente, haciendo un pequeño aporte a la construcción de ciudadanía.

P.A: Particularmente ¿de qué manera cree usted que el saber histórico interpela al sujeto cotidiano?, ¿en qué clave?

S.G: El ciudadano puede ser interpelado a partir de aquellos problemas o situaciones que tienen que ver con sus anhelos, esperanzas y problemas concretos de la vida cotidiana. Volviendo al ejemplo anterior, el de un personaje chileno destacado del siglo XIX. ¿Benjamín Vicuña Mackenna puede interpelar al santiaguino común y corriente de comienzos del siglo XXI? Ello depende de la habilidad del historiador para poner en relieve aquellos elementos que pueden interesar a los hombres y mujeres actuales. Es sabido, por ejemplo, que Benjamín Vicuña Mackenna fue un ciudadano a carta cabal, que vivió a fondo su ciudadanía en un contexto histórico en el que la sociedad chilena transitaba de una ciudadanía ultra restringida, oligárquica, aristocrática, basada en el sufragio censitario, con una vida política muy restringida y elitista, a una ciudadanía que, sin ser igualitaria, transitaba lentamente hacia la democracia. Porque la candidatura presidencial de Benjamín Vicuña Mackenna, la llamada «Campana de los pueblos» en 1875 y 1876, se realizó justo después de que Chile

diera el paso a la ciudadanía universal masculina. Recién se había terminado con el requisito de riqueza (expresado en el «censo») para poder votar y ser elegido, manteniéndose sólo la exigencia de saber leer y escribir, lo que amplió considerablemente el cuerpo electoral. De tal modo que la campaña de Vicuña Mackenna fue la primera campaña política que no se realizó exclusivamente en escenarios cerrados, oligárquicos, en salones aristocráticos o burgueses, sino como una campaña de masas abierta, con un célebre viaje del candidato hacia el sur del país, con participación notoria y masiva de elementos de las capas medias y de sectores populares. Vicuña Mackenna encarna muy bien al personaje de esta nueva ciudadanía (por eso titulamos la nueva muestra museográfica «Vicuña Mackenna: ciudadano del siglo XIX»). Los problemas del ciudadano chileno del siglo XXI son distintos, pero hay elementos de la problemática social, económica, política y cultural, e incluso medioambiental de la ciudad de Santiago que le tocó administrar a este personaje como Intendente, que se han perpetuado en el tiempo. Lo que no quiere decir que los problemas actuales sean un calco del pasado, pero evidentemente hay una relación: la marginalidad, la pobreza, la segregación social, la llamada «cuestión social», son fenómenos que ya estaban presentes en el siglo XIX (y quizás muy anteriormente), que tienen una filiación más o menos directa con ciertas cuestiones de nuestros días. Podemos establecer lazos, de tal manera que la mirada histórica que le entreguemos al ciudadano que visita este museo sea una mirada crítica, reflexiva sobre esos temas, para que pueda relacionar ciertos hechos históricos con algunas de las problemáticas de su tiempo presente.

Como este ejemplo podríamos citar muchos otros que muestran que el campo de acción del historiador no debería estar limitado solamente a su alumnado, a la circulación de su producción a través de los medios más clásicos como los libros y revistas especializadas. Hay otros canales mediante los cuales los historiadores pueden llegar con su palabra, con productos de su trabajo profesional a sectores más amplios. Su labor puede proyectarse a través de la acción de múltiples instituciones que requieren un

soporte histórico, como las ONGs, municipalidades y organizaciones sociales. Y por último está también —y es un campo no menor— la acción ciudadana, la incidencia política que podemos tener con nuestra opinión profesional respecto de hechos trascendentes de la historia reciente. Ese ha sido el caso de los manifiestos de historiadores que desde 1999 hemos venido preparando y haciendo circular un grupo de colegas pertenecientes a la llamada «Nueva Historia Social».⁷⁵

Los historiadores tenemos el privilegio del acceso al conocimiento histórico de una manera que otros hombres y mujeres no pueden acceder, de lo que se desprende una responsabilidad social y política. El historiador debe tener opinión respecto de los problemas políticos de nuestro tiempo presente. El historiador no puede vivir encasillado en un pasado lejano sin comprometerse con los problemas del presente. Creo que parte de la responsabilidad social del historiador consiste en tener un compromiso con el presente. Pero no se puede identificar compromiso con ser portavoz de la palabra de un partido, o con una causa partidaria determinada. Me refiero a un compromiso amplio con principios a los que uno adhiere. No existe el historiador neutro, no comprometido en lo absoluto, trabajando aislado en un laboratorio.

P.A: Tal como usted lo plantea, pareciera ser que la actividad crítica del historiador, que usted ha defendido, consistiera fundamentalmente en traer el pasado al presente, de manera que el individuo que se aproxima a ese saber producido logre situar ese pasado de modo «ejemplar» (es esa la connotación de «Vicuña Mackenna

75 Una semana después de realizada esta entrevista, en los primeros días de abril, empezó a circular públicamente el *Tercer Manifiesto de historiadores. La dictadura militar y el juicio de la historia*. El Comité de Iniciativa que lanzó este documento está compuesto, además de Sergio Grez, por Gabriel Salazar, Julio Pinto, María Angélica Illanes, Mario Garcés, Pablo Artaza y Carlos Sandoval. Este texto recibió la adhesión de numerosos historiadores, científicos y gestores sociales en Chile y otros países, destacándose entre sus firmantes el nombre del lingüista norteamericano Noam Chomsky. El primer manifiesto fue publicado junto a otras contribuciones bajo la forma de libro: Sergio Grez y Gabriel Salazar (compiladores), *Manifiesto de historiadores*, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 1999.

ciudadano»). Se trataría de que los sujetos cotidianos se encontraran con aquella posibilidad de ser, de proyecto vital que contrasta con los patrones de vida actuales, de esa manera el ciudadano podría ser consciente de éste «desbalance» que habría entre pasado y presente, en que el presente guardaría ciertas deudas con el pasado al no seguir la trayectoria de un personaje como Vicuña Mackenna, es decir, al no vivir la ciudadanía de la manera en que él la vivió. ¿Es en estos términos que reivindica la labor crítica del historiador?

S.G: No lo pondría esos términos, yo suavizaría tu afirmación. Más que traerle el pasado el presente al ciudadano, diría que de lo que se trata es hacer —a escala reducida— que el ciudadano realice un ejercicio parecido al que hace el historiador, en el sentido de interrogar al pasado como lo hacemos desde nuestra disciplina. De esa manera el pasado puede aflorar y convertirse en un «insumo» para la acción social política y cultural. Se trata de realizar con el ciudadano común y corriente una tarea u operación muy parecida a la que hacemos normalmente cuando tratamos de reconstituir el pasado. Porque la historia escrita es siempre una reconstrucción que se hace desde el presente. Es por eso que puede haber decenas y centenares de historias distintas a partir de los mismos hechos. Si logramos hacer eso con los hombres y mujeres de nuestro tiempo presente, creo que estamos dando cuenta de lo que realmente debería ser el papel del historiador.

P.A: *¿Podríamos decir entonces que la garantía de esta operación estaría dada por el que el historiador fuese capaz de interrogar el pasado a partir de una experiencia común con los individuos que desea interpelar?*

S.G: En parte sí, pero las preguntas del historiador no emanan solamente de las experiencias directas que ha tenido en tanto ciudadano, sino también del conocimiento libresco, por decirlo de alguna manera. Unimos la experiencia directa a la experiencia indirecta que nos han legado las generaciones anteriores de historiadores y otros estudiosos.

P.A: *Entonces las preguntas del historiador salen a lo menos de dos lugares, dos «canteras». El primero tendría relación con el desarrollo interno de la disciplina —la localización de lagunas historiográficas o el esfuerzo por refutar tesis anteriores—, es decir, de la racionalidad interna de la investigación historiográfica. El segundo, en mi opinión más ligado al ejercicio de la ciudadanía, sería la perplejidad ante el presente. Esta es una lección que me parece que los historiadores más jóvenes aprendimos de lo que Foucault reivindicaba como la historia en clave genealógica, eso quiere decir reconstituir en forma minuciosa la trama de acciones y acontecimientos por la que el estado actual de cosas llegó a constituirse tal cual se nos presenta, creo que en esta dirección apuntaba Tomás Moulian (él mismo reconocía este referente teórico que estoy citando en la parte final del libro) en Chile actual. Anatomía de un mito⁷⁶, de ahí el tremendo éxito que tuvo ese libro, a nivel de best seller. Me parece que esta es una clave en la que el historiador asegura mucho más su contacto en términos de una labor crítica coadyuvante de la ciudadanía.*

S.G: Respecto de lo primero estoy absolutamente de acuerdo contigo: la cantera no proviene sólo de las experiencias ciudadanas, también tiene su origen en dinámicas internas de la propia disciplina, que es lo que tú señalabas: indicar lagunas, refutar a otros colegas y contribuir a un debate interno que toda disciplina necesita para su desarrollo. La otra cantera viene de las preocupaciones sociales y políticas del historiador y de su entorno o medio social, político y cultural y que pueden ser, como tu dices, perplejidades respecto del presente. Este es tal vez uno de los aportes del postmodernismo a las ciencias sociales, esa mirada perpleja, a veces excesiva, incluso nihilista, respecto de la historia, de la realidad y el devenir.

P.A: *Imponiendo un contacto puramente estético con lo existente y que conduce a un cierto inmovilismo*

S.G: Exactamente. Ahí está el problema. El punto es: ¿hacia dónde nos conduce esa perplejidad?, o ¿qué hacemos con esa

⁷⁶ Moulian, Tomás, *Chile actual. Anatomía de un mito*, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 1997.

perplejidad?, ¿nos quedamos en la perplejidad para decirle a nuestros lectores o interlocutores que no somos capaces o que no nos atrevemos a dar una respuesta con sentido? ¿O nos hacemos cargo de esa perplejidad y tratamos de analizar, de entender, de contextualizar en la perspectiva de un relato que tenga algún sentido, alguna proyección? Como ves, reconociendo la perplejidad, las alternativas son distintas. Probablemente mi visión está cargada de modernismo, pues tengo una adscripción crítica a la modernidad. No desconozco que el postmodernismo pueda haber hecho aportes importantes respecto a las preguntas, pero me parece que la modernidad, a pesar de sus fracasos y de sus promesas no cumplidas, contenía y contiene elementos para construir proyectos de emancipación, que no encuentro en otras visiones de mundo, que no visualizo, por ejemplo, en el postmodernismo. Como he dicho, mantengo una adscripción crítica a la modernidad y esto acompaña mi obra como historiador social en Chile. Soy hijo de mi tiempo, lo dije en la introducción de mi principal obra⁷⁷: soy un hombre de la segunda mitad del siglo XX, aunque continúo pensando y actuando a comienzos del siglo XXI.

P.A: Concuerdo con su perspectiva, y creo que —por lo menos hablando en términos de la construcción del conocimiento historiográfico— poco se puede hacer desde una matriz teórica postmoderna que no redunde en el puro patrón estético narrativo, o que no redunde también en la renuncia a la posibilidad de que el conocimiento histórico puede dar cuenta de lo «real pasado», que en cierta medida implica renunciar a todo lo que haya de contenido ético y político en la historia, yo creo que no es irrelevante...

S.G: En última instancia, llevado al extremo, el postmodernismo en la historiografía es la negación de la posibilidad del conocimiento histórico, me refero a un conocimiento que no sea puramente objeto de goce estético intelectual sino conocimiento con sentido. Llevado al extremo, el postmodernismo en historia es eso y nada más.

⁷⁷ Grez Toso, Sergio, *De la «regeneración del pueblo» a la huelga general. Génesis y evolución histórica del movimiento popular en Chile (1810-1890)*, Santiago de Chile, Ediciones de la DIBAM, 1997, p. 23.

P.A: *Algunas de estas ideas creo reconocer en un texto suyo titulado «Historiografía, memoria y política», en donde hay propuestas muy afines con lo que plantea en algunos de sus escritos Eric Hobsbawm, en Sobre la historia⁷⁸, por ejemplo acerca de que la historia debe asumir un rol crítico sobre las «mitologías», trabajar en dirección de mostrar las raíces del sentido común, esto como definición principal de la labor crítica del conocimiento histórico. Ahora, este tipo de perspectivas o propuestas que usted ha reivindicado para nuestro medio, deben ser localizadas en el contexto en el que se enuncian. ¿Por qué digo esto?, porque las nuevas generaciones de historiadores —que usted mismo asocia a corrientes de la «nueva historia» y la historia popular— han tratado de ligar la labor del historiador justamente al trabajo de campo o más bien a un particular tipo de trabajo comunitario con sectores populares, de manera que ellos exigen que su labor historiográfica esté asociada a una «reconstrucción» efectiva de identidad, —rasgo muy patente en la labor de historiadores chilenos como Mario Garcés. El problema en este sentido es que no hay lugar más propicio para la invención de mitologías o la formación del sentido común que los procesos sociales en donde se termina construyendo identidad, comunidad, pertenencia o como lo queramos llamar. Esto plantea varias preguntas de las que por supuesto usted no está obligado a dar cuenta, pero lo que sí uno esperaría es que pudiera realizar una valoración de dichas propuestas, en el entendido que usted ha defendido un saber historiográfico, digamos un poco más tradicional.*

S.G: En primer lugar, creo que en términos sociales y políticos el trabajo de colegas como Mario Garcés en particular, como también el de otros, es un trabajo encomiable, absolutamente meritório. No podría estar en contra de eso. Pero el punto a discutir es precisamente el problema que señalas: este tipo de trabajo abocado a la construcción de identidades o a la acumulación de saberes populares, es una labor que no agota el trabajo del historiador: La función del historiador no es la misma que la del organizador o del trabajador social, porque la historia es una disciplina científica

78 Hobsbawm, Eric, *Sobre la historia*, Barcelona, Crítica, 1998.

(no sé si una ciencia, pero por lo menos es una disciplina científica por sus normas, métodos y reglas, y por la existencia de una comunidad crítica profesional en la cual actúa el historiador), y un saber crítico no puede identificarse absolutamente con las creencias de los sujetos que investiga. El historiador debe tener una mirada crítica respecto de los procesos y sujetos sociales que estudia. De esa manera hará su mejor aporte; no se puede sumar al sentido común, ni a los mitos dispersos en la sociedad. Si el historiador procede de esa forma estaría rindiendo un flaco servicio a los sujetos sociales a los cuales está tratando de ayudar, porque, como dice un proverbio francés, no estaría haciendo más que «acariciar el lomo de la bestia en el sentido del pelo». Así no sería capaz de ir contra la corriente, contra las opiniones mayoritarias sino, simplemente, diciéndole a determinados sujetos lo que ellos quieren escuchar y, por tanto, su aporte a la disciplina no será reconocible. Y en definitiva, el aporte político y social hacia esos sujetos o hacia esas comunidades también será reducido, porque no consistirá sino en la reiteración de lo que esos sujetos de manera más o menos espontánea piensan y sienten en el seno de sus particulares condiciones de existencia.

Pienso que el historiador tiene que moverse en un complicado equilibrio entre su pertenencia al gremio profesional, a la disciplina —y por lo tanto al juego disciplinario dentro ciertas normas y formas de procedimiento— y el compromiso social y político. Se trata de un equilibrio muy difícil porque debemos lograr que el compromiso social y político no haga desaparecer al científico, ni este último se «coma» al ciudadano, pero cuidando que el historiador no termine siendo un mero agitador político.

P.A: ¿Dónde está el punto de equilibrio?

S.G: Eso es muy difícil de precisar..., quizá dependa de cada momento histórico. Pero te mencionaba peligros de los cuales debemos estar concientes. Debemos tratar de lograr ese equilibrio en cada momento.

P.A: *Es importante que lo plantee habiéndose reconocido modernista...*

S.G: Perdón, modernista crítico.

P.A: *Si claro, modernista crítico... Se lo señalo porque es interesante que lo planteo en términos de un «equilibrio» entre estas dos posiciones, porque si el historiador cayese en la tentación de guiarse unilateralmente por las normas de la crítica, es decir si en tanto ciudadano se plantease en cada momento revisando su sentido común, si se plantease en cada minuto dudando de los mitos por los cuales, sea como sea, se dota de sentido a lo existente (porque los mitos y las fabulaciones reportan a cambio este tipo de utilidad, por lo que son tan cómodas para habitar), ir en contra de todo esto, es también en cierto grado deshacerse de la materia con la cual se puede hilar la vida efectiva en el momento que a uno le toca vivir y actuar, porque de lo contrario, de tener una perspectiva radical respecto de esto, caeríamos otra vez en esa postura ilustrada dieciochesca —que era por ejemplo la postura de los enciclopedistas— de no guiarse más que por los instrumentos de la razón. Creo que es notable que lo planteo en el sentido de un equilibrio...*

S.G: Una tensión. Un problema de difícil resolución.

P.A: *Yo pienso que la tensión es lo saludable, evidenciarla en cada momento del trabajo historiográfico como de la acción ciudadana. Pienso que esta relación es fundamental (y no una reducción unilateral) para no perder los elementos necesarios para la acción.*

S.G: ...Y esa es la forma de no tener una visión mitificada de nuestro propio papel. Nosotros también somos sujetos históricos, también tenemos historicidad y condicionamientos.

P.A: *Creo que esta es una de las mejores entradas para revisar las condiciones de producción del conocimiento histórico, una de las entradas más rentables, en el buen sentido de la palabra. Esto quiere decir que puede brindar mayores frutos para la mejor comprensión del quehacer historiográfico: la imagen del conocimiento histórico históricamente condicionado, tanto por la contingencia del historiador como por las cambiantes estructuras de lo pensable y lo enunciable.*

S.G: Exactamente.

P.A: *En cambio, un poco estériles serían aquellas revisiones teóricas del saber histórico, quiero decir una entrada a partir de una teoría en términos rígidos. Ahora, sin dejar que se nos escape un tópico que usted planteó, cuando decíamos que el historiador no puede plantearse repitiendo o dotando de razón aquello que ya la ciudadanía a nivel del sentido común maneja —un riesgo en el cual podría caer el trabajo del historiador asociado a ese tipo de escuelas como la Nueva Historia—, pienso que uno puede entrever algunas otras cuestiones importantes, por ejemplo esta suerte de «reconocimiento especular» en el pasado, para el cual se puede prestar algún tipo de historiografía. Estoy pensando en algunos escritos de Gabriel Salazar, en los términos que usted mismo lo ha planteado, me explico: estimo que en la actualidad no se puede ver muy claramente algo así como un «movimiento popular», por lo menos con la fisonomía que usted lo representa y hace visible para la segunda parte del siglo XIX, no tenemos nada parecido a eso, entre los motivos más evidentes estaría el de las distintas modalidades de capitalismo en un caso y otro, estimo que por ahora lo que tenemos es pura fragmentación social. No obstante, existe la perspectiva de Gabriel Salazar —desde luego mucho más optimista— que liga ciertas prácticas sociales e individuales de sectores populares o, más bien, marginales a un proyecto rebelde, «prácticas» que uno podría identificar, bajo una mirada moralista burguesa, como los vicios vigentes en los sectores marginales: la «sociabilidad» de la droga, del alcohol, deserción educacional, narcotráfico, etc. Salazar tiende a ver allí algún tipo de resistencia. Y es juntamente el mismo tipo de resistencia de los sectores populares del siglo XIX que dibuja en Labradores, peones y proletarios⁷⁹, basada en desbandes de la sexualidad, excesos de bebidas, bandidaje, etc., se confunde así lo que es rastreo de una «tradición» con una simple proyección hacia atrás. Me parece que Salazar ofrece un modelo de resistencia popular que uno podría hacer calzar sin mayores modificaciones en los grupos marginales contemporáneos, en este*

79 Salazar, Gabriel, *Labradores, peones y proletarios: formación y crisis de la sociedad popular chilena del siglo XIX*, Santiago de Chile, Ediciones Sur, 1985.

sentido uno podría preguntarse ¿en qué medida se efectúa aquí una labor crítica?, ¿no se ofrecen más bien las bases de un conformismo efectuado en una ficción de resistencia?, ¿qué podríamos esperar de un sector que reafirma sus prácticas de siempre sabiendo ahora que son revolucionarias? A mi juicio es esto justamente lo que necesita la actual estrategia del poder para seguir funcionando y reproduciéndose sin problemas y sin oposición: que los sectores marginales no vean su vida cotidiana como la expresión de los efectos de la dominación, de la explotación, sino como prácticas autónomas, rebeldes, por las que se realizaría un proyecto del cual no son conscientes.

S.G: Estoy de acuerdo con tu diagnóstico. Esto tiene que ver con concepciones distintas respecto de lo político y de lo que es el «movimiento», en este caso el movimiento popular, pero podría ampliarse a otro tipo de movimientos: movimiento ecologista, movimiento feminista, movimiento nacional, etc. Si toda acción de resistencia, incluso no pensada, ni conceptualizada, ni sistematizada, espontánea, constituye un movimiento, ¡entonces el movimiento popular ha existido siempre! Yo lo entiendo más bien desde una perspectiva clásica, inspirada por la noción planteada por Marx, esa diferenciación que él hace entre la *clase en sí* y la *clase para sí*. La *clase en sí* es el conglomerado humano con ciertas características comunes que tiene que ver con el lugar que ocupan los individuos en el modo de producción (estoy esquematizando y sintetizando al extremo). Así tienes la definición del proletario, el campesino, el pequeño burgués o el intelectual. La *clase para sí* es el mismo conglomerado humano pero con conciencia de sus intereses como grupo o clase social, o en vías de adquirir esa conciencia, gestando un movimiento, más o menos consciente, sistemático y permanente para la consecución de sus objetivos. Mi concepción del movimiento está inspirada por esta distinción marxista. Evidentemente, el concepto de *clase para sí*, es en cierta medida un «deber ser», no una entelequia, pero sí un ideal. La *clase para sí* es paradigmática, ya que en los sectores populares nunca ha existido, nunca se ha constituido plenamente, a lo menos en Chile y, probablemente, tampoco en la mayoría de

los países del mundo. Pero en todo caso, es un «deber ser» que funciona como una utopía normativa, orientadora de la acción. Basándome en esta concepción, tiendo a pensar que podemos hablar de la existencia de un movimiento popular cuando hay ciertos elementos que tienen que ver con la conciencia y la identidad de determinados grupos o clases sociales. Dicho sea de paso, por movimiento popular entendemos algo más amplio que el movimiento obrero ya que el concepto de movimiento obrero en el siglo XIX chileno no es un concepto muy operativo para pensar la realidad de esa época, así como indudablemente en la actualidad tampoco lo es, aunque sí lo fue durante gran parte del siglo XX. Lo que no significa que la clase obrera haya dejado de existir; existe pero no tiene el peso ni el papel que le atribuían los pensadores clásicos del marxismo y de otras corrientes socialistas.

Volviendo al hilo central de mi argumento, pienso que sólo podemos hablar de movimiento cuando existen ciertos elementos de conciencia o identidad de conglomerados sociales que se proyectan a través de una acción más o menos sistemática, organizada y consciente en pro de la consecución de ciertos objetivos, y esto implica un proyecto, aunque no esté escrito. Un proyecto explícito, más o menos compartido por los actores que sustentan el movimiento, a lo que habría que sumar una organización que les dé perspectiva y continuidad en el tiempo. Si no es así, todo acto individual de trasgresión, de rebeldía, puede ser interpretado como constitutivo de movimiento, lo que es un profundo error historiográfico, a la vez que algo políticamente estéril, porque equivale a decirles a los sectores populares en la actualidad: «sigan haciendo lo que están haciendo y lo que han hecho durante siglos, basta que ustedes cometan transgresiones espontáneas para que eso sea constitutivo de un movimiento emancipador». Creo que eso es un grave error porque no toma en consideración otro elemento que es muy rescatable de la teoría marxista, la idea planteada también por Marx de que la ideología dominante es, por regla general, la ideología de la clase dominante. Desde esta perspectiva las acciones espontáneas, inconscientes y no sistematizadas de los sectores populares, no son sino una respuesta

inspirada la mayoría de las veces por la propia ideología de la clase dominante. Lo que reduce la posibilidad de ocasionar algún daño estratégico a los intereses de la clase dominante a algo bien remoto. En realidad, los sectores populares actuando bajo esta lógica, no constituyen una amenaza sustantiva para el sistema y, en última instancia, permiten su reproducción.

P.A: Recuerdo que hace unos años un número de Proposiciones⁸⁰ editó la polémica Salazar, Moulian, Ossandón, en que Tomas Moulian acusaba a Gabriel Salazar de esencialista. Se refería a esta idea de Salazar acerca de cuando el bajo pueblo ya no está siendo un protagonista históricamente visible está en espera de un futuro para emerger con su proyecto «latente», actuando aunque la acción no sea visible. El asunto es que uno no solamente podría reconocer un esencialismo operando en términos epistemológicos, sino que además creo que en la base de la formulación está operando un principio mucho más profundo, constitutivo del pensamiento histórico-político moderno que es el siguiente: algo demasiado similar a lo que plantearon los primeros pensadores liberales en términos económicos, algo muy parecido a esa «revolución silenciosa» que planteara Smith cuando trataba de explicar el devenir histórico por unas leyes invisibles que actuaban por detrás de todo (asociadas desde luego a la economía). Yo pienso que esta matriz es reconocible en la perspectiva de Salazar, atravesada por una afirmación del tipo «pase lo que pase de todas maneras se está produciendo historia, se vea o no hay un movimiento que esta siendo eficiente», creo que esto va más allá del esencialismo epistemológico que alguna vez autores como Moulian señalaran en la obra de Salazar, me parece que está atrapado en profundidades mucho mayores del pensamiento filosófico moderno. No sé si sea un abuso interpretativo plantearlo en estos términos.

S.G: Hay dos planos que me parecen distintos: una cosa es estar produciendo historia y otra es estar construyendo dentro de esa historia proyectos de emancipación, porque todos los sujetos sociales, sectores y clases sociales están permanentemente hacien-

⁸⁰ Revista *Proposiciones*, N° 20, Ediciones SUR, Santiago de Chile, 1991, pp. 287-299.

do historia, tanto las clases dirigentes como las clases dominadas. Que los sectores populares están permanentemente produciendo historia no me cabe la menor duda; de lo que sí tengo dudas es que en todas las coyunturas históricas éstos estén necesariamente gestando proyectos de emancipación. Porque quien habla de proyecto, habla de un diseño, de una construcción intelectual que tiene elementos de racionalidad que incluye objetivos y métodos para su consecución.

P.A: Lo que significa quebrar los parámetros de pensamiento cotidiano.

S.G: Exactamente, significa quebrar la lógica habitual, el sentido común, que no es en este caso sino el sentido común de la clase dominante adaptado a las condiciones peculiares de los dominados. Eso es el «sentido común popular» la mayoría de las veces. Sólo cuando los sujetos populares están en condiciones de iniciar un proceso que consiste en levantarse por encima de lo «normal», ahí podemos entonces empezar a hablar plenamente de historicidad y de proyecto emancipador. Todos los grandes reformadores sociales o revolucionarios chilenos, tanto los mutualistas del siglo XIX, como los dirigentes del movimiento obrero del siglo XX (estoy pensando en personajes como Fermín Vivaceta, Luis Emilio Recabarren y Clotario Blest), centraron su quehacer en intentar que las clases o sectores sociales subordinados se levantaran por encima de su condición «normal». Estos líderes desplegaron grandes esfuerzos para que los sujetos populares fueran capaces de reconocerse como dominados, para que se superara el «sentido común» del mundo popular, para que éste combatiera sus propios vicios, taras, deficiencias o limitaciones y se proyectara a través de un movimiento de emancipación que implicaba, entre otras cosas, cambiarse a sí mismo. Todos los proyectos de emancipación social en Chile y el mundo han tenido más o menos ese recorrido. No veo otro camino, no veo otra posibilidad porque lo contrario es convertir el vicio en virtud, significa decirle a los sujetos populares que lo están haciendo muy bien, que siempre lo han hecho bien, que basta que sigan siendo como son,

con sus transgresiones espontáneas, con sus «rebeldías primitivas» —como diría Eric Hobsbawm— para que eso sea un camino de liberación. Pero es sabido que todas esas transgresiones y rebeldías primarias son absolutamente reprimibles, recuperables y absorbibles por el sistema, en tanto no tienen la capacidad de cuestionar en sus bases el modelo de dominación.

P.A: *A esto ha llamado usted «valoración de la barbarie».*

S.G: En algunos casos sí, pienso en los planteamientos de numerosos exponentes, maestros y jóvenes, de la llamada Nueva Historia Social y Popular (de la cual parece que también soy integrante). Hay una mitificación de ciertos comportamientos de la masa popular ya que todo acto transgresor es valorizado como conducta emancipatoria, en circunstancias que la mayoría de las veces eso no deja de ser una reacción espontánea ante ciertas situaciones límites de opresión, represión o dominación, conductas valorables en tanto oposición a la opresión, pero que de por sí no constituyen un proyecto, no tienen la potencialidad para constituir un proyecto, a menos que a esos actos se les unan elementos de orden intelectual que les permitan dar un paso en la superación de esas conductas, fijando por tanto una perspectiva política.

P.A: *¿Lo «político», en qué sentido lo entiende cuando alude al movimiento popular?*

S.G: En el sentido de cuestionar las bases del sistema de dominación y no solamente sus expresiones inmediatas. El obrero o el peón podía o puede pegarle a un capataz, podía o puede —como los *luddistas* en Inglaterra o los peones chilenos del siglo XIX— destruir las máquinas, incendiar la pulpería o la cantina de la empresa, dedicar buena parte de su salario a las chinganas, a las borracheras, al juego, a la prostitución. Los trabajadores podían o pueden dedicarse a la trashumancia o al nomadismo o incluso, caer en la delincuencia. Esos comportamientos son transgresiones de las normas sociales imperantes y es evidente que la burguesía y las clases dominantes preferirían una masa sumisa y disciplinada,

pero tales transgresiones en sí no contienen elementos que permitan hablar de la existencia de un movimiento con proyecciones de emancipación. Como bien lo dice la historiografía social clásica, se trata de formas pre-políticas de descontento social.

P.A: *No se vislumbra entonces en el presente algo parecido...*

S.G: No sé si en el presente podemos hablar con toda propiedad de la existencia de un movimiento popular en Chile, porque para que exista movimiento, de acuerdo con mi concepción, no sólo se necesitan transgresiones parciales, por muy numerosas que éstas sean. También es necesario que exista un proyecto que, más que expresarse en un programa, esté dando cuenta de la existencia de un *ethos* colectivo. Ese proyecto en el Chile del siglo XIX, por lo menos en la segunda mitad de ese siglo, se encarnó en la idea de la «regeneración del pueblo» y desde comienzos del siglo XX ese movimiento se radicalizó y se transformó en el proyecto de «emancipación de los trabajadores», que animó al movimiento obrero y popular hasta el Golpe de Estado de 1973, o tal vez hasta 1990. No lo podría afirmar tajantemente, porque no me he especializado en el estudio de nuestro tiempo presente, pero observando lo que ha ocurrido en los últimos años, tengo dudas acerca de la existencia de un *ethos* colectivo de emancipación que inspire las acciones de los sectores populares en Chile (salvo, probablemente, en el caso particular del pueblo mapuche). Es evidente que existen anhelos de justicia y de igualdad; éstos han existido siempre entre los oprimidos y los explotados, pero no sé si los distintos movimientos que actualmente se oponen al modelo neoliberal sean portadores de un *ethos* colectivo claramente compartido por sus integrantes, que pueda permitirnos hablar de la existencia de un movimiento popular.

Gran parte de estos problemas se perfilan por las concepciones que los distintos historiadores tenemos de la política. La política es en esencia —en la definición clásica— la acción concertada de los hombres y mujeres por el poder (su conquista, ejercicio y mantención). Y esto no tiene que ver solamente con la organización que ciertos grupos humanos puedan darse, en este

caso los sectores populares, para dirigirse al poder del Estado, esta es sólo una de las formas de la política, porque los sectores populares pueden reivindicar también frente a otros actores sociales. Pero es un tema que nos llevaría a innumerables precisiones.

*Museo Nacional Benjamín Vicuña Mackenna,
Santiago, 26 de marzo de 2007.*

LA HISTORIOGRAFÍA VUELTA SOBRE SÍ

JOSEP FONTANA⁸¹

P.A: *Tratando de organizar sus escritos para efectos de esta entrevista, me encontré con una idea que se mantiene a lo largo de su obra, aquella con la que abre —por ejemplo— ese paradigmático libro Historia: Análisis del pasado y proyecto social,*⁸² *acerca de*

81 Licenciado en Filosofía y Letras y Doctor en Historia por la Universidad de Barcelona. Discípulo de Vicens Vives, Pierre Vilar y Ferran Soldevila. Ha sido profesor de las Universidades de Barcelona y Autónoma de Barcelona, dedicándose a la Historia Económica. Actualmente es Director del Institut d'Història Jaume Vicens Vives de la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona. También dirige la colección de historia de editorial Crítica, labor en la que ha sido responsable de la introducción de la historiografía marxista británica al ámbito del habla hispana. En el año 2007 fue galardonado con el Premio Nacional de Cultura. Entre su abundante bibliografía se encuentran los libros: *La quiebra de la monarquía absoluta (1814-1820)* (Barcelona, 1971, 1987 y 2002), *La crisis del Antiguo Régimen* (Barcelona, 1992), *Historia: Análisis del pasado y proyecto social* (Barcelona, 1982 y 1993), *La historia después del fin de la historia* (Barcelona, 1992), *Europa ante el espejo* (Barcelona, 1994 y 2000), *Enseñar historia con una guerra civil de por medio* (Barcelona, 1999), *La historia de los hombres* (Barcelona, 2001), *Introducción al estudio de la historia* (Barcelona, 1999), *De en medio del tiempo* (Barcelona, 2006), *Historia de España, vol. 6: La época del liberalismo* (Barcelona, 2007)

82 Fontana, Josep, *Historia: Análisis del pasado y proyecto social*, Barcelona, Crítica, 1982. Existe una segunda edición actualizada del año 1999, publicada también en Crítica, casa editorial con la cual Fontana ha mantenido un largo trabajo a cargo de la colección de historia. En tal labor ha introducido al habla hispana desde las más relevantes obras de la historiografía marxista británica (E. Hobsbawm, E.P. Thompson), hasta las aportaciones teóricas de la historiografía india, englobada usualmente bajo el rótulo de «estudios subalternos» (R. Guha), entre otras.

un distanciamiento de la Filosofía de la Historia y de una Teoría de la Historia en favor de una Historia de la Historiografía, entendida como una aplicación de los métodos de la historia al trabajo que han hecho los historiadores. ¿Podría usted decirnos algo más acerca de esta opción teórica?

J.F: Lo que yo sostengo no es un rechazo a la Filosofía de la Historia, sino a una Filosofía de la Historia impuesta «desde fuera», es decir que no parta de la experiencia y la reflexión de quien trabaja en el terreno concreto de la investigación histórica. Un rechazo a posturas como la de Louis Althusser, quien pensando que el campo de la historia estaba en pleno desconcierto, se propuso darle un orden conceptual desde fuera. Este tipo de operaciones me parecen inadmisibles. La reflexión sobre los métodos de la historia no se puede hacer sin la experiencia del historiador.

P.A: ¿Y en qué medida esta aplicación de los métodos de la historia sobre el quehacer de los historiadores puede dar mejor cuenta de cuestiones que aparecen más difusas desde otros enfoques, como la relación de la historiografía con la política y los poderes dominantes?

J.F: Para empezar, lo de la relación de la historiografía con la política es prácticamente una tautología. Todo lo que puedas hacer en el campo de la historia tiene un punto de partida y unos condicionantes políticos y acaba teniendo un sentido político, siempre que entendamos lo político de un modo global, social, y no en términos de partido. Es imposible reflexionar sobre la vida de los hombres y las mujeres en la sociedad sustrayendo de esta reflexión la política. Lo de la relación con los poderes dominantes es una cuestión más compleja, pero tampoco logro ver cómo se podría hacer una aportación importante desde fuera. Me parece que nadie está en mejor situación que el historiador para ver las trampas de quienes conducen su trabajo hacia unas finalidades no confesables.

P.A: Se lo pregunto porque al final del libro que le he recordado, usted realiza un rechazo a la iniciativa de la segunda y tercera generación de la escuela de los Annales, referente a su llamado a hacer de la historia una ciencia. En este punto usted ha reivindicado

*la historiografía no como ciencia, sino como una técnica*⁸³ ¿Cómo se entiende esto?

J.F: No estaría de acuerdo en la manera en que usted lo plantea. La escuela de los Annales ha sido para mí, en un momento determinado, un elemento de formación fundamental. Creo que hizo una aportación muy seria en la etapa de Marc Bloch y de Febvre, en especial hasta el momento, durante la ocupación alemana, en que Febvre da un viraje a la derecha y comienza a decir que eso de una historia social y económica no tiene sentido. Luego creo que también hay una etapa muy brillante en la fase dominada por las figuras de Laborusse y de Braudel. Hasta que llega el momento en que sus propios discípulos defenestran a Braudel —los antiguos rojos que ahora se habían vuelto anticomunistas, dirá Marc Ferro—, que es cuando comienza una época de absoluta frivolidad metodológica (mientras Braudel, que no volvió a escribir en Annales, la criticaba desde fuera): un camino hacia abajo, caracterizado por un eclecticismo en el peor sentido de la palabra, apuntándose a las modas intelectuales del momento y publicando trabajos que llegan a ser ridículos, como aquel en que, hablando del sentido simbólico de la coronación, compara el acto del emperador al levantarse para ser coronado con una erección, etc.⁸⁴

83 La cita textual es: «No podemos contentarnos con los mapas del futuro que se trazaron cuando los cambios iniciados en Petrogrado en octubre de 1917 parecían ofrecernos soluciones al alcance de la mano, pero esto no implica renunciar a cuanto hay en ellos de aportación positiva a la lucha contra el capitalismo. Ni —mucho menos aun— seguir a las gentes de *Annales* cuando consideran que el posible fracaso de tales fórmulas significa que hay que renunciar a cualquier esperanza de progreso social, y que lo que le toca al historiador es abandonar la politización de su disciplina para volver a ‘hacer ciencia’. Nuestro objetivo difícilmente puede ser el de convertir la historia en una ‘ciencia’ —en un cuerpo de conocimientos y métodos, cerrado y autosuficiente, que se cultiva por sí mismo—, sino, por el contrario, el de arrancarla a la fosilización cientifista para volver a convertirla en una ‘técnica’: en una herramienta para la tarea del cambio social». Op. Cit., p. 261.

84 Se refiere al trabajo de D. A. Miller, «Realeza y ambigüedad sexual», publicado en *Annales*, 26, Nº 3-4, mayo-agosto de 1971, pp. 639-652. Sobre la valoración de Fontana sobre la escuela de los Annales se puede consultar su artículo «Ascenso y decadencia de la escuela de los *Annales*», en *Hacia una nueva*

P.A: *¿A qué historiadores puede mencionar?*

J.F: Me refiero a casos como el de Le Roy Ladurie, que era un estalinista convencido en su momento. Y el ejemplo paradigmático del pretendido gran historiador de la Revolución: Furet. Aprendí algo sobre los aspectos internos de estas pugnas cuando me tocó sostener una larguísima conversación con Ruggiero Romano, quien me contó bastantes cosas en un viaje de vuelta de Lima a Madrid. Pero no puedo dejar de asumir mi deuda hacia los años fecundos de *Annales*. Mi propio maestro, Pierre Vilar, se reconocía discípulo de Febvre. Y en el terreno editorial pienso que he conseguido que se publicara en castellano más Marc Bloch que nadie. Pero eso no me impide afirmar que llega un momento en que la escuela cae en la absoluta frivolidad.

P.A: *¿Usted asocia esta frivolidad de Annales al giro culturalista o comienza antes? ¿A qué se debe?*

J.F: Evidentemente comienza con el auge del estructuralismo levistraussiano. Descubren allí, de súbito, un marco de referencia que les parece que da un soporte científico a su quehacer, etc...

P.A: *Porque habitualmente en manuales —e incluso clases— de historiografía nosotros entendemos que Braudel es quien se esfuerza por ligar el estructuralismo con la historiografía ¿Cómo es que, según usted, él no cae en los vicios interpretativos de la generación que lo sucede?*

J.F: Veamos. Hay toda una parte de la obra de Braudel que no me causa entusiasmo. Me refiero a lo que se refiere a unos montajes literarios que pretenden presentarse como un método de investigación. *El Mediterráneo*,⁸⁵ por ejemplo, está dividido en tres partes, en las que pretende captar, como el mismo dice, «el tiempo geográfico, el tiempo social y el tiempo individual». Las tres son, independientemente, espléndidas, pero al intentar asociarlas no cuadran: la historia lenta del medio ambiente no liga

historia (A.A.V.V.), Madrid, Akal, 1985, pp. 109-127.

⁸⁵ Braudel, Fernand, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, Fondo de Cultura Económica, 1953.

con la historia política que viene arriba —esto se lo dijo públicamente mucha gente, por ejemplo Elliott en una crítica.⁸⁶ Lo mismo ocurre con su última gran obra *Civilización material*.⁸⁷ Cada una de las partes puede tener aportes de interés, pues Braudel era un historiador inteligente, pero no podemos tomar su artificio trinitario —y he señalado además que en el curso de publicación de esta última obra pasa de un enfoque binario a otro en tres planos— como un sistema de trabajo válido. Con el modelo braudeliano nadie más ha podido trabajar, porque es fundamentalmente literario: es un artificio para encuadrarlo todo en una visión global.

P.A: *¿No habría una teoría braudeliana de la historia entonces?*

J.F: Pero ¿Qué sería una teoría braudeliana de la historia? ¿La *longue durée*?

P.A: *Sí. La larga duración como una manera de instalar acontecimientos como epifenómenos de los imperceptibles ajustes de las estructuras.*

J.F: Pero es que esta idea tampoco es original de Braudel. Solemos olvidar algo que es muy importante para entender a esta gente, y es que los hombres de *Annales* son hijos de la geografía humana francesa: de Vidal de La Blache y sus continuadores. De hecho una persona como Pierre Vilar viene de la geografía, y es a partir de un tema geográfico como el de estudiar Barcelona como un lugar en que se ha creado un núcleo industrial en unas condiciones desfavorables, que acaba dándose cuenta de que la explicación a ese problema no puede encontrarse en la geografía, sino en una dimensión más compleja, como es la de la historia.

Ahora, tampoco creo que un historiador —a menos que proceda del campo de la filosofía— pretenda aportar «teorías de

⁸⁶ Se refiere a la reseña que Elliott publica en *The New York Review of Books*, XX, N° 7, mayo de 1973, pp. 25-28.

⁸⁷ Braudel, Fernand, *Civilización material, economía y capitalismo. Siglos XV – XVIII*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

la historia», en un sentido global. Lo que un historiador puede aportar son reflexiones a partir de su experiencia, que sería lo que hace Vilar en el congreso de Estocolmo con su trabajo sobre *Crecimiento y desarrollo*. Del mismo modo lo que hay en Braudel son fundamentalmente reflexiones metodológicas.

No me parece que haya en su obra algo que vaya más allá que la idea de la *longue durée*. La primera parte de *El Mediterráneo*, con su análisis del medio geográfico, es hija de esa tradición francesa que procede de Vidal de La Blache, y que puede verse por igual en la obra de Vilar sobre Cataluña y en la mayor parte de las grandes tesis de estado francesas de estos años. Que puede ser un espléndido inicio de una investigación histórica, como en Braudel o en Vilar, o no conducir a nada, como en el caso de ese gran fraude que fue *Séville et l'Atlantique*, de Pierre Chaunu, que fue capaz de engañar al viejo Febvre, quien creyó hallarse ante una obra maestra, ignorando que no había detrás de aquellos miles de páginas una investigación suficiente, del estilo de la que Bernal ha efectuado hace unos años para establecer de verdad las cifras de la carrera de Indias.

Yo me suscribí a *Annales* cuando estaba aún estudiando, de manera que recibí su influencia desde el principio; procuré leer todo lo que era posible de la escuela y tuve como maestro a una persona como Vilar que se había formado en esa tradición. Lo que pasa es que luego vi en qué se iba convirtiendo *Annales* en las nuevas generaciones: en un potpurri abigarrado. Tenga en cuenta que he leído la revista desde 1955, hace ya más de cincuenta años. Pero ha llegado un momento en que los nuevos números «me caen de las manos». Lo único medianamente útil que encuentro en ella son las reseñas de libros, pues puede que encuentre alguno que me interese y no conozca. Cosa que no me ocurre con revistas más serias como *Past and Present* o *Economic History Review*. Es algo que pienso que está estrechamente ligado a la situación de la cultura contemporánea francesa, que se ha despegado del mundo y vive encerrada en sí misma. No hay que ver más que los franceses no traducen, o en todo caso los hacen muy tarde, obras

fundamentales de otros países. Dudo incluso que los libros de E.P. Thompson estén traducidos al francés...

P.A: *La misma Historia del siglo XX de Hobsbawm fue constantemente rechazada para ser traducida y publicada en Francia.*⁸⁸

J.F: Claro. Se negaron a traducirla diciendo que ese tipo de obras había pasado de moda y ha sido uno de los mayores éxitos de la literatura histórica en el mundo entero. La cultura francesa sigue encerrada en sí misma, como si creyesen aún que son una guía para el resto de la humanidad.

P.A: *Pero volvamos a un problema planteado. Es importante que usted se refiera a su concepción de la historiografía como una técnica para el cambio social y no como una ciencia.*

J.F: En primer lugar —y en relación a *Annales*— el mismo Lucien Febvre rechaza el que la historia sea una ciencia, aunque este sea un término que empleamos usualmente, sin preocuparnos demasiado por el sentido real del término.

P.A: *Pero sepa usted que Febvre y Bloch son parte de las primeras lecturas de los estudiantes de historia —al menos de las carreras que se dictan en Chile— bajo una interpretación canónica que lee a estos autores como quienes defienden el carácter científico —o cercano a la ciencia— de la historia.*

J.F: Febvre rechaza la idea de la historia como una ciencia. Por lo demás, no encuentro mucho sentido en discutir acerca de este problema. ¿Qué es una ciencia? Lo que rechazo es concebirla como un sistema cerrado y autocontenido de principios, que es lo que suelen hacer muchos. Si la definimos como un conjunto de métodos que se utilizan para un estudio concreto no hay problemas para aceptarlo, sabiendo, además, que con frecuencia

⁸⁸ En una conversación sostenida en el año 2003 con Antoine Spire, Hobsbawm parece aceptar como explicación que el retraso de la publicación de *Historia del siglo XX* se debe a la vuelta crítica sobre el marxismo en un país fuertemente influido por dichas corrientes. Al respecto Hobsbawm, Eric, *El optimismo de la voluntad. Conversación con Antoine Spire*, Barcelona, Paidós Astérisco, 2004.

les tenemos que pedir también prestados sus métodos al vecino: geógrafo, antropólogo, economista... Lo demás es hacer juegos de palabras.

No estoy en contra de la gente de *Annales*. Tengo un gran respeto por Bloch y me interesa el Febvre historiador, menos el «teórico», del que me preocupan en especial ciertos bandazos, como el que se produjo en 1942, cuando se desentiende de aquellas primeras formulaciones, que están presentes en el último Bloch, acerca del compromiso social de la historia. Febvre cambia en este terreno hasta el extremo de que ha habido que revisar la forma en que ha editado los textos metodológicos de Bloch, su *Apologie pour l'histoire*, que nosotros conocemos como *Introducción a la historia*. Usted sabrá que el hijo de Bloch ha vuelto a hacer la edición de estos textos, apartándose de la edición de Febvre.⁸⁹

En los últimos tiempos de su vida Bloch tuvo discrepancias con Febvre, por el hecho de que hubiese optado por seguir publicando durante la ocupación nazi de Francia. He hecho traducir los textos de Bloch de estos momentos, *La extraña derrota*⁹⁰, donde me parece que están contenidas unas reflexiones vitales, de compromiso explícito, opuestas a lo que ha sido la actitud de buena parte de gente de *Annales* en tiempos posteriores. Bloch reivindica aquí la necesidad de que el historiador se implique en los problemas de su tiempo y señala que todos ellos han sido responsables del hundimiento de Francia, pues «optamos por quedarnos trabajando en nuestros laboratorios y no supimos ser en la plaza públicas la voz que clama». Como verá este Bloch no tiene nada que ver con las frivolidades posteriores de la escuela de *Annales*. No voy a rechazar nunca a un Labrousse, cuya obra es espléndida, ni menos a un Vilar que ha sido mi maestro y amigo... Esta gente son también *Annales*. Pero después de ellos y de Braudel viene el descalabro de la escuela.

89 En castellano la edición de Febvre se encuentra publicada como *Introducción a la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1952. La edición realizada por Étienne Bloch se halla publicada como *Apología para la historia o el oficio de historiador*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

90 Bloch, Marc, *La extraña derrota*, Barcelona, Crítica, 2002.

Hay que tener en cuenta, también, que este viraje post-Braudel contó con incentivos poco confesables. Por ejemplo, el dinero que Furet y otros como él conseguían de las fundaciones norteamericanas en unos años de la guerra fría cultural en que en los Estados Unidos se creyó que esta gente significaba una alternativa progresista a la historiografía marxista. A lo que contribuyó que sus protagonistas fuesen gente como Le Roy y Furet, que hacían penitencia explícita por haber sido comunistas y haber estado comprometidos con una historia social y económica de raíz marxista. El personaje de esta generación por quien siento mayor rechazo es Furet, que pontifica sobre la Revolución Francesa sin tener detrás un trabajo propio de investigación que le autorice a ello, y margina por completo a quienes sí lo tienen, como Soboul. Afortunadamente la historiografía sobre la revolución ha ido después de 1989 por otros caminos.

P.A: En este sentido ¿En qué dirección cree usted que ha decantado la tradición de los Annales? ¿Qué opinión le merece esta «nueva» historiografía que tiene que ver con objetos «atípicos» —por decirlo de alguna manera— como «la identidad», «la mujer», «la vida privada», «la sexualidad», etc.?

J.F: Pero veamos... la mujer no es un tema o un objeto de estudio, la mujer es una parte fundamental de la historia. Si hay algo que es preciso rechazar es que la forma de combatir la marginación de la mujer en la historia sea constituir una «historia de las mujeres» separada. Esto no tiene ningún sentido, pues el lugar de las mujeres está en la historia de todos. Lo que hay que hacer es reivindicar su participación, no como mera presencia, sino para comprender mejor los procesos. Lo de la «historia de la mujer» me parece en definitiva una mala salida. Lo que hay que hacer es darle su lugar en la historia, de la misma manera que se la hemos dado a otros actores, como los trabajadores o los campesinos, y con mucho más motivo. De hecho no se puede entender ni el mundo obrero ni, muy especialmente, el campesino, si se prescinde del papel que desempeña en ellos la mujer. En este último sentido me parece que las más importantes aportaciones han venido de la

historiografía marxista británica, por ejemplo al explicar el rol de la mujer en la familia obrera o la forma en que surge en ella la idea de un control consciente de la natalidad, cuando se cansa de ser un simple objeto sexual que va pariendo un hijo detrás del otro en durísimas condiciones. Cuestiones como estas son las que permiten comprender cabalmente la sociedad en que viven los obreros.

P.A: *Pero comprenderá usted que una historiografía fundada en estas totalizaciones como «la comprensión de la sociedad», e incluso la misma idea de «la historia» como proceso global, no genera demasiados adeptos hoy en día. Parece que esta propuesta se opone a las propuestas más en boga que tienden a compartimentar...*

J.F: ¿A qué clase de propuestas historiográficas se refiere?

P.A: *Como las que veo detrás de proyectos como los de la Microhistoria, la Historia Local e incluso una Historia Barrial, que fragmentan, se separan, pero nunca vuelven para iluminar la sociedad o la historia. Lo que identifico ahí es una renuncia a alguna lógica o coherencia de distintos fenómenos en la historia. Algo que no veo muy distante del posmodernismo.⁹¹*

J.F: Creo que estamos confundiendo las cosas. Por un lado están las modas académicas que ofrecen fórmulas fáciles, que parecen innovadoras, sobre todo cuando no se trata más que de cambiar el vocabulario para decir lo mismo, pero de manera que

91 «Dentro de la visión postmodernista de la historia, el objetivo ya no es la integración, la síntesis ni la totalidad, sino esas migajas históricas que son el centro de atención. Tomemos por ejemplo, *Montaillou* y otros libros escritos subsiguientemente por Le Roy Ladurie, la *Microstorie* de Ginzburg, el *Sunday of Bouvines* de Duby o el *Return of Martín Guerre* de Natalie Zemon. Hace quince o veinte años nos habríamos preguntado llenos de asombro cuál podría haber sido el interés de este tipo de escrito histórico, qué está intentando probar. Y esta pregunta tan obvia hubiera sido provocada, como siempre, por nuestro deseo modernista de llegar a conocer cómo trabaja la máquina de la historia. Sin embargo, en la visión anti-esencialista, nominalista del posmodernismo, esta pregunta perdió su significado». Ankersmit, Frank, «Historiografía y postmodernismo», en *Historia Social*, N° 50, Valencia, Fundación Instituto de Historia Social, 2004, p. 19. (Traducción del artículo publicado originalmente en *History and Theory*, vol. 28, N° 2, mayo 1989)

sólo nos comprenden los entendidos. No es nada raro que tengan éxito y que se apunten a ella los muchachos que recién empiezan. O el caso que pone usted de la Microhistoria, que no tiene absolutamente ningún sentido sin la «macrohistoria» a su lado, para explicar lo que, fuera de contexto, se queda en pura anécdota. Se pueden producir trabajos de espléndida calidad literaria, pero ¿a dónde se va historiográficamente a partir de ahí? ¿qué se explica? Pienso que Ginzburg hace buena literatura, y que en algún momento va incluso más allá, para intentar entender algún problema de conjunto, pero habitualmente hace más literatura que historia. Cuando uno ve las obras que marcan época y que son un recurso permanente para nuestros estudios, son siempre libros que se han mantenido al margen de las modas. Una cosa son las modas académicas, incluso los éxitos editoriales, otra las obras y trabajos con las que las editoriales usualmente pierden dinero pero que hacen un aporte serio a la disciplina y que siempre suelen ser esfuerzos por una comprensión global de los fenómenos históricos. No se hablará mucho ahora del gran libro de Chris Wickham sobre los orígenes de la Edad Media⁹², pero se seguirá hablando de él dentro de cincuenta años.

P.A: Ligado también a esta difuminación de la historiografía ¿Qué tipo de alcance cree usted que han tenido trabajos como los de Hayden White o incluso Paul Veyne? Me refiero a impacto a nivel del trabajo historiográfico, porque uno podría medir un impacto más o menos cierto en la epistemología, la filosofía, etc.

J.F: Una de las pruebas de la validez de los planteamientos es ver que es lo que sale de ellos. Me parece válido el entusiasmo por ciertas preocupaciones teóricas, ciertos problemas que terminan en unas formulaciones más o menos mágicas, en el caso de Veyne y de, por poner un ejemplo, los famosos esquemas trinitarios, etc. Pero luego viene la prueba: «ponga usted sobre la mesa lo que ha logrado hacer con estas precisiones teóricas». El asunto es que estas modas francesas tienen aún un gran impacto en Italia

⁹² Chris Wickham, *Una historia nueva de la Edad Media. Europa y el mundo mediterráneo, 400-800*, Barcelona, Crítica, 2008.

y en América latina, cuando han dejado de tener peso en el resto del mundo, en donde las propuestas de renovación van ya por otros caminos. Me parece que hay que tener puesto el oído en el resto de la orquesta, y no sólo en París. Ahora, también en Francia hay líneas de trabajo interesantes, como todo lo que tiene que ver con la historia agraria, por ejemplo. Pero que no tienen el mismo eco editorial que las biografías y los ensayos para entretener a las señoras en sus horas de aburrimiento. A mi no se me ocurriría aconsejarle a un estudiante que vaya a París a formarse, a no ser que vaya a los centros en donde se trabaja en historia agraria.

P.A: En Chile —por contarle alguna de las cosas que pasan en el ámbito de la historia—, sobre todo a partir de los preparativos para celebrar el bicentenario de la independencia, que ha traído una explosión de interés y financiamiento editorial para la historia, se ha privilegiado un tipo de estudios por sobre otros, que son los relacionados con Historia de la vida privada. Pero leída en una determinada clave, como recortes o confección de cuadros de época en torno a cuestiones como la vestimenta, la vida de los salones aristocráticos, la cocina... y a esto están abocados algunos de nuestros más serios historiadores.

J.F: Pero esto no produce más que trabajos aptos para la diversión del lector, en donde no se ventilan problemas fundamentales. Por ejemplo esto de la vida privada, ¿la vida privada de quién? Porque recuerdo, por ejemplo, que una de las trampas de un libro de historia de las mujeres de Louise Tilly y Joan W. Scott, *Women, work and family*, consistía en hablar de «mujeres», en general, sin distinguir que hay «mujeres» y «señoras», que son dos «especies sociales» distintas, que tienen vidas distintas y problemas muy diversos. Una cosa es buscar fórmulas para entretener a los lectores, en libros de temporada que pasan sin haber tenido influencia alguna sobre la disciplina, y otra ocuparse de problemas que sirven para comprender el mundo en que uno vive y para tirar adelante.

Es evidente que algunos de estos temas, trabajados con un propósito adecuado, pueden servir para iluminar problemas más

amplios. Por ejemplo, el fenómeno de la moda es relevante para entender el proceso de la industrialización, sobre todo a partir del momento en que la moda se constituye en un elemento de estímulo del consumo que implica a diferentes capas de la población. Pero hay que situarlo dentro de un marco interpretativo adecuado. Si uno se dedica tan sólo a la historia del vestido de las capas altas de la sociedad, podrá hacer un trabajo descriptivo más o menos pintoresco y divertido, que en el mejor de los casos servirá para proporcionar datos a quienes trabajen en cuestiones más serias asociadas a la historia del consumo. Me parece muy bien que se haga historia de la cocina —seguramente yo mismo compraría un buen libro sobre esto—, pero lo que es vital es que hagamos un tipo de historia de la alimentación en que entren a la vez la hartura y el hambre.

P.A: Al parecer, una de las tantas cosas que está detrás de esto, es el abandono de la explicación como una matriz epistemológica que puede arrojar luz sobre ciertos fenómenos, a favor de enfoques deliberadamente descriptivos, que suelen autofundamentarse como perspectivas fenomenológicas, que aspirarían a la comprensión, pero que terminan siendo trabajos de corte muy conservador. Porque de pronto lo que uno ve en estas perspectivas narrativistas o estetizantes son formas habituales en los historiadores del siglo XIX.

J.F: Pues claro, seguramente esto ayuda a explicar la naturaleza de aquellas historias que sólo buscan la curiosidad de los lectores. Y es que esta evolución tiene que ver con lo que ha sucedido en el trabajo del historiador... Con ciertas renunciaciones, detrás de las cuales hay una crisis política en un momento determinado. La crisis política y social que se produjo después de la década de los sesentas, cuando muchos revolucionarios, reales o supuestos, descubrieron que las cosas no iban a cambiar tan fácilmente cómo habían esperado, lo cual les condujo a abandonar las ideas en que habían apoyado estas esperanzas. Y con ellas echaron todo el viejo instrumental al garete, sin entender que ni siquiera habían aprendido a utilizarlo correctamente, para apuntarse a nuevas fórmulas salvadoras, que no se ofrecían ya como recetas para

transformar el mundo, pero podían asegurarle a uno una cómoda carrera académica. El viejo estalinista que había sido Le Roy Ladurie, por ejemplo, escribiría ahora un libro como *Montaillou, village occitan*⁹³, con ciertas dosis de morbo y de sexo, que iba a convertirse en un éxito de lectura entre las señoras (que encima el libro fuese tramposo y se hubiese escrito desvalijando el trabajo de un investigador serio del catarismo como Duvernoy agravaba el asunto). Lo malo es que estas modas que garantizan un éxito de público son de temporada, y caducan con ella: mucha de la literatura que se llegó a escribir cuando se puso de moda hablar de las «mentalités» resulta hoy ilegible. La que a mí me interesa es aquella clase de historia que en última instancia nos ayuda a comprender el tiempo en que vivimos y a plantear la forma de abordar sus problemas.

Recordaré al respecto lo que decía uno de los humanistas por quienes siento una mayor admiración —una admiración que, por cierto, comparto con Lucien Febvre—, y que releo con frecuencia, Rabelais, que rechazaba a quienes hacían nuevas construcciones con piedras muertas y proclamaba: «Yo no construyo más que con piedras vivas, que son los hombres»⁹⁴. Para mí el trabajo de los historiadores que no sirve para entender el presente, no sirve para nada, por más bien escrito y brillante que sea y por más éxitos que consiga.

He tenido la suerte de aprender mi oficio de tres maestros que me enseñaron otra cosa. Y añadiré que mi amigo el filósofo Manuel Sacristán me decía que no fuera por el mundo haciendo esta afirmación acerca de mis tres maestros, que era escandalosa, porque la mayoría de los españoles no había tenido ni uno.

El primero fue Ferran Soldevila, en la época en que había regresado del exilio y hacía sus clases, rigurosamente clandestinas, en el comedor de su casa, fiel a los principios de catalanidad y democracia por los que había tenido que exiliarse. Por el mismo tiempo en que en la universidad seguían con los tópicos más ma-

93 Le Roy Ladurie, Emmanuel, *Montaillou, village occitan* de 1294 á 1324, París, Gallimard, 1975.

94 Rabelais, François, *Le tiers livre*, capítulo VI.

nidos, él me enseñó a leer una crónica o un documento poniendo atención en los problemas humanos que revelaba.

El segundo, ya en la universidad, fue Jaume Vicens Vives, que me enseñó que nuestro trabajo tenía una dimensión cívica que era lo que le daba valor, en especial en tiempos como los de la dictadura. En una carta me decía que el país era más importante que la Universidad, y que la Universidad era más importante que la ciencia histórica, «pero que se puede servir al país a través de la ciencia histórica». Y mi tercer maestro fue Pierre Vilar, a quien escribí por consejo de Vicens, que pensaba que me podía aconsejar mejor que él en el tema que había escogido para investigar, y que me contestó con una carta espléndida, que conservo como un tesoro, donde me daba toda una lección de método y me prevenía, ante todo, del riesgo de politizar superficialmente los problemas que tienen que ver con la suerte de los seres humanos. «No es una ciencia fría lo que queremos —me decía—; pero es una ciencia». (Y ya ve que no me importa este uso abierto del término «ciencia»).

Quisiera que entendiésemos que toda mi formación se produjo en medio de una larga dictadura, con maestros que eran conscientes de que la historia tenía una utilidad cívica y podía ser también un arma de lucha política contra la dictadura (contra la cual, evidentemente, luchábamos también de otras formas, pero esto no entra en esta cuenta).

Si no hubiese creído en la utilidad social de mi trabajo me hubiese dedicado a actividades más rentables —propuestas para hacerlo no me han faltado. Me he dedicado a lo que me gustaba hacer, y he disfrutado y sigo disfrutando con ello, sin preocuparme por «hacer carrera». Y he recibido a cambio compensaciones muy agradables. Hace unos días, por ejemplo, recibí un correo electrónico de un joven estudiante de historia argentino que me decía: «hay gente que me pregunta que cómo una persona joven como yo se va a dedicar a algo como la historia, me lo pregunta incluso mi madre que trabaja en un supermercado y que entiende que lo se le paga es el precio de su trabajo, a pesar de que está

explotada. Y yo le digo: estudio historia para que se oiga la voz de personas como tú».

P.A: *Acerca de estas mismas cuestiones, recuerdo que en la segunda edición de Historia: Análisis del pasado y proyecto social (del año 1999), usted incorpora en el nuevo prólogo una referencia un tanto dramática sobre la forma en la cual una profesora que está al borde de la muerte dota de sentido lo que le queda de vida a partir de la función social de la historia.*

J.F: Sí, se trataba de una alumna mía, profesora de enseñanza secundaria, que estaba trabajando su tesis conmigo cuando descubrió que tenía cáncer. Quiso seguir enseñando hasta el final y guardo de ella unos papeles en que aparecen sus reflexiones sobre la pasión que sentía por su trabajo. Era en los momentos de las masacres de Ruanda y le importaba que sus alumnos compartiesen su preocupación ante esta catástrofe humanitaria. Aceptó su muerte pensando que merecía la pena aquello en que había empleado su vida, enseñando a otros a pensar por sí mismos. Y quiso redactar su propia esquela en que venía a decir: «Muerte. Si no me siento derrotada ¿cuál es tu victoria?»

Son del tipo de experiencias que le cargan a uno de adrenalina y le animan a seguir. Lo viví también en una ocasión en el norte de Argentina, regresando a Jujuy de una excursión a la quebrada de Humahuaca, cuando una joven profesora de historia, de origen indígena, casada con quien hacía de maestro de escuela en un poblado de mineros, me pidió que le firmara mi libro y me trajo un ejemplar tan manoseado y trabajado que me emocionó pensar que hubiese podido servirle tanto. Era realmente para esto, y para esta gente, que lo había escrito. Y fue en este mismo momento, cuando tomé el avión para regresar a Buenos Aires, cuando me hice el propósito de mejorar lo que había hecho con un nuevo libro, *La historia de los hombres*⁹⁵, con la intención de ampliar y actualizar el viejo. Y déjeme que le aclare que para mí

95 Fontana, Josep, *La historia de los hombres: el siglo XX*, Barcelona, Crítica, 2002.

la historia de la historiografía no es un campo de trabajo que me interese en sí mismo; lo que me importa es entender lo que los historiadores han pretendido hacer, para mejorar más conscientemente mi propia práctica y ayudar a otros en sus dudas.

Otra experiencia semejante la he tenido recientemente con un antiguo alumno de la década de los setenta —cuando yo trabajaba en la Universidad Autónoma de Barcelona— que me envió un correo electrónico donde me contaba que él no se había dedicado finalmente ni a la investigación, ni a la enseñanza de la historia, puesto que la vida lo había llevado por otro camino (era bombero forestal), pero me confesaba que nunca se había arrepentido de haber estudiado historia, puesto que a lo largo de su vida, al enfrentarse a un problema sindical o integrarse en un movimiento social, se dio cuenta de que lo que había estudiado en la facultad le había servido para entender mejor las cosas. Para mí este tipo de reconocimientos es lo mejor que me puede ocurrir; me satisface mucho más que recibir un título de Doctor *Honoris Causa* o que me traduzcan un libro al japonés. El éxito académico es algo que no me importa... Si se alcanza, bien, pero sin pagar ningún precio por él. De verdad que espero seguir siendo tan incómodo para el orden establecido en lo que me quede de vida como lo he sido hasta ahora.

P.A: Me doy cuenta que quedaría muy bien esta entrevista si la dejáramos acá. Pero me interesa hacerle un par de preguntas más. La primera en torno a una de las últimas cuestiones que usted ha publicado acerca de la historiografía, precisamente en el libro que recién usted aludía: La historia de los hombres. Porque uno ve que aquí se continúa con cuestiones que se venían planteando en Historia: análisis del pasado y proyecto social, pero también en La historia después del fin de la historia...⁹⁶

J.F: Pero este último es un libro que después me arrepentí de haber publicado. Me estimuló reaccionar a la situación de desconcierto reinante; pero luego me di cuenta de que no había

⁹⁶ Fontana, Josep, *La historia después del fin de la historia*, Barcelona, Crítica, 1992.

en él más que críticas, sin aportar propuestas de solución. Por eso me olvidé de él, para escribir este otro en que intentaba dar respuestas.

P.A: *Una de las cuestiones que más me llamaba la atención de la Historia de los hombres, es un capítulo —exactamente el capítulo seis: «La crisis de 1989»— en que usted comienza desmontando materialmente la tesis de Francis Fukuyama. Porque ha habido refutaciones filosóficas de fuste —Derrida e incluso Perry Anderson⁹⁷— dada la puerilidad intelectual que ella significaba. Pero usted realiza una suerte de genealogía institucional de la tesis.*

J.F: Sí, es algo que inicialmente he publicado en otro lado. Y es algo que quisiera replantear, en términos más generales, en el libro en el que actualmente estoy trabajando⁹⁸, que es el esfuerzo efectuado por la derecha norteamericana por tratar de conquistar el mundo intelectual. Lo de Fukuyama, en concreto era el producto de un montaje de la fundación Ohlin, que es una institución que recibe el dinero, muchos millones de dólares al año, de una empresa de fabricación de armas y con otras actividades tan limpias como esta. Dirigiendo estas actividades está un grupo de judíos, antiguos trotskistas, que a partir del tema de Israel pegaron un viraje para irse al lado contrario. En el caso de Fukuyama la cosa empezó con una invitación para dictar una conferencia, que luego se editó en alguna de las publicaciones financiadas por la propia fundación, a lo que siguieron una serie de réplicas, críticas y objeciones de gente de su propio entorno, que fingieron así la existencia de un debate abierto que se pudo «vender» a la prensa y acabó en la publicación de un libro que daba amplia difusión al producto.⁹⁹ El fin era político y la moraleja no podía ser más

⁹⁷ Derrida, Jaques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 2005. Anderson, Perry, *Los fines de la historia*, Barcelona, Anagrama, 1997.

⁹⁸ Se refiere a un proyecto en curso al que Fontana, por pudor, no le gusta referirse, pero que guarda la pretensión de dar cuenta de la historia universal luego de la segunda guerra mundial.

⁹⁹ Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.

clara: «Se han acabado los vaivenes de la historia y estamos ahora en el triunfo definitivo de lo que tenía que triunfar. Resignación y obediencia».

Cuando esto falló —estaba claro que seguían los conflictos— la fundación fabricó otro producto semejante, que fue el del «choque de civilizaciones» de Samuel P. Huntington, también hombre de la casa.¹⁰⁰ Y lo fabricaron exactamente igual: la conferencia, el artículo, las respuestas, el libro. Estos montajes son triviales. Con un Huntington que se inventa una amenaza «musulmano-confuciana», sin ni siquiera tomar en cuenta que entre los musulmanes hay una profunda diferencia entre sunitas y chiíes, que puede llevar, como en Irak, a una guerra a muerte. Me pregunto cómo un producto tan deleznable pudo haber suscitado la atención durante tanto tiempo de un público de profesores universitarios más o menos serios, cuando no daba para más de cuatro días.

Fukuyama, ha pegado tales virajes posteriormente y ha publicado libros sobre tantas cosas, con planteamientos tan diversos, que a veces cuesta saber dónde se ubica cada temporada. Figuró entre los firmantes de los primeros manifiestos «neocons» que proponían la invasión de Irak, luego se arrepintió, y, como dice Blumenthal, «al igual que los comunistas de generaciones anteriores, rechaza ahora al dios que falló».¹⁰¹ Lo último que sé es que este año anunció que iba a votar por Obama. Lo que puede hacer el año próximo es imprevisible. Y de Huntington no digamos... Por ejemplo aquel libro sobre la amenaza latina de la integridad de Estados Unidos...¹⁰²

Uno se pregunta ¿cómo es posible que se venda una mercancía intelectual semejante? La vaciedad de ese mundo orientado a

100 Huntington, S.P., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997.

101 Blumenthal, Sidney, «Bush's world of illusion», en *Open Democracy*, 17-3-2006, refiriéndose al nuevo libro *America at the Crossroads: Democracy, Power and the Neoconservative Legacy*, New Haven, Yale University Press, 2006.

102 Huntington, S.P., *¿Quiénes somos? Los desafíos a la identidad nacional estadounidense*, Barcelona, Paidós, 2004.

captar el favor político y a estar siempre presente en el mercado es terrible. Pero, por lo menos, estos suelen ser prestigios de temporada. Más dañino es cuando esto mismo aparece construido con más inteligencia y ejerce una influencia duradera, como ocurre en el caso de Foucault.

P.A: *¿Por qué no se refiere a esto con más detalle? Porque Foucault es un autor muy leído por filósofos e historiadores, respetado y seguido incluso como modelo de intelectual comprometido.*

J.F: Foucault, quien siente un gran desprecio por los historiadores y por su saber menor —y que por esto mismo se dedica a darles lecciones acerca de cómo deben hacer su trabajo— se ocupa tramposamente de problemas reales, y vende bien sus propuestas. Fabrica una seudohistoria falseando las fuentes, cuando le conviene, y a partir de muy escasos conocimientos de base, y la vende con habilidad. Habla, por ejemplo, del «poder». Pero ¿qué es eso del poder? Un historiador sabe que hay que comenzar identificándolo, porque tiene nombres y mecanismos propios.

Es un supuesto revolucionario que a poco más de cuarenta años consigue acceder al *Collège de France*, algo que les va a estar negado a la gran mayoría de quienes resultan incómodos al «poder». Foucault tiene una historia político-personal muy poco respetable. Hombre supuestamente de izquierda, se vuelve anti-comunista cuando en Polonia descubre que su amante de turno es un infiltrado de la policía; pero más adelante vuelve a luchar por causas de una izquierda radical, como contra el sistema carcelario, cuando tiene, en Francia, un nuevo amante maoísta que va a la cárcel. El final es todavía peor, y prefiero dejarlo sin explicar. Pero todo esto que se refiere a la persona se puede dejar a parte, pues para nosotros lo principal es su trabajo.

Cuando se publicaron los volúmenes de *Faire de l'histoire*,¹⁰³ Pierre Nora le encargó un trabajo a Vilar, donde éste denunciaba alguno de los trucos de Foucault, diciendo que eran tan evidentes

¹⁰³ Le Goff, Jaques y Nora, Pierre, *Hacer la historia*, Vol. I y II, Barcelona, Laia, 1978. (Edición original francesa de 1974)

y elementales que era imposible que no fuesen conscientes. Nora cuenta que a Foucault le sobrevino un ataque de ira, hasta el punto que le exigió que el texto de Vilar se eliminase de una nueva edición. Era incapaz de enfrentarse a un análisis crítico. En su obra se ocupa de problemas atractivos, pero la forma en que los plantea no permite verificación, ni ofrece pautas para seguir por el mismo camino.

P.A: Acaba de aparecer en el suplemento Ñ de El Clarín de Buenos Aires,¹⁰⁴ a propósito de un último libro de Paul Veyne sobre la figura de Foucault, un comentario en que Veyne —que fue muy amigo de Foucault, incluso Foucault utilizó mucho sus trabajos acerca de la antigüedad— señala que este no tenía ninguna simpatía por algo así como la Revolución y, en segundo lugar, que sus objetos y problemas de estudios no tienen ninguna sistematicidad, sino que se debían a intereses «epidérmicos», es decir a inquietudes de un momento dado.

J.F: Y de búsqueda de éxito público. Otro que ha hecho una seria denuncia de Foucault ha sido Chomsky a propósito de la etapa en que se entusiasmó con la revolución islámica iraní. Pero respecto de su trabajo lo que hay que hacer es someterlo a análisis y tratar de separar lo que pueda haber de grano aprovechable de la mucha paja del ensayismo irresponsable y de la provocación.

P.A: Una última cuestión. (Y es que mientras usted habla me estoy poniendo en lugar de aquel que lea esta entrevista y creo que hay una pregunta que no es posible omitir) Acerca de algo que es evidente en sus trabajos y que es una matriz teórica marxista. Sé que es una pregunta que podría servir más para empezar una nueva conversación que cerrarla. Pero le pido tan sólo que nos dé algunas pistas ¿Cuales serían las aportaciones que podría seguir entregándonos una historiografía de este tipo, frente al devenir de la historiografía contemporánea, que más o menos hemos tratado en esta conversación?

¹⁰⁴ Droit, Roger-Pol «A Foucault no le interesaba la revolución», en *Ñ. Revista de Cultura*, N° 240, Buenos Aires, El Clarín, pp. 10-11. 03/05/2008.

J.F: Veamos. Es que lo de ser marxista es algo complejo. Usted sabe que el primero que decía que no era marxista era Marx, con toda la razón del mundo. Para mí Marx es una referencia intelectual, entre otras, aunque de una extraordinaria importancia. Entre mis autores formativos figuran desde Polibio, acerca del cual he publicado un trabajo, o el Maquiavelo de las *Istorie fiorentine*, hasta el Diderot que colabora con Raynal en la primera denuncia del imperialismo, y por este camino hasta Marx. Pero un Marx que no tiene gran cosa que ver con el de los catecismos de los años cincuenta y sesenta del siglo pasado, elaborados a base de citas de unos textos de los primeros años, que en ocasiones han sido maltratados por las traducciones, sin que muchos de estos supuestos marxistas acertasen a darse cuenta de errores tan groseros que hubieran debido resultarles perceptibles a primera vista. En la traducción de *El Capital* editada por el Fondo de Cultura Económica, que es la de Wenceslao Roces, hay a veces deslices tremebundos que han sido usados sin ninguna precaución como base de estudios —como ocurre en el caso de un famoso sociólogo brasileño en un trabajo sobre las clases sociales—, lo que demuestra que en realidad no se leían, sino que se recitaban como si fuesen textos litúrgicos.

Mi Marx es el Marx viejo que en abril de 1879, cuatro años antes de su muerte, le decía en una carta a Danilson que no podía concluir la redacción del tomo segundo de *El Capital* hasta ver como acababa la crisis económica que estaba afectando entonces a Gran Bretaña, con estas palabras: «Es necesario observar el curso actual de los acontecimientos hasta que lleguen a su maduración antes de poder ‘consumirlos productivamente’, esto es ‘teóricamente’». Esto es, que al final de su vida no creía tener una teoría completa y cerrada (eso que hablábamos de una «ciencia») que explicase las cosas.

Por ello los marxistas que me han influido son «atípicos», como es el caso de E.P. Thompson e incluso el de alguien que no es precisamente un historiador, como Walter Benjamin. Que no me interesa como objeto de estudio: no me interesa hacer filología

con su obra, ni elucubrar acerca de sus orígenes judíos. Lo que me interesa es lo que sus textos me sugieren. Es igual que lo que te sucede cuando lees un poeta, que importa menos lo que ha querido decir en concreto —lo normal es que ignores las circunstancias puntuales que le han inspirado— que lo que sus palabras suscitan en ti.

*Café de la Biblioteca Nacional,
Santiago, 21 de octubre de 2008.*

PABLO ARAVENA NÚÑEZ

(VALPARAÍSO, 1977)

Licenciado en Historia y Magíster en Filosofía con Mención en Pensamiento Contemporáneo por la Universidad de Valparaíso. Postgraduado en Enseñanza de la Historia y las Ciencias Sociales por FLACSO-Argentina. Actualmente cursa el programa de Doctorado en Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Chile como becario CONICYT. Entre los años 2007-2010 se desempeñó como Jefe de la Carrera de Historia y Geografía de la Universidad de Viña del Mar, casa en la que además ejerce como investigador del Centro de Estudios Humanísticos Integrados (CEHI). Imparte también la docencia en el Instituto de Historia y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso y en la Universidad Técnica Federico Santa María. Se ha dedicado a problemáticas relacionadas con la Filosofía de la Historia, Teoría Historiográfica, Historia Oral y crítica de la Gestión Patrimonial, plasmando su trabajo mediante la participación en coloquios nacionales e internacionales y la publicación de diversos artículos.

Es editor y co-autor de *Miseria de lo cotidiano. En torno al barrio puerto de Valparaíso*, Ediciones Universidad de Valparaíso, 2002. *Trabajo, memoria y experiencia. Fuentes para la historia de la modernización del puerto de Valparaíso* Universidad ARCIS sede Valparaíso / CEIP de la Universidad de Valparaíso, 2006. *Nombrar el devenir. Filosofía de la Historia, Memoria y Política*, Escaparate / CEHI, 2009. *Valparaíso: Patrimonio, Mercado y Gobierno* (en coautoría con Mario Sobarzo) Escaparate, 2009. Y au-

tor del libro *Memorialismo, historiografía y política. El consumo del pasado en una época sin historia*, (Escaparate, 2009)